Globethics Repository

Zeitschrift für Evangelische Ethik (1968)

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

Item Type	Journal
Publisher	Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-13 20:52:24
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173532

ZEITSCHRIFT FÜR

EVANGELISCHE ETHIK

Herausgegeben von

K. von Bismarck, H. van Oyen, A. Rich, W. Schweitzer,

H. Thielicke, H. E. Tödt, H.-D. Wendland

12. Jahrgang 1968

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Studien

Adams, James L.: Theokratie, Kapitalismus und Demokratie 247

Buskes, johannes Jo: Ragaz' Bedeutung für die Niederlande *209*

Calliess, Rolf-Peter: Recht und Frieden 98

Dvořáček, Jan A.: Christusherrschaft und weltliche Ordnungen 267

Jäger, Hans U.: Die sozialethische Funktion des Reichgottesglaubens bei Leonhard Ragaz. 221

Lochman, Jan Mo: Das Wort der Kirchen zu internationalen Fragen. 1

MacKay, Donald Mo: Technik der Information und die Manipulierbarkeit des Menschen. 147

Marsch, Wolf-Dieter: Bedingungen und Grenzen einer Verständigung zwischen Christen und Marxisten 36

Mattmüller, Markus: Der Einfluß Christoph Blumhardts auf schweizerische Theologen des *20.* Jahrhunderts 233

Menzel, Eberhard: Völkerrecht und Friedenssicherung 129

Müller, Gotthold: Nachfolge Christi als Zentralbegriff christlicher Ethik 321

Raalten, F. van: Pazifismus und Ethik 22

Ramsay, Paul: Naturrecht und christliche Ethik bei NoH. See 80

Rich, Arthur: Leonhard Ragaz, Eine Skizze von seinem Denken und Wirken 193

Schulze, Hans: Sind ethische Normen wandelbar? 348

Schweitzer, Wolfgang: Krieg und Frieden bei J.G. Fichte und in der deutschen Romantik 9

See, Niels Ho: Naturrecht und Sozialethik. 65

Stalpers, Jacques Ao: Macht und Ohnmacht der Massenmedien. *360*

Thesen zum christlichen Verständnis des Rechts, zum Thema »Staat und Recht« und zur Konvention zur überwindung religiöser Intoleranz für die Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen 1968 in Uppsala, erarbeitet von einer deutschen Studiengruppe *110*

Tödt, Heinz E.: Das christliche Verständnis vom Menschen im gegenwärtigen sozialen Umbruch. 333

Vogel, Friedrich: Ist mit einer Manipulierbarkeit auf dem Gebiet der Humangenetik zu rechnen? Können und dürfen wir Menschen züchten? 157

Kommentare und Dokumente

Campenhausen, Hans Frhr. von: Diskussionsbeitrag zu dem Aufsatz von J. Dvořáček über Römer 13 298

Decke, Gerd: Die theoretische Basis von Marcuses Geschichtsphilosophie und Gesellschaftstheorie 372

Die theologischen Voraussetzungen der Arbeit der »Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten« 45

Krimrn, Herbert: Zur Wesensbestimmung der Diakonie. 49

Schweitzer, Wolfgang: Die »Theologie der Revolution«, H. Marcuse und die Studenten 174

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Barauna, G. (Hg.): Die Kirche in der Welt von heute - Kommentar zur Pastoralkonstitution Gaudium et Spes (Bopp) 307

Bauer, Fritz: Auf der Suche nach dem Recht (Pfisterer) 123

Bentum, Ad van (PA): Helmut Thielickes Theologie der Grenzsituationen 127

Beutter, Friedrich: Zur sittlichen Beurteilung von Inflationen (Grundsätze und Maßstäbe) (Hack) 305

Bienert, Walther (Hg.): Evangelische Erwachsenenbildung 381

Bismarck, Klaus von, Walter Dirks (Hg.): Neue Grenzen. ökumenisches Christentum morgen. Bd. I: Theologische Themen 380

Bopp, Jörg: Populorum Progressio, Aufbruch der Kirche? (Schmidt) 377

Brakelmann, Günter: Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts (Heyde) 189

Conrad, Wolfgang: Der öffentlichkeitsauftrag der Kirche (Lienemann) 124

Eckert, W. Po, M. Sröhr, N. P. Levinson (Hg.): Antijudaismus im Neuen Testament? (Pfisterer) 313

Elbogen, Ismar, Eleonore Sterling: Geschichte der Juden in Deutschland (Pfisterer) 312

Erikson, Erik H.: Einsicht und Verantwortung (Hungar) 181

Erikson, Erik H.: Identität und Lebenszyklus (Hungar) 181

Ghysbrecht, Paul: Psychologische Dynamik des Todes (Pfisterer) 379

Gollwitzer, Helmut, Eleonore Sterling (Hg.): Das gespaltene Gottesvolk (Pfisterer) 311

Henderson, Jan: Power without Glory 62

Hirschauer, G.: Der Katholizismus vor dem Risiko der Freiheit (Bopp) . 54
Hofmann, Theodor: Jugend im Gefängnis (Pfisterer) . 315
]anssens, Louis: Mariage et Feeendire . 381
Karrenberg, Friedrich, Hans Albert (Hg.): Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgestaltung . 190
Klimmer, Rudolf: *Die* Homosexualität (van Oyen) . 62
Klug, Oskar: Katholizismus und Protestantismus zur Eigentumsfrage . 62
Kunst, H., S. Grundmann (Hg.): Evangelisches Staatslexikon (Schweitzer) 299
Lompe, Klaus: Wissenschaftliche Beratung der Politik (Weber) 57
Monzel, Nikolaus: Katholische Soziallehre, Bd. II: Familie, Staat, Kultur, Wirtschaft (Becker) 314
Niblett, William Roy: Der Christ als Erzieher in einer weltweiten Welt 381
Niederwimmer, Kurt: Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament (van Oyen) 316
Norden, Günther van: Kirche in der Krise (Mehnert) 303
Ravier, A. (Hg.): La mystique et les mystiques (van Oyen) 60
Rock, Martin: Widerstand gegen die Staatsgewalt (Schweer) 56
Schoeck, Albert: Der Neid 191
Sex & Moral. Ein Report der Kirchen in England (Keil) *309*
Stein, Albert: Probleme evangelischer Lehrbeanstandung 127
Studien zur politischen und gesellschaftlichen Situation der Bundeswehr (Cordes) 184
Weber, Hermann: Die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts im System des Grundgesetzes (Heidelberger) 187
Weber, Wilhelm: Stabiler Geldwert in geordneter Wirtschaft. Gegenwartsfragen der Währungsethik (Hack) 53

Bibliographien

Arbeit, Beruf, Gewerkschaften 382
Bibliographie Leonhard Ragaz 317
Gesellschaft und Soziologie 383
Grundlegung 63
Pädagogik 191
Politische Ethik 127
Soziale Fragen 381
Wirtschaft 382

Das Wort der Kirchen zu internationalen Fragen*

Von

JAN MILIČ LOCHMAN

Die Gründungskonferenz der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (KKIA) in Cambridge im August 1946 bezeichnete die Zielsetzung der neuen Kommission in ihrer offiziellen Erklärung folgendermaßen: »Den Willen Gottes in bezug auf die verwickelten Probleme der Weltpolitik und Weltwirtschaft zu interpretieren, ist eine gewaltige Aufgabe, die sowohl genaue Information und besonnenes Urteil als auch geistliche Einsicht erfordert. Die Kirche ist unbedingt dazu verpflichtet, im gegenwärtigen Augenblick den auf diesen Gebieten Verantwortlichen durch den Hinweis auf christliche Perspektiven zu helfen und sie an die christlichen Forderungen zu erinnern.«

Wenn wir heute – 20 Jahre danach – gefragt werden, was charakterisiert das Wort der Kirchen zu internationalen Fragen, so wollen wir von dieser Erklärung ausgehen, ohne daß wir damit behaupten möchten, ihren ursprünglichen Sinn zu interpretieren. Vielmehr wollen wir uns an sie halten als einen möglichen Wegweiser in unseren fragmentarischen Bemühungen, *diese* Frage zu beantworten.

EINE GEWALTIGE AUFGABE

Das Wort der Kirchen zu internationalen Fragen ist eine »gewaltige Aufgabe«, weil es eben dies bedeutet: "Den Willen Gottes in bezug auf die verwickelten Probleme der Weltpolitik und Weltwirtschaft zu interpretieren.« Die in diesem Satz enthaltene Spannung ist groß, wenn wir das in ihm Gesagte wirklich ernst nehmen. Auf der einen Seite "der Wille Gottes«, das heilige, souveräne, gebietende Handeln und Wort Gottes, das A und 0 dieser Welt, ihr erstes Prinzip und ihre letzte Norm, das diese Schöpfung transzendierende »ganz Andere«, Auf der anderen Seite die »verwickelten Probleme der Weltpolitik und Weltwirtschaft« – wahrscheinlich der zwielichtigste Bereich dieser geschaffenen und sündigen Wirklichkeit, eine Bühne sowohl individueller als kollektiver, geballter Selbstsucht und Verantwortungslosigkeit. Man kann sich kaum einen schärferen Gegensatz vorstellen, und es ist kein Wunder, daß so viele an dieser Aufgabe verzweifelt sind und alle Versuche, diesen »garstigen Graben« zu überspringen, aufgegeben haben und entschlossen ihre Stellung auf der einen oder anderen Seite des Grabens bezogen haben. So entstand eine falsche Alternative: Entweder die Predigt von einem geistlichen Heil, weit entfernt von jeglichem Interesse an den Problemen der Politik, oder ein politischer Realismus, der auf jegliches Fragen nach dem Willen Gottes verzichtet. Auch wenn die Kirche sich bemüht, einen solchen Dualismus zu vermeiden, so hat doch eine zweifache Tendenz sie von beiden Seiten bedroht. Ein schwärmerischer Versuch, das Reich Gottes mit einem gewissen Typus

* Vorbereitet für die Arbeitstagung des Weltkirchenrates, 12.-17. April 1967, über die theologischen Voraussetzungen der Arbeit der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten in Den Haag. Vgl. hierzu auch die unten S. 45 abgedruckte Erklärung.

politischer und wirtschaftlicher Ordnung zu kombinieren und zu vermischen, irgendein »diristliches politisches System« zu entwerfen und zu verkünden und, soweit die Stellungnahme der Kirchen zu internationalen Angelegenheiten betroffen ist, »über die Politik (und in) der Politik zu predigen«. Oder aber eine »realistische Tendenz«, die die Strukturen dieser Welt, und das heißt die Strukturen der Machtpolitik, so ernst nimmt, daß ihr Schatten die Vision des kommenden Gottesreiches verdunkelt. Als Tendenzen, die ihren Teil der Wahrheit akzentuieren, ohne zu versuchen, die gegenteilige Meinung zu beseitigen, können sich diese Positionen sehr wohl ergänzen. Ihre Begegnung in ökumenischen Diskussionen kann sogar das ökumenische soziale und politische Denken bereichern. Aber als mehr oder weniger verabsolutierte Positionen scheinen sie so etwas wie Scylla und Charybdis christlicher politischer Ethik zu sein.

Angesichts dieser Versuchungen sollten sich die Kirchen bei ihrer Stellungnahme zu internationalen Problemen an ihre »gewaltige Aufgabe« halten, ohne deren dialektische Spannung völlig zu verlieren. Nur eine solche Haltung scheint dem biblischen Modell eines »prophetisdien Amtes« zu entsprechen. Charakteristisch für dieses Amt ist eine dialektische Konfrontation des Geschichtlichen mit dem Eschatologischen, der konkreten, politischen und gesellschaftlichen Situation mit dem Willen Gottes.

Konkret gesprochen bedeutet das die Bemühung sowohl »genaue Information und besonnenes Urteil« als auch »geistliche Einsicht- zu erwerben und anzuwenden. Das Wort der Kirchen zu politischen Fragen sollte wohlinformiert und in seinem Urteil besonnen sein. Der Maßstab politischer Erfahrung und Vernunft, mit dem dieses Wort gemessen wird, sollte nicht weniger streng sein, als der auf irgendeine andere Erörterung dieser Probleme augewandte Maßstab. Ein frommer Jargon oder ein moralistischer Dilletantismus ist wahrscheinlich das Schlimmste, was einer Beschäftigung der Kirche mit politischen Problemen zustoßen könnte. In gewissen Situationen könnte Schweigen prophetischer sein als Aussagen eines simplifizierenden Moralismus.

Dennoch können christliche, politische Theologie und Praxis niemals ihre »geistliche Einsicht« aufgeben, und das heißt die Bemühung, Tatsachen und Wissen, Information und besonnenes Urteil in den Kontext ihrer theologischen Einsicht zu stellen. Die Stimme der Kirche würde ihre geistliche Identität verlieren, wenn sie zur theologisch abstrakten Stimme würde, wenn sie ihre theologische Perspektive »vergessen- würde. Was übrigbliebe, wäre eine Art von »Realismus«, der so sehr von den »verwickelten Problemen der Weltpolitik und Weltwirtschaft« besessen ist, daß er geistlich kapituliert und die »Faktene verabsolutiert; und gerade in diesem Augenblick würde die Kirche ihren besonderen Auftrag arn Politiker verraten und ihr Licht unter den Scheffel stellen.

HILFE FÜR DIE VERANTWORTLICHEN

Der Dienst der Kirche in der Völkerwelt kann nur echt und wirksam sein, wenn er seine begrenzten Möglichkeiten erkennt. Realistischerweise kann die Kirche nicht die »Lösung« der internationalen Probleme geben, sondern nur einen »Beicrag- zu ihnen leisten. Darum sollte der Geist entsprechender Bescheidenheit und Demut das Wort der Kirche zu inter-

nationalen Angelegenheiten kennzeichnen. - Mit »Demut« meinen wir natürlich nicht nur eine religiöse Geste, vielmehr verstehen wir darunter die nüchterne Anerkennung der Tatsache, daß die Kirche keine entscheidende Rolle im internationalen Bereich zu spielen hat und spielen kann und daß sie darum nicht so sprechen sollte, als ob sie eine solche Rolle zu spielen hätte.

Verschiedene Gründe können diese Feststellung unterstützen. Die Erklärung von Cambridge bringt einen dieser Gründe in ihrer Formulierung von der »Hilfe für die Veranrwortlichen« zum Ausdruck. Im internationalen Bereich trägt die Kirche nicht die primäre entscheidende Verantwortung. Diese Verantwortung tragen vielmehr Politiker, Regierungen und internationale Organisationen. Sie spielen auf der politischen Bühne entscheidend mit. Die Stimme der Kirchen zu internationalen Angelegenheiten erklingt als die Stimme eines »Außenseiters«.

Um es ganz deutlich zu sagen: Die Relevanz und die Verantwortlichkeit der Kirche wird damit nicht aufgehoben, in gewissem Sinne wird sie dadurch nur noch wichtiger. Das Gebiet der nationalen und der internationalen Politik ist keineswegs allein Sache der professionellen Politiker. Politik ist eine im tiefsten Grunde menschliche Angelegenheit und betrifft darum alle Menschen. Experten werden in der Politik dringend benötigt, aber ein Monopol der Experten würde kaum die beste Politik machen. Eine Exklusivität der »Eingeweihten« steht immer in der Gefahr einer gewissen »professionellen Deformierung«, sie neigt dazu, wichtige menschliche Faktoren zu vergessen, die bei politischen Entscheidungen ein Wörtchen mitzureden haben sollten. Darum benötigt ein verantwortlicher Politiker nicht nur den exklusiven Kreis der Experten, sondern auch die Beteiligung einer aktiven öffentlichen Meinung, die die Einseitigkeit aller »Diplomatie der Eingeweihten« in Frage stellt und korrigiert. Stimmen und Aktionen wohlinformierter und geistlich wacher »Außenseiter« sind im politischen Leben von höchster Bedeutung und Relevanz. Dennoch ist diese Stimme des Außenseiters nur sinnvoll, wenn sie nüchtern ihre Grenzen erkennt. Ihre Rolle ist nicht diejenige dessen, der Lösungen findet oder Entscheidungen fällt, vielmehr besteht ihr Dienst darin, »den Verantwortlichen zu helfen«.

Diese bescheidene Beschreibung der Funktion der Kirchen in der internationalen Politik scheint im Blick auf die Situation der Kirche in der gegenwärtigen Welt besonders sinnvoll zu sein. Die Kirche muß sich nämlich in dieser Welt in zunehmendem Maße mit den durch ihre Minderheitssituation aufgeworfenen Problemen befassen. Das gilt natürlich besonders von bestimmten Kirchen wie denen in Asien und Afrika oder von den Kirchen in Osteuropa; ganz bestimmt aber von meiner eigenen Kirche in der Tschechoslowakei. Wir sind in jeder Hinsicht eine Minderheitskirche, nicht nur was die Statistik betrifft, sondern auch wegen unserer Stellung innerhalb der Gesellschaft. Unsere Kirche besitzt nicht mehr irgendwelche offiziellen Privilegien oder eine allgemein akzeptierte Stellung innerhalb der Strukturen der Gesellschaft, durch die sie automatisch in der Lage wäre, die Welt um sie herum zu beeinflussen. Diese besondere Situation ist aber vielleicht gar nicht mehr etwas so Spezielles und ökumenisch gesehen Einzigartiges. Sind nicht sogar die immer noch mächtigen und einflußreichen Kirchen im Westen angesichts einer zunehmenden Säkularisierung zu »Minderheitskirchen« geworden?

Man kann schon die Stimmen von Soziologen und Philosophen sowohl außerhalb als auch innerhalb der Kirche vernehmen, die voraussagen, daß die einzige Zukunft, die der Kirche innerhalb der säkularisierten Welt bleibt, die Zukunft einer »Sekte«, eines "heiligen Restes« sein wird, ohne daß eine solche Kirche irgendwie in der Lage sein wird, den Lauf der Geschichte entscheidend beeinflussen zu können. Eine solche Feststellung scheint besonders im Hinblick auf den internationalen Bereich gerechtfertigt zu sein. Die wahrscheinlich bedeutendste Veränderung auf der internationalen Bühne der letzten 20 Jahre ist das Entstehen neuer Gesellschaftssysteme und neuer Nationen. Die meisten von ihnen beruhen ideologisch gesehen auf einer nichtchristlichen und manchmal sogar anti-christlichen Weltanschauung. Die traditionell tonangebende und normierende Stellung »christlicher Nationen« im internationalen Bereich ist schwer erschüttert worden. Dasselbe gilt auch für das System »chrisrlicher Normen und Werte«, das (in all seiner Mehrdeutigkeit) im Laufe der Jahrhunderte europäischer und amerikanischer Geschichte zu einer nicht in Frage gestellten Basis internationaler Ordnung geworden ist. In den letzten Jahren haben diese Werte und Normen viel von ihrer über alle Fragen erhabenen Gültigkeit eingebüßt. In einem tieferen Sinne ist die Völkerwelt nach einem wiederholt geäußerten Worte *Hromadkas* zu einer»Welt ohne Schiedsrichter« geworden. Auch in dieser Hinsicht sieht sich die »Christliche Welt« einem Minderheitsproblem gegenüber.

Was bedeutet das für den Dienst der Kirchen in internationalen Angelegenheiten? Als Christen sind wir nicht länger »patres et magistri«, von denen man erwartet, daß sie ihre vorfabrizierten Lösungen für die internationalen Probleme dekretieren. Wir sind in einem gewissen Sinne wirklich zu einer »Sekte- geworden, das heißt zu einer Sektion. Wir stellen nicht mehr die Gesamtheit der Schöpfung dar, sondern nur einen Teil von ihr, wenngleich dieser Teil auch zum Ganzen in Beziehung steht. Das hat wichtige Konsequenzen für das Reden und Handeln der Kirchen in internationalen Fragen. Ich möchte in diesem Zusammenhang ein herausforderndes Wort Dr. *Visser't Hoofls* benutzen. In seiner Ansprache an die letzte Konferenz Europäischer Kirchen charakterisierte er den Dienst der Kirche im heutigen säkularisierten Europa als den Dienst einer »sokratischen, missionarischen Verkündigung- (socratic evangelism). Christen können nicht länger auftreten als diejenigen, die alles besser oder die ganze Wahrheit wissen, sondern nur als diejenigen, die im Dialog und in der Zusammenarbeit mit ihren Mitmenschen die Wahrheit finden helfen und damit sozusagen als Hebammen wirken.

Das scheint nicht nur auf die Frage der missionarischen Verkündigung heute anwendbar zu sein, sondern auch auf das Zeugnis der Kirche im Bereich internationaler Beziehungen.

So verstanden ist der Dienst der Kirche in der säkularisierten Welt ein demütiger Dienst, der aber sinnvoll und verheißungsvoll sein kann. Verheißungsvoll ist er, vom neutestamentlichen Gesichtspunkt aus gesehen. Man braucht hier nur an die zentrale neutestamentliche Perspektive zu denken, wie sie in den bekannten Bildern vom »engen Pfad«, »Salz der Erde- und »Sauerteig- zum Ausdruck kommt, um zu erkennen, das diese selbstverleugnende, bescheidene Schau des Dienstes der Kirche innerhalb der Gesellschaft immer die genuine, verheißene Form christlicher Präsenz und christlichen Zeugnisses gewesen ist.

Von hier aus gesehen muß darum die Bemühung der »konstanrinischen Kirche«, sich der Welt aufzudrängen, als ein sehr zweifelhaftes Unternehmen erscheinen.

Der Dienst kann auch vom Gesichtspunkt praktischer Erfahrung aus gesehen sinnvoll sein. Die neue Erfahrung unserer Minderheitskirche innerhalb der sozialistischen Gesellschaft kann hier als gutes Beispiel dienen. Die Kirche ohne Privilegien und ohne klerikale Ambitionen kann gerade als die durch diesen Machtverlust geschwächte Institution die Chance einer neuen Glaubwürdigkeit innerhalb der säkularisierten Welt gewinnen. Ihr bescheidenes und offiziell ungeschütztes Wort kann eine neue geistliche und moralische Ausstrahlungskraft erlangen; sogar in dem Wort der Kirchen zu internationalen Problemen.

CHRISTLICHE PERSPEKTIVEN UND FORDERUNGEN

Worin besteht die christliche Hilfe für die Verantwortlichen im politischen Bereich? Die Erklärung von Cambridge bezeichnet diesen Beitrag als "die Hilfe christlicher Perspektiven und christlicher Forderungen«. Eine bemerkenswerte Formulierung – schon im Blick auf das, was sie *nicht* sagt. Sie spricht nicht von »christlichen Prinzipien«. In ihrer Geschichte hat die Kirche häufig ihre politische Aufgabe gerade in dieser Richtung gesehen, besonders die römisch-katholische Kirche. Diesen Gedankengängen entsprechend versuchten die Christen ihren politischen Auftrag in der Praxis durch die Bildung besonderer christlicher, politischer (oder wenigstens kultureller und weltanschaulicher) Parteien zu erfüllen. Dieser Versuch hat sich jedoch sehr oft als ein recht zweifelhaftes Unternehmen erwiesen. Sache und Name Jesu Christi sind mit politischen Maßnahmen und Zielen verbunden worden, die in gar keiner Weise vom Evangelium her zu rechtfertigen waren. Gleichzeitig wurden die politischen Gegner solcher Maßnahmen und Ziele apriori als antichristlich und atheistisch abgestempelt. So wurde die souveräne »frohe Botschafl- von Gottes freiem Weg zum Menschen gehindert und manchmal auch mißbraucht. Darum sehen wir unseren Beitrag nicht darin, ein System politischer Prinzipien und Gesetze zu errichten, sondern darin, die Perspektive des Evangeliums aufzuzeigen und seine Forderung zu interpretieren.

Wir verstehen dabei das Wort »Perspektive« in seinem grundlegend biblischen Sinne. Die biblische Perspektive ist wesensgemäß die Perspektive des kommenden Gottesreiches, die eschatologische Perspektive. Nichts scheint abwegiger zu sein, als von Eschatologie in bezug auf Politik zu sprechen. Auf einem Gebiet, auf dem äußerste Vorsicht und Realismus geboten sind, scheint die Eschatologie einer utopischen und unverantwortlichen Schwärmerei Tor und Tür zu öffnen. In Wirklichkeit aber kann sich nichts als so hilfreich und realistisch erweisen wie die biblische Eschatologie. Sie darf natürlich nicht als utopisches Programm, als fertiger »Fahrplan« oder »Raumfahrplan« für eine apokalyptische Zukunft verstanden werden. Solch eine Konzeption würde jegliche politische Verantwortung paralysieren. Die biblische Eschatologie ist eine Perspektive des Glaubens und der Hoffnung, und zwar eine Schau der Welt so wie sie ist, im Lichte der Königsherrschafl: jesu Christi. Der gegenwärtige Zustand unserer Welt einschließlich der verwickelten Probleme der Weltpolitik und Weltwirtschaft wird dabei nicht übersehen oder ausgelöscht.

Er wird ernst genommen und nüchtern und vernünftig behandelt. Das Wort der Kirche zu internationalen Angelegenheiten ist ein realistisches Wort. »Realismus« biblisch gesprochen heißt aber gleichzeitig, die Perspektive christlichen Glaubens und christlicher Hoffnung ernst zu nehmen. Die Welt in ihrem Sosein im Schatten des Kreuzes ist die Welt unter der eschatologischen Einwirkung des Gottesreiches, die Welt der Auferstehung. In dieser Perspektive kann sRealismus« nicht heißen, vor dem »gegebenen« Zustand der Welt zu kapitulieren, vielmehr bedeutet er die Bemühung, das Gegebene mit dem Letzten zu konfrontieren und so zu verändern.

Das ernste Versagen und die Schuld der geschichtlichen Christenheit und ihrer politischen Ethik hat darin bestanden, daß sie angesichts der politischen Realitäten diesen eschatologischen Akzent verstummen ließ. Die »Bewahrung des Status quo« war seltsam genug das grundlegende Anliegen der traditionellen Sozialethik. Zweifellos ist eines der hoffnungsvollsten Zeichen im ökumenischen Sozialdenken der jüngsten Zeit die wachsende Erkenntnis, daß die grundlegende Perspektive biblischen Denkens dynamisch ist. Ihre grundlegende Linie ist nicht auf »Bewahrung«, sondern vielmehr auf eine »veranrwortliche Veränderung«, auf eine »Theologie der Evolution und Revolution- gerichtet.

Hier liegt der grundlegende Beitrag des christlichen Glaubens im Bereich der Politik und der Wirtschaft: Offenhaltung dieser Perspektive einer »verantwortlichen Veränderung«, Es gibt Augenblicke, in denen ein verantwortlicher Politiker angesidits der Verworrenheit der nationalen und internationalen Situation zu verzweifeln geneigt ist. Die Kirche kann ihm keine raschen und fertigen Lösungen und Trost anbieten. Ihr Wort aber zu nationalen und internationalen Problemen sollte vom Festhalten an der Perspektive christlichen Glaubens und christlicher Hoffnung gekennzeichnet sein. Dadurch hilfl: sie zur Schaffung einer Atmosphäre, in welcher der politische Raum ständig »entmythologisiert« und von aller fatalistischen Verzweiflung und Zynismus gereinigt wird, zur Schaffung eines Klimas, in dem neue Schritte einer wahrhafl: realistischen, konstruktiven Politik eher möglich gemacht und gewagt werden.

Die Hilfe der Kirchen für die verantwortlichen Politiker wird ferner bezeichnet als »sie an christliche Forderungen zu erinnern«. Die grundlegende christliche Forderung ist das Liebesgebot, wie Jesus Christus es interpretiert hat. Das bedeutet auf der politischen Ebene das hartnäckige Festhalten daran, daß das letzte Ziel politischer Bemühungen Menschen, konkrete menschliche Wesen sind. In ihren Programmen wird das von vielen verantwortlichen Politikern verkündet. Aber in der Verflochtenheit von Weltpolitik und Weltwirtschafl: sind viele Politiker versucht, ihre Staatsbürger als bloße Objekte politischer und wirtschafl:licher Manipulation zu betrachten. In einer Hinsicht ist das nur natürlich. Politik und Wirtschafl: sind ein gewaltiger Prozeß, der in verantwortlicher Weise »manipuliert« werden muß. Aber diese Manipulierung wird unverantwortlich, wenn sie verabsolutiert wird, wenn der Mensch bewußt oder unbewußt nur noch als Material dieses Prozesses, als Mittel politischer und wirtschafl:licher Produktion verstanden wird - und nicht umgekehrt als Herr und Subjekt dieses Prozesses. Der politische und wirtschaf1:liche Prozeß ist nur als Prozeß der Humanisierung sinnvoll.

Angesichts dieser Versuchung bringt Christi Liebesgebot die bedingungslose Fürsorge

für den Menschen zum Ausdruck. Die radikalste Interpretation dieses bedingungslosen Humanismus kommt in der Bergpredigt zum Ausdruck. Die politische Gültigkeit dieser Botschaft ist allgemein in Frage gestellt und oft geleugnet worden, nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Kirche. Politik ist die Kunst des Möglichen. Das Liebesgebot als Prinzip eines politischen Systems oder Handelns ist eine praktische Unmöglichkeit. »Man kann die Welt nicht mit der Bergpredigt regieren«, lautete allgemein die Schlußfolgerung der politischen Realisten. Und die theologischen Realisten stimmten dem grundsätzlich zu: Die Bergpredigt ist nicht als eine Sammlung von Prinzipien zu verstehen, die auf die Strukturen der gegenwärtigen Welt angewandt werden könnten oder sollten, sondern als die »Ordnung des kommenden Reidies«, Unser gegenwärtiges Zeitalter ist gekennzeichnet nicht nur von dem »Jetzt« der Inkarnation, sondern gleichzeitig auch von dem »Noch-Nicht« der Vollendung und endgültigen Herrlichkeit, das heißt, es ist gekennzeichnet von seiner noch immer währenden Verderbnis. Das Liebesgebot stellt in dieser Welt eine »unmögliche Möglichkeit« dar *(R. Niebuhr).*

Beide, die politischen und die theologischen Realisten haben gute Gründe für diese Auffassung. Aber ihre Gründe werden zu einer Versuchung, wenn sie nicht nur gegen ein gesetzliches und schwärmerisches Mißverständnis der Bergpredigt angewandt werden, sondern bewußt oder unbewußt gegen den »Geist« der Bergpredigt, und das heißt, gegen ihre grundlegende »Perspektive und Forderung«. Dann wird die *Unmöglichkeit* in der dialektischen Formel der »unmöglidien Möglichkeir« einseitig betont und die Möglichkeit, die eschatologische Herausforderung des radikalen Jesusgebotes wird verdunkelt.

In der Geschichte der Christenheit hat die Kirche wahrscheinlich an dieser Stelle am häufigsten ihre Chance verpaßt und den genuinen Charakter ihres Beistandes für die politisch Verantwortlichen verfehlt. Die Kirche war versucht, das, was die politischen Realisten selber dachten und wußten, zu wiederholen und zu vervielfältigen. Das *»Perisson«* ihres gehorsamen Zeugnisses vom souveränen Willen Gottes in Jesus Christus wurde ausgelöscht, und damit die radikale Herausforderung und schöpferische Inspiration für die politisch Verantwortlichen.

Aber gerade das sollte das Reden und Handeln der Kirchen bei politischen Problemen kennzeichnen: Die Bezeugung des *»Perisson«* von Gottes Frieden und Gerechtigkeit in der Konfrontation mit der konkreten politischen Situation: Diejenige Perspektive und Forderung, die in ihrer Sorge um die Menschen tiefer und weiter reichen als die Perspektiven und Forderungen politischer Vernunft. Um es ganz klar zu sagen, als Christen treten wir nicht für irgendeinen idealistischen oder utopischen Radikalismus ein, der die gegebenen Bedingungen und Möglichkeiten nicht respektiert. Wir sagen ja zu dem Satz, daß »die Politik die Kunst des Möglichen ist«, Aber im Lichte der biblischen Botschaft sind wir geneigt, zu fragen, ob die gegebene Vorstellung des als möglich Erklärten nicht wirklich etwas ist, das »weniger als das Mögliche« ist, das heißt eine voreilige Konstruktion einer geschichtlich und politisch begrenzten Vision.

Das Wort der Kirche zu internationalen Angelegenheiten sollte solche Konstruktionen in Frage stellen, indem sie nach einer kühneren Vision ruft und auf kühnere Schritte in Richtung auf fortschrittlichere Modelle des Friedens und der Gerechtigkeit drängt. Christi

Liebesgebot, seine Solidarität mit dem Menschen, sein Werk des Friedens und der Versöhnung können zu einer reichen Quelle politischer Eingebung und schöpferischer Unruhe werden. Es schafft genau an den Punkten Spannung, an denen die politische Szenerie auf die ihr gegebenen Grenzen trifft, an denen realistische Politiker und Wirtschaftler (und realistische Kirdienführer) in ihrem Anliegen für die Menschen haltmachen.

Wir haben in den letzten Jahren in ökumenischer Weise diese schöpferische Dynamik und sehr reale Relevanz der biblischen Perspektive und Forderung mit einer neuen Dringlichkeit, besonders in unserer christlichen Friedensarbeit und in unserem ökumenischen Denken und Reden über die »verantwortliche Weltgesellschaft« erfahren. Wir könnten sogar von einem bemerkenswerten Zusammentreffen zwischen der Perspektive und der Forderung des Evangelismus und zwischen den grundlegenden Forderungen der gegenwärtigen Weltsituation sprechen. Jahrhundertelang ist Jesu bedingungsloses Gebot des Friedens und der Solidarität mit den Armen und Unterdrückten als zu radikal und utopisch verstanden worden, um überhaupt auf die internationale Politik anwendbar zu sein. Heute entdecken wir angesichts der Möglichkeit atomarer Zerstörung der Welt ebenso wie angesichts der sittlich und politisch untragbaren Kluft zwischen den Industrie- und den Entwicklungsländern eine bemerkenswerte Relevanz der Perspektive und der Forderung des Evangeliums auch für die Bereiche der Politik. Mit einem Wort J. *B. Souceks:* »Wir können ohne Zögern feststellen, daß menschliches Leben nicht viel länger bestehen kann, wenn führende Staatsmänner nicht in kritischen Augenblicken Einsichten empfangen, die letzten Endes aus der Bergpredigt stammen. Das sollte die Kirche sowohl demütig machen als auch ermutigen, in ihrer Botschaft an die Welt kühner und fester aufzurreren..

Sollte nicht diese Demut und Kühnheit in der Bezeugung der klaren Botschaft Jesu innerhalb des verwickelten Kontextes der gegenwärtigen politischen Situation das Wort unserer Kirchen zu internationalen Angelegenheiten charakterisieren?

Prof. Dr. I. M. Lochman *Prag, Jungmannova 9*

Krieg und Frieden bei J. G. Fichte und in der deutschen Romantik[1]

VON WOLFGANG SCHWEITZER

Mehr als je zuvor ist heute die Sicherung des Weltfriedens eine Aufgabe der menschlichen *Vernunft* geworden, der wir uns nicht mehr entziehen können. Zu den überlegungen, die hierzu zum Beispiel I. *Kant* angestellt hat - die Vernunft muß den Menschen dazu führen, den Rechtsgedanken auch in internationalen Beziehungen zum Siege zu bringen- -, ist der nahezu tödliche Zwang gekommen, den heute die Naturwissenschaften vor allem durch die Entdeckung der Kernenergie auf die Menschheit ausüben. Internationale Politik kann nicht mehr so betrieben werden wie in den Jahrhunderten und Jahrtausenden vor Hiroshima und Nagasaki: dies ist eine Grundwahrheit unserer Zeit, an die wir uns freilich noch nicht gewöhnt haben. Dabei kann man heute schon erkennen, daß seit 1945 keine internationale Frage durch einen Krieg entschieden werden konnte. Bürgerkriege einschließlich der Kriege zur Abschüttelung einer früheren Kolonialmacht bilden die einzige, für die neue Zeit wahrscheinlich typische Ausnahme. In allen andern Fällen stehen die Friedensschlüsse noch aus ...

Angesichts dieser Lage können *Christen,* die sich für die Sicherung des Weltfriedens in besonderer Weise einsetzen, nicht mehr als Schwärmer bezeichnet werden. Schwärmer sind heute diejenigen, die meinen, internationale Politik noch mit den herkömmlichen Mitteln führen zu können. Schwärmer sind diejenigen, die in unserm oder in andern Völkern die Vorstellung aufkommen lassen, als ließen sich nationale Ansprüche möglicherweise auch heute noch mit Waffengewalt entscheiden. Wo die Vernunft unserer Zeitgenossen von solcher Schwärmerei vernebelt wird, sind wir dazu aufgerufen, zur *Nüchternheit* zu mahnen. Dies gilt auch dann, wenn man uns in kurzschlüssiger Weise einzelne Bibelworte entgegenhält, in denen scheinbar davon die Rede ist, daß es immer Kriege geben wird. Wir behaupten ja nicht, daß die notwendig gewordene Ausschaltung von Kriegen das Paradies auf Erden herbeiführen wird: das wäre ein eschatologischer Enthusiasmus, der in der Tat nicht besser wäre als der eben erwähnte biblizistische Kurzschluß. Es kann sein, daß in der Zukunft Spannungen zwischen Völkern und Volksgruppen in neuen Formen ausgetragen werden müssen, die vielleicht sogar besonders heimtückisch und grausam sind. Noch ist auch die These gültig, die 1959 eine Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft unter Mitwirkung von C. *F. v. Weizsäcker* aufstellte: »Es könnte leicht sein, daß wir ihn (den Weltfrieden) nur um den Preis der

1. Vom vierten Absatz an stellt das Folgende einen Vorabdruck aus dem für das Frühjahr 1968 vom Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn angekündigten Buch des Verfassers »Der entmythologisierte Staat« dar. In diesen »Studien zur Revision der evangelischen Ethik des Polirisdien« spielt eine Darstellung der Staatslehre und des Verständnisses der Französischen Revolution bei Kant, Herder, Fichte und Schleiermacher eine besondere Rolle; darauf wird in diesem Ausschnitt aus dem Schlußkapitel ohne nähere Angaben gelegentlich Bezug genommen.
2. Vgl. hierzu G. *Freudenberg:* Kants Schrift »Zum ewigen Frieden«, ZEE 1967, S. 65 ff.

staatsbürgerlichen Freiheit erhalten werden, zumal wenn er auf dem Wege über einen dritten Weltkrieg zustande käme. Der Friede ist in einer versklavten Welt vielleicht leichter rational zu planen als in einer freien. Äußerster Anstrengung wird es vielleicht bedürfen, nicht damit er überhaupt kommt, sondern damit er nicht über Katastrophen kommt und damit in ihm die Freiheit bewahrt bleibt>.« *Zu dieser Anstrengung muß der Glaube die Vernunft heute dringend antreiben,* indem er sie vor den Illusionen und Schwärmereien zu schützen versucht, die sich in uns so gern breitmachen. Indem der Glaube die Vernunft auf diesem neuen Wege zu begleiten versucht, bevormundet er sie nicht; er stellt sie nicht unter ein weltfremdes Gesetz. Er kann sie nur zur Nüchternheit befreien.

Eine evangelische Ethik des Politischen muß sich immer zuerst fragen: welche Aufgaben sind heute dem *Glauben* in besonders dringlicher Weise gestellt? Erst an zweiter Stelle kann die Frage folgen, wo die dem Glauben entspringende *Liebe* nun in besonders dringender Weise tätig werden muß. Hier mag es notwendig sein, Zeichen aufzurichten, die den Weg des Glaubens verdeutlichen. Aber die erste Aufgabe darf darüber nicht vernachlässigt werden. - Wenn es heute darauf ankommt, daß der Glaube die Vernunfl: zu besonderen Anstrengungen antreiben muß, damit Katastrophen vermieden werden, die uns alle bedrohen, dann gehört es offenbar zu den dringenden Aufgaben des Glaubens in unserer Zeit, die *Vernunft* aus den von ihr selbst gebastelten Gefängnissen im Bereich des politischen Denkens zu *befreien.* Wenn man sich hier nicht mit allgemeinen Phrasen begnügen will, bemerkt man bald, daß jedenfalls in unserm Volk und in unserer Kirche eine der dringendsten Aufgaben darin besteht, das *unheilvolle Erbe der deutschen Romantik* zu entlarven, das bei uns allen noch lebendiger ist, als wir uns meist klar machen. Die Romantik war es, die Politik zu einer Sache des *Gefühls* machte - in den Diskussionen zu Anfang der fünfziger Jahre nannte man dies irrtümlich »Ermessen«, meinte damit aber jenen Bereich, der rationaler Kritik nicht zugänglich ist: der romantische Politiker handelt irrational, wie ein Künstler, der ein Kunstwerk schaffen möchte! - Ebenso war es die Romantik, die bei uns die herkömmliche Einstellung zur *Französischen Revolution* (und damit im Grunde auch zu der vorausgegangenen amerikanischen Revolutionl) in tief eingreifender Weise bestimmte. Und das Unheimliche, das für unsere gegenwärtige politische Lage überaus Bedrohliche: jene Einstellung zur Französischen Revolution verhindert heute, ähnlich wie in den zwanziger Jahren, daß wir wirklich ja sagen zur *demokratischen Staatsform,* ihrem Pluralismus, ihrem Respekt vor den Menschenrechten, ihrer bewußten Schwächung der übermacht des Staates zugunsren der Freiheiten seiner Bürger. Welcher durchschnittliche Theologe rufl: bei uns nicht im Zweifelsfall zuerst nach dem starken Staat, nach dem Respekt vor seiner Autorität - ehe er sich die Frage stellt, wie es um die Menschenrechte in diesem Staat bestellt ist? Das gleiche gilt von unserer Einstellung zum *Kriege:* sie ist bei vielen Christen in Deutschland verdorben durch den Geist der Romantiker und *Fichtes.* Und wenn uns dann in der angedeuteten Weise apokalyptische Texte aus der Bibel zur Begründung dafür entgegengehalten werden, daß es doch immer Kriege geben wird, »solange die Erde steht«, so kann man

3. G. *Howe* (Hg.): Atomzeitalter, Krieg und Frieden, 1959, S.226.

fast immer nachweisen, daß die wirkliche Begründung dem romantischen Erbe entstammt, an dem wir alle kranken. Deshalb lohnt es sich - oder richtiger: deshalb ist es leider dringend notwendig, die Äußerungen der Romantiker zum Problem Krieg und Frieden kritisch zu überprüfen.

Aufs Ganze gesehen kann man sagen: Ähnlich wie die Einstellung der Romantiker zur Französischen Revolution von einer mehr oder weniger deutlichen Bejahung zunehmend in Abscheu umschlug, wurde ursprünglich von ihnen auch die Idee des »ewigen Friedens« bejaht - und dann mehr und mehr preisgegeben, so daß schließlich nur eine Bejahung der geschichtlichen Unausweichlichkeit von Kriegen übrig blieb.

So hat zum Beispiel *F. Schlegel* 1796 Kants Vorstellungen vom »ewigen Frieden« eindeutig unterstützt", Dagegen hat er in seinen Vorlesungen von 1804/06 den Gedanken eines Völkervereins nicht mehr für durchführbar gehalten-und zwar gerade, weil der als eine republikanische Einrichtung den Krieg nicht verhindern konnte; denn Republikanismus und Bürgerkrieg waren für Schlegel nun Geschwisterkinder geworden: wo eine Republik in einem Volk errichtet wird, kommt es zum Bürgerkrieg. So war es logisch, daß ein internationaler Republikanismus keine besseren Resultate haben konnte. Deshalb meinte er nun, die Mängel des Völkerrechts könnten am besten durch »ein Königtum über Könige« überwunden werden, also eine überhöhung des monarchischen Prinzips in der Weise, daß die Könige als Repräsentanten ihrer Völker ihrerseits einem Monarchen untertan sein sollten>, Ähnlich war auch bei *Novalis* die Verherrlichung des Mittelalters mit der Hoffnung verbunden, daß die europäischen Staaten ein neues übergreifendes System finden würden, in dem der Frieden durch höhere (geistliche) Autorität immer wieder hergestellt wird-, Sogar *Adam Müller* hat ähnliches gehofft[7]

Eine allgemeine *Friedenssehnsucht* ist aus diesen Äußerungen deutlich herauszuspüren. Insofern ist es nicht ganz unrichtig, wenn auch in heutigen Diskussionen noch gelegentlich von »romantisdien« Friedensvorstellungen gesprochen wird. Man muß sich dann nur ganz klar machen, was und wen man damit meint. Nicht *Kants* teleologische Friedens-Ethik, sondern jene verschwommenen Hoffnungen, die viel mehr als Kants Entwurf den Charakter des Utopischen an der Stirn tragen. Immerhin: daß die Romantiker keineswegs von Anfang an einer Verherrlichung des Krieges das Wort redeten, muß beachtet werden. Ihnen war die Zähmung des Krieges zunächst noch wichtig, auch wo sie keine Möglichkeit mehr sahen, ihn »abzuschaflen«. Das unterscheidet sie wohltuend von ihren theologisch-politischen Nachkommen in unserm Jahrhunderts.

---

4. Im »Versudi über den Begriff des Republikanismus«, 1796, vgI. *F. Meinecke:* Weltbürgertum und Nationalstaat, neu hg, von *F. Herz/eid,* 1962, S. 71; vgl. dazu auch W. *Metzger:* Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, 1917 (Neudruck 1966), S. 225 f.
5. Text bei]. *Baxa:* Gesellschaft und Staat im Spiegel der Romantik, »Herdflamme«, 8. Bd. 1924, S. 119 ff.
6. *Novalis:* Europa oder die Christenheit ...; zuletzt hg, von *U. v. Mangoldt,* 1964 (S. 45 ff.),
7. *Adam Müller:* Die Elemente der Staatskunst, Neudruck 1936, S. *404:* »Also ist ein großer, unüberwindlicher Glaube unter den Völkern im Anzuge ...• Jetzt kommt vielleicht »das dritte Zeitalter, das Zeitalter eines großen Bundes unter den Staaten der Erde ...•
8. VgI. *P. Althaus:* Theologie der Ordnungen, 2. Aufl., 1935, S. 54: »Ich kann in dieser Welt nicht zu meinem Volke stehen, ohne wider andere zu stehen ... Auch die Liebe zu Volk und Vaterland ist von der Ursünde und dem Urfluche gezeichnet ••. Wir können die Sonderung und den Kampf nicht aufheben,

Offensichtlich brachte die napoleonische Zeit hier die Wende, und zwar bei den eigentlichen Romantikern genauso wie bei *Fichte.* Napoleon hat die Idee eines übergreifenden Kaisertums in Mißkredit gebracht. *Schleiermacher* trat deshalb 1813 auch nur noch für ein *deutsches* Kaisertum ein", Und Fichte wandte sich nun ebenfalls gegen die Idee eines Völkerbundes. Anscheinend hatten ihn die Zwangsbündnisse des Korsen mit den von ihm unterworfenen Fürsten darüber belehrt, daß solche Bündnisse auch zu Instrumenten des Unrechts werden können[10]. Nach G. *Holsteins* Denkweise kam *Fichte* in dieser Zeit zu einem »immer positiveren sittlichen Verständnis des Krieges und immer stärkerer innerer Skepsis gegenüber dem Pazifismus der Aufklärungszeitett, Das werden wir heute zwar nicht mehr positiv beurteilen können; aber die Beobachtung ist sicher richtig. Wie kam Fichte zu einem »positiven« Urteil über den Krieg?

Grundlegend war für ihn der zunächst individuelle, dann aber sofort auf die menschliche Gattung übertragene Begriff der *Freiheit.* Der einzelne soll seine Freiheit verwirklichen, indem er der Freiheit des Ganzen dient, und das heißt: indem er bereit ist, sein Leben für die Freiheit hinzugeben und es dadurch als ewiges Leben zu gewinnen.

Der ganze Gedankengang hat *religiösen,* aber keineswegs christlichen Charakter. Fichte geht nämlich davon aus, daß der Mensch die Aufgabe hat, sich zum »Bild Gottes« zu machen. Diese Aufgabe ist »ewig, nie erreichbar«, Daraus folgt dann für Fichte, daß das Leben, das dieser Aufgabe gewidmet ist, ebenfalls »ewig, nie zu vollenden, zu erschöpfen, zu zerstören- ist. Dies ewige Leben muß nun von dem unterschieden werden, was als Leben in der Zeit erscheint; zugleich erhält aber das Leben in der Zeit durch seine Verbindung mit diesem ewigen Leben seinen eigentlichen Adel, seine Bestimmung. Und damit ist der Punkt erreicht, auf den es ankommt. Denn nun wird die *Hingabe des Lebens* in der Zeit *sinnvoll.* Diese Verbindung unterstreicht Fichte mit dem Satz: »Das Leben der Individuen gehört nicht unter die Zeiterscheinungen, sondern ist schlechthin ewig, wie das Leben selbst. Wer da lebt, wahrhaftig lebt, im ewigen Zwecke, der kann niemals sterben.« Der Anklang an Joh 5,26 gibt dem Ganzen eine deutlich beabsichtigte religiöse Weihe, die nicht ohne Wirkungen blieb.

Die Hingabe des Lebens geschieht im Dienste der *Freiheit.* Während aber Fichte eben zwischen dem Leben in der Zeit und dem ewigen Leben eine nahtlose Kontinuität fest-

---

ohne Gottes Schöpfung zu zerstören. Es hat auch keinen Sinn, auf diristlidien Konferenzen Beschlüsse zu fassen gegen den Haß der Völker und Rassen und eine von ihm gereinigte -chriselidie- Politik zu empfehlen ••• Jede Reinigung und Versittlichung der Politik bedeutet: die Politik zum Tode der Blutarmut, der Bleichsucht verurteilen. Es gibt keinen ganzen Einsatz für mein Volk ohne heiße Leidenschaft und wilden Zorn.« Das ist schiere Romantik, sonst nichts. Und es ist Romantik der schlimmeren Sorte; Novalis hätte dies nicht schreiben können.

9. In den »Reden an die deutsche Nation« bezeichnet Fichte »das Traumbild der Universalmonarchie« als hassenswert und vernunftlos; Auswahl-Ausg. Medicus, Bd. V, S. 578 = Werke, hg, von Fidites Sohn, Bd. VII, S. 476; künftig abgekürzt: Med. V, 578 (VII, 476). Zu *Schleiermacher* vgl, G. *Holstein:* Die Staatsphilosophie Schleiermachers, Bonner staatswissenschaftl. Untersuchungen 8, 1923, S. 128; übrigens hat *Kleist* (vor der Niederlage Osterreidis) im »Kaeechismus der Deutsdien-e die Hoffnung noch ganz auf den Kaiser in Wien gesetzt. Wir können dem Wechsel der Vorstellungen in bezug auf das Kaisertum hier nicht nachgehen.
10. Vgl. *Fichte:* System der Reditslehre, 1812, Nachgel. Werke 11, 645 f.
11. G. *Holstein,* a.a.O, S. 108.

zustellen suchte, sagt er nun: »Diese Freiheit ist aber nicht gesetzt schlechtweg, so wie die Ewigkeit des Lebens; sie kann zerstört werden, und zwar durch die Freiheit der andern. Sie zu erhalten ist darum der erste der Freiheit eines jeden selbst aufgegebene Zweckt-.« Das heißt also: ich muß für meine Freiheit auf jeden Fall kämpfen, weil nur dann mein Leben als Mittel im Dienste der ewigen, mir gestellten sittlichen Aufgabe steht, und weil es also nur dann zum ewigen Leben in Beziehung bleibt. Es ist dieselbe Haltung, die *Schiller* im »Wallenstein« ausdrückte: »Und setzet ihr nicht das Leben ein - nie wird euch das Leben gewonnen sein!« Wer zu dieser Lebenshingabe nicht bereit ist, hat damit auf die Ewigkeit seines Lebens im Sinne des Idealismus verzichtet.

Von dieser *idealistischen Umdeutung* des johanneischen Verständnisses *des ewigen Lebens* führt eine gerade Linie zu dem schrecklichen Mißbrauch, der bis in unser Jahrhundert hinein mit dem Wort aus Joh 15,13 getrieben wurde: »Niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde.« Die Verwirrung des »christlichen« Staatsbürgers, die von dem idealistischen Mißverständnis ausging, hat zum Teil bis heute angehalten'>.

Während *Kant* erwartet hatte, daß mit der Annäherung an das Reich der Freiheit Kriege aufhören würden, war für Fichte der Krieg notwendig gerade um dieses Reiches der Freiheit willen. Im Zusammenhang mit seinen Vorstellungen von dem weltgeschichtlichen Auftrag des deutschen Volkes ergab sich für ihn ohne Zwang der Gedanke: Weil die Deutschen berufen sind, das Reich der Freiheit zur Darstellung zu bringen, haben sie auch das Recht und die Pflicht, den Kampf gegen Napoleon aufzunehmen. Dabei taucht dann nebenher sogar der Gedanke bei ihm auf: »Auch im Kriege und durch gemeinschaftliches Durchkämpfen desselben wird ein Volk zum Volke«; zum Volke im Sinne Fichtes; es beginnt seine Geschichte, die ihm aufgetragen ist!4.

So wie wir bei Fichtes Verständnis der Nation sagen mußten: dies ist kein primitiver Nationalismus, so gilt auch hier: Eine primitive Verherrlichung des Krieges als eines Naturereignisses haben wir hier nicht vor uns. Sein Lob erscheint in einem sehr sublimen Gewand. Man vergißt fast, daß es sich um ein überaus grausames Geschehen handelt, wenn man erfährt, wie hoch der Mensch durch die Teilnahme am Krieg geadelt werden kann.

Sinnvoll ist dies freilich nur, wenn der Krieg nicht nur um der Freiheit des einzelnen willen, sondern auch unter höheren Gesichtspunkten als eine *gerechte* Sache erscheint. Fichte zögerte keinen Augenblick, einen solchen zusätzlichen Nachweis im Blick auf den Krieg gegen Napoleon zu erbringen. So warnt er zum Beispiel vor denen, die »unsern Feind betrachten als ein Werkzeug in der Hand Gottes, durch das er irgendwelche Pläne ausführen wolle«!5. Vor allem aber muß Fichte nun nachweisen, daß »die Entwicklung eines Reiches der Freiheit in Gefahr« sei!6. Das geschieht in der Weise, daß er das fran-

12. »Ober den Begriff des wahrhaften Krieges«, 1813, Med. VI, 459 (IV, 409 f.).
13. In Flensburg haben sich noch im Frühjahr 1967 drei Pastoren gegen den Mißbraudt dieses Wortes öffentlidt wehren müssen.
14. *Fichte:* Polle. Fragmente, hg. *v, R. Strecker* 1925, S. 32 (VII, 550).
15. Med. VI, 465 (IV, 416).
16. A.a.O.468 (IV, 419).

zösische Volk so verächtlich wie möglich macht, um sagen zu können: Es ist unmöglich der Sinn der Geschichte, daß das deutsche Volk dessen »Anhang« werde (da, wie oben gezeigt, das deutsche Volk doch dabei sei, die wahre Freiheit zu verwirklichen ...)[17]. Ergänzt wird dies durch eine negative Beurteilung des Korsen: Er erscheint als ein Mann, der für die »sittliche Bestimmung des Menschengeschlechts« völlig blind ist[18] - Fichte gibt ihm alle Züge des Ansichrists.

Es kommt hier nicht auf Einzelheiten an. Wohl aber muß man sich klar machen: die *idealistische Bejahung des Krieges* hat zwangsläufig *diese Kehrseite.* Der Gegner muß als Teufel beschrieben, der Kampf gegen ihn als *heiliger Krieg* oder als Kreuzzug ausgerufen werden. Das ist gegenüber dem Verständnis, das die aufgeklärten Fürsten vom Kriege hatten, zweifellos kein Fortschritt. Denn zur Humanisierung des Krieges wird durch solche Vorstellungen nichts beigerragent".

Neben die *idealistische* Begründung tritt in der napoleonischen Zeit die *romantische* Bejahung des Krieges. Der Gedanke des Kampfes um die letzte wahre Freiheit der Menschheit tritt hier zurück. Der Krieg erscheint statt dessen als etwas, was aus der Geschichte nicht wegzudenken ist. Er hat ihren Verlauf in der Vergangenheit wesentlich bestimmt - also kann man ihm auch in der Gegenwart nicht ausweichen.

Schon *Herder* war stark beeindruckt durch die Erkenntnis, daß alle wesentlichen politischen Veränderungen durch »Revolution, Krieg«, also immer durch »das Recht des Stärkeren entsdiieden« wurden. »Auf diesem königlichen Weg geht die Geschichte fort[20].« Einen andern Weg scheint es nicht zu geben. Die deutschen Schulmeister sind ihm darin lange brav gefolgt. Man lehrte Kriege und deren Ergebnisse und erweckte die irrige Vorstellung, als könne man auf diese Weise die Geschichte verstehen.

Hatte Herder noch an die Kabinettskriege gedacht und zugleich die Hoffnung ausgesprochen, daß Völker nicht in gleicher Weise wie Könige gegeneinander kämpfen würden[21], so wurde später den Romantikern der Gedanke mehr und mehr vertraut, daß Völker gar nicht anders können, als um den *Lebensraum* zu kämpfen, dessen Sie bedürfen.

Eine eigentümliche erste Skizze dieser Vorstellung hat *Schleiermacher* in seinem Brouillon von 1805/06 hinterlassen. Wie groß ein Staatsgebiet sein müsse, erscheint ihm zunächst als eine offene Frage. Denn auch die Frage, wieviele Dialekte einer Sprache zuzuzählen sind, ist nach seiner Meinung zunächst »streitig«, Der Umfang des Staatsgebietes ergibt sich für ihn also trotz des von ihm propagierten nationalstaatliehen Gedankens nicht von selbst aus dem Umfang des Bereichs, in dem die gleiche Sprache gesprochen wird. Beides, der Umfang des Staatsgebietes und damit auch der des »Spradigebietes- kann nach seiner Meinung »nur im Werden durch Oszillation fixiert werden, und

17. A.a.O. 473 (IV, 424). Zum Nationalismus Fichtes vgl, oben Anm. 1.
18. A.a.O. 477 (IV, 428).
19. VgI. hierzu *H. GollwitzeT:* Die Christen und die Atomwaffen, 1957, besonders S. 12 ff. und die dort angegebene Literatur. VgI. außerdem den Art. Krieg von *W. Trillhaas* im Evang. Staatslexikon. 1966, Sp.1140-1142.
20. *Herder,* SämtI. Werke, hg. *v. B. Suphan,* Bd. 13 (1887), S. 377 f. (künftig zitiert: Herder 13, 377 f.).
2t. *Herder,* 17, 319.

diese Oszillation ist nichts anderes als Krieg«. Der Krieg erscheint also als die einzige Möglichkeit, Staatsgebiete klar gegeneinander abzugrenzen - und dabei wird zugleich das Lebensgebiet einer Sprache bestimmt; es wird durch diesen Vorgang abgrenzbares.

Der Krieg erscheint hier als ein unentbehrliches Mittel, durch das amorphe Massen zu individuellen Gestalten werden. *F. Schlegel* ging in den etwa gleichzeitig gehaltenen philosophischen Vorlesungen schon wesentlich direkter von dem Gedanken aus, daß die Sprachen die Grenzen der Völker bestimmen-t, *Schleiermacher* denkt differenzierter. Ihn beschäftigt das Entstehen einer gemeinsamen Sprache genauso wie die Frage nach den natürlichen Grenzen eines Staates. Und er meint, als Kristallisationspunkt für beides müsse der Krieg angesehen werden. Deshalb interessiert ihn besonders der Krieg »zwischen den verschiedenen Dialekten einer Sprache. Gewöhnlich scheint hier der Nationalhaß ein größter zu sein ...« Es gibt aber nach Schleiermacher auch Kriege, »welche über die Grenze einer Sprache heraus zu gehen scheinen. Diese gründen sich auf eine Identität der organischen Bedingungen durch Abstammung oder sonst. So sind Frankreich und Deutschland zwei HälA:en eines und desselben Stammes-t.«

Schleiermacher geht von der Voraussetzung aus, daß Kriege nur auf dem Boden von etwas stattfinden, was die Kriegführenden ursprünglich miteinander verbunden hat. Das kann die ursprünglich gemeinsame Sprache oder eine ursprünglich gemeinsame Abstammung sein. Kriege erscheinen nun wie Naturvorgänge: Teilungen, Trennungen werden unvermeidlich - ähnlich dem, was wir in der Biologie jetzt Zellteilungen nennen. Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen Kriege sogar als notwendig. Nicht zufällig polemisiert Schleiermacher an der eben angegebenen Stelle auch gegen die Idee eines »ewigen Priedens«,

In der Ethik von 1812/13 hat Schleiermacher zu der Bestimmung des Staates durch die Sprache die Beziehung zum »Boden« hinzugefügt. Dementsprechend fügt er nun dem Gedanken, daß der Umfang eines Staates durch »Oszillation« - und das heißt durch Krieg - bestimmt werde, die These hinzu: »Jeder Staat bedarf einer Zulänglichkeit des Bodens, weil er mit seinen wesentlichen Bedürfnissen nicht abhängig bleiben darf. Die wesentlichen Bedürfnisse aber vermehren sich, wenn die Völkergemeinsdiafl zunimmt. Er strebt dann zurückzudrängen, um sich das Fehlende zu verschaffen, und das sind Bedürfniskriegeö,« Hier ist die *These des notwendigen Lebensraums eines Volkes* deutlich ausgesprochen. Daß Schleiermacher in seiner Ethik an sich nur beschreiben wollte, was tatsächlich geschieht, mildert den Eindruck dieser Worte nur zum Teil. Das Peinliche ist, daß durch diese Beschreibung die *Bedürfniskriege* auch als *gerechtfertigt* erscheinen. Sie sind natürliche Vorgänge wie alles andere, was im politischen Bereich zu beobachten ist.

22. *Schleiermacher,* Ausgewählte Werke, hg. v. O. *Braun* und *[, Bauer,* Bd. II, S. 146 (künftig abgekürzt: A. W. II, 146).
23. Text bei *Baxa,* a.a.O, S. 91 f.
24. A. W. H, 146 F.; obwohl hier Schleiermacher den »ewigen Frieden« als undenkbar erklärt, sagt er doch unmittelbar danach: »Serzt man nun den Staat als gebildet, so muß notwendig zwischen den Staaten eine freie Gemeinschaft entstehen« - das heißt unter denen, »zwischen welchen auch Krieg sein kann«. Als Philosoph ist er soweit noch »Kcsmopolit« (S. 148), als ihm ein Völkerrecht überhaupt wichtig ist; mehr ist daraus nicht zu entnehmen.
25. A. W. H, 344 f.

Es hat keinen Sinn, gegen solche Eigengesetzlichkeit des Politischen – wie wir heute sagen – anzugehen. Deshalb begnügt Schleiermacher sich mit einer Klassifizierung der Kriege, die er für sinnvoll hält; zu den sinnlosen Klassifizierungen rechnet er ausdrücklich die Unterscheidung zwischen offensiven und defensiven Kriegen>. Zum Glück hat er jedoch 1812/13 gefordert, daß die Bedürfniskriege allmählich verschwinden und einem schiedsrichterlichen Ausgleich in einem europäischen »Völkerverein« weichen mögen-".

Der Appell an die Staatsbürger, dem Kampf nicht auszuweichen, ist schließlich in diesen Gedankengängen der gleiche wie im idealistischen System Fidrtes, Der Punkt, an dem die romantische Schau in die idealistische übergeht, läßt sich ziemlich genau bezeichnen: Beide fordern die *Hingabe der einzelnen an das Ganze,* dem er angehört. Für den Romantiker ist dies eine *Naturnotwendigkeit,* für den Idealisten ist es *oernunjlnotwendig.* Hilfsweise bedient sich aber auch der Romantiker der idealistischen Vorstellung größerer, vorgegebener Einheiten, die bestimmte geschichtliche Aufgaben zu erfüllen haben[28]; und hilfsweise greift andererseits der Idealist auf die Vorstellung zurück, daß die Völker geschichtliche Individuen seien, die als solche um ihr Lebensrecht kämpfen müssen.

Wenn man in der *Geschichte* vor allem nach den sie bewegenden ursprünglichen *Kräflen* sucht; wenn man diese Kräfte als wilde natürliche Kräfte bezeichnet-w: wenn man anfängt, die großen einzelnen Menschen zu verherrlichen, die Träger solcher Kräfte waren, und wenn man schließlich auch die Nationen wie derartige große Individuen ansieht - so ist zum Schluß die Folgerung unausweichlich, daß diese genauso wie die einzelnen um ihres Lebensrechtes willen alles wagen dürfen. Der Boden ist vorbereitet für die These *Darwins,* daß alles Leben *»Kamp] ums Daseine* ist – sei es das des einzelnen, sei es das der Völker. Nach der lebendigen Wirklichkeit fragen, heißt dann: diesen Kampf stets in Rechnung stellen, ihn stets als das Normale ansehen. Der Gedanke, daß es doch vor allem darauf ankommt, diesen Kampf im Leben der Völker genauso wie im Leben der einzelnen durch übergreifende Rechtsordnungen auszuschalten, erhält bei dieser Grundeinstellung den Charakter des künstlich Gewollten, des Mechanischen. Deshalb verblaßte bei den Romantikern bald der Traum einer übergreifenden Völkerordnung wieder. übrig blieb bei den meisten nur die hemmungslose Bejahung des Krieges.

Besonders kraß kommt dies in den Vorlesungen über »Die Elemente der Staatskunst«

---

26. Ebd.; auf die Klassifizierungen, die Schleiermacher später in seiner Vorlesung über die »Chrisrliche Sirre« machte, gehen wir hier nicht ein, da wir uns das Jahr 1813 als Grenze gesetzt haben. Vgl. Sämtl. Werke I, 12 (1843), S. 273**ff.** - *H. Gollsoitzer* sagt dazu mit Recht, diese Ausführungen gehörten »zurn Unerquicklichsten ..., was man in der theologischen Literatur zur Kriegsfrage lesen kann. (a.a.O, S. 14, Anm, – oben Anm, 19).

27. A. W. H, 653. Zu späteren Äußerungen in gleicher Richtung vgl. *W. Metzger,* a.a.O, S. 305f.; man registriert dankbar, daß Metzger solche Andeutungen Schleiermachers etwas positiver wertet als G. *Holstein.*

28. Vgl. dazu]. *Bauer:* Schleiermacher als patriotischer Prediger, 1908, S. 216.

28a. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Die Vergötzung der Urkraft des Lebens. Kritische Anmerkungen zum Geschichtsverständnis]. G. Herders und der Romantik (in: Wort u. Dienst, Jahrb. d. Theolog. Schule Bethel, N. F. 9. Bd., 1967, S. 86-102).

zum Ausdruck, die *Adam Müller* 1808 gehalten hat. Er ist einer der wichtigsten Vertreter der sogenannten »organischen« Staatslehre, auf die wir hier nicht näher eingehen können-". Hier muß darauf hingewiesen werden, daß Müller seine ganze Staatslehre auf einen besonders engen Zusammenhang zwischen Staat und Krieg aufbaute. Er sagte: »Das Wesentliche am Staate, das, wovon seine Existenz abhängt, kommt am deutlichsten unter Bewegungen und Kriegen zum Vorschein«; gerade da wird zum Beispiel sichtbar, »wieviel verborgene Tugend« vorhanden ist. Aus Kriegen habe man deshalb stets am meisten für die »Staatsweisheit« lernen können". Deshalb soll der Staatsgelehrte nie »den Frieden ohne den Krieg, nie die Ruhe ohne Bewegung darstellen.eu Erst im Kriege wird deutlich, daß der Staat sich nicht damit begnügen kann, Teilgebiete des Lebens zu erfassen. Er muß den ganzen Untertan fordern". Die Lehre vom *totalen Staat* ist durchaus konsequent in der *Kriegslehre* Müllers begründet. Und es ist ebenfalls folgerichtig, wenn er sagt, es wäre gut, »alle Zweige der Administration« auch im Frieden »schwängern zu lassen von einem allgegenwärtigen Kriegsgedanken, und jeden einzelnen Bürger so zu stellen, daß ihm die allen Nachbarstaaten Ehrfurcht gebietende Gestalt seines Vaterlandes, oder des Ganzen, teurer und werter geblieben wäre als seine eigene Würde und Bedeutung-sv. Es wird also eine ständige technische und psychologische Kriegsbereitschaft von Müller gefordert.

Der *demokratische Gedanke,* daß jeder Staatsbürger sich *für das Ganze verantwortlich* fühlen soll, hat hier eine verhängnisvolle *Metamorphose* erfahren. Das Umschlagen dieses Gedankens in das Konzept eines Staats-Totalitarismus war von Anfang an - zum Beispiel schon in *Rousseaus* »Contrat social« - ein Problem. Dies Umschlagen nimmt hier nun militärische Gestalt an. Nach den Erfahrungen, die wir inzwischen gemacht haben, kann und muß man dies auch so ausdrücken: Wo in dem oben angedeuteten Sinne die ständige *Kriegsbereitschafi* der Verwaltung und der Bürger eingeleitet wird, ist man unweigerlich *auf dem Wege zum totalen Staat.* Je stärker alles von diesem Grundsatz »geschwängert« ist, desto totaler muß der Staat werden.

Es ist oft beobachtet worden, daß die allgemeine *Wehrpflicht* eine Konsequenz des *demokratischen* Gedankens ist. Die Verantwortung, die die Staatsbürger für das Ganze haben, findet hier ihren letzten existentiellen Ausdruck. Zum konservativ-obrigkeitlichen Denken paßt dies nicht. Hier ist ein stehendes Heer zur Aufrechterhaltung der Ordnung viel sinnvoller; und es kann genauso gut aus landfremden wie aus nationalen Söldnern bestehen. Wenn dagegen die Souveränität im Volk begründet wird, liegt es nahe, im Notfall das Volk selbst zu den Waffen zu rufen. Darin liegt aber nun eine unheimliche Ambivalenz: Mobilisiert man nämlich das Volk, so wird *im gleichen Augenblick die Demokratie gefährdet,* die durch eben diese Maßnahme geschützt werden soll. Denn nun

---

29. Sie wird in dem Anm. 1 genannten Buch in einem besonderen Kapitel behandelt.
30. *Adam Müller:* Die Elemente der Staatskunst, Neuausg. 1936, S. 9 f.
31. A.a.O. S. 11; W. *Metzger* hat M. zwar »den Romantischsten aller deutschen Staatstheoretiker« genannt (a.a.O. S. 259), geht aber auf die große *Rolle,* die der Krieg in seiner Theorie spielt, nur sehr flüchtig ein (S. 263).
32. A.a.O. S. 24.
33. A.a.O. S. 56.

muß der Kriegsgedanke alles durchdringen - und das ist schon im Ansatz das Gegenteil des demokratischen, oder besser des republikanischen Gedankens. Für diesen ist konstitutiv die Absicht, Konflikte zunächst zwischen den verschiedenen Gruppen eines Volkes durch friedlichen Ausgleich zu lösen. *Kant* und andere haben diesen Gedanken auch auf die Beziehungen der Völker zueinander anzuwenden versucht. Das ist konsequent gedacht, und von diesem Gebrauch der Vernunft darf man sich in der Neuzeit nicht mehr dispensieren.

Dieser Vernunftgebrauch wird durch die von Müller geforderte psychologische ständige Kriegsbereitschaft bereits stark eingeschränkt, bei einfachen Gemütern sicher sogar völlig erstickt. Krieg gilt als das Unvermeidliche, auf das man sich ständig rüsten muß. Wer andere Gedanken entfaltet und propagiert, könnte die psychologische Kriegsbereitschaft mindern; also darf man ihn möglichst wenig zu Worte kommen lassen. Zur psydiologischen Kriegsbereitschaft gehört scheinbar gerade in einer »Detnokratie« der Versuch, diese Bereitschaft bei *allen* zu erzeugen und ständig wach zu halten. Die Vernunft in irrationaler, emotionaler Weise durch staatlich geförderte Propaganda auszuschalten, ist die zwangsläufige Konsequenz des Ansatzes, von dem aus Adam Müller gedacht hat.

Die ursprüngliche Nähe zum demokratischen Gedanken muß freilich selbst noch in dieser Propaganda festgehalten werden. Sie wird deutlich in dem Gebrauch des Begriffes *Freiheit.* Daß man diesen Begriff 1806-1813 gebrauchte, damit das Volk sich aufraffte, die Fremdherrschaft abzuschütteln, war ohne Zweifel genauso legitim wie der Gebrauch dieses Begriffes in der Französischen Revolution. Noch heute sehen viele Völker keinen andern Weg, ihre Freiheit zu sichern, als den, sich mit Waffen zu verteidigen. Das ist ethisch grundsätzlich nicht verwerflich. Den Völkern, die um ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit zu ringen haben, können wir grundsätzlich das Recht nicht absprechen, sich auf diese Grundgedanken der Französischen Revolution und der Freiheitskriege zu berufen. Das eigentliche Dilemma besteht heute jedoch darin, daß der *Freiheitskampf* eines Volkes einerseits durch die moderne Technik und die Massenvernichtungsmittel zu einem Kampf werden kann, der mit der völligen *Vernichtung des eigenen Volkes* endet. Und wo es dazu kommt, ist auch die Freiheit nidit mehr zu verteidigen. Andererseits kann aus einem zunächst lokalen Konflikt mit ethisch scheinbar völlig legitimen Gründen unter den heutigen Verhältnissen der unmittelbaren Verstrickung aller Völker in ihr gegenseitiges Schicksal ein Weltbrand werden, in den Millionen Unsehuldiger hineingezogen werden und in dem sie dann ihr Leben hingeben müssen.

Dies alles tritt den Völkern der Welt heute langsam ins Bewußtsein. Von denen, die unter fremder Herrschaft zu leiden haben oder von einer solchen bedroht sind, wird in dieser modernen We1tsituation ein sehr großes Maß an vernünftiger *Selbstdisziplin* gefordert>, Das polnische Volk hat 1956 solche Disziplin bewiesen; die Ungarn waren

34. Vgl. hierzu das »Vorläufige Studiendokument über das Thema: -Chrisren und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter – eine theologische Diskussion-«, ökum. Rat der Kirchen, August 1958 (vervielfältigt}, S. 24: »Irn wesentlichen glaubt die Kommission, daß nichts uns helfen wird außer der Heranbildung eines neuen geistigen Klimas und einer geistigen Disziplin unter Christen und allen Menschen in der Welt, die ernsten und guten Willens sind.« Vgl. auch a.a.O, S. 13 die Anmerkungen von C. *F. von Weizsäcker,* der Mitglied der Kommission war, die dies Dokument erarbeitet hat. Gewiß

dazu zunächst nicht bereit und haben es schrecklich büßen müssen. Beide Beispiele zeigen, daß es dort, wo die atomar gerüsteten Großmächte in Berührung miteinander geraten können, nicht mehr genügt, im Stile der Zeit von 1813/14 nur den Geist des Kampfes um die Freiheit in einern Volke wachzuhalten. Hier an irrationale Emotionen zu appellieren, kann ein Volk heute in politisch riskante Situationen bringen, die bei ruhigem Vernunftgebrauch auf keinen Fall verantwortet werden können. Leider sind diese Gedanken bei uns aber noch viel zu wenig verbreitet. Im Zweifelsfall meint man nach wie vor mit den Parolen von 1813 auszukommen. Und wenn dann eine echte Konfliktsituation entsteht, fangen die maßgebenden Männer (die ja doch wissen, daß alles darauf ankommt, die Ruhe zu bewahren) vor der öffentlichkeit an zu stotternü. Sie wissen nicht, wie sie den Mitbürgern, deren Freiheitswillen sie angestachelt haben, nun die Notwendigkeit klarrnachen sollen, auf den Einsatz von Waffen zu verzichten. Statt aber aus solchen Erfahrungen die Folgerung zu ziehen, daß die Aufklärung der öffentlichkeit ganz andere Richtungen einschlagen muß, ist man bei uns unbegreiflicherweise den umgekehrten Weg gegangen - den Weg der romantischen Unterschätzung der Furchtbarkeit des Krieges. – Die Stichprobe ist nach wie vor die Verharmlosung der drohenden nuklearen Massenvernichtung. Daß unsere evangelische Kirche in Deutschland (anders als zum Beispiel die niederländische reformierte Kirche) hierzu bisher kein klares Wort gefunden hat, gehört zu den bedrückendsten Erfahrungen der letzten zehn Jahre.

Aber kehren wir noch einmal zu den Romantikern zurück.

Für *Müller* ist die Weltgeschimte in erster Linie Kriegsgeschichte im umfassenden Sinne. Er versteht sie als die Fortsetzung der »Idee des Krieges des Menschen mit der Erde«, wobei sich der Mensch der Idee des Rechts bedientw, Wichtig ist ihm die Frage, wie man im Frieden »den großen, freien, stolzen Narionalgeist« »aufrechterhalten« kann, der im Kriege lebendig ist. Und er empfiehlt als erstes, daß man den Krieg gerade nicht wie Hunger und Pest als »Nationalkalamität« betrachten dürfe; denn er hilft zum Beispiel zum Gedeihen des Rechts - so wie Müller es versteht'". Deshalb soll alles auch

---

ist Disziplin nicht die einzige Tugend, die hier neu geübt werden muß, und insofern ist jenes Dokument auch nur der erste Schritt weiterer vernünftiger überlegungen in der ökumene gewesen. Aber hat unser Volk, haben unsere Politiker wenigstens diese Tugend schon in ihrer grundsätzlichen Bedeutung erkannt (und sie nicht nur unter dem Zwang der Lage ausgeübt)? - Zur Weiterführung der Diskussion vgl. zum Beispiel *D.* G. *Brennen* (Hg.): Strategie der Abrüstung (28 Problemanalysen), deutsch 1962; zuletzt: *[,* C. *Bennett,* Foreign Policy in Christian Perspective, 1966; G. *Howe* und *H. E. Tödt,* Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, 1966; *Appell* an die Kirchen der Welt (Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966), 1967, S. 163 f. (Stellung der Armee), S. 197 und 100 ff. (Referat *Kohnstamm).*

35. Idi denke an die Rundfunkerklärungen des damaligen Bundeskanzlers Adenauer und des damaligen Bundesaußenministers von Brentano am Abend des 13. August 1961 (Bau der Berliner Mauer). Als verantwortliche Staatsmänner waren sie mit Recht bestrebt, die Gefahr eines Krieges abzuwenden; aber sie befanden sich gegenüber dem nur auf die Parole sPreiheit« eingestellten deutschen Volk *psychologisch* in einer wenig beneidenswerten Lage. Woraus folgt: wenn nicht bei einer anderen Gelegenheit die Emotionen die Überhand gewinnen sollen, müßte bei uns ständig sehr viel mehr über die Notwendigkeit diskutiert werden, Krisen zu meistern und so unter Kontrolle zu halten, daß keine bewaffneten Konflikte daraus werden (die amerikanische Theorie vom crisis-management).
36. A. Müller: Elemente ..., S. 39 (vgl. oben Anm. 7).
37. A.a.O. S. 55.

im Frieden von einem »allgegenwärtigen Kriegsgedanken- geschwängert werden. Das heißt nicht, »ohne Ende wirklichen Krieg zu führen«, sondern den Frieden durch und durch mit Krieg und Bewegung befruchten, damit der wirkliche Krieg »rnit einem ewigen Friedensgedanken befruchtet sein könne«38. Dies letzte zeigt, daß Müller auch anderer Gedanken fähig war, wie wir oben bereits angedeutet haben.

Das Schlimme ist, daß die Friedensgedanken Müllers gleichsam ohne übergang einmünden in eine religiöse Schwärmerei nach der Art von *Nooalis.* Müllers 34. Vorlesung über die Elemente der Staatskunst trägt die überschrift *»Daß Christus nicht bloß für die Menschen, sondern auch für die Staaten gestorben sei«.* In ihr vertritt er die »Idee einer *Universalfäderation* unter den Völkern«39. Das sieht zunächst so aus, als knüpfte er an *Kants* Schrift an. Aber Müller sagt ausdrücklich, es sei »von dem seichten Begriff eines ewigen Friedens hier nicht die Rede«40. Und es zeigt sich dann im folgenden, daß Müller Christus zwar irgendwie als »Mittelpunkt und Herrscher alles nationalen und föderativen Lebens« verstehen will", daß er aber die Kriege als »Reinigungsanstalterr'< innerhalb des Bundes der Völker und also sozusagen unter der Oberherrschaft Christi beibehalten will. Diese phantastische Vorstellung ruht auf einer die andern Romantiker weit hinter sich lassenden – Mißdeutung der mittelalterlichen Welt mit ihren angeblich so edlen Zweikämpfen.

Für die Berichterstattung über Müller mögen diese Proben genügen. Klare Konturen hat keins seiner Konzepte, und deshalb lohnt es sich auch nicht, sich zu viel mit ihm zu befassen. Es muß aber gesagt werden, daß gerade das zuletzt Skizzierte einen üblen Mißbrauch des Namens Christi darstellt. Christus erscheint hier nicht als der, der die Vernunft dazu anhält, Wege des Friedens zu suchen, sondern nur als der, der über den streitenden und einander ums Leben bringenden Parteien irgendwie seine Hände hält, vielleicht auch sie nach getaner Schlacht wieder zusammenbringt. Aber auch diese Erwartung hat keine Konturen. Man hat den Eindruck, der Phantast hat jede Verpflichtung zu exaktem Denken aufgegeben – und leider hat gerade das ihn in den Jahren zwischen 1920 und 1933 bei uns so beliebt gemacht. Man sah Tiefsinn, wo das Denken suspendiert worden war.

Die Grundthese unserer Arbeit, daß Gott von uns fordert, wir sollten unsere *Vernunft gebrauchen,* um unser Zusammenleben sinnvoll zu ordnen, läßt sich an diesem Extrem besonders gut demonstrieren. Wir leben in einer Zeit, in der Verfassungen der Einzelstaaten und der Völkergemeinschaft rational entworfen und geplant werden müssen. Und nicht nur das: es muß ständig rational daran gearbeitet werden, den Frieden zu stärken, Spannungen zu mindern, ehe sie in Konflikte umschlagen, die schnell zu einem Weltbrand werden können. Die *Strategie des Friedens* ist mit der Entwicklung der Waffen nicht mitgekommen. Sie hinkt um ein großes Stück nach, wie jedesmal sichtbar wird, wenn ein lokaler Konflikt in einen Weltkrieg einzumünden droht (ich schreibe dies Anfang Juni 1967, in den Tagen des dritten Krieges zwischen Israel und den Arabern).

---

38. A.a.O. S. 56. 39. A.a.O. S. *401.* *40.* A.a.O. S. *407.*
41. A.a.O. S. 423. 42. A.a.O. S. 411.

In unserm Volk begegnen alle Bemühungen, den Frieden zu planen und rational zu sichern, einer tiefen *Skepsis.* Daß das so ist, kann jedes Meinungsforschungsinstitut schnell bestätigen. Dem liegt nicht nur die Erfahrung zugrunde, daß es bis jetzt tatsächlich nicht gelungen ist, Kriege wirksam zu verhindern. Diese Erfahrung läßt sich leider nicht bestreiten; nachdem aber gerade unser Volk die Schrecken des Krieges bis zur bitteren Neige hat kosten müssen und zudem jeder wissen könnte, welche unsagbare Katastrophe ein nuklearer Krieg sein würde, könnte man erwarten, daß sich aus diesen Erfahrungen ein kräftiger rationaler Wille zur Verhinderung des Krieges entwickeln müßte. Warum ist dies in so geringem Maße bei uns der Fall?

Die Frage stellen heißt *Theologie und Kirche* an ihre Verantwortung erinnern. *Wir* sind es, die viel zu viel davon reden, daß Katastrophen wohl in Gottes Weltplan gehören und daß sie wohl als zeitliche Strafen für unsere Sünden zu verstehen sind. *Wir* sind es, die die Skepsis in die Vernunft der Staatsmänner nähren mit der traditionellen Erklärung, daß das Böse im Menschen nicht zu überwinden ist, die es dann aber unterlassen, mit andern darüber nachzudenken, wie dies Böse einzudämmen, vernünflig zu kontrollieren sei. *Wir* sind es, die die biblische Anthropologie immer wieder verwechseln mit der Vorstellung, daß der Krieg aller gegen alle eigentlich das Natürliche sei. *Wir* suggerieren die Kapitulation der Vernunft und die Flucht in die Irrationalität. Wer hat uns dazu ermächtigt? Wer hat uns ermächtigt, uns einem drohenden Unheil *nicht* in den Weg zu werfen? Wer hat uns ermächtigt zu schweigen, wenn psychologische oder andere Kriegsbereitschafl allen vernünftigen Maximen vorgeordnet wird?

Wieviel Pfarrer in Deutschland bringen ihren Konfirmanden den Satz bei, den schon 1959 die vom Militärbischof Kunst eingesetzte Studienkommission über »Atomzeitalter, Krieg und Frieden« veröffentlicht hat: »Die Notwendigkeit des Weltfriedens ist kein Satz des Christentums und erst recht kein schwärmerischer Satz, sondern eine Aussage der profanen Vernunflw,« Bisher stehen immer noch auf der einen Seite solche, die in schwärmerischer Weise über den Frieden reden und sich über einzelne Fragen der vernünfligen Regelung des Zusammenlebens der Völker nicht genügend Gedanken machen. Und auf der andern Seite stehen die oben erwähnten Skeptiker, die die vernünftigen Friedensbemühungen für genauso unsinnig halten wie das, was die Schwärmer propagieren. Heute müssen wir davon ausgehen, daß die Menschheit keine andere Chance zum überleben hat als die, den Krieg nicht nur einzugrenzen (das mag auch heute noch hier und da gelingen), sondern jeweils seinen Ausbruch von vornherein zu verhindern. Die örtlich begrenzten Kriege sind kein Gegenbeweis, sondern zeigen gerade umgekehrt: Dies ist etwas, was sich die Menschheit im Grunde nicht mehr leisten kann. Denn jedesmal taumeln wir am Rande einer schrecklichen Katastrophe entlang. Nichts wäre gefährlicher, als wenn wir uns an diesen unvernünftigen, ja wahrhaft irren Zustand langsam gewöhnen würden. Dann wird eines Tages durch einen Kurzschluß die Katastrophe ausbrechen, ohne daß irgend jemand wirklich darauf vorbereitet war.

Hier muß die Vernunft noch viel nachholen. Und »obwohl die Notwendigkeit des Weltfriedens ein Satz der profanen Vernunft ist, hat die Christenheit auf dem Wege zu

43. G. *Howe* (Hg.): Atomzeitalter, Krieg und Frieden, 1959, S. 226.

ihm eine besondere Aufgabe«. Die obengenannten Thesen nennen hier, wo es um das Begleiten der Vernunft im Sinne dieses Aufsatzes geht, als erstes die Aufgabe, die *Angst* zu dämpfen, die die Menschen stets voreinander haben[44]. Man könnte dem noch eine ganze Reihe weiterer Aspekte hinzufügen - und dies geschieht in diesen Thesen auch und ist ebenso an manchen andern Stellen inzwischen geschehen. Dabei kommt es nicht nur auf allgemeine Grundsätze an, sondern auch auf Entspannungshilfen in konkreten Siruationen", Zum Beispiel ist es in der heutigen Lage der Völker sehr wichtig, allem romantischen Wunschdenken den Abschied zu geben, das meint, politische Ziele noch mit den Mitteln der Zeit um 1880 angehen zu können. Wir sind mit dafür verantwortlich, daß unser Volk nicht zum zweiten Mal auf Grund romantischer Träume Millionen unschuldiger Menschen in den Tod gehen läßt.

Prof. Dr. W. *Sdnaeitzer* *4813 Bethel, Betbelsueg 43*

Pazifismus **und Ethik**

Von

F. VAN RAALTEN

Eine evangelische Ethik kann den Pazifismus nur christologisch begründen. Nur als Glaubensentscheidung, das heißt als konkretes Zeugnis von Christi Kreuz und Opfer, hat er für den Christen absolute Gültigkeit. Alle anderen Motive (historische, ökonomische, psychologische und philosophische) sind diskutabel und widerlegbar; für den Glauben führen sie nicht zu einer definitiven Entscheidung. Bei der Analyse der durch den Pazifismus heraufbeschwörten Problematik kann das theologisch-ethische Denken also nicht von einem Ort außerhalb des Pazifismus ausgehen, etwa von der geschichtlich-politischen Situation oder von der traditionsbedingten Moral, und alsdann dem Pazifismus als privat-christliche Glaubensentscheidung einen (kleinen) Platz einräumen. Den Ausgangspunkt für das Durchdenken der ethischen Fragen soll der Pazifismus selber bilden. Allerdings kann im Rahmen eines Artikels ein solcher Versuch nur approximativ unternommen werden.

1. DIE AKTUALITÄT

Das Unbehagen über die Ausbreitung und Intensivierung der militärischen 'Macht ist schon geraume Zeit ein Faktum. Wissenschaftliche, kirchliche und sogar politische Strömungen trachten danach, jede auf eigene Weise, zur Besinnung auf die Probleme von

44. A.a.O. S. 227.

45. Als einen soldien Versum, die politische Vernunll: bis in die Einzelheiten völkerrecbelicher Argumentationen zu begleiten, habe ich im Juni 1964 eine Untersuchung vorgelegt unter dem Titel: »Gerechtigkeit und Frieden an Deutschlands Ostgrenzen« (K. Vogt-Verlag, Berlin).

Krieg und Frieden beizutragen. Etwa 80 Institute in der Welt beschäftigen sich mit »disarmament« und »peace-research«. 40% dieser Institute sind nach 1959 und 60% sind zwischen 1900 und 1959 gegründet worden. Diese Entwicklung zeigt, welchen mächtigen Aufschwung diese Forschungsarbeit in jüngster Zeit genommen hac'. Die entsetzliche Zunahme der Vernichtungsmöglichkeiten (von Pfeil und Bogen zum Atomschwert) hat nicht wenige zu zögernden oder überzeugten Pazifisten gemacht. Die Auffassung, daß die humane Unmöglichkeit und militärische Sinnlosigkeit eines Atomkrieges feststeht, ist sogar in militärischen Kreisen zu finden. Diese Auffassung ist allerdings (noch) nicht zu den breiteren Schichten durchgedrungen, weder bei der Zivilbevölkerung, noch bei den obengenannten Kreisen. Mit Recht behauptet *Röling,* daß der Hang zur Bejahung der Allgemein-Traditionellen (im Falle des Krieges) die Wachsamkeit für das, was heute dafür wesentlich ist, verhinderr-. Wo aber der Pazifismus zurückgewiesen wird, geschieht diese Ablehnung in zunehmendem Maße mit einem schlechten Gewissen. Leider führt ein schlechtes Gewissen nicht immer dahin, mit einer falschen Tradition tatsächlich zu brechen>.

Die Ethik wird sich über das wachsende Interesse, das den Fragen von Krieg und Frieden entgegengebracht wird, aufrichtig freuen, aber nicht ohne ein Gefühl von Ironie zu unterdrücken. Ethisch ist es nämlich irrelevant, welche Art Waffen historisch an der Tagesordnung ist. Der Unterschied zwischen einer begrenzten und einer mehr unbegrenzten Verwirklichung eines Zieles ist kein Kriterium für ihre sittliche Richtigkeit. Zwischen den verschiedenen Arten von Bewaffnung (konventionellen oder nuklearen) einen grundsätzlichen Unterschied zu machen, ist darum ethisch unhaltbar. Ein übel darf nicht erst dann bekämpft werden, wenn es sich besonders gesteigert hat; höchstens entsteht in diesem Fall eine größere Notwendigkeit für seine Bekämpfung. Die Zunahme der Beunruhigung über die Expansion der militärischen Macht ist deshalb wohl verständlich, hat aber an sich keine prinzipielle Bedeutung. Dem kollektiv-menschlichen Bewußtsein ist eine träge Wirkung inhärent. Diese inertia/ braucht offensichtlich eindrucksvolle Zahlen und eine imponierende Steigerung des übels, bevor sie eine qualitativ andere Richtung einzuschlagen bereit ist. Zunahme einer Quantität führt aber ethisch nicht zu einer neuen Qualität. Das heißt: Ethisch befinden wir uns nach der Atombewaffnung nicht in einer neuen Situation. Zunahme einer Quantität kann aber eine didaktische

---

1. Für die wissensdrafllidie Forschung der Probleme, die mit Krieg und Frieden zusammenhängen, bedient sich *Röling* des Wortes Polemologie *(B. V. A. Röling:* Over oorlog en vrede, Amsterdam 1963).
2. A.a.O. S. 13 f.
3. Ein Beispiel dafür, daß der Drang zum Reden aus einer traditionel1en Gebundenheit heraus stärker ist als die Pflicht zum Schweigen infolge eines unruhigen Gewissens, bietet die Aussage der Synode der Niederländisch-Reformierten Kirche, daß sie zwar nicht jede bewaffnete Wehrhall:igkeit für unerlaubt erklärt, dies aber sagt »mit einem unruhigen Gewissen« (Herderlijk Schrijven van der Generale Synode der Ned. Herv. Kerk betreffende het vraagstuk van oorlog en vrede, Par. 9, Den Haag 1952). Eine öffentliche Aussage, abgegeben mit dem Geständnis eines .unruhigen Gewissense, bedeutet eo ipso eine ethische Selbstdisqualifizierung und eine Diffamierung des Gewissens überhaupt.
4. *Robert L. Heilbroner* nennt die inertia die sich gegen jede Umänderung sträubende Kraft in der menschlichen Gesellschaft (The Future as History. The Historie Currents of Our Time and the Direetion in Which They Are Taking Ameriea, New York 1960).

Auswirkung haben: die Atombombe macht mehr Eindruck als das Bajonett. Das übel des totalen Weltkrieges macht sich jetzt in seiner vollen Bedrohlichkeit geltend und erzeugt deshalb eine allgemeine Beängstigung. Man hat offensichtlich gemeint, daß sich das, was Jesus über den Schlag auf die Backe und das Schwert des Petrus gesagt hat, auf unbedeutende Sachen bezog, so daß seine Worte keinen Grund zur kontinuierlichen sittlichen Beunruhigung bedeutenderen Umfangs gebildet haben. Die Aktualität des Pazifismus findet also ihren Grund in der Drohung des geschichtlichen Augenblicks; ethisch aber ist der Pazifismus immer aktuell gewesen, oder richtiger: er hätte es sein sollen".

2. MOTIVE

Welche Beweggründe werden in Gesprächen und Veröffentlichungen über den Pazifismus angeführt? An erster Stelle ist es die Besorgnis um die kollektive Lebensrettung, die bei vielen pazifistische überlegungen hervorrufen. Die Aussichten, welche durch die Bewaffnung geboten werden, sind illusorisch und erzeugen Angst. Man hat Gründe, anzunehmen, daß Atombewaffnung notwendigerweise zu einem Krieg führen muß, in dem von diesen Waffen auch Gebrauch gemacht werden wird. Das Gefühl, auf einem vor seinem Ausbruch sanft bebenden Vulkan zu leben, ist ein Ansporn zur »science of survival«, Hiermit ist nicht nur das Fortbestehen jener Völker, die unmittelbar mit in den Krieg hineingezogen werden, sondern auch das Fortbestehen der Menschheit und des menschlichen Lebens als solchen gemeint.

Folgende Fragen können hinsichtlich des Pazifismus in diesem Zusammenhang gestellt werden: Wird ein Aggressor bei der Konfrontation mit gewaltlosem Widerstand seine Aggression aufgeben und werden die vom Pazifismus ausgehenden sittlichen Kräfte ihn zur Besinnung bringen? Wenn wir diese Möglichkeit bezweifeln müssen, wie groß wird dann das Opfer sein, das der Pazifismus von seinen Anhängern fordert? Und schließlich: wenn diese letzte Frage nicht zu beantworten ist, wird man dann sagen können, daß der Pazifismus auf jeden Fall das überleben der Gegner garantiert und auf diese Weise, wenn auch mit dem Opfer seiner eigenen Anhänger, das Fortbestehen der Menschheit sichert? Die Formulierung dieser Frage bringt eine weitere mit sich: kann der Pazifismus sich wohl auf einen höheren sittlichen Wert stützen als die militärische Gewalt, wenn er, genauso wie diese, den Einsatz des eigenen Lebens fordert?

Neben dem *utilitaristischen Motiv* (der Pazifismus zweckdienlich zur Erreichung von »survival«) spielen auch andere Motive eine Rolle. Ein *ökonomisches Argument* wird in den hohen Kosten des Bewaffnungswettlaufs gefunden. Können diese Ausgaben nicht besser für andere Zwecke verwandt werden? Ein *persönlich-sittliches Motiv* finden manche in der Unwürdigkeit des militärischen Betriebs als solchem. Eine *pädagogische*

5. *Wir* können *W. Künneth* (Rechtfereigung im Atomzeitalter, München 1958) zustimmen: .Die Welt ist im Grunde ihres Wesens auch im Stadium des Atomzeitalters nicht anders geworden- (5.7).-Man wird ... nicht ... von der qualitativen Andersartigkeit der modernen Kriegsführung reden können, sondern den Unterschied in den universalen Ausmaßen und der Intensität der Vernichtung sehen müssen, also in einem quantitativen Geschehen« (5. 11, vgl. S. 26 F.). Einen Neopazifismus *(Gollwitzer)* lehnt er ab, den »alten e Pazifismus aber auch.

Überlegung behauptet, daß die militärische Beeinflussung während des sensiblen Alters, in dem die Wehrpflicht zu erfüllen ist, für eine Unzahl von jungen Menschen sehr schädlich ist. Diese und andere pazifistische Motive beschwören eine verwirrende Diskussion herauf. Wir machen einen Versuch, einige Linien anzudeuten.

3. ERWIDERUNGEN

Hinsichtlich des *utilitaristischen Motivs* kann man die Meinung vertreten, daß es sich hier um Wahrscheinlichkeitsberechnungen handelt. Nicht nur gegenseitige Waffengewalt fordert Opfer, sondern auch Gewaltlosigkeit. Wir müssen damit rechnen, daß der Schlag auf die linke Backe tatsächlich versetzt wird. Außerdem kann man sich die Frage stellen, ob der Pazifismus nicht eine sittliche Utopie darstellt gegenüber der sittlich indifferenten Natur, die sich nun einmal in Abbruch und Wiederaufbau fortbewegt. Ist nicht der Krieg der Vater aller Entwicklung *(Heraklit, Nietzsche, Darwin)*[6]? Sollen wir denn nicht, auch im Atomzeitalter, diesem gesetzmäßigen Gang der Natur unser Vertrauen schenken? Ducunt volentem fata, nolentem trahunt (Den Willigen führt das Schicksal, den Unwilligen zieht es mit sich fort). Weshalb soll nicht auch die menschliche Erfindung der nuklearen Waffen in diesem Naturprozeß einbegriffen sein und zu seinem gesetzmäßigen Fortgang gehören? Was ist vernünftiger: der Natur ihren Lauf zu lassen oder einen Komplex sittlicher Motive zu erfinden, die gar nicht zu dem dialektischen Fortgang der Natur, so wie sie ihn uns bis jetzt hat sehen lassen, passen? Auch lassen die pazifistischen Motive solchen elementaren Inhalten der menschlichen Natur wie Aggressions- und Verteidigungstrieb kein Recht widerfahren. Macht der Pazifist der menschlichen Natur nicht dasselbe zum Vorwurf wie die Warnung im französischen Zoo den Tieren: »Cet animal est tres mechant, quand on l'attaque, il se defend«? (Dies Tier ist sehr bösartig: wenn man es angreift, verteidigt es sich.)

Das *ökonomische Motiv* kann ebenfalls bestritten werden. Durch Abschaffung der Bewaffnung würden Krisen entstehen, die das ökonomische Leben zerrütten würden. Auch die Motive *allgemein-sittlicher* und *pädagogischer Art* kann man widerlegen. Für viele sind der militärische Betrieb und die Ausbildung dazu legalisierte Möglichkeiten zur Befriedigung instinktiv-menschlicher Bedürfnisse.

4. SACKGASSE

Es ist schwierig, die Richtigkeit der Argumente zu beurteilen. Deutlich ist wohl, daß man unter Zugrundelegung einer *natürlichen Ethik* keinen festen Boden unter die Füße bekommt. Alles Bestehende ist bestrebt, seine Existenz fortzusetzen. Ethisch kann man daraus folgern: was das Leben fördert, ist moralisch gut, was ihm schadet und es ver-

6. So *E. Rosenstock-Huessy:* »Tedmik ist im Krieg erworbenes Wissen. Das gilt noch von der Atombombe«, und; »Die Soldaten sind also die Voraussetzung der Wissensmaftler ... Sie (die Soldaten) müssen Verkörperungen werden, die uns ständig darauf aufmerksam machen, daß sie vom öffentlichen Bewußtsein verlangen, den Frieden als Gnadenfrist zwischen zwei Kriegen zu behandeln« (Soziologie H, Stuttgart 1958, S. 357; Des Christen Zukunft (1945), München 1955, S. 269, 281).

nichtet, ist moralisch böse. Die Fortsetzung des Bestehenden aber findet statt durch Geburt und Tod, Entstehung und Untergang. Deshalb hat der Mensch einen vitalen Lebenstrieb und verwendet er äußerste Sorgfalt auf Vorkehrungen, die sein Leben schützen und dessen Fortbestehen soviel wie nur möglich sichern. Aber auch die Abwärtsbewegung der Natur, ihr Verdorren und ihr Absterben kann das Lebensgefühl durchdringen. Nicht nur im einzelnen Menschen, sondern auch in Gruppen und Völkern findet sich ein Todesverlangen, ein Hang zur Selbsrverniditung/. Der National-Sozialismus war davon besessen. Haben wir es dabei mit einer natürlichen Bewegung zu tun, mit einem Abstoßen dessen, das für den Gang der Natur weiterhin keine Bedeutung mehr hat, es sei denn, daß es dienlich ist als Möglichkeit für einen neuen Aufbau, als Impuls zur Schaffung eines Raums, in dem sich neue Kräfte entfalten können? Ist der Krieg nicht ein unentbehrlicher Aspekt der totalen Dialektik in der Bewegung der Natur? Und ist diese Natur nicht barmherzig in dem Sinne, daß sie den Menschen, der sich an dieser Vernichtungsbewegung der Natur beteiligt, betäubt mit dem Mittel des Stumpfsinns, durch das er das schmerzhafte Gefühl für seine Situation und das peinigende Bewußtsein seiner Handlungen verliert?

Die Natur kennt generative, konstruktive und konservierende Kräfte, aber auch destruktive und danach wieder regenerative. Wenn der Mensch aus diesen Kräften eine Wahl trifft für seine Ethik, muß er *sich* dessen bewußt *sein,* daß er wählt zwischen Relativitäten. Der Pazifismus will die positiven Kräfte fördern, aber er kommt nicht darum herum, daß auf dem Altar des Friedenswillens Leben geopfert werden wird. Außerdem kann auch der Nicht-Pazifist den Friedenswillen für sich in Anspruch nehmen dadurch, daß er sich auf das velle pacem beruft, das dem parare bellum zugrunde liegt (Si vis pacem, para bellum: wenn du den Frieden willst, bereite den Krieg vor). Er gibt zu, daß er nicht dafür garantieren kann, daß das parare bellum nicht in ein gerere bellum (Krieg führen) umschlagen wird. Was diesen Versuch betrifft, die Dämonen (sc. Krieg) durch Beelzebub (sc. bellum parare) auszutreiben, befürchtet er oft das Schlimmste. Einen positiv-ethischen, das heißt auf Frieden gerichteten Willen, wird man ihm nicht ohne weiteres absprechen können.

Die Wahl des Pazifisten wird uns vielleicht edler erscheinen, weil sie mehr mit dem Menschen als geistiger Person im Einklang ist. Die Kriegsgewalt hat für ihn gleichsam etwas Körperliches an sich, etwas Direkt-Natürliches, vor dem er als geistig-reflektierende Persönlichkeit zurückscheut. Das Grobe und Rohe in der Natur entdeckt er als unterste Schicht in seiner Persönlichkeit, und er schämt sich, sobald er bemerkt, daß diese bei ihm selbst oder bei anderen die Oberhand erlangen. Das gesetzmäßig-dialektische Fortschreiten der Natur ist ihm kein Trost, wenn er an die unzähligen Kriegsopfer denkt. Diese Rechtfertigung ist ihm zu fatalistisch-unpersönlich, und er lebt gerade in der Welt der Individualität. Die Gewalt betrachtet er als eine Kraft, die den Menschen zu einem allgemeinen Naturwesen macht und ihn damit seiner Individualität beraubt. Dies erfüllt ihn *mit* Scham. Weil er weiß, daß die Scham ein Schutz für seine Individualität

7. Vgl. *E. Rosenstock-Huessy:* »Das aufs Spiel setzen des eigenen Lebens ist das Wesen des Kriegers; das Töten der Feinde ist dem untergeordnet« (Soziologie II, S. 355).

ist und daß sie dafür sorgt, daß er in übereinstimmung mit der Struktur seiner eigenen Persönlichkeit lebt, zieht er es vor, sie als Richtschnur für sein Handeln zu wählen und nicht andere Gefühle oder natürliche Kräfte. Er gibt zu, daß er die allgemeinen Probleme, die der Pazifismus heraufbeschwört, durch seine persönliche Entscheidung nicht gelöst hat. Auch wird er bemerken, daß sich in seinen Gegnern mehr als bei ihm selbst eine Einheit mit dem Allgemein-Natürlichen wahrnehmen läßt, eine ehrliche Robustheit, in der ein natürlicher Realismus zu seinem Recht gelangt. Ihre heftigen Reaktionen machen ihm zudem deutlich, daß diese Gegner sich durch den Pazifismus von der Struktur ihrer Persönlichkeit entfremdet fühlen. Sie disqualifizieren seine Auffassung in scharfen Worten wie Schwäche, Feigheit, sittliche Utopie oder unverantwortliches Gaukelbild. Es ist ihre Scham, die sie so heftig reagieren läßt und sie ist es auch, die dazu führt, daß sie sich in der überzeugung, das Recht auf ihrer Seite zu haben, völlig verschließen.

Durch diese tief eingreifenden Emotionen können die Gesprächspartner sich kaum noch erreichen. Um so deutlicher wird es, wie sehr sie in einer Sackgasse festgefahren sind.

5. EINE SCHEINLÖSUNG

Die vom Pazifismus entfesselte Diskussion führt in eine Sackgasse hinein. Die Konstruktion des gerechten und ungerechten Krieges ist ein Versuch mittels eines Kompromisses zwischen Gedanken allgemein-natürlicher und evangelischer Art aus der Sackgasse zu gelangen. Die Theorie lautet wie folgt: ein Krieg ist gerecht, wenn seine Zielsetzung die Verteidigung des Staates, das Erreichen des Friedens und die Aufrechterhaltung des Rechtes ist. Nur die Autorität des Staates legitimiert die Gewalt. Für das Zivilleben der einzelnen Bürger kann das Ideal der christlichen Gewaltlosigkeit in Geltung sein, als Soldaten sind sie verpflichtet, ihrem Staat zu gehorchen. Diese Auffassungen, die schon von Augustin erarbeitet worden sind", wurden für die römisch-katholische und zum größten Teil auch für die protestantische Ethik bestimmend. Der Pazifismus ist zwar nicht verschwunden, aber gehört nicht mehr zur Ethik der christlichen Kirdien. Nur mit großer Mühe kann er heute die Besinnung in diesen Kirchen in Gang bringen.

Die alte Theorie befriedigt immer weniger. Die Kirche kann auf Grund ihrer eigenen Ethik (sc. Verteidigung, Frieden, Gerechtigkeit) zu Handlungen und Dienstleistungen verpflichtet werden, die eigentlich nicht mit ihren Absichten übereinstimmen und die ihre Zielsetzungen auch nicht realisieren. Jedermann hat wohl Argumente für seine angeblich gerechte Kriegsführung, für deren Zweck die abscheulichsten Mittel wenn auch nicht für heilig, so denn doch für erlaubt gehalten werden. Der Aggressor erklärt einfach das feindliche oder koloniale Gebiet für das seinige, damit er plausibel machen kann, daß das Niederschlagen des Widerstands lediglich Selbstverteidigung ist, für deren Folgen nicht er, sondern seine Gegner die Verantwortung tragen. *Shakespeare* läßt *Heinrich den V.*

8. Einen detaillierten kirdiengeschichtlichen Überblick gibt das Buch von *R. H. Bainton:* Christian Attitude. toward War and Peace, London 1961; auch *H. Clavier:* The Duty and the Righr of Resistance, Oxford-Leiden 1956.

zu den französischen Gesandten, die dem König als Geschenk ein Paket Tennisbälle überbracht haben, sagen:

»But tell the Dauphin I will keep my state,
Be like a king and show my sail of greatness
When I do rouse me in my throne of France:
.., and his soul
Shall stand sore charched for the wasteful vengeance
That shall fly with them: for many a thousand widows
Shall this his mock mock out of eheir dear husbands;
Mock mothers from their sons, mock castles down;
And some are yet ungotten and unborn
That shall have cause to curse the Dauphin's scorn.
But this lies all wirhin the will of God,
To whom I do appeal; and in whose name
Tell you the Dauphin I am coming on,
To venge me as I may, and to put forth
My rightful hand in a well-hallow'd cause".«

Freiheitskämpfe in Kolonialgebieten werden dementsprechend für eme innenpolitische Angelegenheit gehalten. Der reguläre Krieg der Holländer gegen die indonesischen Freiheitskämpfer (1947/48) wurde eine »Polizeiaktion- genannt.

Auf diese Weise kann die Ethik der Kirche für ziemlich alle politischen und militärischen Zwecke benutzt werden. Daran hat sie selber Schuld. weil sie einen Kompromiß geschlossen hat zwischen dem Evangelischen oder Christlichen und dem Natürlichen oder Allgemein-Staatlichen. Die Friedensabsicht und die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit kann man als evangelische Elemente betrachten; die gewalttätige Verteidigung und den möglichst kritiklosen Gehorsam der Staatsautorität gegenüber kann man allgemein-

---

9. Heinrich V., 1. Akt, 2. Szene:
»Doch sagt dem Dauphin, daß ich meinen Rang
behaupten will, gleich einem König sein,
und meiner Größe Segel will entfalten,
erheb ich mich auf meinen fränkschen Thron ...

Und seine Seele lade schwer auf sich
die Schuld verheerungsvoller Rache, die
mit ihnen ausfliegt (nämlich mit den Bällen, die
in Büchsensteine verwandelt werden): denn viel tausend Witwen
wird dies Gespött um werte Gatten spotten,
um Söhne Mütter, Burgen niederspotten,
und mancher jetzt noch ungebome Sohn
wird künftig fluchen auf des Dauphins Hohn.
Doch dies beruht in Gottes Willen alles,
auf den ich mich beruf, und in des Namen
sagt ihr dem Dauphin, daß ich komme, mich
zu rächen, wie ich kann, und auszustrecken
in heil'ger Sache den gerechten Arml«
(übersetzt von A. W. Schlegel, Bertelsmann-Ausg. Bd. 3, 1958, S. 475)

staatliche Elemente der Ethik nennen. In der Praxis aber werden die evangelischen Elemente gleich zu allgemein-natürlichen umgebildet: das Streben nach Frieden wird zum Kampf für den Sieg und das »Eintreten für das Recht« dient zur Festigung eigener Macht.

Die alte Ethik und ihre Folgen werden als höchst unbefriedigend erfahren, aber zu einer neuen Ethik ist man noch nicht gekommen. Wohl macht man Versuche, aus dieser Sackgasse herauszugelangen, aber man kann sich nicht daraus befreien, solange man bei der traditionellen Ethik bleibt. Diese Ethik lehnt die Gewalt der Waffen nicht ab und ist allenfalls bereit, für deren Anwendung Bedingungen zu stellen, die jedoch vollkommen illusorisch sind. Wenn man behauptet, daß nur ein Verteidigungskrieg erlaubt ist[10] und daß dieser Krieg nur mit konventionellen Waffen geführt werden darf, steht man erstens völlig außerhalb der Realität des modernen Krieges, und befindet man sich zudem genauso weit vom Evangelium entfernt, wie es immer in dieser Hinsicht bei der traditionellen Ethik der Fall gewesen ist.

6. CHRISTOLOGISCHE BEGRÜNDUNG

Der Pazifismus kann für seine Begründung verschiedene Argumente anführen. Diese sind aus allerlei Lebensbereichen genommen: dem politischen, militärischen, ökonomischen und anderen. Der Pazifismus als Glaubensentscheidung unterscheidet sich jedoch dadurch, daß er fundiert ist in der Offenbarung Gottes in Christus. Er beruA: sich nicht auf das Zeitliche (bzw. die geschichtliche Situation), sondern auf das Ewige im Zeitlichen (d. h. Christus als historisch-göttliche Person). Nicht die Weltgeschichte, sondern die göttliche Geschichte, so wie sie sich in Christus enthüllt, wird zur Begründung herangezogen. Diese göttliche Geschichte vollzieht sich in dem Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen als Sünder. In dieser Geschichte findet die Versöhnung statt: Christus ist das Opfer für alle unsere Sünden.

Es ist nicht erlaubt, dieses zentrale Element in Christi Auftreten dogmatisch und liturgisch zu isolieren und dadurch in Glaubensbesinnung und gläubiger Innerlichkeit einzuschließen. Dieses Zentrum soll entscheidend sein für die Existenz des Christen, weil es auch für Christus selbst entscheidend war. Das bedeutet, daß ein Christ in concreto damit rechnen muß, daß es eine religiöse Unterordnung seines Lebens gibt. Es kann zu einer Versuchung werden, dem Leben und dessen Fortbestehen den Primat zuzuschreiben. Für Christus ist diese Versuchung eine Wirklichkeit gewesen. In Gethsemane mußte er den Kampf bestehen, seinen Willen mit dem des Vaters in übereinstimmung zu bringen. Der BereitschaA: Christi, sein Leben zu opfern, ist ein ungeheurer Kampf vorangegangen.

---

10. Es ist bezeichnend, daß die Kriegsministerien heutzutage Verteidigungsministerien genannt werden. Von Verteidigung im üblichen Sinn kann man bei der jetzigen _deterrence«-Politik nicht mehr sprechen. Gegenseitige Abschreckung mit Hilfe einer Schlagkraft, die nach jedem denkbaren, vom Gegner ausgeführten Angriff, für die Vergeltung übrig bleibt, führt zu einer Politik, die nicht mehr durch Verteidigung vor dem Feind beschützt, sondern danach strebt, sich nach dem feindlichen Angriff (d, h. Massenvertilgung) maximal zu rächen. Es ist die Frage, ob, wie viele meinen, der Weltfrieden durch diesen Zustand garantiert wird. Die Bezeichnung Vergeltungsministerium wäre jedenfalls adäquater.

Das bedeutet, daß von einer Verachtung des Natürlich-Vitalen keine Rede ist. Aus dem Kampf, den Christus bestanden hat, spricht gerade eine Verbundenheit mit und eine Liebe zu dem Leben als solchem. Christus ist nicht der wachsbleiche Lebensverächter, der den Tod willkommen heißt als Erlösung aus allem Irdischen. Ebensowenig ist er der erhabene Stoiker, der den Beweis liefern will, daß er sich ad ultimum nach dem Prinzip: lex est non poena perire betragen könne. Weder eine krankhafte Weltfremdheit noch eine stoische Liebe zu der Natur-Gesetzmäßigkeit lassen Christus beschließen, sein Leben aufzugeben, sondern sein Wunsch, die Versöhnung zu vollbringen als Zeugnis des Königreiches Gottes. Gethsemane bedeutet für Christus eine Selbstüberwindung. Er ist der Herr der Schöpfung. Aber sein Opfer bedeutet nicht, daß seine Liebe zu seiner Schöpfung verschwindet. Gottes Liebe zu dem Erschaffenen bekommt in Christus eine Verdoppelung. Sie ist nicht nur die unmittelbare Liebe des Schöpfers zu seinem Geschöpf, sondern zugleich die Liebe des Versöhners zum Sünder. Das zweite kann eine Suspension vom ersten fordern. Darum reden wir vom Opfer, das heißt, von einer Tat, durch die man etwas Teueres aufgibt um eines höheren Zweckes willen, von einem aus Liebe gefaßten Beschluß zum Dienste an anderen. Christus hat sein Leben nicht bis zum Ende gelebt. Er hat es der Versöhnung dienstbar gemacht und es als Opfer gebraucht. Darum wurde er Gotteszeuge in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes (Martyr).

7. DAS LEBEN ALS OPFER

Wenn der Opfercharakter des Lebens Christi zum Zentrum des evangelischen Kerygmas gehört, wird er auch in der ethischen Besinnung den Platz bekommen müssen, auf den er ein Recht hat. Hinsichtlich des Pazifismus bedeutet das, daß er als Glaubenswahl zur Nachfolge Christi gehört. Mit dem Begriff der Nachfolge ist nicht ganz einfach eine radikale Nachahmung (imitatio) von Christi Auftreten und Lebensweise gemeint, sondern die persönliche Gestaltung der evangelischen Botschaft im konkreten Leben unserer Zeit. Das führt aber nicht zu der Konsequenz, daß die Lebensweise eines Christen asketische Züge aufweisen soll. Der Christ darf das Leben nicht Gott als dem Schöpfer entziehen. Im Gegenteil, er darf es bejahen und genießen. Seine Erhaltung und Versorgung wird er denn auch als seine Aufgabe betrachten. Er darf aber ebensowenig das Leben Gott als dem Versöhner entziehen, das heißt, daß er die Möglichkeit einer Situation, in der er sein Leben als Zeugnis von Christi Opfer verwenden muß, anerkennt. Das bedeutet, daß er die Gewaltlosigkeit höher achtet als die Erhaltung seines Lebens. Ober den direkten Bekehrungseffekt seines existentiellen Zeugnisses wird er sich gar keine Illusionen machen. Wenn er auch darauf hofft, so wird er doch sicher keinen Erfolg erwarten, der ihm gleich zugute kommen wird. Darum wird er es als seine Aufgabe betrachten, sich auf die Möglichkeit, daß ein solches Opfer von ihm gefordert werden kann, vorzubereiten, damit er, falls es nötig ist, tatsächlich die religiöse Unterordnung seines Lebens im Dienste seines Zeugnisses vollziehen kann. Auf diese Weise wird das Kreuz Christi in seinem Leben eine ethische Realität, die er freudig auf sich nimmt, denn er weiß, daß sein Opfer religiös Sieg bedeutet. *Jean Lassierre* stellt in seinem Buch »La Guerre et I'Evan-

gile« die Frage: »Dira-t-on que la these antimilitariste risque de conduire l'Eglise à la croix?« Und er antwortet: »Sans aucun doute! Cela pourrait egalcment la conduire à la gloire. Or, aujourd'hui, avec son evangile falsifie, elle est privee et de la croix et de la gloire! ...[11]«

Kierkegaard hat die Frage gestellt, ob jemand das Recht hat, sich für die Wahrheit töten zu lassenl-. Er verneint dieses Recht, sofern es sich um eine bestimmte, von der üblichen Meinung abweichende Auffassung handelt innerhalb der bestehenden Christenheit. Er schreckt vor der (apostolischen) Autorität, die ein solches Auftreten beansprucht, zurück. Obwohl seine Abhandlung nicht von dem Problemkomplex Krieg und Frieden handelt, ist seine Fragestellung für unser Thema äußerst wichtig: hat ein Mensch das Recht, durch seinen Pazifismus einen anderen Menschen dadurch schuldig werden zu lassen, daß jener einen Mord auf sein Gewissen lädt? Bei Christi Opfer lagen die Dinge anders, denn sein Tod hatte rückwirkende versöhnende Kraft. Für uns verneint Kierkegaard dieses Recht und macht nur eine Ausnahme für das Verhältnis zwischen Christen und Heiden, Hier, so meint er, sei der Gegensatz absolut - zwischen Heiden und Heiden und zwischen Christen und Christen sei er nur relativ -, und von diesem absoluten Gegensatz könne die Märtyrerschaft der adäquate Ausdruck sein. Wir wollen nun diesen etwas sophistischen Gedankengang nicht weiter verfolgen, sondern uns den daraus folgenden Fragen zuwenden, sofern sie für unser Thema relevant sind.

1. Die Situation der Märtyrerschaft hat einen ethischen Ausweg: man kann seine Meinung widerrufen. Die Kriegssituation kennt diesen Ausweg nicht. Die Alternative ist: töten oder sich töten lassen. Wenn wir nun die Wahl haben zwischen der Gewissensbelastung oder der Lebensvernichtung des Gegners, springt die Ungleichartigkeit der Möglichkeiten gleich ins Auge. Wer würde nicht (eine eventuelle) Gewissensnot dem Selber-Getötet-Werden vorziehen?

2. Das kann aber noch nicht bedeuten, daß wir das Recht haben, uns für die Wahrheit (d. h. als Glaubenszeugen) töten zu lassen, denn es kann noch eine zweite Frage erhoben werden: hat der Pazifist das Recht, seine Nächsten durch seine Gewaltlosigkeit schutzlos zu machen? Würde das nicht eine Aneignung einer Autorität bedeuten, die ihm gar nicht zusteht? Hier stehen wir vor der Kollision zwischen dem Ethischen (in diesem Fall: Verantwortlichkeit) und dem Religiösen (Glaubenspflicht). Darum ist die Wahl des Pazifisten niemals ohne Tragik: entweder wählt er das Ethische (Schutz, Verteidigung, Gewaltanwendung) und verliert dann nach seiner Ansicht das Religiöse, oder er wählt das Religiöse und verliert dann die ethische Solidarität.

Wenn wir den Pazifismus religiös, das heißt als Kategorie des Kerygmas, betrachten, befinden wir uns in der Sphäre des Subjektiv-Absoluten, das durch keine überlegungen praktischer, emotionaler, rationaler oder gar ethischer Art relativiert werden kann. Mit

---

11. *[, Lassiere:* La Guerre et I'Evangile, Paris 1953: »Heißt das, daß die antimilitaristische Position das Risiko enthält, daß die Kirche den Weg zum Kreuz geführt wird?« - »Ohne Zweifel! Ebenso könnte es sie aber auch zur Herrlichkeit führen. Heute allerdings, mit ihrem verfälschten Evangelium, ist sie sowohl des Kreuzes als auch der Herrlichkeit beraubt ...«
12. S. *Kierkegaard:* Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger (1849); siehe auch: »Den bevæbnede Neutralitet«, Pap. X 5 B 107.

Recht sagt *Bainton:* »There is a Christiart pacifism of renunciation and a secularist pacifism of prudence. The Christian pacifism is not a strategy but a witnesst>.« Es ist tatsächlich richtig, zwischen dem säkularen Pazifismus und dem Pazifismus als Glaubenswahl zu unterscheiden. Beim ersten geht es ja um eine Art Strategie zur Erreichung von »survival« (überleben), beim zweiten um das Zeugnis als solches. Darum wird der säkulare Pazifismus auf seine praktischen Möglichkeiten hin untersucht und er läßt sich durch das Ergebnis beeinflussen. Für den gläubigen Pazifismus aber genügt der Zeugendienst als Begründung für die Entscheidung. Dieser Dienst ist nicht das Ergebnis menschlicher Argumente und schon gar nicht sittlicher Ansichten. Er ist die Konsequenz des Glaubenswagnisses und Ausdruck der Nachfolge Christi.

Auch zwischen dem humanistischen oder rein moralischen Pazifismus einerseits und dem christlichen Pazifismus andererseits müssen wir einen Unterschied machen. Bei jenem Pazifismus geht es nicht wie beim säkularen Pazifismus um eine Art opportunistische »survival-e-Strategie, sondern um immanent-moralische Motive, die sich in diesem Fall den zivilen Gesetzen und Pflichten widersetzen: die Würde des Menschen als geistig-moralische Person macht alles Militärische unzulässig. Der christliche Pazifismus hat aber einen transzendenten Hintergrund, er ist von unbedingt religiösem Gehalt. Beide Arten Pazifismus können zusammengehen. Bei *fan Comenius* und *Fausto Sozzini* zum Beispiel sind in ihrem Pazifismus humanistische und christliche Motive vereinigtt".

Für den religiösen Gehalt des christlichen Pazifismus sind ethische Kategorien unzulänglich[15]• In »Taten der Liebe« sagt *Kierkegaard* über Christus: »Er macht sich selber und die Seinen so unglücklich wie menschlich geredet nur möglich war ... War das wirklich Liebe ... sie wie irrende Schafe hinaus zu jagen mitten unter reißende Wölfe? ... Warum nennt er sein Verhältnis zu ihnen Liebe, warum fährt er fort, das Liebe zu nennen, warum stirbt er, ohne zu bekennen, daß er sie betrog, so daß er also stirbt mit dem Anspruch, daß es doch Liebe war - ach, während die Jünger mit zerbrochenen Herzen, aber mit rührender Treue, sich nicht erdreisteten, auch nur eine einzige Meinung über sein Benehmen zu haben, wahrscheinlich weil er sie überwältigt hatte, da ja jeder andere Mensch leicht einsieht, daß er ... im Verhältnis zu den Jüngern wie ein Betrüger handelte! Und dennoch war er Liebe, und dennoch tat er alles aus Liebe '" [16]"

Das Handeln Christi war über-ethisch, weil er von den Jüngern das Opfer ihres Lebens forderte. Hier stehen wir wieder vor der Frage, ob die Gewaltlosigkeit das Recht hat, das Leben anderer zu gefährden und sie durch das Fehlen jeder Verteidigung zu Opfern zu machen. Diese Frage gilt auch in bezug auf den säkularen und humanistischen Pazifismus und muß übrigens auch im Zusammenhang mit der militärischen Gewalt gestellt werden. Die eigene Entscheidung kann das Leben anderer gefährden und sogar das unfreiwillige Opfer ihres Lebens bedeuten. Dann wird ihnen eine Situation aufgenötigt

13. A.a.O. S. 248: »Es gibt einen christlichen Pazifismus des Verzichts und einen säkularen Pazifismus der Klugheit. Der christliche Pazifismus ist nicht eine Strategie, sondern ein Zeugnis.•
14. Vgl. G. *F. Nuttall:* Christian Pacifism in History, Oxford 1958, S.59.
15. Vgl. die Suspension des Ethischen (Kierkegaard) in den jesusworren Mt 8, 18-22; 10, 37; Lk 9, 57--62; 14,25-27.
16. Samlede Vrerker, 3de Udgave Bd. XII, S. 111 f.

oder sogar em Lebenslos auferlegt, ohne daß ihre eigene sittliche Wahl dafür grundlegend wart/, In dieser Frage tragen Pazifisten und Nicht-Pazifisten dieselbe Verantwortung. Vielleicht ist diese Verantwortung für den Christen als Pazifist weniger schwer zu tragen, sofern er in seinem Glauben an Christus eine Legitimierung für seine Handlungsweise findet. Dieser Glaube kann ihn aus dem ethischen Dilemma befreien.

Wenn nun der Gehalt des christlichen Pazifismus ein rein religiöser ist, steht dieser Pazifismus in der Welt ganz vereinzelt da und wird nicht durch andere Werte irgendeiner Art gestützt. Er folgt einzig und allein aus dem Verhältnis des Gläubigen zu Christus. Er will diesem Verhältnis einen konkreten Ausdruck verleihen und dadurch ein existentielles Zeugnis sein, das auf Christus hinweist. Das bringt es mit sich, daß er auf allgemein-ethische Werte stößt, die er nicht mit seinem religiösen Gehalt in Einklang bringen kann. Solidarität mit der überwiegenden Mehrzahl seiner Landsleute, Verteidigung und Schutz seines Volkes und die Möglichkeiten eigener Selbsterhaltung werden dem religiösen Anliegen des Pazifismus untergeordnet.

Die_Unterordnung des Ethischen kann nicht bedeuten, daß der Christ sich vom Staat als ethisches Phänomen zurückzieht, sich mit seinen pazifistischen (i. c. Kriegsdienstverweigerungs-)Möglichkeiten begnügt und die Kriegsfrage die Sorge des Staates sein läßt, über die der Staat frei und selbständig zu entscheiden hat. Es gibt sogar die Meinung, daß ein Christ seine Obrigkeit »das Amt (sie!) der Atomwaffen« ausüben lassen soll und sie in ihrer Pflichtenkollision und Gewissensnot seelsorgerlich durch die Verkündigung der Rechtfertigung des Sünders begleiten soll'". Dazu ist aber zu sagen:

1. Daß dieser Weg zu einem »dedoublemeut de la moraleet", einer Verdoppelung der Moral, führen muß. Es gibt aber keine separate »Staatsmoral«, sondern im Staate eine Kollision zwischen einer Majoritäts- und Minoritätsmoral. Auch die pazifistische Haltung der Minorität gehört legitimerweise zum Ganzen des Staates, und soll, sofern sie repräsentiert wird von vollwertigen und loyalen Staatsbürgern, nicht als »staatswidrig« außer acht gelassen werden. Die staatliche Majoritätsmoral darf nicht als etwas Eigenständiges aufgefaßt werden. Sie ist verpflichtet zum Gespräch mit der pazifistischen Minoritarsmoral und muß diese auf ihre Qualität hin untersuchen. Die Meinung, daß die Majoritätsmoral christlich auch immer die richtige sei, ist eine Täuschung.

2. Die Rechtfertigung kann nur auf eine seelische Not bezogen werden, die entstanden ist durch Unzulänglichkeit in der *Erfüllung* des Gebots oder durch die Aporien, die durch diese Erfüllung entstanden sind. Wenn die Rechtfertigung als Theologoumenon apriori

---

17. Auch die Wehrpflichtigen müssen sich der Tragweite ihrer Entscheidung und der Verantwortung, die sie dafür haben, bewußt sein. Darum ist es zu tadeln, wenn die Situation, in der sie selber eine Entscheidung treffen können, vermieden wird. Wenn schon ihr jugendliches Alter weniger geeignet ist für eine reife und durchdachte Wahl, so wird ihnen doch klargemacht werden müssen, daß sie ganz bestimmt vor einer Wahl stehen und auch eine Möglichkeit zum Wählen haben. Die übrigen legalen Möglichkeiten zur Kriegsdienstverweigerung werden über Gebühr im Hintergrund gehalten und nicht als der Wehrpflichterfüllung gleichwertig präsentiert. Dieses verkehrte Verhältnis kommt auch im Begriff der *Wehrpflicht* zum Ausdruck. Die reale Entscheidungsmöglichkeit fällt dadurch weg, daß suggeriert wird, daß die Moral des Kollektivs auch die normale sei und deshalb auch die gute.
18. So *W. Künneth* in: Rechtfertigung im Atomzeitalter, München 1958.
19. *l- Lassierre:* La Guerre et I'Evangile, Paris 1953.

gestellt wird, wirkt sie ethisch lähmend und kann mißbraucht werden als eine Rückkehr zum »Christlichen«, nachdem das Christliche im ethischen Sinn gar nicht erfüllt worden ist. Der Staatsbeamte (Politiker, Militär) kann dann ganz leicht ohne ethischen Ernst die Verkündigung der Rechtfertigung auf sich selbst beziehen, da sie von der Kirche ebenfalls ohne ethischen Ernst gleichsam wie ein »metier« ausgeübt wird.

Die Frage erhebt sich aber, ob der Pazifismus nicht vielmehr als unter-ethisch bezeichnet werden muß, da er ja anscheinend das Handeln (das Ethische) vermeidet und sich passiv verhält, wo hohe ethische Anforderungen (Engagement, Verantwortung) gestellt werden. Der Pazifismus predigt Passivität, wo eben Tatkraft gefordert wird und Gewaltlosigkeit, wo der höchsten Gefahr die Spitze geboten werden muß. Ist sein religiöser Anspruch nicht ein Betrug, ist seine Aneignung einer religiösen Qualität nicht eine Täuschung? Bedeutet der Pazifismus nicht im Grunde eine Flucht in eine nicht-erhisehe Tatenlosigkeit? Sucht der Pazifist sich nicht einen leichten Ausweg dadurch, daß er sich allem militärischen Handeln entzieht und befindet er sich nicht eben durch diese Unterlassung auf einem unter-ethischen Niveau?

Auf diese Fragen kann nur geantwortet werden, daß der Pazifist eine ganz andere Energie nötig hat als der kriegstüchtige Soldat. Diese Energie ist die göttliche Kraft, welche von der Versöhnung ausgeht. Die dazu gehörige Waffenrüstung anzuziehen (Eph 6) fordert ein Handeln, das alles natürliche Handeln an Kraft und Intensität übertrifft. Pazifismus ist nicht Passivität, sondern höchste innerliche Aktivität[20]. Diese innerliche Aktivität findet eine praktische Form im sogenannten gewaltlosen Widerstand.

Die religiöse Einzigartigkeit des christlichen Pazifismus kann leicht eine Isolierung zur Folge haben, sofern er sich auf einen unpraktischen Idealismus versteift und die Realität ihren eigenen beängstigenden Weg gehen läßt. Diese Haltung wäre ein verfehltes Bestreben, weil dadurch die effektive Wirkung als *Zeugnis* verlorenginge. Der christliche Pazifismus darf die Diskussionen über seine praktischen Konsequenzen nicht umgehen. Die Bereiche, in denen er sich realisieren will, müssen in sachlicher Zusammenarbeit selbstverständlich mit den säkularen und humanistischen Pazifisten, aber auch mit Nicht-Pazifisten, sondiert und durchforscht werden. Darum sind Forschungen aller Art nötig: historische, ökonomische, psychologische, völkerrechtliche, politische. Es muß herausgefunden werden, wo jeweils die Widerstände liegen und welche Zugänge es dennoch in die »Fesmng« des Gegenübers gibt. Sonst würde *Rosenstock-Huessy* Recht behalten: »Die Ewigkeitspächter möchten nur zu gerne mit Überheblichkeit auf den Schauplatz menschlichen Kampfes herniedersehen. Wir haben ihre Protesterklärung eines ewigen Friedens gehört und sicherlich sind die Pazifisten die unvermeidliche Antithese zu den Kriegslüsten des zeitlichen Geistes. Aber diese Antithese ist pharisäisch und unvollständigu.«

---

20. Es ist richtig, daß im Falle einer Kriegsdienstverweigerung genau untersuche wird, ob der Wehrpflichtige sich nicht aus opportunistischen Gründen dem Militärdienst entziehen will. Um diesem Opportunismus keinen Vorschub zu leisten, ist es ratsam, die Alternative für ihn nicht leichter zu machen, als die Erfüllung seiner Wehrpflicht sein würde. Die Tatsache, daß seiner Entscheidung kein Opportunismus, sondern wirklich eine persönlich errungene Überzeugung zugrunde liegt, muß durch seine völlige Bereitschaft, sich einer anderen, angemessenen Pflichterfüllung zu unterwerfen, klar werden.

21. *E. Rosenstock-Huessy:* Des Christen Zukunft, S. 266.

Eine noch engere Isolierung würde darin bestehen, daß der christliche Pazifismus sich innerhalb des Christentums sektiererisch verhielte. Dadurch würde er der Gesetzlichkeit und dem Fanatismus verfallen. Nicht nur der ganze Problemkomplex der weltlichen Realität, sondern auch die nicht-pazifistischen Motive und Begründungen der Mitchristen müssen dauernd mitberücksichtigt werden. Denn der Pazifismus bleibt durch seine Forschungen auf den verschiedenen Lebensgebieten und seine Gespräche mit Andersdenkenden in Verbindung mit der unendlich komplizierten Wirklichkeit. Können denn keine Situationen entstehen, die doch Gewalt fordern? Der Tyrannenmord kann für die ethische Ansicht so unumgänglich werden, daß sogar die pazifistische Glaubensentscheidung zurücktritt oder sich in eine andere Glaubensentscheidung modifiziert bzw, in eine Tötung aus christlicher Verantwortung heraus. Hier stehen wir vor dem Geheimnis einer zutiefst persönlichen und allein Gott verantwortlichen Entscheidung. über eine solche Entscheidung darf niemand ein Urteil fällen. Dagegen darf wohl behauptet werden, daß das Christsein die Bekehrung des andern zum Ziel hat. Diese Bekehrung kommt aber in keiner Weise durch seine Ermordung zustande-".

Es würde den Rahmen dieses Artikels überschreiten, alle Fragen in bezug auf den Pazifismus zu analysieren; es durfte aber nicht unterlassen werden, wenigstens beiläufig auf die Frage, die anläßlich des Pazifismus immer wieder gestellt wird, einzugehen: »Wie verhält es sich nun mit der bewaffneten Polizei?« In diesem Zusammenhang wäre auch an die Polizeimächte der UNO zu denken. Diese *Arbitrage* zwischen Verbrechen und geordneter Gesellschaft oder, wo es sich um den Einsatz der UNO-Armee handelt, zwischen kämpfenden Völkern, ist ganz anderer Art als die angsterregende »deterrence« der modernen Streitkräfte. Ihr Ziel ist der Schutz der gesellschaftlichen Ordnung (Polizei) und des Friedens (UNO). Dieses Ziel wird in erster Linie nicht durch Tötung, sondern durch Festnahme (Polizei) und Pazifikation (UNO) erreicht. Ein absolutes pazifistisches Nein würde in diesem Fall eine Gesetzlichkeit bedeuten, die zwar auf konsequente aber doch unvernünftige Weise das Beste, das im Moment unmittelbar erreicht werden kann, ablehnt.

Das ganze Ringen um das wahre Menschsein und das wahre Christsein finden wir zusammengefaßt bei *Kierkegaard*, wenn er über *Solerates* schreibt: »Und summa summarum seines Wissens im 70. Lebensjahr war es, daß er nicht mit Bestimmtheit wußte, ob er ein Mensch war[23]. Wie läßt sich das erklären? Wohl nicht daraus, daß er seine Zeit vor allen Dingen dazu gebraucht hat, darüber nachzudenken, was das heißt, ein Mensch zu sein? Für die schnellen Köpfe geht das so schnell, weil sie die Frage überspringen, annehmen, daß sie das wissen - und so kommt in aller Schnelligkeit dieses Besondere heraus (...): ein Mensch, der mit Bestimmtheit weiß, daß er Mensch ist, aber nicht mit Bestimmtheit weiß, was das heißt, Mensch zu sein. Gewiß ist es Tausenden von Christen auf dieselbe Weise ergangen: sie haben mit Bestimmtheit gewußt, daß sie Christen sind, aber nicht mit Bestimmtheit gewußt, was das heißt, Christ zu sein. Und dennoch, dennoch, vielleicht ist es möglich, mit beständigem Fleiß es durch eine Reihe von Jahren zu

22. Ein Grund, weshalb die Todesstrafe dirisrlid; nicht akzeptabel ist.
23. Vgl. Platons Phaidros 229 D.

einem *bestimmten Wissen* zu bringen, was das heißt, Christ zu sein, ob man das selbst ist, läßt sich nicht und auch nicht *mit Bestimmtheit* wissen, das muß geglaubt werden, und im Glauben ist immer Furcht und Zittern[24].«

Diese Erwägungen mögen dem Pazifismus die nötige Bescheidenheit, Demut und Hoffnung verleihen, so daß er nicht in Gesetzlichkeit, Härte oder Pessimismus verfällt, welche einer mühsam errungenen und so schwer effektiv zu machenden Überzeugung leicht zu eigen sind.

Dr. F. van Raalien *Park Leeuwensteijn* 55, *Voorburg (Niederlande)*

Bedingungen und Grenzen einer Verständigung zwischen Christen und Marxisten*

VON WOLF-DIETER MARSCH

In einer Zeit, in der - hierzulande jedenfalls - die restaurativen, Bestehendes bewahrenden Kräfte in Kirche, Gesellschaft und Staat dominieren, ist es mindestens auffällig, daß *eine* jahrhundertalte, ängstlich gehütete Grenze durchlässig zu werden beginnt: die zwischen Christen und Marxisten, zwischen christlichem und marxistischem Denken. In den letzten Jahren erschien (in beiden Konfessionen übrigens) eine ganze Reihe von Publikationen, die -Gespräch-, -Disputation-, -Verständigung- zwischen beiden fordern und auch praktizieren". Die Kongresse der katholischen -Paulus-Gesellsdiafb haben ein erstaunliches Echo gefunden, - unlängst tagte man im tschechischen Marienbad mit Teilnehmern aus West und Ost, Atheisten und Christen, Katholiken und Protestanten-. Vor einem Jahrzehnt wäre so etwas noch kaum denkbar gewesen - ganz zu schweigen von der langen Geschichte der gegenseitigen Verdächtigungen und Verdikte, der Kirchenverfolgung und Atheismus-Propaganda dort sowie der aggressiv anti-marxistischen Kirchenpolitik hier; beides haben wir hinter uns, beides wirkt noch weiter, - wer könnte das bestreiten.

---

24. Pap. X 5 B 107.

* Für die Drucklegung überarbeitete Sendung im Westdeutschen Rundfunk (2. Programm, 21. Mai 1967). Sie wird auch im Rahmen der »Protestantischen Texte 1967. (Kreuz-Verlag, Srutrgarr 1968) erscheinen.

1. Etwa: *M. Stöbr* (Hg.): Disputation zwischen Christen und Marxisten, München 1966; Marxistisches und christliches Weltverhältnis *(B. Bosnjak,* W. *Dantine,].-Y. Calvez, I. Fetscher)* Freiburg 1966; *R. Garaudy, [, B. Metz, K. Rabner,* Der Dialog, oder: Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus (rororo-aktuell), Harnburg 1966.

2. Vgl. den Band über den Salzburger Kongreß der Paulus-Gesellschaft (1965): *E. Kellner* (Hg.): Christentum und Marxismus - heute, Wien, Frankfurt, Zürich 1966; auch den Dokumentationsband über das Presse-Echo: Dokumente der Paulus-Gesellsdiafl, Bd. XV, Selbstverlag 1966. Eine erste zusammenfassende Dokumentation über die Marienbader Tagung (27.-29. 4. 1967) erschien in der Zeitschrift: Forum 14/1967, H. 162/63, Juni/Juli 1967, S. 431 ff.; meinen Eindruck davon habe ich zusammengefaßt in: Radius 1967, H. 2 (Juni), S. 45 ff.

Woher aber kommt dieses neue Klima, das ebensowenig zu bestreiten ist? Was kann es bewirken? Welche Grenzen zwischen Christen und Marxisten werden auch weiterhin zu respektieren sein? Dem möchte ich im folgenden nachgehen. Zunächst muß ich versuchen zu definieren: *was ist das - ein Marxist, der Marxismus?* Ist es die parteioffizielle Doktrin, in Lehrbüchern und Parteitagserklärungen fixiert? Sind es Mao oder Chruschtschow, Tito oder Castro? Für viele Menschen ist es immer noch eine überraschung zu hören, daß es auch im ‚Westen< nicht wenige Philosophen, Soziologen, Schriftsteller und Künstler gibt, die sich Marxisten nennen, ohne als moskauhörig abgestempelt werden zu können. Es gibt eine breite Tradtition marxistischen Denkens, an den Namen Karl Marx's anknüpfend, es weiterführend, es nutzend für ein Verstehen der gesellschaftlichen Zusammenhänge, in denen wir leben. Durch die Berliner Vorgänge des vergangenen Sommers drang die Sache und der Name *Herbert Marcuses* etwas stärker - und unbehaglich - ins öffentliche Bewußtsein. Was aber besagt jener andere Name Marx? Ein Denker, Publizist und politischer Organisator, in Trier geboren, in Berlin und Köln geistig herangewachsen, in Brüssel, Paris und London als Emigrant ansässig - streitbar und messerscharf, konsequent und auch fehlurteilend -, ein Mann, den sein Leben lang eine Frage beschäftigt hat: wie kann die Form menschlichen Zusammenlebens, die man -industrielle Tausch- und Leistungsgesellschaft- zu nennen sich angewöhnt hat, so organisiert werden, daß Herrschaft von Menschen über Menschen in eine möglichst gerechte und gleiche Verwaltung von Sachen übergeht; daß also Menschen miteinander und füreinander die Bedingungen ihres Lebens produzieren; daß die Arbeit den Menschen nicht entmündigt, sondern mündig macht; daß man ökonomisch und politisch frei wird, sein Geschick zu gestalten.

Marxismus ist eine betont praktische und politische Philosophie, die davon ausgeht, daß jedes Menschen Geschick grundlegend dadurch bestimmt ist, daß wir in Gesellschaft leben, daß Arbeit, Produktion, Verkehr und Kommunikation uns grundlegender bestimmen als Herkunft, religiöse oder standesbedingte Werte. Diese Philosophie will die gesellschaftlichen Verhinderungen der Freiheit bewußt machen. Sie geht politischen und ökonomischen Ursachen nach, die eine Organisation von emanzipierten Lebensverhältnissen verhindern; sie analysiert diese als -Mystifikationen-, als ideologische Verhüllungen von faktisch bestehenden Zuständen; sie will, wie Marx einmal bemerkt hat, »den versteinerten Verhältnissen ihr Lied vorsingen, um sie zum Tanzen zu zwingen«, Natürlich ist dann hinzugekommen, daß Marx selbst (und viel stärker dann Engels) sich als -Materialisten- verstanden - in einer philosophischen Tradition also, die alles wirkliche Geschehen - in Kosmos und Bios, aber auch in Gesellschaft, Kunst, Politik und Religion – glaubt, auf materielle Ursachen und Prozesse zurückführen zu können: Der Mensch - nicht die unsterbliche Seele, sondern der hodigekämpfte Affe, das »gesellschaftliche Tier- (wie *Georg Lukács* einmal formuliert hat); geistige Traditionen, Rechte, Privilegien und Werte - nicht mehr als ein -Überbau- über bestimmte ökonomisch bedingte Lebens- und Machtverhältnisse; Religion - nicht mehr als eine Projektion der menschlichen Ohnmacht und Knechtsgesinnung auf überirdisch eingreifende Mächte und die Vertröstung auf ein besseres Jenseits, Spiegelung der menschlichen »Selbstentfremdung«. Der materialistisch denkende Mensch ist überzeugt davon und zufrieden damit, diese

als materiell erkannte -Basis- seines Lebens zu durchschauen – mit dem Ziel, sie zu ändern, zu beherrschen. Daß diese Philosophie (die es seit der späten Antike gibt) in den letzten beiden Jahrhunderten einer rasanten technisch-naturwissenschaftlichen Welteroberung unerhört fasziniert, einleuchtet und Anhang findet, bedarf keines Nachweises.

Neuerdings beginnt aber für nicht wenige Marxisten, sich dieses materialistische Gewand - zudem ein Denken in allmächtigen sdialekrisch-materialistischen, Entwicklungsprozessen – zu zerfasern. Es werden Themen angeschnitten, die orthodox materialistisch nicht mehr recht zu lösen sind. So philosophiert etwa der Pole *Adam Schaff* darüber, daß der Marxismus allzulange und sträflich Probleme der individuellen Existenz - wie subjektive Freiheit, Glück, Selbstverantwortung - vernachlässigt habe>. So fragt der Tscheche *Milan Machovec* nach einem »Sinn des Lebens«, der über die Befriedung materieller Bedürfnisse, ja über die geschichtliche Lebenszeit des Menschen hinausreichr', So meditiert der Deutschamerikaner *Herbert Marcuse* über die Möglichkeit, Herrschaftszwänge psychosozialer Art zu lockern, ja zu brechen und psychoanalytische Erkenntnisse auf solche Vorgänge anzuwendenä. So sinniert der Jugoslawe *Branco Bosniak:* über einen kosmischen Halt, den der vergängliche Mensch braucht, aber - total entfremdet im Produzieren seines Daseins - nicht hats, So entwirft der Deutsche *Ernst Bloch* das nur utopisch intendierbare Bild einer Einheit von Person und Gesellschaft, »Heimat der Identität-", So sucht der Franzose *Roger Garaudy* an der Vision eines »vollkommenen Menschen« festzuhalten, der seine Triebe und Irrationalismen meistert und seine Lebensverhältnisse gestaltet". So grübelt der Tscheche *Karel Kosik* über eine Theorie des Erkennens, welche die »Pseudokonkretheiren- unseres Alltagslebens kritisch durchleuchtet und den Menschen das Ganze ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeit einsichtig macht, um sie dadurch zu einem planvollen und vernünftigen Handeln anzuleiten", So attackiert der Pole *Leszek Kolakowski* rücksichtslos alle »Priester« in Partei, Kirche und Gesellschaft, die unkritischen Bediener der Institutionen und ängstlichen Bewahrer des Bestehenden, die eine freie Erörterung dessen, was Marx gewollt hat, nur verhindern[10].

Das alles sind natürlich nur einzelne Stimmen. Aber sie mehren sich. Sie überschreiten politische und ideologische Barrieren. Sie übersetzen die Problemstellungen Marx's in

---

3. A. Schaff: Marxismus und das menschliche Individuum, Wien, Frankfurt, Zürich 1965; Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen (Fischer-Bücherei), Frankfurt 1966.

4. M. Machovec, in: Disputation, a.a.O, (Anm, 1), S. 75 ff.

5. H. Marcuse: Eros und Kultur, Stuttgart 1957; Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Neuwied 1964; Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1967.

6. B. Bosnjak: Zum Sinn des Unglaubens, in: Marxistisches und christliches Weltverständnis, a.a.O. (Anm. 1), S. 9 ff., bes. S. 55 ff.

7. E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung, 2 Bde., Frankfurt 1959; Philosophische Grundfragen. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins, Frankfurt 1961; Verfremdungen I, Frankfurt 1962; Tübinger Einleitung in die Philosophie, 2 Bde., Frankfurt 1963/64.

8. R. Garaudy: Gott ist tot. Eine Einführung in das System und die Methode HegeIs, Beriin und Frankfurt 1965, S. 383 ff.; ders., in: der Dialog, a.a.O. (Anm, 1), S. 66 ff.

9. K. Kosik: Die Dialektik des Konkreten, Frankfurt 1967.

10. L. Kolakowski: Der Mensch ohne Alternative, München 1960; Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays, München 1967.

unsere Gegenwarr'?«. Sie fragen nach einem politisch wirksamen Ethos des Menschen, der sich von seinen natürlichen, kosmischen und göttlichen Bindungen und Ordnungen gelöst hat, den also nichts mehr fest-stellt, es sei denn seine eigene Arbeit, seine kritische Vernunft und seine gesellschaftliche Aktivität. Spätestens hiermit müßte es interessant werden für Christen, mit solchen Marxisten zu sprechen - zu argumentieren, zu hören, zu fragen. Wir haben Jahrhunderte hinter uns, in denen der christliche Glaube – abgesehen von karitativer Liebestätigkeit – sozial oder politisch gleichgültig bleiben oder sich obrigkeitstreu verhalten konnte. Im Jahrhundert von technischer Lebensplanung, möglicher atomarer Selbstzerstörung, intensivster gesellschaftlicher Prägung unseres Alltagslebens und dem Verlust von einer naturgegebenen Ordnung des Daseins ist es zunehmend unmöglich geworden, vor jener -Marx-Frage- die Augen beziehungsweise den Verstand zu verschließen.

H.

Wie und worin wäre nun eine Verständigung möglich? Was ist von ihr zu erwarten? Auf protestantischer Seite hat man bisher auf den Marxismus meistens auf eine doppelte Weise reagiert: Die eine möchte ich *die Vberwinterungshoffnung* nennen: man paßt sich zwar, soweit notwendig, dem Lebensrythmus des Industriezeitalters an. Aber man registriert besorgt dieses materialistische Leistungsdenken, man klagt über den Verfall guter Sitten und zunehmende Gottlosigkeit, – und hoffi auf bessere Zeiten. Natürlich weiß man längst, daß Marx sich geirrt hat, daß seine ökonomischen Theorien über Kapital und Eigentum widerlegt sind, daß er ein Schwärmer, Phantast und heimatloser Intellektueller war. Aber man nimmt nur widerwillig zur Kenntnis, daß heute ein Drittel der Erde, mehr oder weniger von ihm beeinflußt, die Technisierung nachgeholt hat und die Menschen sich dort zu seinem Namen bekennen. Der christliche Glaube jedenfalls soll mit alledem möglichst wenig zu tun haben. Er hängt an Leitbildern des vorindustriellen Daseins: Heimat und Väterlichkeit, Volk und Vaterland, Gemüt und Erbauung, Gefühl und Gesinnung, Gottgewißheit und Ewigkeitshoffnung im Herzen. Dieser Glaube kann eigentlich nur traurig oder still verzweifelt werden angesichts einer Welt, in der jene Werte immer weniger wert sind, vielmehr andere gefordert werden. Ob auf den Winter bald ein Frühling folgt? Ich bezweifle es.

Die andere Weise, Marxisten zu begegnen, möchte ich eine *praktische Koexistenz und heimliche Faszination* nennen: Man begrüßt es, daß dieser Marxismus endlich bestimmte religiöse Tabus gebrochen hat, die einem selbst schon höchst fragwürdig geworden sind: Die Leibfeindschaft, die Vertröstung aufs Jenseits, die Projektion privater und gesellschaftlicher Sehnsüchte auf Gott, die Segnungen über Kanonen und Sklaverei, die Verquickung von Machtinteressen und gläubigem Konservativismus, die Symbiose von Kirche und Staat, Gott und Kattun. Man registriert aufmerksam, daß gewisse ssozialistische Errungenschaften. und auch Friedensbemühungen in den kommunistisch regierten

---

10a. Ich kenne Zum Beispiel keine sorgfältigere, ihn auch philosophiegeschichtlich relativierende Einführung in die erkenntnistheoretische Problemstellung K. Marx' als die von *L. Kolakowski,* in: Traktat ..., a.a.O. S. 51 ff.; zunächst abgedruckt in *L. Labedz* (Hg.): Der Revisionismus, Köln 1965, S. 240 ff.

Staaten durchgesetzt worden sind. Pragmatisch möchte man durchaus mit jenen Menschen zu tun haben. Man anerkennt, was sie geleistet haben. Und man möchte übler politischer Praxis, Verfolgung und Ungerechtigkeit wehren. Man möchte möglichst vorurteilsfrei -das Menschliche< bei ihnen respektieren. »Christus ist nicht gegen, sondern für Karl Marx gestorbene, so hieß es einmal im deutschen Bundestag; Leute, die so etwas sagen, schilt man heute sLinksprotestanten-. Diese praktische Sympathie läßt jedoch die theologische Reflexion fast unberührt. Denn diese ruht in sich selbst bzw. in den biblischen Texten, auf die der Gläubige als Gottes Offenbarung ausschließlich verwiesen bleibt. Diese Wahrheit kann der Christ dem Marxisten nur bezeugen, ihm werbend mitteilen - in der vagen Hoffnung, daß jener sich vielleicht bekehre; es gilt, ihm den -Himmek so schmackhaft zu machen, daß er seine materialistische Konzentration auf die sErdeendlich preisgebe!'.

Beide Weisen der Begegnung sind möglich. Die zweite macht ernst mit der christlichen Maxime, daß Gott sich *aller* erbarmt und *aller* Heil will. Sie ist dafür auch verfänglicher: Man erliegt leicht allerlei politisch-taktischen Friedensschalmeien und vorschnellen Verbrüderungsversuchen. Und man hat keine Möglichkeit, über die Inhalte des christlichen Glaubens ernsthaft und vernünftig zu argumentieren. So konnte *Milan Macho'Vec* kürzlich ein Buch über die dialektische Theologie (Barth, Bonhoeffer, Hromadka) schreiben, in dem er erklärte: die Lehre dieser Leute bleibe ihm zwar völlig unverständlich, mittelalterlich, orthodox, aber ihre politischen Konsequenzen seien durchaus respektabel und der Sache des Sozialismus niitzlich'-.

Demgegenüber scheint es mir an der Zeit, über eine dritte Weise nachzudenken, nämlich über die Frage: *was kann man* – bei aller Differenz - von den Marxisten *lernen,* - und zugleich die Rückfrage: *was bleibt* dort *ungelöst,* ist aber im christlichenGlauben beantwortbar? Damit blende ich zunächst die Frage ab: Gottvertrauen hier - prometheisches Selbstvertrauen dort; inhaltlich werden wir darauf zurückkommen, wo hier Differenzen liegen und bestehen bleiben müssen.

In.

In drei Thesen scheint mir formulierbar, was ich aus der Tradition des Marxismus gelernt habe und wovon ich als Christ nicht gut mehr absehen kann. Sie enthalten alle drei zugleich eine Rückfrage an den Marxisten.

Was ich al« freie Person bin, das ist mit bedingt durch die gesellschafllichen Verhältnisse, in denen ich lebe: auch der Glaube ist ein soziales Phänomen. Marx hatte den Menschen ein »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse- genannt'! - ein Wesen, das nur und erst in der »Gattung« seine individuelle Lebenskraft zu verwirklichen vermag. Ist das nicht eine Banalität? Ja - aber wenn man diese These ernst nimmt, so hat sie mindestens

11. Vgl. hier vor allem *H. Gollwitzer:* Marxistische Religionskritik und der christliche Glaube (Siebenstern-Taschenbuch), München 1964 (zuvor in: Marxismusstudien, hg, *v,* 1. *Fetsdier,* 4. Folge, Tübingen 1962. 5. 1 ff.).

12. M. Machovec: Marxismus und dialektische Theologie. Barth, Bonhoeffer und Hromadka in atheistisch-kommunistischer Sicht, Zürich 1965.

13. 50 in der 6. These über Feuerbach: *K. Marx:* Die Frühschriften (hg. *v,* S. Landshut), Stutegart 1953, S. 340.

einige Konsequenzen, für ein Christentum zumal, das sich gern darauf beschränkt hat, die Wahrheit des Glaubens nur individuell gültig auszulegen: -Cott und die Seele-, die persönlichste Bedrohung und Gewißheit, innerliche Schulderfahrung und Freiheit des Herzens. Daß es dies gibt, soll keineswegs bestritten werden. Es gibt allerdings Phänomene, Probleme, über die wir uns meistens nicht klar genug werden: wie tiefgreifend wir (ob wir es wollen oder nicht) dadurch geprägt sind, daß wir in einer bestimmten gesellschafllichen Umwelt leben und auch unseren Glauben lernen: Landschaft und Herkunfl, selbstverständliche Sitten und instinktiv bejahte Normen, Gebräuche und Kultformen; das Milieu, von dem wir herkommen und durch das unsere Vorstellungen von Gott und seinem Wirken geprägt sind. Glaube ist nicht anders als durch Tradition übermittelbar, - und Tradition ist ein gesellschaflliches Phänomen. Hinzu kommen Affekte und Interessen, die milieubedingt sind und die ständig mit beeinflussen, was wir zu glauben vermögen. Ob ich etwa als Landwirt oder Seemann von dem Lauf der Natur noch abhängig bin, oder ob ich diesen Lauf als Physiker im Labor meiner Vernunft unterwerfe! Ob ich als Neger mit Spirituals und hochemotionalen Gottesdiensten aufwachse oder in der nüchternen Landsdiafl einer norddeutschen Kleinstadt! Ob ich als Geschäflsmann gewohnt bin, Geld und Gott, Kommerz und Erbauung möglichst sauber auseinanderzuhalten, oder ob ich als hauptberuflich in der Kirche Tätiger danach frage, wo und wie -Geistliches- und ‚Weltliches< miteinander zu tun haben! Ob ich gewohnt bin, mich mit geistigen Fragen zu beschäftigen oder nicht! Ob ich bürgerlich arriviert bin oder nicht! Das alles ist ja nicht ohne Bedeutung für die Art und Weise, wie unser Glaube Ausdruck und Gestalt bekommt.

Der Marxist bezeichnet den theoretischen Ausdruck von solchen gesellschafllich bedingten, vor-rationalen Werthaltungen als Ideologie. Und er will solche Ideologiebildungen möglichst analysieren und destruieren, also als Befangenheit einer Vernunft erklären, die sich über ihre soziale Situation noch nicht klar genug geworden ist. Darüber hinaus will er den Glauben an jedwede Abhängigkeit des Menschen von einem Gott als ideologisch bedingt aufzeigen: bedingt also durch gesellschaftliche Verhältnisse, die den Menschen - noch! - daran hindern, mündig und selbstverantwortlich zu handeln - irrational verklärte Herrschaflsverhältnisse, ökonomische Rückständigkeit, Verhaftetsein in der Bindung an ein sÜber-Ich-, das allmächtig die Gewissen beherrscht. All das läßt die Menschen religiös reagieren. Schon Marx meinte: wandelt die Verhältnisse, dann schwindet der Grund für einen Glauben an Gott!

Die *Ideologiehaf/igkeit* allen Glaubens ist wohl kaum zu leugnen. Viele Gegensätze, Streitereien und Lehrunterschiede - gerade gegenwärtig in dem -Streit um die Bibel-! - könnten ruhiger und sachlicher diskutiert werden, wenn man dies sähe und zugäbe. Unsere soziale Herkunft, unser sozialer Ort bestimmen mit, wie wir glauben und was wir glauben. Und für jede Interpretation der Geschichte von Bibel und Christentum ist es ganz unerläßlich, auch danach zu fragen, in welchem gesellschafllichen Milieu die Texte der heiligen Schrifl und der kirchlichen Väter entstanden sind. Ferner ist es nicht zu bestreiten, daß im christlichenGlauben eine vor-rationale Werthaltung aufbewahrt ist, die ihren rationalen Ausdruck jeweils erst finden muß.

Eine andere Frage ist es, ob dieser Glaube (wie die Marxisten meinen) *nur* als eine Ideologie zu erklären ist. Nicht wenige von ihnen wundern sich, wieso er nach einem Jahrhundert intensivster technisch-naturwissenschaftlicher Prägung unseres Lebens und energischer Atheismus-Propaganda -nicht tot zu kriegen- ist. Das hat seine Gründe: Für diejenigen, die sich an den biblischen Texten orientieren, bleibt eine unaufhebbare Differenz bestehen: zwischen Gott und dem Menschen; zwischen der Freiheit Gottes und der dem Menschen zukommenden, stets neu gegebenen Freiheit, zwischen der ,.absoluten Zukunft« Gottes[13] und der endlichen, die wir planen und erarbeiten. Diese Differenz macht den Christen frei von der Illusion, er könne und müsse den vollkommenen, gleich und gerecht in der Gesellschaft agierenden Menschen mit Gewalt und Überredungskünsten produzieren, erziehen. Diese Illusion hat Blut und Tränen genug gekostet. Heute geben marxistische Philosophen durchaus zu, daß auch der Sozialismus die universale »Entfremdung« des Menschen nicht aufzuheben vermagl", Mit ihnen zusammen aber gilt es, gegen partikulare, konkrete Entfremdungen anzukämpfen und der Mündigkeit des Menschen auch politisch zu ihrem Recht zu verhelfen.

2. Als selbstbewußt-handelndeWesen schaffen die Menschen ihreZukun/l und erwarten sie zugleich von Gott. Der Mensch, so behauptete Marx, sei fähig, die Bedingungen seines Überlebens - ja, sich selbst - tätig zu erschaffen; jeden Rekurs auf einen Schöpfergott lehnte er rigoros abIS. Der christliche Glaube kommt her von einer dreitausendjährigen Tradition, in der es mehr oder minder selbstverständlich galt, daß Kosmos und Bios Geschöpfe sind, abhängig vom Schöpferwillen. Im vorigen und in diesem Jahrhundert haben wir - und nicht zuletzt von Marxisten – lernen müssen, daß unsere Situation gegenüber der vorindustriellen Zeit eine grundlegend andere geworden ist. So schreibt *Georg Picht:* »Der Mensch ist '" im Zeitalter der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zum Produzenten seiner eigenen Zukunft geworden '" Seit er die Macht besitzt, nicht nur tote Waren, sondern seine eigene Welt, seine Lebensbedingungen und damit weithin sein eigenes Schicksal zu produzieren, seit er sich selbst als einem Produkt begegnet, ist seine Zukunft eine andere geworden'».« Diese andere Zukunft ist Gegenstand marxistischen Denkens und Handelns. Und auch dies hat ja Konsequenzen.

Als Protestanten sind wir gewohnt, sorgsam zwischen den Werken und dem Glauben zu unterscheiden. Luther protestierte einst gegen die katholische Werkgerechtigkeit, und das ‚Allein-aus-Glauben-Gerecht< gehört zu den Grundforderungen der reformatorischen Frömmigkeit. Das aber hatte zur Folge, daß alles Handeln in ein Zwielicht geriet: entweder als sittlich gleichgültig oder als selbstgerecht, görzendienerisch zu gelten. Dieses Zwielicht ist mit zur Ursache dafür geworden, daß wir als Christen noch viel zu wenig darüber nachdenken, wie vernünftige Bedingungen für eine menschenwürdige Zukunft zu erarbeiten sind. Der Glaube konzentriert sich aufs Selbstgefühl, konfrontiert mit

---

Ba. Die Untersdteidung von »absolurer« und »innerwelrlicher Zukunft« stammt von *K. Rabner,* in: Christentum und Marxismus - heute, a.a.O, (Anm. 2), S. 202 ff.

14. So zum Beispiel *A. Schaff:* Marxismus und das menschliehe Individuum, a.a.O. S. 168 ff.

15. K. Marx: Die Frühsdiriflen, vgl. bes, S. 246 ff.

16. G. *Picht:* Prognose, Utopie, Planung. Die Situation des Menschen in der Zukunft der redmischen Welt, Stuttgarr 1967, S. 7 *t.*

der Ewigkeit, auf eine Freiheit von der Welt - oder aber darauf, daß alles -ganz anders- werden müsse: neue Welt, Reich Gottes auf Erden, brüderliche Gemeinschaft, Liebe statt Recht. So schwanken wir zwischen einer apolitischen Gleichgültigkeit und einem unpolitischen Utopismus.

Zu den Bedingungen unseres Zeitalters gehört es, daß wir unsere gesellschaftliche Zukunft als eine planbare und machbare begreifen: Geburtenkontrolle, technische Regulierung des Lebens, Nutzung der Erde, Ernährung der beängstigend anwachsenden Bevölkerung, Zwang zu internationaler Kooperation, Atomwaffenkontrolle, - das sind die ethischen Probleme, mit denen wir es zu tun haben. Der Mensch selbst ist sich ein Gegenstand seiner Produktion geworden. Was fordert das für ein Verhalten und was für Einstellungen? Hat hierzu der Glaube etwas beizutragen, der von Gott erhofft, daß seine Welt als Schöpfung gut, ja »sehr gut«[17] gemacht sei? Nein-wenn wir dabei beharren, das Bestehende schon als wunderbar geordnet anzuerkennen! Nein - wenn wir dabei stehen bleiben, ein umweltveränderndes Handeln nur als Selbstmächtigkeit und Sünde abzuwerten! Ja aber - wenn wir Schöpfung Gottes verstehen als dem Menschen aufgegeben: durch ihn, mit seiner Hilfe soll das werden, was das Ziel einer vollkommenen und guten Schöpfung meint: Erde als Heimat des Menschen, handelnd zu verändern nach dem Gebot des Schöpfers: »Macht euch die Erde untertane-".

Vom marxistischen Pathos einer tätigen Weltveränderung wird den Christen hierbei allerdings eins unterscheiden: der ebenso wache wie leidende Blick für das -Nodi-Nichr. von all dem, was Gott dem Menschen zutraut - die Geduld des Kreuzes -, zugleich aber die nimmermüde und stets auf neue Situationen sich einstellende Hoffnung, daß eine heilvolle Zukunft dem Menschen noch offensteht: Phantasie für das Mögliche, ohne aus den Härten der Gegenwart zu fliehen, - wie das zuweilen in den marxistischen Träumen und Postulaten einer »menschlichen Zukunft« offenkundig scheint!".

3. Eine demokratische Grundhaltung bleibt eine ethische, nicht allein mit politischen Machtmitteln zu realisierende Aufgabe. Wiederum sei Marx zitiert: »Das Phantasiegebild, der Traum, das Postulat des Christentums, die Souveränität des Menschen ... ist in der Demokratie sinnliche Wirklichkeit, Gegenwart, weltliche Maxime-P.« Dies hatte er aus der christlichen Tradition, der er höchst skeptisch gegenüberstand, immerhin begriffen: daß in ihr dem Menschen eine Souveränität eingeräumt wird, die ihm in nicht-christlichen Kulturen so nicht zukommt. Praktisch allerdings habe das Christentum völlig versagt: weil es diese Souveränität nur -geistig-, nur in der völligen Abhängigkeit vom Herrenwillen Gottes verstanden und damit faktisch undemokratische Herrschaftsverhältnisse sanktioniert hat. Die Religionsfeindschaft der Marxisten ist nicht zuletzt darin begründet, daß sie bemerken: der Glaube macht Menschen politisch unfrei, jenseitssüchtig, obrigkeitsfromm oder gesellschafl:lich gleichgültig. Eher am Rande des kirchlichen Christentums hat es Gruppen und Bewegungen gegeben, die eine demokratische Lebenshaltung und -gestaltung als Konsequenz ihrer gottgegebenen Freiheit prakti-

17. Gen 1, 31. 18. Gen 1, 28.
19. So formuliert *R. Garaudy,* in: Der Dialog, a.a.O. 84, 87 f.
20. K. Marx: Die Frühschriflen, a.a.O, S. 188.

ziert haben. Erst sehr allmählich hat sich dies im Lauf des letzten Jahrhunderts em wenig geändert.

Demgegenüber ist das kämpferische Pathos der Marxisten darauf gerichtet, die »sinnliche Wirklichkeit« demokratischer Lebensbedingungen zu schaffen: also ständische Privilegien, Klassengrenzen, Unterschiede zwischen Arm und Reich abzuschaffen, Verwaltungs- und Regierungsvorgänge so einsichtig wie möglich zu machen und nicht an Herkommen oder Reichtum zu binden, allen eine gleiche Bildungschance zu gewähren und Religion zur Privatsache zu machen. Dies ist ihre Intention. In deren Praxis muß aber sogleich darauf insistiert werden, daß man auch offen und ernsthaft (und nicht nur propagandistisch vernebelt!) darüber diskutiert, woher es denn kommt, daß die sozialistisch regierten Staaten bis heute als undemokratisch gelten: Einparteiensysteme, Diffamierung von Opposition, Angst vor Geheimpolizei, gesellschaftliche Disqualifizierung des Andersdenkenden, Verriegelung der Grenzen, Bewußtseinskontrolle – kurz: diese undemokratische Angst. Man sagt: die Menschen sind noch nicht so weit, noch nicht genügend erzogen im -sozialistischen Bewußtsein-. Darauf ist zu antworten: werden sie es je sein?

Bin ich nicht besser, realistischer dran, wenn ich - unterstützt durch Argumente des christlichen Glaubens - sagen kann: Demokratie bleibt eine unendliche ethische Aufgabe? Sie ist nicht kommandierbar, sondern sie ist jedem Bürger - als Selbstverantwortung und Selbstbegrenzung seines vor Gott zu verantwortenden Lebens - in Freiheit aufgegeben. Politisch können nur bestimmte Bedingungen solcher Freiheit geschaffen werden: solide Rechtssicherheit, Begrenzung der Machthabenden, Wahrung der Bürgerrechte, Schutz der Privatsphäre. Zwang zur Toleranz. Was aber ein Mensch damit macht - das ist ihm nicht vorzuschreiben. Demokratische Herrschaftssysteme bleiben immer ein Notbehelf, um eine unlösbare Aufgabe zu lösen: die unbedingte Freiheit der Person mit der Notwendigkeit politischer Herrschaft zu verbinden. Dies sieht der Glaubende vielleicht realistischer, weil er von der Vorläufigkeit, der Relativität all seines Weltgestaltens weiß.

Zusammengefaßt: Aus der marxistischen Tradition (so die das Gewand einer allmächtigen Parteidoktrin abstreift) ist zu lernen, daß hier politisch leidenschaftlich über die gesellschaftliche Bedingtheit unseres Daseins nachgedacht und an dem Ziel eines privilegienfreien Zusammenlebens festgehalten wird. Erste Bedingung für eine Verständigung wäre, daß Marxisten die vor-rationale Werthaltung des christlichen Glaubens wieder respektieren lernen, sie nicht als Ideologie von Unmündigen abwerten - eines Glaubens, der sein Leben vor einem >Anderen-als-er-selbst< verantwortec-t. Darin wird vermutlich eine Grenze der Verständigung bestehen bleiben. Diesseits dieser Grenze aber öffnet sich ein weiter Spielraum der Verständigung darüber, was uns heute eine gesellschaftlich mobile und aktive Freiheit noch wert ist und wie die Bedingungen aussehen, unter denen Welt als des Menschen Umwelt zu produzieren ist.

Prof. Dr. W.-D. Marsch *56 Wuppertal-Barmen, Missionsstraße 1*

21. Die Tagung der Paulus-Gesellschaft in Marienbad (s. o. Anm. 2) hat gezeigt, wie unerwartet weit Marxisten gelernt haben und zu lernen bereit sind; die Vorträge von *M. Pruha* und *R. Kalivoda,* auch von *V. Gardavsky* ließen erkennen, daß der Marxist die -rranszendenren- Bindungen des Christen respektieren und genauer kennen lernen will. Mehr ist wahrlich nicht zu verlangen.

Die theologischen Voraussetzungen der Arbeit der »Kornmission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten«

Vorbemerkung: Der Ökumenische Rat der Kirchen veranstaltete für seine »Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten« (K.K.I.A.) vom 12. *bis* 17. *April* 1967 *in Den Haag eine Arbeitskonferenz, die sich mit den verschiedenen grundsätzlichen und aktuellen Aspekten dieser Arbeit befaßte. Die K.K.I.A. ist schon seit vielen Jahren bei der UNO akkreditiert und hat sich häufig zu internationalen Problemen geäußert - vom Koreakrieg bis zum Krieg in Vietnam und dem Nahostkonflikt im Jahre* 1967. *Außerungen des ökumenischen Rates bzw. seines Zentralausschusses zu internationalen Fragen gehen in der Regel auf Empfehlungen der K.K.I.A. zurück. Im Einverständnis mit dem Generalsekretariat des ökumenischen Rates veröffentlichen wir in diesem Heft außer dem theologischen Referat von J. M. Lochman im folgenden den Bericht einer Arbeitsgruppe, die sich mit den »tbeologischen Voraussetzungen« dieser Arbeit befaßte. Die Übersetzung ins Deutsche wurde in Genf hergestellt.* W. *Sch.*

Konferenz über die **K.K.I.A.**

Den Haag - 12. *bis* 17. *April* 1967

Bericht der Arbeitsgruppe I - Theologische Voraussetzungen

Die Arbeitstagung, die im April 1967 in Den Haag stattfand, um einen Rückblick auf die Arbeit der K.K.I.A. zu geben, befaßte sich unter anderem mit den theologischen Aspekten christlicher Verantwortung in internationalen Angelegenheiten. Eine Arbeitsgruppe legte dem Plenum der Tagung einen Bericht über dieses Thema vor. Formell wurden zwar im Plenum weder Abänderungsanträge angenommen, noch wurde eine endgültige Fassung des Textes ausgearbeitet; jedoch ist das folgende Dokument eine auf Grund der Plenardiskussion revidierte Fassung des Originals.

I.

Die biblische Botschaft der Liebe Gottes allen Menschen gegenüber spornt die Kirchen dazu an, der Menschheit in allen Lebensbereichen, einschließlich der internationalen Beziehungen, einen Dienst zu leisten.

Dieser Aspekt unseres Dienstes ist von großer und ständig wachsender Bedeutung, insbesondere in unserer Zeit, in der die internationalen Beziehungen, so viel Bedrohliches sie auch mit sich bringen mögen, neue Möglichkeiten zur Bereicherung des menschlichen Lebens eröffnen.

Wir sind alle einig, daß dieser Dienst und dieses Zeugnis einen wesentlichen Teil des kirchlichen Auftrags darstellt.

In den Kirchen wurde manchmal eine andere Meinung vertreten, nämhch, daß sich die Verantwortung der Kirche auf das geistliche und persönliche Leben des einzelnen beschränkt und nicht auf soziale, politische und wirtschaftliche Problemkreise ausgedehnt werden sollte. Wir teilen jedoch diese Ansicht nicht.

Als wir über diese von uns erkannte Verantwortung nachdachten, tauchten verschiedene theologische Akzente auf. Folgende Hauptansatzpunkte kamen zum Ausdruck:

1. Wenn wir von dem biolischen Zeugnis ausgehen, daß Gott die Welt geschaffen und sie in göttlicher Vorsehung geordnet hat, so liegt der besondere Nachdruck auf der Zusammengehörigkeit aller Menschen unter dem göttlichen Gesetz.

2. Wenn wir davon ausgehen, daß Gottes Gnade in der menschlichen Geschichte schöpferisch tätig war und alles vollkommen machte, so wird das dynamische Element in der Geschichte bis hin zu ihrer glorreichen Vollendung betont.

3. Halten wir uns an die Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes in Jesus Christus, so wird offenbar, daß dies eine Herausforderung an unsere gegenwärtige, unvollkommene und sündige Welt bedeutet.

4. Wenn wir uns darauf gründen, daß die Kirche teilhat an der unausgesetzten Dreiteilung

des Amtes Christi in der Welt, so wird priesterliche Fürbitte, prophetisches Urteil, die Erweckung der Hoffnung und des christlichen Bewußtseins, sowie die Seelsorge an allen Menschen hervorgehoben.

Diese verschiedenen theologischen Nuancen und andere mehr ergaben sich aus unseren überlegungen, doch verbirgt die Vielfalt dieser theologischen Gesichtspunkte und ihre dialektische Spannung keineswegs die Gemeinsamkeit unserer christlichen überzeugungen, sondern bereichert vielmehr das ökumenische Denken.

H.

Welche Autorität erlaubt es uns, auf diesem Gebiet zu handeln und wen vertreten wir eigentlich? Einerseits senden wir nicht einfach einige Personen aus, mit dem Auftrag, selbst ihr möglichstes in diesem Bereich zu tun. Andererseits kann unser Vorgehen aber auch nicht im Namen der ganzen Kirche geschehen.

Unser Handeln ist ein Versuch, in Verbundenheit mit der ökumenischen Gemeinschaft für die Kirchen zu sprechen. Wir machen darauf aufmerksam, daß dieser Wirklichkeit eine göttliche Vorsehung innewohnt – daß die Kirchen gerade in einer Zeit, da die Einheit aller Völker zum Guten oder Bösen zu einer unausweichlichen Tatsacne wird, das Vorrecht besitzen, die ökumenische Gemeinschaft immer mehr zu verwirklichen. Die Entdeckung ihrer Einheit, die über die Grenzen der kirchlichen Traditionen und an den Staat gebundenen Loyalitäten der Christen in der ganzen Welt hinausgeht, ohne sie jedoch zu zerstören, eröffnet den Kirchen eine neue Perspektive, die es ihnen erlaubt, zu einer objektiveren Beurteilung der Konflikte unserer Zeit zu gelangen.

Daher vollzieht sich unser Handeln im Namen der Kirchen in all ihrer Vielfältigkeit, doch zeigt es außerdem, daß sie ihrem Wesen nach eine Einheit bilden und ihre gemeinsame Aufgabe erfüllen, und darüber hinaus bezeugt es die innerste Zusammengehörigkeit aller Menschen.

III.

Wann und an weichem Ort sollte die Kirche zu internationalen Angelegenheiten sprechen?

Es ist nicht die Aufgabe der Kirche, einen laufenden Kommentar zu allen internationalen Nachrichten zu geben. Christen, die viel reden, sind darum noch keine prophetischen Christen, und es gibt Zeiten, in denen sie schweigen müssen. Nach welchen Kriterien können daher die richtigen Augenblicke bestimmt werden, in denen die Kirche das Wort ergreifen muß?

Das wichtigste Kriterium ergibt sich aus der Anteilnahme, die die Kirche dem Menschen im Licht des Evangeliums überall dort entgegenbringt, wo das menschliche Leben bedroht ist oder neue Möglichkeiten zu seiner Bereicherung offenstehen.

Die Stimme der Kirche sollte vor allem dann gehört werden, wenn sie kein anderer bei solchen Gelegenheiten erhebt; wenn wiederum die Wahrheit bekannt ist, aber nicht geachtet wird, oder die Menschen sie nicht zu äußern wagen, dann hat die Kirche die Pflicht, diese Wahrheit öffentlich auszusprechen. Doch hat sie außerdem die Aufgabe, in Zusammenarbeit mit allen Menschen, die guten Willens sind, allen konkreten Aktionen im Hinblick auf einen umfassenderen Frieden und größere Gerechtigkeit auf Erden unablässig ihre Unterstützung zu gewähren.

Die Kirche sollte in ihren Verlautbarungen keine Allgemeinplätze wiederholen. Ihr Wort sollte vielmehr ein »teures Wort« sein. Verantwortliches christliches Reden kann nie von verantwortlichem christlichen Handeln getrennt werden. Dieses »teure Wort« ruft möglicherweise eine Spannung hervor und zwar nicht nur zwischen der Kirche und der Gesellschaft, deren Teil sie darstellt, sondern auch zwischen denen, die das Wort ergreifen und einigen ihrer christlichen Brüder. Diese Spannung darf nicht leichtfertig hervorgerufen werden, doch man sollte sie im Prinzip auch nient ängstlich vermeiden. Diejenigen, die in den Kirchen repräsentative Erklärungen abzugeben haben, sind ihrem eigenen Verständnis des göttlichen Willens in einer bestimmten Situation sogar noch mehr verpflichtet als der Einstellung, die sie für die überwiegende Meinung ihrer Kirchenmitglieder halten. Sie sind manchmal vielleicht sogar verpflichtet, an eine oder mehrere Mitgliedskirchen ein warnendes oder beratendes Wort zu richten.

In diesem Zusammenhang überlegten wir, ob

es notwendig sei, die theologische Rechtfertigung jeder einzelnen Erklärung und Handlung ausdrücklich zu definieren. Natürlich sollten solche Äußerungen und Handlungen unser besonderes Verantwortungsgefühl sowie die Vision des Volkes Gottes zum Ausdruck bringen. Sie können und dürfen diesen ganz besonderen Ruf nicht verleugnen. In diesem Sinne sollten sie den Geist christlichen Glaubens, christlicher Liebe und christlicher Hoffnung kundtun, doch bedeutet dies nicht, daß sie ständig eine Reihe von Bibelzitaten und theologischen Argumenten hervorheben müssen. Eine christliche Erklärung ist nicht deshalb christlich, weil sie wie eine Predigt abgefaßt ist oder die Sprache der Bibel verwendet, sondern weil sie eine besondere Wahrheit zum Ausdruck bringt und für eine bestimmte Situation relevant ist.

IV.

Die Cambridge-Konferenz beschrieb den Beitrag, den die Kirche denen leisten kann, die auf dem Gebiet internationaler Beziehungen Verantwortung tragen, als »die Hilfe christlicher Perspektiven und christlicher Imperative«, Die biblische Perspektive vom Kommen des Reiches Gottes und der christliche Imperativ bedingungsloser Liebe allen Menschen gegenüber erhellt unser Verständnis vom Menschen sowie von der Geschichte und der Natur, offenbart unsere Verantwortung auf allen Lebensgebieten und verlangt unseren Gehorsam. Doch stellt uns dieser Imperativ keine allgemeinen Grundsätze oder Regeln zur Verfügung, die in geschichtlichen Situationen, die uns mit immer neuen und unvorhergesehenen Herausforderungen konfrontieren, angewandt werden müssen. Die Kirchen müssen ständig die »Zeidien der Zeit« zu entdecken suchen.

So sind wir auch in unserer Arbeitstagung mit der Frage konfrontiert worden, wie sich die technischen und sozialen Revolutionen unserer Zeit auf die menschliche Gesellschaft auswirken. Die Kirchen sind in der ganzen Welt mit in diese Ereignisse verwickelt und sie werden manchmal im Innersten davon erschüttert. Im Licht der biblischen Perspektive und des biblischen Imperativs wird die Blindheit von uns Christen und die mangelnde Bereitschaft, diese Entwicklungen wahrzunehmen, eindeutig verurteilt. Doch können dieselbe Perspektive und gerade dieser Imperativ neue und schöpferische Aktualität erlangen, wenn wir den entscheidenden Problemen unserer gegenwärtigen Geschichte nicht ausweichen und uns ehrlich und mit Phantasie darum bemühen, jetzt eine ehristliche Antwort auf die Herausforderung dieser Probleme zu suchen.

In diesem Sinne haben wir in unserer Arbeitstagung den Versuch unternommen, einige Aspekte unseres gemeinsamen Dienstes in der heutigen Welt aufzuzeigen, eines Dienstes auf einer Ebene zwischen unserem Verständnis des Wortes Gottes und den praktischen Problemen der Zeit, in der wir leben.

Unsere Arbeitsgruppe versuchte, einige dieser Richtlinien aufzusetzen:

1. In einer Zeit, in der die Völker der Weit durch Wissensmaft und Technik zu einer einzigen Welt zusammenwachsen, müssen wir die Einheit der göttlichen Schöpfung und unserer gemeinsamen Menschlichkeit bezeugen.

2. Auf internationaler Ebene, wo es die entstehende Weltgemeinsmaft verlangt, daß Staaten und Nationen Elemente ihrer egozentrischen Macht und ihrer Vorrechte aufgeben, um eine umfassendere und gerechtere menschliche Gemeinschaft zu ermöglichen, verweisen wir auf das christliche Verständnis von der schöpferisdien Wirkung der Selbstaufopferung.

3. In der Suche nach neuen Strukturen einer weltumfassenden. wirtschaftlichen Gerechtigkeit in der Weit armer und reicher Völker bekennen wir uns zu der diristliehen überzeugung, daß Gottes Gerechtigkeit zur Verteidigung der Armen und Unterdrückten sowohl auf nationalem als auch auf internationalem Gebiet auf den Plan tritt.

4. In einer Welt des ungeheuer beschleunigten sozialen und politischen Wandels müssen wir betonen, daß die Veränderung der Weit Gottes Wille ist und daß sie sich auf seinen Wunsch hin um Entwrodungen bemühen soll, die den göttlichen Plan für den Menschen besser als bisher zum Ausdruck bringen.

5. In einer Weit, in der Krieg nie dagewesene verheerende Ausmaße annimmt, müssen wir nach Frieden streben, weil Gott ihn der Menschheit schenken will, und wir müssen inrernatio-

nale Strukturen ausarbeiten, die einen dauerhaften Frieden und die schöpferische Koexistenz der Staaten fördern.

6. Wir anerkennen zwar den positiven Wert der Ideologien für schöpferischen und konstruktiven Wandel; der Tendenz, daß sie zu Idolen werden, müssen wir uns aber widersetzen, damit sie weiterhin dem Menschen und der Gesellschaft dienen können.

7. In einer Welt, in der der Friede und das Wohlergehen durch die mangelnde Kommunikation zwischen verschiedenen Gruppen und Interessen bedroht wird, müssen wir die Möglichkeiten zum Dialog zwischen verschiedenen Rassen, Klassen, Nationen und Machtblöcken offenhalten.

8. Da das Zeugnis der christlichen Kirchen in diesen Dingen nicht glaubwürdig sein kann, solange die Kirche nichts gegen ihre eigene Teilung und innere Abkapselung unternimmt, müssen wir unsere christliche Einheit innerhalb des Okumenischen Rates der Kirchen und über ihn hinaus vertiefen, damit die Solidarität der Kirche mit der »Oikoumene« der ganzen Welt offenbar werde.

V.

Die Art und Weise des Redens und Handeins der Kirche ist in all diesen Fragen verschiedenartig und sollte der Gelegenheit angemessen sein. Manchmal, wenn der Mensch oder die Gesellschaft in ihrem Innersten uedroht wird, oder wenn neue Entwicklungsmöghcnkeiten der Zerstörung ausgesetzt sind, muß die Kirche ein prophetisches Zeugnis über den Willen Gottes ablegen. In anderen Fällen wird ein weniger dramatischer seelsorgerlicher Dienst gebraucht, von dem die Offentlichkeit nichts erfährt. Dann wieder kann es unsere Pflicht sein, daß wir bereit sind, auf führende Politiker zu hören und von ihnen zu lernen, um ihre wahren Probleme und unsere Beziehung dazu besser zu erkennen und zu sehen, welche Hilfe von uns gebraucht wird. Ferner kann es den Kirchen obliegen, einen Vermittlerdienst anzubieten und dabei zu helfen, Mißverständnisse zwischen sich entgegenstehenden Parteien aus dem Weg zu räumen und Streitende zu versöhnen. Christliche Laien, die in das politische Leben eintreten und damit ihre Nachfolgeschaft bekennen, tragen die Hauptlast in diesen Angelegenheiten. Die Kirchen müssen ihnen ihr Verständnis und ihre Fürsorge entgegenbringen, die auf ökumenischer Ebene sehr gut durch besondere Dienste des ORK und der K.K.I.A. zum Ausdruck kommen können, die die Laien in ihrem Zeugnis stärken und ihre Last teilen sollen. Der »priesterliche« Dienst der Kirchen, das ständige Gebet und die Fürbitte für diejenigen, die Verantwortung für politische Entscheidungen tragen, ist eine wesentliche Aufgabe der Kirchen, die all ihre andere Tätigkeit auf diesem Gebiet begleiten muß. Bei ihrem spezifisdien Beitrag zu internationalen Angelegenheiten müssen die Kirchen ein Gespür dafür haben, wann Bescheidenheit und wann Kühnheit erforderlich ist. Manchmal können sie zu einer mutigen»Verrücktheit« aufgerufen sein, wenn sie sich zu einer radikalen Möglichkeit bekennen, die in nächster Zukunft nicht verwirklicht werden kann, die aber durch ihr Bestehen die Richtung zukünfliger Entwicklung anzeigt. In anderen Fällen mag Klugheit und Vorsicht in heiklen oder gefährlichen Situationen die Forderung der Stunde sein, und die Kirche muß die Autorität derer respektieren, die politische Verantwortung tragen und bei ihrem Eingreifen die richtigen Grenzen wahren.

Wenn wir eine Aktion in einer spezifischen Richtung unterstützen, dann müssen wir, um verantwortlich zu sein, die wahrscheinlichen Folgen mit Hilfe aller verfügbaren Informationen erwägen. Doch darf die Entscheidung nicht umgangen werden, nur weil noch nicht alles bekannt ist (das ist niemals möglich) oder weil jede Wahl zweideutig ist (wie jede politische Entscheidung). Wir erheben auf keinen Fall den Anspruch, unfehlbar zu sprechen.

In aller Verwirrung der menschlichen Geschichte rettet uns die biblische Sicht des Glaubens und der Hoffnung vor der Resignation und eröffnet neue Horizonte in unserem Dienst für die Menschen, die internationale Verantwortung tragen.

Zur Wesensbestimmung der Diakonie

Von

HERBERT KRIMM

Die Diskussion der Frage, ob von einer gesellschaftlichen Diakonie gesprochen werden könne oder nicht (vgl. dazu zuletzt *H.-D. Wendland* in ZEE 2/1967, S. 101 ff.), wird kaum mehr auf allgemeines Interesse hoffen dürfen, zumal es sich hier, wie immer wieder betont, nicht um eine Sachfrage, sondern lediglich um eine Frage des richtigen Namens handelt. Kein Vertreter der Diakonie in ihren klassischen Formen denkt daran, einer christlichen Gesellschaftswissenschaft, einer christlich bestimmten Sozialpolitik oder gar einer christlichen Sozialethik das Daseinsrecht abzusprechen; wohl aber fürchten nicht wenige dieser Vertreter, daß die Verwendung des Begriffes in diesem weitgespannten Sinne das proprium der Diakonie so zurücktreten lassen könnte, daß dieses ihr eigentliches Wesen nicht mehr erkennbar bleibt. Es wäre nicht das erste Mal, daß sich in der Christenheit zwei Meinungen gegenüberstehen, während die fortschreitenden Ereignisse sich wenig um den fortbestehenden Dissensus kümmern.

Neuerdings hat nun auch *Dietrich von Oppen* in dankenswerter Weise zur Verständigung zwischen den beiden bisherigen Gesprächspartnern beizutragen versucht (vgl. ZEE 5/1967, S. 305 f.). Sein Hinweis darauf, daß „in der Evangelischen Kirche sehr verschiedene Geisteshaltungen und Frömmigkeitstypen gleichzeitig bestehen", ist unbestreitbar richtig. Die Frage bleibt offen, ob sich von hier aus etwas zur Verständigung beitragen läßt. Der offenbar fortbestehende Dissensus wird sofort deutlicher, wenn man nicht vom Frömmigkeitstypus, sondern von der Frage nach den Objekten der Diakonie ausgeht, das heißt nach den Menschengruppen, denen sie gegolten hat, nach den Nöten, auf die sich die vorhandenen Kräfte der Hilfe gerichtet haben. Dann ist bald zu erkennen, daß es unter dem wechselnden Mond der zeitgeschichtlichen Verschiedenheiten stets die Krüppel, Blinden, Lahmen und Tauben des Neuen Testaments waren (man mag sie ruhig die Gehbehinderten, Sehbehinderten, Gehörgeschädigten, Geistesbehinderten, Gefährdeten, Süchtigen oder wie immer nennen, sofern man nur hinter den immer euphemistischer werdenden Bezeichnungen den bleibenden Ernst der wirklichen Situation zu erkennen bereit ist), denen das gegolten hat, was sich in der Kirchengeschichte Diakonie nannte: bestimmte, übersehbare Menschengruppen in einer akuten Not, in der sie auf Hilfe angewiesen sind. Was sich dieser Not aus Mitteln des Opfers und der Liebeskraft entgegenstellte, wurde Diakonie genannt, und der Verfasser ist überzeugt, daß es besser wäre, den Begriff auch weiterhin bloß in diesem begrenzten Sinn, nämlich mit dem Blick auf schwer getroffene Mitmenschen und auf die für sie zu erweocenden Opferkräfte zu gebrauchen. Andernfalls könnte der tragische Irrtum entstehen, als wäre für die akuten Notzustände dank dem modernen Sozialstaat und seinem von alters her christlich infizierten Verantwortungsgefühl genug geschehen und die Diakonie der Kirche könnte sich nun größeren, moderneren, wohl auch interessanteren Aufgaben zuwenden. Eine bessere Spiegelfechterei aber könnte dem alt bösen Feind kaum gelingen. Denn in Wahrheit ist mit der im 19. Jahrhundert neu erstandenen Diakonie nur ein Anfang gemacht, höcnstens der Ansatz einer Aufgabe gelungen, einer Aufgabe, die in den Anstalten und Einrichtungen der Diakonie (von ihrer baulichen überalterung, ihrem drückenden Personalmangel und ihrer inneren Problematik ganz abgesehen) höchstens begonnen hat, sich aber von dort, gerade im Zusammenhang der umwälzenden medizinischen Fortschritte auf dem Gebiet der Rehabilitation, in die Gemeinden fortsetzen muis, wenn anders die bisher getanen ersten Schritte ihren Sinn behalten sollen. Diese immer näher rückende Aufgabe wird in breiter Front ebenso verkannt wie sie in Wahrheit riesengroß ist. Der Verfasser kann sich nicht vorstellen, wie die Christenheit in ihrem gegenwärtigen Zustand bestehen 5011, wenn nicht alle Kräfte, die sich diakonisch nennen, darauf geworfen werden und alles andere unter dem Namen einer christlichen

Gesellschaftswissenschaft, einer christlichen Soziallehre oder einer christlichen Sozialethik wie bisher den berufenen Fachleuten überlassen bleibt, deren Arbeit zwar - hoffentlich! - auf Gesetzgebung, auf Städtebau, auf Auseinandersetzungen im Arbeitskampf Einfluß haben kann, an die Liebes- und Opferkraft der Gemeinde aber kaum direkte Anforderungen stellt. Angesichts dieser noch überhaupt nicht bewältigten Aufgabe ist hier im Grunde auch unerheblich, ob die Säkularisierung mehr als legitime Frucht des Glaubens oder als Abfall von ihm betrachtet wird. Man kann sie genetisch ruhig auch als das erstere gelten lassen, wenn man zugleich erkennt, in welche Gefahrenzone hinein diese Frucht geraten ist. Man lese dazu bei *Wilhelm Claussen* (»Kein Verlaß auf Vater Staat«, Oldenburg 1967) nach, in welchem Ausmaß ein wachsender Teil des privaten Einkommens durch die öffentlichen Kassen geht, wie der Spielraum der persönlichen Verfügungsgewalt über das erarbeitete Einkommen immer geringer wird, wie die Hilfsbedürftigen die Mittel, die ihnen zufließen sollen, unweigerlich erst selbst aufbringen müssen und wie trotz aller Rede über eine mündig gewordene Menschheit der Mensch sowohl als Wildhüter wie als Wild an dieser Massen-Futterkrippe immer tiefer in den Zustand würdeloser Unmündigkeit versinkt. Die Christenheit hat keinen Anlaß, eine solche Entwicklung als reife Frucht aus ursprünglich christlicher Wurzel freudig zu bejahen. Wer in die zwielichtigen Motive und Hintergründe dieses offenbar unaufhaltsamen Vorgangs hineinleuchtet, der kann die fortschreitende soziale Automation zwar realistisch als eine dura necessitas, eine leider notwendige Konsequenz des industriellen Zeitalters anerkennen, muß aber gleichzeitig die akuten Gefahren wachsender Entmenschlichung darin durchschauen. Das alles aber ist eine Aufgabe der Lehre, der Forscnung, der Klärung im Kreis berufener Fachleute, also der Gesetzespredigt an zuständiger Stelle, aber nicht die Aufgabe einer Diakonie der Christenheit.

Es scheint zunächst ganz gegen den Verfasser zu sprechen, daß der Begriff Diakonie im Neuen Testament tatsächlich in einem sehr viel weiteren, zuletzt das ganze irdische Christenleben in seiner mitmenschlichen Verantwortung deckenden Weise gebraucht wird. Wel sich eine Klärung davon versprechen kann, es in diesem weiten Ursprungssinn (also ohne Beschränkung auf die akut Notleidenden und die ihnen zufließenden Opferkräfte) neu zu beleben, dem könnte vom biblischen Wortbefund her nicht widersprochen werden. Nur sollte man dann auch bei den andern biblischen Urworren wie Leitourgia oder Martyria zu ihrem ursprünglichen, ebenfalls das ganze Christenleben dekkenden Sinn zurückkehren. Dann aber wäre auch die Rede von einer gesellschaftlichen Diakonie insofern wiederum eine Einschränkung, als es neben ihr dann mit gleichem Recht eine medizinische, eine pädagogische, eine juristische, eine psychologische, eine agrarische, eine politische Diakonie geben könnte, sofern sich doch die mitmenschliche Verantwortung des Christen nie bloß auf die gesellschaftliche Bestimmtheit des Menschen einengen dürfte. Was wäre aber mit einem so weitherzigen Sprachgebrauch anderes gewonnen als eine zunehmende Verallgemeinerung und Verschwommenheit? Man sollte deshalb überhaupt nicht mehr versuchen, von zwei offensichtlich unvereinbaren Ausgangspunkten her zu immer schärferen, immer besser ausgeklügelten Definitionen zu kommen, sondern sollte, von dem Bilde einer Zielscheibe mit immer größeren Kreisen ausgehend, »das Schwarze« zu treffen sich bemühen. Das heißt: man versucht, das idealtypische Bild der Diakonie mit möglichst vielen Kennzeichen zu umschreiben. Man nimmt dabei in Kauf, daß in der rauhen Wirklichkeit nur selten sämtliche Kennzeichen zugleich vorhanden sein werden. Dafür gewinnt man aber die Möglichkeit, je nach der Zahl der vorfindliehen Kennzeichen eine mehr oder weniger deutliche Beziehungsnähe feststellen zu können. Auch ist man damit der Notwendigkeit eines strikten Ausschließens und Absprechens überhoben, was ja leicht den unerwünschten Anstrich von selbstgerechtem Pharisäismus erwecken kann. Die Frage, wie viele, immer größere, aber auch immer weiter entfernte Ringe diesen gedachten Mittelpunkt umgeben, ist dann von sekundärer Bedeutung und könnte auf sich beruhen. Immerhin ist nach einem Jahrtausend christlicher Geschichte der Dienstgedanke im Herzen Europas so tief verwurzelt, daß er sich unschwer auch dort nach-

weisen läßt, wo eine christliche Verwurzelung oder Herkunft gar nicht mehr bewußt, ja sogar nicht mehr erwünscht ist. Freilich verschwimmen dann oft die Linien am Horizont der Geistesgeschichte. Insofern hält der Verfasser an seiner Meinung fest, daß es heute, wo der Begriff Diakonie seine Konturen wegen allzu weitherzigen Gebrauchs zu verlieren droht, besser ist, ihn nach Kräften an seinem Herzpunkt zu umschreiben. Diesen Dienst sollen die nachfolgenden Thesen tun. Mit Absicht ist auch hier wiederum jede polemische Auseinandersetzung, jede Nennung eines Kontrahenten vermieden. Der Kundige weiß auch so, welche Persönlichkeiten und welche Publikationen im Sinne der Zustimmung oder der Abgrenzung die stillen Partner gewesen sind.

1. Diakonie gibt es nur »im Namen Christi«, Daraus folgt ihre Eigenständigkeit und Abgrenzung gegenüber aller sonstigen, etwa staatlichen, kommunalen, humanitären, karitativen oder sozialen Arbeit. Mag das, was hier und dort geschieht, sich in der Methodik und im Vollzug auch völlig gleichen, mag das, was nidit »im Namen Christi«, sondern im Namen der sozialen Gerechtigkeit, der öffentlichen Ordnung, der Menschenfreundlichkeit geschieht, nach Zeitgemäßheit, Tatkraft und Erfolg die Bemühungen »im Namen Christi« sogar betrachtlieh übersteigen - wofür es beschämende Beispiele gibt –, es muß bei dem strengen Sprachgebrauch bleiben, nach dem man zwar von staatlicher Sozialhilfe oder von gesellsdiafflicher Sozialarbeit, nicht aber von einer Diakonie des Staates oder der Gesellschaft sprechen kann. Dabei bleibt es eine besondere Frage, ob die Diakonie ihr Merkmal »im Namen Christi« gleich einem Stempel bis zuletzt behalten muß. Sofern sie einer Rechtfertigung durdi missionarische Erfolge nicht bedarf, müßte dies nicht unbedingt der Fall sein. Andererseits erfüllt sie ihren Sinn nur dann in vollem Maße, wenn ihr Wesensmerkmal "im Namen Christi« auch dem deutlich wird, dem sie gilt.

2. Unter Diakonie ist ihrem Wesen, ihrem Motiv und ihrem Ziel nach der Kampf gegen die unmittelbaren, lebensbedrohenden Existenznöte der Menschheit, wie ihn Jesus Christus selbst geführt hat und durch seinen irdischen Leib immer noch führt, zu verstehen. Obwohl sich die Liste dieser Nöte, je höher der Kulturstand ist, nach Belieben erweitern und verfeinern läßt, wird die Diakonie immer von den ernstesten, gefährlichsten, primitivsten Nöten ausgehen müssen und diesen Kreis darum nur im Maße ihrer eigenen Kräfte erweitern können. Krankheit, Hunger, Einsamkeit, Gefährdung (gesundheitliche, soziale oder sittliche), Ratlosigkeit, Vertreibung, politische Verfolgung bezeidmen ungefähr den Kampfplatz, auf dem die Christenheit mit den Mitteln ihres Geistes, ihrer Hilfsbereitschaft, ihrer Opferkraft gewiesen ist, ganz unabhängig davon, ob sie dabei die Unterstützung, den Widerstand oder die Duldung der politischen Gewalten findet. Wenn sie im letzteren Fall den Kampfplatz verlassen wollte, so würde sie einen empfindliehen Verlust an ihrer eigenen Substanz erleiden.

3. Diakonie ist eine Funktion des Leibes Christi. Der Leib Christi - und damit jede seiner örtlichen oder sonstigen Manifestationen - atmet im Gebet, gibt Zeugnis im gesprochenen, verkündigenden, missionarischen Wort und leistet seinen Beitrag im Kampf gegen alle Not in der Diakonie. Wer als einzelner dabei mitwirkt, tut es als Glied dieses Leibes, als Teil eines größeren Ganzen, dabei zugleich für alle andern stehend. Dieser Zusammenhang bedeutet eine folgenschwere gegenseitige Haftung und enthält damit eine Warnung vor Willkür, Leichtsinn und Schwärmerei,

4. Wer im Kampf gegen die Existenznöte der Welt von seiner Kirche mit einem bestimmten Auftrag an einen bestimmten Platz gestellt wird, ist damit Träger einer Vollmacht und eines Mandats, ganz unabhängig davon, ob dieses Mandat ehrenamtlich oder beruflich ausgeübt wird. Dieses Mandat unterscheidet ihn von allen, die zwar in gleicher Arbeit stehen, deren Mandat aber von anderer Seite kommt. Das gilt unabhängig von der persönlichen Gesinnung des einzelnen.

5. Diakonie hat ihren Schwerpunkt immer im personalen Bereich. Sie hat nicht die Gesellschaft als solche im Auge, sondern immer nur bestimmte, größere oder kleinere Gruppen in ihr, die in besonderer Weise der Hilfe bedürftig sind. Diesen Wesenszug hat sie mit jeder modernen Sozialhilfe gemeinsam. Während die

Systeme der Versorgung und Versicherung versuchen, die Risiken des Lebens ohne Ansehen der Person auf eine möglichst große Anzahl von Menschen in gleicher Lage zu verteilen und insofern die Strukturlinien des gesellschaftlichen Aufbaus entscheidend bestimmen, bleibt es das anerkannte und nun auch gesetzlich verankerte Ziel der Sozialhilfe, dem einzelnen Menschen in seiner besonderen Lebenslage und unter Berücksichtigung möglichst vieler Variationen gerecht zu werden. Wenn dadurch auch Änderungen der gesellschaftlichen Strukturen eintreten, dann ist das eine Folge, nie aber ein Ziel. Angesichts solcher einschneidender Unterschiede trägt es nichts zur Klarheit bei, wollte man auch die gesellschaftspolitischen Bestrebungen um eine andere Gesellschafts- und Sozialordnung als Diakonie bezeichnen.

6. Diakonie findet ihre Erfüllung in der möglichst deutlichen Unmittelbarkeit ihres Vollzugs. Gewiß ist es nötig, auch mittelbar - etwa durch Einwirkung auf die Gesetzgebung - tätig zu werden, doch bleiben dies Stufen auf dem Wege zur Entfaltung einer zeitgemäßen und wahrheitsgetreuen Diakonie. So sind auch alle diagnostischen Bemühungen um Erhebung von Tatbeständen, Analyse von Ursachen, Feststellung von Umfang und Auswirkung in sich noch keine Diakonie, schaffen aber oft ihre Voraussetzungen und können daher soweit dazu gerechnet werden, als sie den Bezug auf ihre Erfüllung entwickeln. Nicht einmal die bloße Ausarbeitung von Plänen oder Vorschlägen kann schon Diakonie heißen. Diese beginnt immer erst dann, wenn die Gedanken in die Tat umgesetzt werden.

7. Diakonie hat es mit Menschen zu tun, die in irgendeiner Weise - hier besteht eine gewaltige Variationsbreite - ihren Subjektcharakter ganz oder teilweise verloren haben. Je größer dieser Verlust ist, um so größer ist die Notwendigkeit und Verpflichtung der Diakonie. Ein Mensch, der sich selbst zu helfen, der sich zur Verfechtung seiner Rechte, sei es allein, sei es im genossenschaftlichen Zusammenschluß durchzusetzen weiß, bedarf ihrer nicht. Je weniger der Mensch von seinem Subjektcharakter behalten konnte, um so mehr bedarf er des Helfers und manchmal auch des Anwalts. So steht die Beziehungsnähe der Diakonie zu dem ihr anvertrauten Menschen in umgekehrtem Verhältnis zu seinem Nutzwert für Staat und Gesellschaft. Selbstverständlich gilt die Liebe Christi allen Menschen in gleicher Weise. Gerade sie ist es, die der Christenheit das Bestreben gab, dem Menschen recht bald die volle Würde des Subjekts zurückzugeben, die Zeit seiner Abhängigkeit möglichst kurz zu halten. Dennoch betrachtet sie, je länger diese Abhängigkeit andauern muß, die zum Objekt-Sein verurteilten Menschen als ihr besonders anvertraut und steht insofern in radikalem Gegensatz zu jeder Theorie vom lebensunwerten Leben.

8. Diakonie lebt vom Opfer. Das Opfer kann beim Geld beginnen und bei der Lebenshingabe enden. Dazwischen stehen Zeit, Geduld, Gesundheit, Verzicht und vieles andere. Der Umfang des Opfers entzieht sich jeder Schätzung, da es sich meist im Verborgenen ereignet. Die beschämend niedrigen Beträge, auf die man bei der Umlage je Kopf kommt, haben wenig Aussagekrafl. Das Nebeneinander von Steuer- und Opfergeldern erklärt sich zwar durchaus aus der Geschichte Europas, ergibt aber keinerlei Anhaltspunkte für grundsätzliche Unterscheidungen. über Nacht könnte das ganze Kirchenwesen in allen seinen Lebensäußerungen von der freiwilligen Opferkrafl: der Mitglieder abhängig werden. Eine Scheidung, nach der das Aufkommen an Steuermitteln primär für die geordnete Erhaltung von Predigt und Unterricht bestimmt ist, während die Diakonie allein aus freien Gaben zu leben hätte, ist völlig willkürlich. Kostenübernahme durch öffentliche Träger ist völlig gerechtfertigt, sofern von der kirchlichen Diakonie öffentliche Aufgaben wahrgenommen werden, entbinden aber die Kirche nicht der Pflicht, diakonische Aufgaben, die weder aufgebbar noch delegierbar sind, auch unter den widrigsten Verhältnissen fortzusetzen.

9. Da die Funktionen des Leibes Christi untereinander in einem unzerreißbaren und organischen Zusammenhang stehen, ergibt sich ein solcher Zusammenhang auch von der Diakonie her und zwar sowohl nach der Seite des Zeugnisses und der Mission wie nach der Seite des Sakramentes und der Liturgie. Während der erstere immer wieder betont und manchmal

sogar nicht ohne peinliche Nebentöne hervorgehoben wird, ist der letztere auf protestantischer Seite noch kaum durchdacht. Der Zusammenhang ist in den Agapen der Urchristenheit einmal sinnbildlich zutage getreten und täte es heute wieder, würde etwa das Opfer in engerer Beziehung zum Altarsakrament gebracht. Vollends eindeutig aber würde die Verbindung, würde dem Menschen, der im Namen Christi und im Auftrag seiner Gemeinde - oder einer besonderen Dienstgruppe - als Diakon (oder Diakonin) tätig ist, auch die Befugnis zum hilfreichen Dienst bei der Spendung des Abendmahls eingeräumt.

Prof. D. H. Krimm *Heidelberg*

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Weber, Wilhelm: Stabiler Geldwert in geordneter Wirtschaft. Gegenwartsfragen der Währungsethik (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 15. Hg. von *[osepb Höffner* und *Wilhelm Weber*). Münster: Aschendorff 1965. XXXII und *350* S. Karr. 46,- DM, Ln. 48,- DM.

In steigendem Maße wird in den letzten Jahren das Problem der Geldwertstabilität und die damit zusammenhängenden Fragen einer stabilen Währung diskutiert. Dabei ist ein gewisses Unbehagen spürbar, weil man bei der Fülle von »Inflationsliteratur« mit nationalökonomischen Überlegungen alleine die entstandenen Fragen nicht mehr beantworten kann.

In dem vorliegenden Buch wird der Versuch unternommen, die Vielfalt der währungspolitischen Fragen und Probleme unter Berücksichtigung ethischer Gesichtspunkte zu behandeln. Der Verfasser, Theologe und Nationalökonom zugleich, führt dazu aus, daß es hierbei um »die Frage nach dem sittlich verantwortlichen Umgang des Menschen mit der Währung als der Gesamtordnung des Geldwesens eines Staates geht«, Ein solches Bemühen gilt gleichsam als eine Weiterentwicklung der Gedanken, die unter dem Stichwort »Währungsmoral« durch mehrere Jahrhunderte hindurch im Raum der katholischen Moraltheologie mit verfolgt wurden, wobei es heute nicht mehr nur darum gehen darf, Schäden einer Geldentwertung wiedergutzumachen, sondern die Bekämpfung ihrer Ursamen voranzutreiben. Deshalb wird in diesem Buch ein breiter Raum der Ursachenforschung von Inflation und Währungszerfall eingeräumt und auf die Verantwortung von Gruppen, Verbänden, Parteien und Einzelpersonen hingewiesen. Die Sorgfalt, mit der diese Analysen im einzelnen vorgenommen werden, muß an dieser Stelle hervorgehoben werden.

Ausgangspunkt ist die Darstellung der staatlichen und der gesellschaftlichen Theorie des Geldes. Letztere Theorie verdeutlicht, daß Geldschöpfung und Geldwertänderungen in mannigfacher Weise von gesellschaftlichen Kräften beeinflußt werden. An dieser Stelle ergeben sich währungsethische Aspekte, die darauf abzielen müssen, nach den Normen des sittlichen HandeIns der Menschen im Umgang mit dem Geld zu fragen, denn das Geldsystem ist Grundlage jedes Wirtschaftssystems und damit entscheidend wichtig auch für die Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenwirkens. Währungsethik hat daher heute in erster Linie die »Frage nach dem verantwortlich wirtschaftenden Menschen, nach dem verantwortlich mit seiner Währung umgehenden Mensdien« zu stellen, wobei auch die Verantwortung einzelner wirtschaftlicher Gebilde, einzelner gesellschaftlicher Gruppen mit in eine sozialethische Betrachtung einzubeziehen ist.

Ausgehend von der allgemeinen Problematik des Geldwertes, dargestellt sowohl am subjektiven als auch am objektiven Geldwert, wobei nur der letztere Gegenstand einer währungsethischen Betrachtung ist, legt der Verfasser die Schwierigkeiten dar, die verschiedenen wirtschaftlichen Zielsetzungen so einander zuzuordnen, daß sie insgesamt den wirtschaftlichen Erfordernissen gerecht werden. Er spricht dabei von den wirtschaftsethischen Zielantinomien bzw, vom »magischen Vieleck«, Welches Ziel

ist unter ethischen Aspekten vordringlich anzustreben? Darf ein Ziel, etwa das der Währungsrabilität, verabsolutiert werden? Diesen und anderen Fragen geht Weber sehr sorgfältig nach, indem er die einzelnen Ziele miteinander in Einklang zu bringen versucht. Gleichzeitig deutet er aber auch die Schwierigkeiten an, unter Beachtung wirtschaftsethischer Aspekte eine bestimmte Wertfolge zu setzen. Seine Frage ist etwa, ob auf die Dauer das Vollbeschäftigungspostulat auf Kosten der Geldwertstabilität aufrechterhalten werden soll, oder ob bei überbetonung des Gedankens wirtschaftlichen Wachstums und dadurch bedingter Wohlstandssteigerung die Geldentwertung, das heißt inflationistische Tendenzen als »kleineres übel« hingenommen werden dürfen. Aufgabe der Wirtschaftsethik muß darin bestehen, sich einer solchen »zeitweiligen Illusion« entgegenzustemmen.

Größere Schwierigkeiten liegen in dem Abwägen von Geldwertstabilität und Zahlungsbilanzausgleich. Weber erhebt den wohl berechtigten Vorwurf, daß bei der Diskussion um die Probleme des magischen Vielecks weithin die Sprache einer »völlig blutleeren, quantifizierenden Wirtschaftstheorie« angewandt wird.

Einen breiten Raum nimmt auch der Versuch ein, Begriff, Arten und Ursachen der Inflation darzulegen und die Einflüsse der einzelnen Wirtschaftssubjekte und Institutionen auf die Entwicklung des Geldwertes zu verfolgen. Hierbei wird sehr sorgfältig analysiert und eine Fülle von Beziehungen aufgezeigt, die deutlich machen, wie entscheidend sich verantwortliches Handeln der Menschen, die diese Einflußmöglichkeiten in Wirtschaft, Gesellschaft, Politik haben, auswirkt. »Kein noch so klug konstruiertes System kann den handelnden Menschen ganz aus seiner Verantwortung für eine gesunde Währung entlassen.« Dieses ist aber nach Webers Ansicht nur dann erreichbar, wenn verhindert wird, daß weiterhin die breite Offenelichkeit in wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Dingen so unwissend ist, daß sie immer wieder von den Interessengruppen ausgenutzt und damit zur Quelle stets neuer Mißverständnisse wird. Hier wird zu Recht der Vorwurf geäußert, daß das Verständnis von wirtschaftlichen Dingen heute noch nicht zur Allgemeinbildung gehört (292). Die Kenntnis dieser Zusammenhänge ist aber notwendig, wenn verantwortliches Handeln in der Wirtschaft, im Umgang mit dem Geld erfolgen soll. Dazu wird die vorliegende Arbeit Hilfe sein können.

Dipl.-Volkswirt Ulrich Hack *Velbert*

Hirschauer, G.: Der Katholizismus vor dem Risiko der Freiheit. Nachruf auf ein Konzil. München: Szczesny Verlag 1966. 300 S. 19,80 DM.

Eine Würdigung und Kritik des 2. Vatikanischen Konzils kann man nach unterschiedlichen Kriterien vollziehen. Einmal kann man biblisch-dogmatisch vorgehen. Dann mißt man die Aussagen des Konzils an der Heiligen Schrift und an der kirchlichen Tradition. Zum andern kann man gegenwartskritisch vorgehen, indem man die Ergebnisse des Konzils an jenem neuzeitlichen Bewußtsein mißt, das sich seit der Aufklärung und der Französischen Revolution außerhalb und oft genug gegen die Kirche ausgebildet hat. Diesen Weg einer gegenwartskritischen Analyse geht H. Am Maßstab des neuzeitlich aufgeklärten und freiheitlichen Selbstbewußtseins untersucht er eine Reihe von Konzilstexten (bes. die Erklärungen über die Religionsfreiheit und über die christliche Erziehung, die Entwicklung der Judenerklärung, die Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute«). Dabei geht H. so vor, daß er die traditionelle Position des Katholizismus darstellt und dann fragt, inwiefern sich die Texte des 2. Vatikanischen Konzils davon unterscheiden.

H.s Buch ist ohne Zweifel eines der kritischsten und fesselndsten Bücher über das Konzil. Das liegt daran, daß er als engagierter Linkskatholik gleichsam von außen gegenwartskritisch das Profil des konziliaren Katholizismus analysiert. Dieser unkonventionelle Ansatz verbindet sich allerdings mit einer genauen Kenntnis der konziliaren Vorgänge und einer präzisen Interpretation der vom Konzil verabschiedeten Texte. Unkonventioneller Ansatz, Sachkenntnis und analytische Präzision vereinigen sich mit der Fähigkeit zu scharfer und brillanter Formulierung. Nach dem Konzil hat sich ja - besonders in Deutschland - eine allgemeine Apo-

logetik und ein allgemeines Selbstlob des Katholizismus breitgemacht, welches sich vorschnell mit dem auf dem Konzil Erreichten zufriedengibt und damit den Grund für eine nachkonziliare Erstarrung legt. Darum geht es H.: den Wechsel von einer konziliaren Dynamik zu einer nachkonziliaren Statik schonungslos aufzuzeigen und dadurch aufzuhalten.

Die Grundfrage des Buches lautet, ob der Katholizismus auf dem Konzil sich dazu entschlossen hätte, das »Risiko der Freiheit« auf sich zu nehmen. Die Antwort fällt ziemlich vernichtend aus. »Tatsädilich hat das Konzil nicht versucht, die Kirche für das Risiko der Freiheit fähig zu machen, sondern es hat sie nur den veränderten Verhältnissen so angepaßt, daß sie darum um so unveräußerlicher das alte starre System bleiben kann« (292). Die Frage nach der Freiheit stellt H. in doppelter Hinsicht, einmal nach der innerkirchlichen Freiheit, zum andern nach der Freiheit, der sich die Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt unterwirft. Der Ausgangspunkt sind zwei Vergleiche. Einmal vergleicht H. Johannes XXIII. mit seinem Nachfolger Paul VI. johannes XXIII. habe einen neuen Geist in die Kirche getragen: den Geist der offenen Diskussion, der Freiheit, des Pluralismus, des freien Widerspruchs und der unbehinderten Kritik. Paul VI. aber habe diesen neuen Stil wieder rückgängig gemacht und das alte »schulmeisterliche Verhältnis« (237) zwischen Kirche und Gläubigen einerseits und zwischen Kirche und Welt andererseits wieder installiert. Zum andern vergleicht H. den Stil der Auseinandersetzung auf dem Konzil selbst mit dem Wortlaut der verabschiedeten Texte. »Die progressiven und die reaktionären Konzilsväter waren sich anscheinend einig im gemeinsamen Interesse daran, daß die Freiheit der Auseinandersetzung auf dem Konzil nicht zur Meinungsfreiheit der Katholiken überhaupt ausarten dürfe« (97). Man propagierte in den Texten also eine »rnodernisierte Uniformität« (88), nicht aber eine übernahme des modernen Geistes der Freiheit.

Gerade das aber wäre nach H. die Aufgabe des Konzils gewesen, das sich doch erklärtermaßen über die Stellung der Kirche in der modernen Welt Rechenschaft geben wollte: nicht einzelne Konzessionen zu machen, nicht eine modernisierte Uniformität an die Stelle der traditionellen antimodernen Uniformität zu setzen, sondern den neuzeitlichen Geist der Freiheit voll aufzunehmen und damit die traditionelle »autoritäre Ideologie« (45) aufzugeben. Das hätte sich in doppelter Richtung zeigen müssen: einmal im Abbau der hierarchischen Struktur der Kirche, zum anderen im Verzicht auf die Bevormundung der weltlichen Gesellschaft durch die Kirche. Beides ist nach H. nicht geschehen. Die »radikale Entfeudalisierung der kirchlichen Herrschaftsverfassung« (134) zugunsten einer »Demokratisierung der Kirdie« (138) sei ausgeblieben. Freie Diskussion über die katholische Wahrheit, Pluralismus der Meinungen, institutionalisierte Kontrolle der Hierarchie durch die kirchliche öffentlichkeit, Verteidigung der Mündigkeit des einzelnen Gläubigen – das alles sei verhindert worden. Die Emanzipation des neuzeitlichen Bewußtseins hat vor den Kirchentüren haltgemacht. Die Folgen davon sind nach H. eine Fixierung der Gläubigen auf eine bestimmte Bewußtseins- und Verhaltensspaltung. Während sie in der Gesellschaft nach den Prinzipien der Freiheit und Aufklärung leben, werden sie im kirchlich-christlichen Leben auf irrationale und autoritäre Verhaltensmuster festgelegt (26 ff.). Das aber hat zur Folge, daß der christliche Glaube und das christliche Leben immer stärker zu einer äußerlichen Pflichtübung werden, die man ohne existentielle Beteiligung absolviert. Der Verzicht auf das Risiko der innerkirchlichen Freiheit ist deshalb für H. faktisch der Entschluß zur Empfehlung der Heuchelei.

Durch dieses autoritäre Klima wird für H. auch das Verhältnis der Kirche zur Welt in den Konzilstexten bestimmt. H. sieht einige positive Ansätze in der Pastoralkonstitution: die offene Auseinandersetzung mit dem Atheismus (249 ff.) und die Tatsache, daß dieses Dokument in seinem gedanklichen Duktus so uneinheitlich und unvollendet ist. Damit aber würde die offene Diskussion ermöglicht und ein wichtiges Zeugnis für die menschliche Glaubwürdigkeit der Kirche in einer offenen Welt abgelegt (230).

Im ganzen aber sieht H. die sozialethischen Konzilstexte von einem »dogmarischen Imperialismus« (225) beherrscht, das heißt von dem

Anspruch auf Allzuständigkeit der Kirche und auf autoritative Beurteilung aller Sachbereiche, Diesen Herrschaftsanspruch kleideten die Texte in das Gewand einer penetranten mütterlichen Milde, welche die Welt wie eine unmündige Kinderschar behandele. H. meint dagegen, die Welt sei von selbst fähig, mit ihrem eigenen Ethos der Rationalität und Humanität die Probleme zu lösen, sie wollte heute deshalb diskutierbare und nachprüfbare Argumente hören, nicht aber autoritäre Weisungen, die sie unbesehen annehmen müsse. »Die Welt fragt nicht nach formal begründeten Autoritärsansprüchen, sondern nach sachlich begründeter Autoritäre (229). Alle lautstark verkündete Bereitschaft zum Dialog sei deshalb nichts anderes als eine modernisierte Form jenes Monologisierens, mit dem die Kirche die Neuzeit seit Jahrhunderten langweile oder gar gefährde (99 ff.). Das Fazit, das H. aus der versäumten Strukturreform der Kirche und aus dem Festhalten am dogmatisehen Imperialismus zieht, lautet: die Konzilsväter wollten »keine offene Kirche in einer offenen Welt, sondern »nur eine kleine Öffnung der geschlossenen Kirdie« (209). Deshalb sei das Konzil »nur eine Phase des Mobilismus zwischen einem Immobilismus und dem Nächsten« (150).

H. gibt als Norm für seine Kritik das neuzeitliche aufgeklärte Freiheitsbewußtsein an. Er lehnt es ab, eine dogmatisch-theologische Kritik vorzulegen. Aber im Verlauf der Argumentation kommt er doch dazu, seinen gegenwartskritischen Maßstab dadurch theologisch abzusichern, daß er dem neuzeitlichen Freiheitsbewußtsein eine diristliehe Dignität gibt. Hier hat wohl K. Rahners Konzeption vom »anonymen Christentum- Pate gestanden. Das wird deutlich im Schlußkapitel »Besonderer Glaube und allgemeine Humanitar« (285 ff.), Nach H. sind im neuzeitlichen Freiheitsbewußtsein - seinen säkularen Vertretern unbewußt – originäre Energien des Evangeliums am Werk. »In dieser Welt hat sich in der Tat manches Geistesgut des Evangeliums besser erhalten und durchgesetzt als in der institutionell erstarrten Kirche, die doch das Evangelium verwaltet« (227). Daraus folgt, »daß Menschen -Christentum- verwirkliehen, ohne Christen zu sein« (289). Damit wird das Bekenntnis der Kirche zum Risiko der Freiheit ein Akt der Rückkehr zum Evangelium, zur über die Brücke des modernen Freiheitsbewußtseins führenden Rückbesinnung auf »die am Anfang des Christentums stehende Idee der Bruderschafb aller Menschen« (138).

H.s Buch ist in Analyse und Urteil überzeugend. Bedenken müßten gegen seine Konzeption des anonymen Christentums erhoben werden. Diese Konzeption ist aber nicht das zentrale Anliegen des Textes. Das zentrale Anliegen des Textes ist jenes Plädoyer für das Risiko der Freiheit, das man theologisch auch anders begründen könnte. H. gehört zu jener Vorhut des Katholizismus, die heute schon da ihr Lager aufgeschlagen hat, wo das Heer der Kirche erst übermorgen sein wird. Mit seiner zutiefst geistliehen Haltung der Klarsicht und des mutigen Experimentierens tritt H. zugleich aus dem Raum des Katholizismus heraus und wird zum Anwalt für jede Form von aufgeklärtem und freiheitlichem Christentum. Dadurch wird das Buch zu einem Dokument jener »dritten Konfession«, die sich allmählich aus den progressiven Geistern der verschiedenen Großkirdien bildet, jenseits der Tabus von gestern und der Grenzen von heute.

Ass. j. Bopp *Heidelberg*

Rock, Martin: Widerstand gegen die Staatsgewalt. Sozialethische Erörterung. Münster: Verlag Regensberg 1966. 244 Seiten. Ln. 24,80 DM.

Martin Rock, Assistent am katholischen sozialethischen Seminar der Universität Mainz, beschränkt sich in seiner Untersuchung auf die nach 1945 erschienenen Veröffentlichungen. Er hat sein Buch übersichelich in drei Teile gegliedert.

Der 1. Teil ist eine »Krirische Analyse der das Thema betreffenden Aussagen protestantischer Autorene. Etwas unglücklich ist dabei die nach konfessionellen Gesichtspunkten (lutherisch-reformiert) erfolgende Einteilung, welche zum Beispiel die Antipoden Barth und Brunner unter dem Stichwort »Reformierre Position« zusammenfaßt. Eine Aufschlüsselurig nach systematisch-theologischen Gesichtspunkten wäre hier vorteilhafter gewesen. üb es überhaupt möglich ist, die Äußerungen der wichtigsten

protestantischen Theologen zum Thema Widerstandsrecht auf 49 Seiten (kleinen Formats) darzustellen und zu kritisieren, sei dahingestellt. Rock hat jedenfalls manche Einseitigkeiten und Verzerrungen nicht vermeiden können; zum Beispiel wirft er H. Gollwitzer eine »mystifizierende und mythisierende Sakralisierung der Obrigkeit an sich- (47) VOr. Er stützt sich dabei ausschließlich auf eine von Gollwitzer 1960 in Berlin gehaltene Predigt über Röm 13, 1 (in: Forderungen der Freiheit, S. 113-121), ohne die situationsbezogene, seelsorgerliche Ausrichtung der Predigt zu berücksichtigen. Daß Gollwitzer »bezüglich des aktiven Widerstarrdes- »letztlich eine negative Antwort- (47) erteile, erscheint fragwürdig, wenn man etwa in seiner "Rede zum Gedächtnis des 20. Juli 1944« den Satz liest: »Die Pflicht der Liebe, also der Verantwortung für das Gemeinwohl ... macht im Extremfall auch die Beteiligung an Bestrebungen zur Beseitigung der bestehenden Staatsführung denkbar« (Gollwitzer,a.a.O.387). überhaupt ist es die Absicht von Rock, einen meist passiv-konservativen Grundzug der sonst sehr divergierenden protestantischen Anschauungen herauszustellen (vgl. 48 f.), unter denen die staatskritische Einstellung von O. Dibelius (s. Obrigkeitsschrifl.I) eine nach Ansicht von Rock rühmliche Ausnahme bildet.

Im 2. Teil stellt der Verf, zunächst die amtliche Lehre vom Widerstandsrecht dar, die sich aus verschiedenen Enzykliken von Leo XIII. bis Johannes XXIII. eruieren läßt, um sich dann nach der Behandlung der einschlägigen biblischen Texte den Auffassungen verschiedener katholischer Theologen zuzuwenden. Die katholischen Positionen sind in sich einheitlicher als die protestantischen. Sie entbehren nach Rock zum Teil nur noch einer "letzten Fundierung und Treffsicherheit« (193).

Der 3. - wichtigste – Teil ist der»Versuch einer systematisch-umfassenden sozialethischen Erörterung des Problems: Widerstand gegen die Staatsgewalt« (115). Der Verf. legt hier seine eigene Einstellung zum Problem des Widerstandes dar und kommt zu einer klaren Bejahung des Rechtes auf Widerstand gegen die Staatsgewalt. Der Autor zeigt, daß das Widerstandsrecht ohne Schwierigkeiten aus der Naturrechtslehre abgeleitet werden kann. Also spitzt sich bei ihm die Wlderstandsfrage auf die Naturrechtsproblematik zu. Inhaltlich füllt Rock den Naturrechtsgedanken durch den Begriff »Gemeinwohl- (bonum commune; 195), ein Wert, der in einer vernünftigen Rechtsord, nung (s. 176 f.) verwirklicht werden soll. Das »bonum commune- wird vom Verf. durch den Gedanken der Integrität des Einzelnen (s. 156 f.), durch die Idee des Friedens (184) und der Freiheit der Forschung (181) näher spezifiziert. Diese Bestimmungen bleiben jedoch zu abstrakt, um schon eine befriedigende Begründung für das Widerstandsrecht abzugeben, so daß die Argumentation von Rock ein wenig in der Luft hängt.

Viele protestantische Leser werden dagegen Bedenken erheben, daß Rock das »bonum commune- in GOtt kulminieren läßt: »Gott ist das all-hervorbringende, all-gemeine Gut, von dem her alles andere Gute gut ist« (174). Folglich kann ein kommunistischer, überhaupt ein nichtchristlicher Staat nie das Gemeinwohl in rechter Weise besorgen. Es nimmt nicht wunder, daß im Zuge einer solchen Betrachtungsweise K. Marx als ein »intellektueller Schwindler« (180) abgefertigt wird. – Eher störend als dem Verständnis förderlich ist die vielfach heideggerisierende Schreibweise des Verf.: Wider-stand, gott-los, Ab-lehnung (21) etc.

Ass. W. *Schweer* *4813 Bethel*

Lompe, Klaus: Wissenschaftliche Beratung der Politik. Ein Beitrag zur Theorie anwendender Sozialwissenschaften. Wissenschaft und Gesellschaft, Bd. 2. Schriften des Forschungsinstitutes für Gesellschaftspolitik und beratende Sozialwissenschaft e. V. Hg. von *Gerhard Weisser.* Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co 1966. XVI, 213 S. 32,- DM.

In den letzten 20 Jahren ist die Frage der wissenschaftlichen Beratung der Politik und der politischen Verantwortung des Wissenschaftlers verstärkt in das Licht der öffentlichkeit gerückt. In den Sozialwissenschaften ist dieses Thema nicht erst seit den Atombombenwürfen auf Hiroshima und Nagasaki aufgekommen, sondern seit der berühmten Werturteilsdebatte auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik im Jahre *1909* ständig auf der Tagungsordnung.

Das vorliegende Buch bringt nicht nur eine eingehende Einführung in die zur Diskussion anstehenden Probleme, sondern legt auch ausführlich dar, wie *Gerhard Weisser,* seine Schüler und Freunde eine Lösung dieses Fragenkomplexes anstreben.

Dabei geht es, wie Kapitel I zeigt, nicht um die Frage, wie gelegentliche Gutachten zu erstellen sind, sondern vielmehr »um die Ausarbeitung komplexer Konzeptionen, in denen eine langfristig zu entscheidende Frage nach jeder Richtung durdigedadit und durdigeredinet ist, was bedeutet, daß sie unter dem Aspekt verschiedener Disziplinen systematisch untersucht wird« (H. P. Bahrdr, S. 14).

Dies bedeutet aber sofort, daß die Werturteilsproblematik nicht ausgeklammert werden kann. L. unterscheidet in Kap. II zwischen *»präskriptiven* (snormativen-, spraktischen-, 'wertenden-)« und *»explileatiuen Aussagen e,* Diese werden in beschreibende, erklärende, (kausalerklärende), prognostische und technologisdie Aussagen unterteilt.

Hauptthema des Buches ist die Zuordnung von präskriptiven und explikativen Aussagen - ein Thema, das auch für die evangelische Soziallehre und Sozialethik von größter Bedeutung ist.

Im Anschluß an *Habermas* unterscheidet L. drei Modelle: das technokratische, das dezisionistische und das pragmaristisdie Modell.

Das *technokratische Modell* lehnt präskriptive Aussagen per se ab. L. setzt sich hier vor allem mit *Scbelskys* Vortrag »Der Mensch in der wissensdiafllidien Zivilisation« auseinander. Gegen Schelskys Auffassung von der »Sachgesetzlichkeit der wissenschaftlichen Zivilisation« macht L. geltend, daß diese »von Gesinnungsentscheidurigen mitbestimmt (werden)«; »sie sind durchaus politischen Entscheidungen zugänglidi, sie zerbrechen nicht jede -normative Weltanschauung<, wenn sie sich ihnen entgegenstellt« (S. 39). L. gibt zu, Schelskys Position »hier notgedrungen verkürzt wiedergegebene zu haben. Dennoch wird man hinzufügen müssen, daß Schelsky keineswegs ein Befürworter dieser Sachgesetzlidikeiten ist, sondern im Schlußwort nach der Diskussion über seinen Vortrag zugibt: »Solche Entscheidungen von metaphysischem Rang werden auch in Zukunft über das Schicksal der Technik bestimmen',« Nur meint Schelsky als Sozialwissenschaftier, solche Entscheidungen könnten nicht mehr sozial wissenschaftlich berücksichtigt werden.

Hier scheiden sidi die Geister. Denn die Weisser-Smule ist der Meinung, soldie Entscheidungen durch bekenntnismäßige Einführungen in sozialwissenschaftliche Systeme berücksicheigen zu können.

Das *dezionistische Modell* kennzeichnet L. mit *Habermas* durch das Merkmal »einefr) strikte(n) Trennung der Funktionen des Sachverständigen und des Politikers« (S. 43). Zunächst wird jedoch nur das Problem der »Vermittlung von 'gespeicherter Information-« behandelt, wobei zu fragen wäre, ob sich dieses nicht auch bei den anderen Modellen stellt. Wichtiger ist die Auseinandersetzung mit dem politischen und theologischen Dezisionismus *(Carl Schmitt, Martin Heidegger, Ernst Jünger, Friedrich Gogarten* und *Rudolf Bultmann)* an späterer Stelle (S. 142 ff.), Die Position Weissers und seiner Schüler ist gegenüber diesem Dezisionismus dadurch unterschieden, daß es sich bei ihnen weder um eine »Enrscheidung aus dem Nichrse *(Carl Schmitt)* noch um eine »Entscheidung im Nichts« *(Bultmann, Gogarten)* handelt, sondern daß die bekenntnismäßig eingeführten Axiome wissenschaftlicher Diskussion fähig sind.

Dem dezisionistisdien Modell kommt nach L.s Meinung hinsichtlich der Wissensmaftsauffassung »die Wissenschaftslehre des Neopositivismus recht nahe« (S. 49), dies dürfe aber wohl nur dem Modell gelten; zwischen dem politischen und theologischen Dezisionismus und dem Neopositivismus sind recht erhebliche Unterschiede, die auch bei L. zum Ausdruck kommen, wenn man seine eingehende Darstellung von *Poppers Wissenschaftslehre* mit den Auffassungen von Sdimitt, Heidegger usw, vergleicht. Konstituierende Merkmale des Wissensdiaflsprogramms von Popper sind die Kriterien der interpersonellen überprüfbarkeit der Theorien und Erfahrungen in Form ihrer Falsifizierbarkeir, sog. Popperkriterium (S. 51). L. konstatiert: »Durch das Popperkriterium wird

1. *Helmut Schelsky:* Auf der Suche nach der Wirklichkeit, Düsseldorf und Köln: Eugen Diederichs 1965, S. 476.

das Aussagesystem gegenüber allen metaphysisehen Aussagen abgegrenzt« (5. 53). An die Wahrheit heranzukommen, kann in diesem System nur heißen, sich durch »Versudi und Irrtum« heranzutasten.

Die Poppersdie Konzeption des »piecemal social engineering« wird nach eingehender Darstellung abgelehnt. L. hält es nicht für ausreichend, nur konkrete übelstände zu analysieren, um Bestrebungen zu ihrer Eliminierung hervorzurufen. Denn: »Wie gut sind Sozialtechniken der Einzelfälle, die hier und da soziale übel beseitigen, geeignet, Systeme, die von *Popper* aus moralischen Gründen abgelehnt werden, zu erhalten und zu stärken. -Stückchentechnik. ist prinzipiell systemindifferent« (5. 66). L. führt in diesem Zusammenhang die Beseitigung der Arbeitslosigkeit durch Hitler an. - Entsprechendes gilt auf der Ebene der konkreten Beratung. »Für den Politiker ist der mit vielen Vorbehalten und Einschränkungen versehene Ratschlag oft wertlos, oder er kann nur mit großem intellektuellem Aufwand brauchbar gemacht werden« (97). Man könnte die Frage hinzufügen: Hat er überhaupt die Zeit, diesen intellektuellen Aufwand zu betreiben?

Diese überlegungen ergeben die Forderungen nach einer »Integrarions«- oder »Systemwissensdiafl«, L. verweist hier auf die Arbeiten seines Lehrers Gerhard Weisser und gibt ein von *H. Rittet* im Zusammenhang mit der Heidelberger Studien gruppe für Systemforschung erstelltes Programm einer »Handlungslehre« als »Systemwissensdiafl« wieder (5. 101 f.). - Eine Auseinandersetzung mit der »Systemwissensdiafl der sozialwissensdiafllidien Klassiker« folgt (Kap. VIII).

Erst dan ach geht L. zum *»pragmatistischen Modell«* über, das seine Bezeichnung von Habermas empfängt, der sie wiederum von der philosophischen Richtung des Pragmatismus *(Perce, Dewex, fames)* herleitet. Im Gegensatz zu den technokratischen und dezisionistischen Modellen zielt es »zunädist vor allem auf eine fruchtbare Lösung der institutionellen Probleme der Beratung ab« (5. 119). Weil es die öffentliehe Diskussion miteinbezieht, ist es nach Habermas das einzige Modell, das auf die Demokratie bezogen ist. - Wichtig wird hierbei (aber wiederum: nur hierbei?) die »Interpretation«, die »,intellektuelle Klärung< des politisch Gewollten«, Mit G. *Fleischmann* untersmeidet L. drei Arten der Interpretation: »1. den -theoretisch-tedmologisdien Beirrag-«, der dem Nachweis von Gesetzmäßigkeiten dient, »2. den ,entsmeidungstheoretischen Beitrag., der das Aufzeigen der -Bedingungen der Rationalität menschlicher Entscheidungen- und die Möglichkeiten ihrer Verbesserungen« zur Aufgabe hat und den »,theoretisch-normativen Beitrag<, der sich um eine systematische Untersuchung der ,Werte<<< bemüht, »die in bestimmten Situationen tangiert werden und für jeden Handelnden von großem Interesse sind« (5. 123 f.).

Im konkreten Beratungsfall sind - idealiter - folgende Stufen denkbar: 1. Präzisierung des Gegenstandes im Gespräch zwischen Wissenschaftler und Politiker, 2. Prozeß der Interpretation von Zielvorstellungen, 3. Entscheidung für ein bestimmtes, interpretiertes Zielsystem, 4. Beschreibung der gegebenen geschichtlichen Situation. - Wichtig bleibt, daß der Wissenschaftler bei seiner Rolle bleibt: »Will er sich selbst treu bleiben, dann darf er sich nicht dazu bereitfinden, -die zweitbeste Lösung eines politischen Problems mit wissenschaftlicher Autorität zu rechtfertigen, weil der Politiker, mit dem er kooperiert, ihm klar gernacht hat, daß die beste Lösung nicht durchführbar *ist*<<< (Bahrdt, S. 138).

Methodisch ist eine soldie Beratung allerdings weder mit existentialistischem Entscheidungsenthusiasmus noch mit der essentialistisehen Anerkennung, daß Tatbestände, Gesetze usw. zu einer besonderen moralischen Ansicht zwängen, möglich, L. lehnt aber auch Habermas' Lösungsvorschlag ab, »,praktische Entsdieidung. in konkreter Lage -in letzter Instanz- durch -Vernunfl zureichend zu legitimieren-«. Das läuft seiner Meinung nach »letztlich auf den nicht haltbaren Versuch hinaus, einen rationalen Weg zur Begründung der Ziele zu finden, zur Allgemeingültigkeit von Werten zu kommen« (5. 142). - Statt dessen schlägt L. die bekenntnismäßige Einführung von Wertprämissen vor. Dabei bleibt »die Frage der Allgemeinverbindliehkein oder absoluten Gültigkeit innerhalb der Sozialwissenschafte bewußt »unbeantwortet« (5. 144).

Dieser Methode widmet L. die letzten beiden

Kapitel. Dabei betont er, daß die Wertprämissen selbst nicht wissenschaftlich begründbar, wohl aber diskutabel sind. Die bekenntnismäßige Einführung von Wertprämissen macht diese also nicht gegen begründete Einwände immunisierbar. »Jedes fundamentale präskriptive Prinzip kann verworfen werden> wenn sich eine seiner Teilfolgen als unannehmbar erweist. Im kritischen Gespräch ... kann das jeweils eingesetzte Rangordnungsschema der Zielfaktoren revidiert werden, wenn sich im Lernprozeß von Können und Wollen keine Realisierungschance bietet« (S. 182). - L. stellt zum Schluß seines Buches eingehend die methodischen Erfordernisse dieses Weisserschen Systems dar. In dem Aufsatz von *Gerhard Weisser:* »Notwendigkeir, Möglichkeit und Grenzen einer Kontrolle wirtschaftlicher Macht- (ZEE 8/1964, S. 342 ff.) kommen diese methodischen überlegungen ebenfalls zum Zuge; außerdem befaßten sich zwei größere Aufsätze in der ZEE mit der Methodologie Gerhard Weissers: *Klaus Leiringbausen:* Gerhard Weissers Fragen an die Sozialethik (8/1964, S. 354 ff.), und *Hartmut Weber:* N orrna tive Sozialwissenschaft - Evangelische Soziallehre und Evangelische Sozialethik (9/1965, S. 129 ff.), so daß sich hier ein Eingehen auf die Darstellung L.s erübrigt. Sie bietet eine gute Zusammenfassung der Weisserschen Gedankengänge.

Bedauerlich ist, daß L. - wohl aus Raummangel – weder die Arbeiten Gerhard Weissers zum freiheitlichen Sozialismus noch seinen Aufsatz »Das Postulat -verantwortliche Gesellschafl«, erkenntniskritisch und sozialwissenschaftlich erörtert« (in: Christliche Gemeinde und Gesellschaftswandel, Karrenberg-Festschrift> Kreuz-Verlag 1964) heranzieht. – L.s Buch ist aber trotz unserer Einwände, die nur Detailfragen betrafen, eine ausgezeichnete Einführung in den Stand der Theorie beratender Sozialwissenschaft. Eine Fülle von Literaturangaben regt zur Weiterarbeit an. Für die evangelische Sozialethik, die ja - von ihrem Standort aus - auch zu den beratenden Sozialwissenschaften gezählt werden müßte, ist dieses Buch von größtem Interesse, da hier Methodenfragen erörtert werden, denen sich auch die evangelische Sozialethik ständig gegenübersieht.

Dr. rer. pol. H. Weber 44 *Münster*

La mystique et les mystiques. Hg. von *A. Rauier* S. J. Desclce De Brouwer 1965. 1122 S.

Dieser schön ausgestattete Band enthält den Versuch, in vergleichender Nebeneinanderstellung die verschiedenen Frömmigkeitstypen der großen Religionen darzustellen. *P. de Lubac* gibt ein ausführliches Vorwort, wo er zeigt, daß mit dem Wort »Mystik- keineswegs eine weitabgewandte Verinnerlichung, sondern die lebendige Glaubenserfahrung des jeweils Bekennenden gemeint ist. Diese beruhe beim Christen auf einem unendlich fruchtbaren Mysterium, von dem seine Glaubenserfahrung ständig abhängig ist (36). Es sind im ganzen elf Beiträge; der Herausgeber *P. Ravier* gibt eine sehr ausführliche Darstellung vom Verhältnis des menschlichen und göttlichen Lebens (41-153), es folgen »Elemente jüdischer Spiritualität- von *P. Hruby* (157-254), *P. faeger* schreibt über protestantische und anglikanische Mystik (257 bis 380, mit ausführlicher Bibliographie); dann wird die Aufmerksamkeit des Lesers wieder auf die Anfänge des Christentums zurückgelenkt durch *P. Hausherr*> der allerdings aus gesundheitlichen Gründen bloß ein Drittel des ursprünglich Geplanten hat bearbeiten können. *P.* S. *Tyszkiewicz* schreibt über die russisch-orthodoxe Spiritualität (463-515), *P. Goetz* über die Spiritualität der Primitiven (519-568), *R. Arnaldez* über die der Mohammedaner (571 bis 646), *M. KaZtenmark* über Tao, *A. Bareau* über die buddhistische und O. *Lacombe* über die brahmanische Mystik (647-822). Schließlich behandelt *f. A. Cuttat* die Frage, ob die christliche Glaubenserfahrung imstande sei> die östliche Spiritualität in sich aufzunehmen. Eine religionsvergleichende Tabelle (tableau synoptique) konfrontiert die dargestellten Formen der Spiritualität miteinander und weist die Gegensätze und die übereinkünfte auf (1022-1095). Diese Inhaltsangabe weist die große Vielfältigkeit des behandelten Stoffes auf. Die Beiträge sind alle durch berufene Kenner des jeweiligen Materials geschrieben worden, infolgedessen ist dieser Band zu einem erstklassigen ökumenischen Zeugnis geworden, das schon längst fällig war.

Es kann selbstverständlich an dieser Stelle nicht in Frage kommen, jeden Beitrag einzeln

zu besprechen. Wir sind aus der Perspektive unserer Zeitschrift heraus am ehesten am Beitrag von Pere Hasso Jaeger über die protestantische Mystik interessiert. Er gehört zu den gründlichsten und erfreulichsten. Der Verf. ist sich bewußt, daß sich das Glaubensleben des Protestanten im gleichen Maße der Mystik widersetzt, wie es sich dazu angezogen weiß. Man wittert in ihr von vornherein einen Krypto-Katholizismus. Namentlich der persönliche Gottesglaube, der keine Vermischung zwischen Gott und Mensch duldet, steht einer mystischen Interpretation entgegen. Es scheint das *sola lide (solagratia)* ins Gedränge zu kommen! Jaeger ist sich freilich dabei bewußt, daß die*ses sola gratia* in protestantischer Sicht nicht einen gleichen Wirklichkeitswert wie das katholische Verständnis der Gnade hat, denn es tendie, t in eine eher ideelle Auffassung der Immanenz Gottes im Menschen; die Scheidung zwischen göttlicher und menschlicher Welt ist unüberbrückbar. Dennoch konstatiert der Verf. innerhalb der protestantischen Theologie einen Komplex von logischen Widersprüchen, wobei der Appell an »rnystische« Erfahrung mit der reinen Gnadenimputation kontrastiert. Nur beobachtet das der Katholik als Außenstehender, meint der Verf., denn der Protestant ist sich bewußt, seinem Glauben durchaus treu zu bleiben, wenn dieser ihm als »une veritable mystique« vorkomme (260). Der Verf. behandelt dann die lutherische, calvinische und anglikanische Mystik und beobachtet in diesen drei Gestalten ein dem katholischen Gnadenverständnis entgegeneilendes Gefälle. Die größte Aufspaltung zwischen Wirklichkeit und Gnade belastet das lutherische Verständnis. In ihm begegnen sich verschiedene Strömungen mystischer Art, wie einerseits die der negativen Theologie, andrerseits der Christusmystik im Sinne von *Sankt Bernard, Tauler* und *Bonauentura,* um sich dann in einer »rnystique de la justification- zusammenzufinden. Es wird eine Kreuzesmystik, die nach der Meinung des Verf. einen völlig neuen Weg der mystischen Glaubenserfahrung erschließt. Sie ist ganz in der Vergebung der Sünden als personales Erlebnis der Gnade gegründet, in Ausrichtung allerdings auf den objektiven Tatbestand des Kreuzes Christi. Erst unter dem gnädigen Gericht Gottes wird der Gläubige "Persona. Was im Auge eines Katholiken für »subjektiv- gilt, die Rechtfertigung, bekommt in der Sicht des Protestanten einen objektiven, absoluten Charakter. Es bleiben, so stellt der Verf. fest, bei *Luther* die Aspekte des »Christus für uns- und das »Christus in uns- unzugänglich für eine präzise Begriffsbestimmung. Man könne höchstens sagen, die Einheit mit Christus bleibe als spirituale Realität *latent* anwesend im Sinne der sogenannten *unio mystica,* Versuch, den Fortschritt des Gläubigen innerhalb der *sancti-Jicatio* näher zu markieren. Der Verf. zeigt nun, wie diese *unio mystica* in der jungen lutherischen Kirche einen eigenen Weg beschreitet und eine Fülle mystischer Literatur in die Höhe schießt: *Johan Arndt, Johan Gerhard, Paul Gerhardt* und dessen berühmte Kirchenlieder, die Musik des *J.* S. *Bach,* ganz innerhalb des späteren Luthertums und seiner Auffassung der *unio mystica* verwurzelt. »La musique de Bach est l'expression d'une experience à forme mystique,la traduction d'un dialogue avec Dieu. Ce dialogue exprime le double aspect qui caracterise la mystique de Luther, d'abord la mystique nuptiale et l'experience de la passion du Christ, ensuite l'union au Christ et à Dieu par la foi qui justifie. La justification par la foi seule marque integralerneut l'ceuvre de Bach-(278). Die theologischen Qualitäten der späteren lutherischen Mystik, namentlich in der Form des Pietismus in seinen verschiedenen Gestalten, werden eingehend beschrieben und in ihren Differenzierungen aufgezeigt. Eine ebenfalls in vielen Details einführende Behandlung der calvinischen und anglikanischen Mystik ergänzt das Expose über die Gesamtschau protestantischer Mystik. Sie zeigt überzeugend, wie falsch es ist, dem Protestantismus den grundsätzlichen Trend nach realer Glaubenserfahrung abzusprechen. Pater Jaeger ist es gelungen, in diesem großartigen Beitrag etwas von dem vielfältigen Reichtum aufzuzeigen, und die evangelische Ethik berührt in ihren geschichtlichen Phasen aufs nachdrücklichste die von Jaeger dargestellten Phasen evangelischer »Mystik«. Deshalb sei dieses wichtige Werk auch unseren Lesern aufs nachdrücklichste empfohlen.

H. van Oyen *Basel*

Klimmer, Rudol]: Die Homosexualität. Dritte erweiterte und verbesserte Auflage. Harnburg: Kriminalistik 1965. 476 S.

Die 1. Auflage dieses Werkes erschien 1958, sie enthielt 259 Seiten, die 3. hat sich fast verdoppelt und hat den großen Vorteil, viel übersiehtlidier und systematischer eingeteilt zu sein. Jetzt besteht das Buch aus zwei Hauptteilen: der 1. Teil, die biologisch-therapeutische Fragen zur Diskussion stellend, der 2., die soziologische Wertung enthaltend. Der Verf. setzt sich sowohl für die angeborene wie für die erworbene Möglichkeit der Homosexualität ein und belegt das mit vielen überzeugenden Beispielen. Es gibt kaum Fragen im Bereich des behandelten Problems, die nicht zur Sprache kommen, wenn auch manchmal sehr kurz und ein wenig »en passant«, Aber auch so ist es ein umfassendes Werk geworden und gehört ohne Zweifel zu den zuverlässigsten Handbüchern, die es auf diesem Gebiet gibt. Daß es in seelsorgerlicher und ethischer Hinsicht keine Antworten bietet, ist nicht zu beanstanden, es will biologische und soziologische Orientierung bieten. Diese scheint uns in jeder Hinsicht empfehlenswert zu sein. Für die anderen Fragen sei noch auf den Sammelband "Probleme der Homophilie«, hg. von *Th. Bouet,* Tübingen 1965, verwiesen.

H. van Oyen *Basel*

Klug, Oskar: Katholizismus und Protestantismus zur Eigentumsfrage. Eine gesellschaftspolitische Analyse. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1966 (rde Bd. 153/154). 261 S. 4,80 DM.

Dem Autor geht es in dieser Schrift um eine Ergänzung zu seinem 1962 erschienenen Buch »Volkskapitalismus durch Eigentumsstreuung. Illusion oder Wirklichkeit?« (G. Fischer, Stuttgart). Aus den mit der Eigentumsfrage zusammenhängenden vielschichtigen Problemen greift er die katholischen und protestantischen Auffassungen, vor allem ihren Gegensatz zum atheistischen Marxismus-Leninismus, heraus. Klug gibt nicht nur eine gründliche Einführung in die gesellschaftspolitischen Vorstellungen des Katholizismus und Protestantismus (unter besonderer Berücksichtigung der Verlautbarungen des 2. Vatikanischen Konzils sowie der Stellungnahmen des deutschen und des Weltprotestantismus zum Eigentum), er zeigt darüber hinaus auch an Hand der geschichtlichen Tatsachen die Entwidclungstendenzen auf. Wichtig sind vor allem die konkreten, wenn auch in mancher Hinsicht Widerspruch hervorrufenden Vorschläge Klugs für den weiteren Weg der beiden Konfessionen in der Eigentumsfrage. Seine Grundthese: »Die Eigentumsfrage ist vom christlichen Standpunkt aus primär keine Frage des Glaubens. Sie ist zugleich ein keiner Religion verhaftetes weltliches Problem und als solches wirtschaftstheorerisdi, soziologisch, politisch, rechtlich und technologisch zu sehen und zu lösen. Die Methoden solchen Bemühens können verschieden sein, müssen aber letztlich aufeinander abgestimmt werden« (S. 142).

Henderson, fan: Power without Glory. A Study in Ecumenical Politics. London: Hutehinsan & Co. (Publishers) Ltd. 1967. 184 S. 30/0s.

Der Autor, Professor für Systematische Theologie an der Universität Glasgow, untersucht die Frage, welche Rolle die Macht und das Vokabular der Macht in der kirchlichen, vornehmlich in der ökumenischen Politik der Kirchen spielt. Er beschränkt sich dabei auf die anglo-sdiottischen kirchlichen Verhältnisse in Gegenwart und Vergangenheit, speziell auf die Holland Hause Affair und den Fall Tirrel1. Hendersons Auffassung nach gibt es keine Möglichkeit für die *eine* Kirche, wenn die kirchliche Politik den von der ökumenischen Bewegung festgelegten Richtlinien folge, wonach der "Wille Gottes« die *eine* Kirche fordere. Eine solche Forderung verschärfe die Lieblosigkeit, eine besondere kirchliche Politik mit dem Willen Gottes zu identifizieren. Dieser »Wille Gottes« sei ein konventioneller Kunstgriff, der es einer kirchlichen Machtgruppe ermögliche, ihre Politik vor Kritik zu schützen.

Bibliographie: Grundlegung

1. Ethik und Moral

Baker, Wesley C.: The Open End of Christian Morals, Philadelphia: The Westminster Press 1967. 272 S. $ 2.65.

Bennett, lohn C. *(Hg.}:* Christi an Social Ethics in a Changing World. New York: Association Press 1966. 381 S. $ 5.50.

Bittighä/er, Bernd, und Jürgen Schmollack (Hg.}: Grundfragen der sozialistischen Moral. Berlin: Dietz Verlag 1967. 350 S. 6,80 MDN.

Chauchard, Paul: Untugend der Tugenden – Tugend der Untugenden. Düsseldorf: Pannos-Verlag 1967. 184 S. 15,80 DM.

Conover, Eugene C.: Personal Ethics in an Impersonal World. Philadelphia: The Westminster Press 1967. 160 S. $ 2.45.

Denninger, Erhard: Rechtspersonen und Solidarität. Frankfurt: Metzner 1967. 342 S. 72,- DM.

Fletcher, [osepb: Moral ohne Normen? Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1967. 160 S. 12,80 DM.

Fletcher, Joseph: Moral Responsibility. Philadelphia: Tbe Westminster Press 1967. 256 S. $ 3.95.

Gründel, Johannes: Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 128 S. 10,80 DM.

Hastings, A. W., und E. Hastings (Hg.): Important Moral Issues, Edinburgh: T. & T. Clark, 1966. 128 S. 21 s. 6 d.

Hospers, lohn: Human Conduct. An Introduction to the Problems of Ethics. London: Rupert Hart Davis 1967. 600 S. 63 s.

Lehmann, Paul S.: Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik. München: Chr, Kaiser 1966. 388 S. geh. 23,- DM, Ln. 26,50 DM.

MacQuarrie, lohn (Hg.): Dictionary of Christian Ethics, Philadelphia: The Westminster Press 1967. $ 10.-.

Marck, Wilhelm van der: Grundzüge einer christlichen Ethik. Düsseldorf: Pannes-Verlag 1967. 168 S. 14,80 DM.

Moral und Gesellschaft. Entwicklungsprobleme der sozialistischen Moral. Berlin: Dietz Verlag 1967. 350 S. 8,- MDN

Plack, Arno: Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral. München: List Verlag 1967. 368 S. kart. 14,- DM, Ln. 23,- DM.

Ramsey, [an T. (Hg.): Christi an Ethics and Contemporary Philosophy. London: SCM Press 1966. 339 S. 50 s.

Schülier, Bruno: Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung. Düsseldorf: Patmos 1966. 196 S. 15,80 DM.

Schwarzmann, Klara Atronorna: Ethik ohne Moral. Kritik der modernen bürgerlichen ethischen Theorien. Berlin: Dietz Verlag 1967. 310 S. 7,80 MDN.

2. Recht

Bäckle, Franz: Das Naturrecht im Disput. Düsseldorf: Patmos 1966. 150 S. 10,80 DM.

Buchholz, E., R. Hartmann, l- Lekschas: Sozialistische Kriminologie. Berlin: Staatsvertrag der DDR 1967. 325 S. 12,- MDN.

Ginsberg, Morris: On Justice in Society, Ithaca, New York: Cornell University Press 1965. 248 S. $ 4.75.

Hirsch, Ernst E.: Das Recht im sozialen Ordnungsgefüge. Beiträge zur Rechtssoziologie. Berlin: Duncker & Humblot 1966. 360 S. 44,60 DM.

Krüger, Herbert (Hg.}: Völkerrecht - Gewohnheitsrecht – Naturrecht. Referate zweier Seminare über die Problematik des Gewohnheitsrechts und seiner Bedeutung als Völkerrechtsquelle. Bd. 1 der Reihe »Hamburger öffentlich-rechtliche Nebenstunden«. Frankfurt: Alfred Metzner Verlag 1967. 236 S. 30,50 DM.

Lerner, Dieter Waldemar: Das Problem der Objektivität von rechtlichen Grundwerten. Zürich: Polygraphischer Verlag 1967. 350 S.

Peschke, Karlheinz: Naturrecht in der Kontroverse. Salzburg: Otto Müller Verlag 1967. 191 Seiten 18,50 DM.

Rehbinder, Man/red: Recht und Leben. Berlin: Duneker & Humblot 1967. 252 S. 36,60 DM.

Schulz, [oadum: Völkerrecht und Abrüstung. Berlin: Staatsverlag der DDR 1967. 190 Seiten. 18,- MDN.

S/orza, Wldar C.: Rechrsphilosophie. München: Verlag C. H. Beck 1966. 150 S. 13,80 DM.

Stumpf, Samuel Enoch: Morality and the Law. Nashville: Vanderbilt University Press 1966. 247 S. $ 5.-.

Troller, Alois: überall gültige Prinzipien der Rechtswissenschaft. Frankfurt: Alfred Metzner Verlag 1965. 328 S. 42,- DM.

3. Anthropologie

Adler, Mortimer].: The Difference of Man and rhe Difference it Makes. New York: Holt, Rinehart and Winston 1967. $ 6.95.

Aljaro, Juan, u. a.: Man Before God: Toward a Theology of Man. New York: Kennedy 1966. $ 4.95.

Alland, Alexander: Evolution and Human Behavior. New York: National History Press 1967. $ 5.95.

Banks, Charlotte: Hooligans. A Study of Delinquency as an Aspect of Human Natural History. London: Thomas Nelson 1967.

Baynes, John: Morale. A Study of Men and Courage. New York: Frederik A. Praeger 1967. 304 S. $ 8.50.

Biran, Sigmund: Die außerpsychologischen Voraussetzungen der Tiefenpsychologie. München und Basel: Reinhardt Verlag 1966. 180 S. 13,– DM.

Bleibtreu, [obn N.: The Parable of rhe Beast. New York: The MacmiIlan Company 1967. 320 S. $ 6.95.

Bollinger, Heinz: Das Werden der Person. München und Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1967. 208 S. Kart. 15,- DM, Ln. 18,- DM.

Busernann, Adol]: Weltanschauung in psychologischer Sicht. Ein Beitrag zur Lehre vom Menschen. München und Basel: Ernst Reinharde Verlag 1967. 160 S. 14,- DM.

Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf. München und Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1967. 120 S. 9,- DM.

Hemming, [ames: Individual Morality. A Study of Man as a Moral Anima!. London: Thomas Nelson 1967.

[enleins, Dauid E.: The Glory of Man. New York: CharIes Scribner's Sons 1967. 128 S. $ 3.50.

[oli], J.-Y.: Comprendre I'homme, Introduction à une anthropologie philosophique. Paris: Edition du Cerf 1967. 314 S. 21,- F.

Kaune, Fritz Jürgen: Selbstverwirklichung. München und Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1967. 200 S. 16,- DM.

Leoi-Strauss, Claude: Strukturale Anthropologie. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1967. 436 S. 34,- DM.

Mair, Lucy Pb.: An Introduction to Social Anrhropology. New York, London: Oxford Universiry Press 1967. 283 S. $ 4.80 30 s.

Mayer, Charles Leopold: Von der Bestimmung des Menschen. Frankfurt: Athenäum 1967. 320 S. geh. 19,80 DM, Ln. 28,- DM.

Plügge, Herbert: Der Mensch und sein Leib. Tübingen: Max NiemeyerVerlag 1967. 124S. 14,50DM.

Pongratz, Ludung J.: Problemgeschichte der Psychologie. Bern und München: Francke Verlag 1967. 380 S. br, 35,- DM, Ln. 39,- DM.

Romer, A. S.: The Procession of Life. London: Weidenfeld and Nicolson 1967. 288 S.

Smitb, A. E. Wzlder: Herkunft und Zukunft des Menschen. Gießen: Brunnen Verlag 1966. 160 S. 18,60 DM.

Mitteilung der Schriftleitung

Der Herausgeberkreis hat beschlossen, in unsere regelmäßig wiederkehrenden Bibliographien ab 1968 nur noch Buchtitel aufzunehmen, also nicht mehr Zeitschriftenaufsätze. Da Vollständigkeit im Blick auf Zeitschriftenaufsätze unerreichbar ist, schien es richtiger, die Aufmerksamkeit mehr auf die neu erschienenen Bücher zu richten, um hier dem Ideal der umfassenden Aufzählung möglichst nahezukommen. Wir hoffen, daß unsere Leser damit einverstanden sind.

W.Sch.

Dem Heft 1/1968 der »Zeitschrift für Evangelische Ethik. liegen Prospekte des Verlages J. C. B. Mohr, Tübingen, und des Peseh-Haus Verlages, Mannheim, bei.

Die »Zcitschrifl für Evangelische Ethik. erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,– DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird kerne Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zunickgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Mitglied des Gcmeinschaftswerks der Ev, Presse e. V. Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lerngo. Printed in Germany

Naturrecht und Sozialethik

Von

NIELS H. SØE*

Der folgende Abschnitt aus *David Humes* »Untersuchung über die menschliche Natur- wird gegenwärtig oft zitiert: »In jedem Moralsystem, das mir bis jetzt vorgekommen ist, habe ich immer bemerkt, daß der Auktor eine Zeitlang die gewöhnliche Art zu schließen befolgt, und das Daseyn Gottes begründet, oder Beobachtungen über die menschlichen Angelegenheiten anstellt; wo ich denn plötzlich voll Verwunderung finde, daß ich keinen einzigen Satz mehr antreffe, der nicht statt der gewöhnlichen Verbindungswörter der Urteile *ist* und *ist nicht* durch *soll* und *soll nicht* verknüpft ist. Dieser Tausch ist unmerklich, aber dessenungeachtet von großer Wichtigkeit. Denn da dieses *soll* oder *soll nicht* ein neues Verhältniß oder Bejahung ausdrückt, so muß dieses nothwendig bemerkt oder erklärt werden; und es muß zugleich ein Grund davon angegeben werden, welches sonst ganz unbegreiflich zu seyn scheint, wie dieses neue Verhältniß von andern, die von ihm ganz verschieden sind, abgeleitet werden kann. Da aber die Moralphilosophen gewöhnlich diese Vorsicht nicht gebrauchen, so will ich sie wenigstens den Lesern empfehlen; und ich bin überzeugt, daß diese geringe Aufmerksamkeit alle gewöhnlichen Moralsysteme umstoßen wird, und daß wir dadurch einsehen werden, daß der Unterschied zwischen Tugend und Laster nicht bloß auf den Verhältnissen der Objekte gegründet ist und nicht durch Vernunft wahrgenommen wird-.«

Genau dieselbe Ansicht vertrat der mathematische Physiker *Henri Poincare* in seinem Werk »La morale et la science«, 1913, in dem er feststellt, daß es bereits aus rein grammatischen Gründen unmöglich ist, Gebote aus Erfahrungsaussagen abzuleiten, weil es sich dabei um einen übergang von Indikativen zu Imperativen handelt, und daß daher die Wissenschaft - im weitesten Sinne des Wortes - keine Urteile über die Gültigkeit oder Ungültigkeit ethischer Aussagen fällen kann. Mehrere Philosophen sind der Ansicht, daß G. *E. Moore* - in seinen »Principia Ethica- (1903) - mit seinem inzwischen berühmt gewordenen Begriff der »naturalistischen Täuschung« dasselbe meinte. *John Ladd* gibt folgende kurze Definition desselben Argumentes: Es handele sich immer »um den Irrtum der Ableitung eines Gebotsbegriffes aus einer empirischen Aussage«. Viele halten diesen Irrtum für *den* Kardinalfehler in diesem Denkbereich.

Liegt nun nicht darin auch genau der Irrtum, dem die Anhänger der Naturrechtslehre verfallen? Wenn wir die Werke moderner römisch-katholischer Sozialethiker lesen, wie zum Beispiel die »Sozialethik« (1959) des Deutschen *Ludwig Berg*, dann gelangen wir unverzüglich von »metaphysischen« Aussagen über die Sozialordnung zu Regeln über das richtige Handeln des Menschen. »Das Wesensgesetz des Sozialen ist genauso auch das Gesetz des sozialen Handelns ... Werde, was du bist, ist die Grundforderung der Sozial-

---

* Mit Genehmigung des Okum. Rates der Kirchen entnommen dem S. 80, Anm. 1 genannten engl, Werk.

t. *David Hume:* Untersuchung über die menschliche Natur, übersetzt von Ludwig Heinrich Jakob, Halle 1792, S. 27 f.

ethik.« Berg geht sogar noch weiter, indem er einem spanischen Kommentator Thomas von Aquins, dem hochgeschätzten Franz von Vittoria, zustimmt, wenn jener meint: »Man kann also so argumentieren: Etwas ist gegen die Naturneigung, folglich ist es unsittlich. Etwas ist der Naturneigung gemäß; deshalb ist es sittlich verpflichtend ... Deshalb folgert man mit Recht aus diesem Prinzip, daß das, wozu der Mensch von Natur aus neigt, gut ist und das, wovor der Mensch von Natur aus zurückschreckt, schlecht ist. Wenn aber anders ich mich täusche, so täuscht mich Gott, der mir diese Neigung gab. Die Vernunft schreibt mir das Wahre vor, und der Wille neigt sich darauf2.« Auf ähnliche Tendenzen und Aussagen bezog sich *Karl Barth,* als er in seiner »Kirchlichen Dogmatik« (II/2, S. 586ff.) - sicherlich ohne von Hume oder Moore beeinflußt zu sein – die römisch-katholische Sozialethik scharf angriff, weil sie ein »sollte« von einem »ist«, ein Gebot von einer gegebenen Ordnung der Schöpfung, ableite - ein Verfahren, das niemals zu jenem »sollte« hinführen kann, mit dem wir in der Begegnung mit dem Herrn Jesus Christus konfrontiert werden. Denn hier begegnet uns »das Gottesbild des Seins, der Gottesbegriff der antiken Philosophie«, Und Barth fährt fort: »Dieses Gottesbild mag, wie es solchen Dämonengestalten zusteht, vieles können. Es kann aber nicht eigentlich gebieten ... (S. 591). Denn was hat jene Metaphysik des Seins mit dem Gott zu tun, der der Grund und der Herr der Kirche ist?« (S. 589). Diese Metaphysik stammt aus einer Zeit, in der die christliche Ethik vorwiegend auf den Schöpfungsordnungen aufgebaut wurde. Barth weist darauf hin, daß dieser Typus römisch-katholischer Ethik in sehr ähnlicher Form im Protestantismus vertreten wird. Doch seien die Katholiken Meister auf diesem Gebiet, während die Neuprotestanten nur Dilletautismus bewiesen.

Man könnte hinzufügen, daß auch *Sören Kierkegaard* - wiederum unabhängig von Hume - in seinen »Erbaulichen Reden«> auf denselben »Irrtum« hingewiesen hat und sich gerade über jene »tiefsinnigen« Denker lustig macht, die ihr wahrhaft tiefes Denken, ihren echten Tiefsinn, dadurch zum Ausdruck bringen, daß sie Entscheidung in Erkenntnis und Erkenntnis in Entscheidung überführen. Man könnte hierzu weitere Denker anführen, aber Hume hat das entscheidende Argument am deutlichsten zum Ausdruck gebracht.

Aber kann man wirklich auf Grund dieser Argumentation die ganze Naturrechtsproblematik schon einfach abtun? Sind die Vertreter dieser Lehre einfach einem offensichtlichen Irrtum zum Opfer gefallen? Bisweilen scheint das der Fall zu sein. Aber einige Philosophen würden nicht einmal zugeben, daß es logisch unzulässig ist, von empirischen Aussagen zu Imperativen überzugehen. Immer wieder wird eine Parallele aus der Medizin vorgebracht, die bereits aus der griechischen und römischen Philosophie stammt, in der ja überhaupt die ganze Naturrechtslehre ihren Ursprung hat. Geht ein Arzt nicht täglich völlig legitim von einer indikativischen Feststellung der Krankheit seines Patienten zum imperativischen Gebot über, jener solle dieses oder jenes tun? Warum sollte der Philosoph oder Sozialethiker nicht in ähnlicher Weise das notwendige Handeln oder ein Heilmittel für soziale Mißstände verschreiben dürfen?

Aber es gibt auch andere Stimmen. Ein römisch-katholischer Philosoph, der Deutsch-

2. Ludwig Berg: Sozialethik, 1959, S. 134.

3. S. *Kierkegaard:* Leben und Walten der Liebe. Erbauliche Reden, Bd. 1 der Jenaer Ausgabe.

amerikaner *Dietrich von Hildebrand,* wendet sich zum Beispiel direkt gegen diese Parallele. Er sagt sogar, daß diese Gleichsetzung viele Irrtümer hervorgerufen hat und erkennt auch klar die Gründe dafür: Im Blick auf medizinische Probleme sind wir in der glücklichen Lage, daß Einigkeit darüber herrscht, was als ein gesunder menschlicher Körper anzusehen ist. In der Psychologie und besonders in der Soziologie gibt es dagegen keine solche allgemeine Übereinstimmung. Hildebrand (»Christliche Ethik«, 1959) sagt ganz eindeutig: »Keine Untersuchung der Quellen der sittlichen Gutheit oder Bosheit können wir mit der Frage beginnen: Was ist der menschlichen Natur konform? Niemals vermögen die elementaren Impulse oder die immanente Logik in der menschlichen Natur, die einer neutralen Analyse - etwa des Psychologen oder Psychiaters - zugänglich sind, uns die Grundfragen der Sittlichkeit zu erschließen« (229 f.), Und er sagt ausdrücklich und in sehr hilfreicher Weise: »Wir wissen, gerecht sein ist *secundum naturam,* weil wir wissen, daß es gut ist; wir leiten unsere Kenntnis der Gutheit der Gerechtigkeit nicht von ihrem *secundum-naturam-Sein* ab. Eine Analyse der menschlichen Natur ... könnte uns niemals die Erkenntnis vermitteln, warum Gerechtigkeit *secundum naturam* ist; aber die Einsicht in die Gutheit der Gerechtigkeit macht uns offenbar, daß der Mensch bestimmt ist, an dieser Gutheit teilzuhaben« (226).

Aber wohin führt uns das? Lösen wir damit den Naturrechtsbegriff – zumindest in seiner traditionellen Bedeutung - einfach auf? Die gebräuchlichste Form, ein »sollte« aus einem »ist« abzuleiten, ist hiermit sicherlich ausgeschlossen. Aber es gibt auch noch andere Formen. Verlassen wir einstweilen Hildebrand, der ein hervorragender Vertreter der Wertphilosophie ist, und wenden uns wieder einer gebräuchlicheren Methode zu, die Bedeutung des Naturrechtsbegriffes zu klären! Noch haben wir das Geheimnis nicht entdeckt, das die ganze Lehre annehmbar zu machen scheint. Der Philosoph, der diese Lehre verteidigt, meint, er könne nicht nur das sehen, was - oberflächlich gesehen - »existiert«, sondern er könne durch die Oberfläche des menschlichen Wesens und der Sozialordnung hindurch das eigentliche Wesen der Dinge erschauen. Er meint, er könne das Wahre, Reale und Essentielle erkennen und von dem unterscheiden, was bloß »existiert«. Er dringt zum eigentlichen Kern des Menschseins vor. Und so meint er auch postulieren zu können, daß die »existentia« des Menschen und der Gesellschaft mit ihrer wahren *essentia* zur Deckung gebracht werden können. Soweit dieses wahre eigentliche Wesen noch nicht verwirklicht ist, steht es dem Bestehenden als erstrebenswertes Ideal gegenüber. Die Vernunft lehrt nicht nur, was tatsächlich ist, sondern vermittelt Einsicht in das wahre Wesen des Geschaffenen und daher in das, was ihm wesenhaft entspricht.

Diese etwas ungewohnte Denkweise läßt sich vielleicht beispielhaft an der Lehre eines Philosophen verdeutlichen, der sich in vielerlei Hinsicht von denen unterscheidet, mit denen wir es hier zu tun haben, nämlich an *Spinoza.* Spinoza ist der Vorwurf mangelnder Logik gemacht worden, da er einerseits lehre, daß die verschiedenen »modi« der göttlichen und perfekten »Substanz- ihrem Wesen nach danach strebten, ihr eigenes Sein zu bewahren und daß diese die erste und einzige Grundlage der Tugend sei, während er andererseits zwei Seiten später verkünde, daß das Streben nach Erkenntnis die erste und einzige Grundlage der Tugend sei. Für Spinoza gibt es jedoch hier keinen Widerspruch. Der

conatus intelligendi ist die Verwirklichung des wahren Menschseins und daher in diesem Falle der einzig richtige Weg des *conatus conservandi,* der dem Wesen aller modi zukommt. Dieser »Übergang« vom Tatsächlichen zu dem, was sein sollte - jener »Übergang«, der es Spinoza überhaupt erst ermöglicht über Ethik zu schreiben -, ist für ihn keine »metabasis eis allo genos«, sondern nur eine Aussage darüber, was »sein« und damit auch »an seinem Wesen fesrhalten- wirklich bedeuten.

Man sollte vielleicht hinzufügen, daß hinter diesem zentralen Gedanken der spinozistischen Philosophie wie auch hinter jenem Typus der römisch-katholischen Naturrechtslehre, mit dem wir uns hier auseinandersetzen, platonisches Denken steht, nach dem Seiendes einen höheren Grad von »Wirklichkeit« besitzt, wenn es »Gutheit« besitzt, das heißt, wenn es sein eigentliches Wesen verwirklicht oder erfüllt. Die Lehre von den »Wirklichkeitsgraden«, die zwar den zeitgenössischen Wissenschaftlern nicht ungeläufig, vielen Zeitgenossen aber unbekannt ist, darf hier nicht unberücksichtigt bleiben.

An diesem Punkt muß man nun aber fragen, mit welchen Mitteln ein Philosoph wie Spinoza oder ein römisch-katholischer Gelehrter die Oberfläche zu durchbrechen und das wahre Wesen des menschlichen Seins zu erreichen vermag. Spinoza hatte *seine* Anschauung von der »Idee« des Menschen. Hegel vertrat eine andere Auffassung. Andere wiederum besaßen noch andere Ideen und Ideale. Wie kann ein christlicher Philosoph glauben, daß gerade er die Wahrheit erlangt hat und zum eigentlichen Wesen des Menschseins durchgedrungen ist?

An diesem Punkt nähern wir uns einer Wertphilosophie, wie sie von römisch-katholischen Gelehrten wie *Max Scheler* und besonders von *Hildebrand* vertreten wird. Einige »Werte« werden jedem ernsten und aufrichtigen Menschen in einer solchen Weise offenbar, daß sie unsere Anerkennung und unsern Gehorsam verlangen. Wir wissen, daß wir ihre Verwirklichung erstreben müssen. In moderner Begrifflichkeit wäre diese Konzeption als Intuirionserhik zu fassen. In mehr traditioneller Weise würde man vom Gewissen als dem Ort sprechen, wie moralische Verpflichtung erfahren wird. (Die römisch-katholische Unterscheidung zwischen »conscientia« und »synteresis- soll hier unberücksichtigt bleiben.)

Wenn dieser kurze überblick zutrifft, dann handelt es sich bei den verschiedenen Ansichten nur um Unterschiede der Betonung. Und doch wird man verstehen, daß einige römisch-katholische WissenschafUer, zum Beispiel *Bernhard Häring* in seinem vielbesprochenen Werk »Das Gesetz Christi- (5. Aufl. 1959, S. *260),* von zwei verschiedenen Denkrichtungen sprechen können, von denen die eine, mehr aristotelische, das rationale Verstehen betone, das durch die Untersuchung der Schöpfung und der Schöpfungsordnungen erlangt werde, während die andere, mehr platonisch-augustinische Richtung von unserer Fähigkeit zur Erkenntnis ewiger »Ideen- spreche. Aber diese beiden »Richtungen« waren bereits bei Thomas von Aquin vereint. Trotz seiner »aristorelischen- Philosophie bewahrte er in seiner Naturrechtslehre - wie *Ernst Wolf* in seinem Aufsatz »Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther- (Peregrinatio, 1957, S. 183 ff.) gezeigt hat- viel vom augustinischen Erbe.

Eine Diskussion dieser etwas unterschiedlichen Ansichten wie überhaupt der ganzen komplizierten Frage der »Wertphilosophie« würde uns hier zu weit vom Thema abführen.

Sie ist indessen auch nicht notig, weil das Hauptproblem im wesentlichen immer das gleiche ist. Es läßt sich in der Frage zusammenfassen: Was berechtigt einen christlichen Philosophen zu der Meinung, seine *Vernunft* sei fähig, zum Wesen des Menschseins hindurchzudringen? Was berechtigt ihn zu dem Schluß, daß er die wahren Werte erkennen und anerkennen kann und sie richtig von den falschen zu unterscheiden vermag? Wir wissen heute um die Verschiedenheit der Ideen und Ideale, die die Menschheit in den verschiedenen Kulturen und Epochen ihrer Geschichte hervorgebracht hat, und empfinden das Gewicht dieser Frage sehr. Eine gewaltige Krise brach damals über die europäische Kultur herein, als ungefähr zu *lohn Lockes* Zeit deutlich wurde, daß die ethischen Ideale, die bis dahin als der gegebene Inhalt des Naturrechts angesehen worden waren, nicht mehr den »consensus omniurn« beanspruchen konnten, sondern als Ergebnis einer bestimmten geschichtlichen Entwicklung angesehen werden mußten, in der griechische und palästinische Elemente sowie Elemente der römischen Stoa und des römischen Rechts zusammengeflossen waren. Warum sollte man die mehr oder weniger christlichen Ideale der Menschlichkeit denen des Buddhismus oder Konfuzianismus oder sogenannter primitiver Gesellschaften vorziehen?

Die römisch-katholische Wissenschaft beantwortet diese Fragen nicht völlig klar und eindeutig. Sie appelliert zwar an die *Vernunft,* aber sie betont mit ziemlichem Nachdruck, daß sich dabei die »recta ratio« im Auge hat, eine *ratio,* deren schöpfungsmäßige Integrität wiederhergestellt ist, eine *Vernunft,* die durch die göttliche Gnade von den Konsequenzen des Sündenfalls wieder befreit ist. Sogar der große *Aristoteles* war nicht des vollkommenen Vernunftgebrauches fähig - *de jure* wohl, aber nicht *de [acto,* Dennoch hält man daran fest, daß die Naturrechtslehre »vernünftig« ist, so daß ihre Sätze hinreichend begründet werden können und daß die, die diesem Teilgebiet römisch-katholischer Lehre widersprechen, bis zu einem gewissen Grade bewußt in Gegensatz zur menschlichen Vernunft geraten.

Aber diese Position bleibt unbefriedigend. Denn entweder muß man dann den Vernunftcharakter des Naturrechtes so sehr betonen, daß einfach nicht mehr zu verstehen ist, warum alle Nichtchristen ziemlich weit oder gar sehr weit in die Irre gehen, oder man muß die Notwendigkeit des Empfangs göttlicher Gnade zur Wiederherstellung der durch die Sünde versehrten menschlichen Vernunft so sehr betonen, daß man sich fragen muß, warum überhaupt an die Vernunft und nicht an die sogenannte besondere Offenbarung in Christus appelliert wird. Aber die römisch-katholische Tradition mit ihrer klaren Unterscheidung zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Sphäre ist von der letztgenannten Lösung weit entfernt. Die *Vernunft* ist für die natürliche Sphäre zuständig - allerdings nur die »recta ratio«; und dieser Begriff bringt eben eine Menge von Unklarheiten mit sich.

Gelegentlich wird die Naturrechtslehre von einer ganz anderen Seite her kritisiert: Sie verrate ihre Herkunft aus dem griechischen Denken und sei den Anschauungen der Bibel fremd. Die Griechen hatten eine statische Vorstellung von den Erscheinungen der sichtbaren Welt. Sie hatten – wenigstens im Platonismus - ziemlich unvollkommene Vorstellungen von den ewigen und unwandelbaren Ideen. Die Aufgabe bestand darin, deren

Wesen und die zwischen ihnen bestehende Ordnung zu verstehen. Es war Aufgabe des Wortes, des *logos,* der *ratio* (um den stoischen Terminus einmal ausdrücklich zu nennen), diese gegebene Natur zum Ausdruck zu bringen, durch allen Wechsel hindurch die fundamentale unwandelbare Gegebenheit dieser Phänomene in ihrem Wesen zu verstehen. Das biblische Denken ist dagegen dynamisch. Die Welt ist nicht einfach ein ziemlich gut geordneter *Kosmos,* sondern das Feld für Gottes immer neues schöpferisches Handeln. Die Menschheit hat ihre Geschichte, die Welt ist ein Prozeß, in dem Gott immer handelt. Wenn im biblischen Denken von Kontinuität gesprochen werden kann, und es kann davon gesprochen werden, dann nicht auf Grund der Stabilität einer gegebenen Weltordnung, sondern auf Grund der Treue Gottes, der seine Schöpfung nicht im Stich läßt. In der Bibel ist daher das Wort etwas, was von einer Person zur andern gesprochen wird, eine Ich-Du-Beziehung, um einen modernen Begriff zu gebrauchen. Dem Naturrechtsdenken wird vorgeworfen, daß es diese geschichtliche Dimension nicht habe aufnehmen können. Es sei und bleibe griechisch und müsse deswegen aufgegeben werden (vgl. den Beitrag von *W. Pannenberg:* Zur Theologie des Rechts, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 1963, S. 1 ff.).

Diese Kritik enthält viel Wahres, aber man darf nicht übersehen, daß führende moderne Denker, etwa Neothomisten wie *[acques Maritain,* diese Probleme auch erkannt haben und sie zu bewältigen versuchen, ohne die Naturrechtslehre aufzugeben. In seinem wichtigen Buch »Humanisme integrale (1936) versucht *Maritain* die Grundelernente der Soziallehren des *Thomas von Aquino* festzuhalten und gleichzeitig der Tatsache Rechnung zu tragen, daß wir in einer neuen Epoche leben, die es nicht erlaubt, seine Soziallehren einfach zu wiederholen. Heute müsse man »analogisches« Denken anwenden, wenn man sich den großen Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts verpflichtet wisse. Die Lehre jener Zeit müsse sozusagen übersetzt werden, wenn sie den Forderungen der heutigen Sozialprobleme gerecht werden solle. Wir wissen heute, daß die römisch-katholische Kirche nicht so statisch oder unbeweglich ist, wie wir bisher gewöhnlich dachten.

Mancher ist überrascht, daß man seit der Zeit *Leos XIII.* geradezu von einer Wiederbelebung der römisch-katholischen Naturrechtslehre sprechen kann, und daß sogar ein so fortschrittlicher Papst wie *Johannes XXIII.* in seinen berühmten Enzykliken *Mater et Magistra* (1961) und *Pacem in Terris* (1963) an verschiedenen Stellen ausdrücklich auf diese Lehre zurückgreift. Aber an diesem Punkt hat er keine Bedenken. Zustimmend zitiert er die Radiobotschaft seines Vorgängers vom Pfingstfest 1941, in der der Papst das päpstliche Recht betont, »darüber zu befinden, ob die Grundlagen der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung mit der ewigen gültigen Ordnung übereinstimmen, die Gott, der Schöpfer und Erlöser, durch Naturrecht und Offenbarung kundgetan hat«, Es gibt einen obersten »Grundsatz der Sozialphilosophie, an dem nichts zu rütteln noch zu deuteln ist«, ein Prinzip, das bis zu einem gewissen Grade Privateigentum und eigene Initiative schützt, und ebenso gibt es »unverletzliche und unveränderliche Gesetze, die erkannt und befolgt werden müssen«, die sich auf die Probleme des Sexuallebens beziehen.

Es ist allerdings zu beachten, daß das Wort »Offenbarung« in *Mater et Magistra* (vgl. dt. Ausg. im Ring-Verlag, Villingen, S. 99) hinzugefügt wurde. Und in *Pacem in Terris* wird auf S. 196 (derselben Ausgabe) auf eine dreifache Autorität hingewiesen, wenn es

heißt, daß die Politiker »auf die Grundsätze des Naturrechts achten, sich nach der Soziallehre der Kirche richten und in übereinstimmung mit den Richtlinien des kirchlichen Lehramts stehen« müssen. Und dieser Satz wird durch die folgende Aussage erläutert, die betont, daß »es Recht und Pflicht der Kirche ist, nicht nur die Reinheit der Glaubens- und Sittenlehre zu schützen, sondern ihre Autorität auch im Bereich diesseitiger Dinge einzusetzen, wenn nämlich die Durchführung der kirchlichen Lehre in konkreten Fällen ein solches Urteil notwendig macht« (S. 196f.).

Vielleicht haben wir gar nichts anderes erwartet. Und doch, was für einen Sinn hat es noch von »der unverrückbaren Grundlage jenes Sittengesetzes, das vom Schöpfer selbst durch die Ordnung der Natur erlassen und unaustilgbar in die Herzen der Menschen geschrieben ist« (S. 178), zu reden, wenn diese »unverrückbare Grundlage« durch einen Rückgriff auf die Offenbarung, ja sogar auf die kirchliche Autorität gestützt werden muß? Und was bleibt bei Lichte besehen faktisch von der ganzen Lehre übrig, wenn Papst Johannes in *Mater et Magistra* (S. 140) sagt: »Losgelösr von Gott, wird der Mensch sich selbst und den Mitmenschen zum Ungeheuer: die gegenseitigen menschlichen Verbindlichkeiten setzen die rechte Bindung des menschlichen Gewissens an Gott voraus, die Quelle aller Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe.« Hier befinden wir uns in einer gewissen Nähe zu *Karl Barth.* Natürlich ist der Verweis auf die kirchliche Autorität der Barthschen christologischen Konzeption radikal entgegengesetzt. Aber befinden wir uns nicht, abgesehen von diesem Unterschied, auch hier in der Nähe einer christologischen Begründung der Sozialethik? Wird nicht auch hier nahezu das traditionelle »Gesetz und Evangelium« in »Evangelium und Gesetz- verwandelt, da doch nur durch die Aufnahme einer »geordneten Beziehung« zu Gott »geordnete gesellschaftliche Beziehungen« geschaffen werden können?

Der römisch-katholische Gelehrte würde vermutlich antworten, daß seine Naturrechtslehre ihn befähigt, seinem nichtchristlichen Gesprächspartner zu sagen, daß dessen Vorstellungen von einer gerechten Gesellschaft und sein entsprechendes Verhalten seinem innersten Wesen und seiner eigenen Vernunft *(ratio),* sofern er sie nur richtig verstehe, widersprächen. Aber wenn dies nur einem Christen einsichtig und nur für Christen verbindlich gemacht werden kann, dann scheint es nur geringe praktische Bedeutung zu haben. Sollen wir den verstorbenen Papst dahingehend verstehen, daß der Nichtchrist, der »sich selbst und den Mitmenschen zum Ungeheuer« geworden ist, den Forderungen seiner eigenen Vernunft und seines eigenen Gewissens hartnäckig zuwider handelt? Eine solche Interpretation scheint unmöglich, und wenn sie zuträfe, dann täte sie dem nichtchristlichen Partner in vielen Fällen Unrecht.

Die römisch-katholische Kirche hält in ihrer konservativen Grundstimmung an der Naturrechtslehre fest und kann sie sogar zu neuem Leben erwecken, wenn sie bereits in Vergessenheit geraten zu sein schien. Aber was kann diese Lehre – selbst in ihrer eindrücklichsten Form – für den modernen Menschen mit seiner völlig anderen geistigen und ethischen Haltung bedeuten?

Man hält gewöhnlich Karl Barth und alle, die ihm in diesem Punkte folgen, für die grundsätzlichsten Gegner der Naturrechtslehre. Diese Ansicht triff!: zu, sofern man Sie

richtig versteht. Barth ist der überzeugung, daß der natürliche Mensch, der in Sünde gefallene Mensch, Gott nur erkennen kann, wenn Gott selbst sich ihm in Jesus Christus offenbart. Er lehnt jede Art »natürlicher Theologie« als mit der Gnade unvereinbar ab. Und da Gott nur in Jesus Christus durch den Heiligen Geist erkannt wird, wann und wo Gott es in seiner souveränen Gnade will, lernt der Mensch nur durch die (fälschlich) sogenannte spezielle Offenbarung, was wahres Menschsein bedeutet, was Gott mit seiner Schöpfung vorhat, und zu welchem ethischen Verhalten daher der Mensch als Mensch, als in und für Christus geschaffener, berufen und in Christus wiedergeboren ist. Christliche Ethik hat also ihren Grund in der Offenbarung Gottes und infolgedessen ist der ethische Teil der christlichen Lehre ein fester Bestandteil der »Kirchlichen Dogrnatik«, allerdings in einer der eigentlichen Dogmatik nachgeordneten Stellung, denn es handelt sich ja nur um die gottgegebene menschliche Antwort auf Gottes erlösende Gnade. Wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat, und weil diese göttliche Liebe in denen, die sie empfangen, ein neues Leben und einen aus der Dankbarkeit entsprungenen Gehorsam schaffi.

Darauf folgt allerdings nicht, daß wir aus der Bibel ein vollkommenes System ethischer Vorschriften ableiten könnten. Die Bibel ist kein kasuistisches Handbuch. Aber in ihr lernen wir Gott und seinen Willen kennen. Wir werden zu einem neuen Leben wiedergeboren, und wir erkennen, daß Gott die Liebe ist, und was das bedeutet. Wir lernen, daß wir berufen sind, mit unsern Mitmenschen und Gott gegenüber ein Leben in *agape* zu leben. Und in den prophetischen und apostolischen Schriften finden wir eine Fülle von Beispielen, wie das aussehen kann. Dies bedeutet nicht, daß wir in jedem Fall und in jeder Hinsicht genau der Weisung zu folgen suchen sollten, die zum Beispiel Paulus den Christen der jungen Kirche gibt. Aber wir vertrauen darauf, daß der Heilige Geist uns durch diese und andere Hinweise der Schrift helfen wird, in unserer Situation und in unsern Problemen, die sich in mancher Hinsicht von denen der apostolischen Zeit unterscheiden, unseren Weg der *agape* zu finden.

Barth geht, wie wir wissen, noch einen Schritt weiter, indem er meint, daß der Glaubende mit Hilfe seiner Lehre von der *analogia jidei* und der *analogia relationis* in der Lage sein sollte, die Strukturen und Ordnungen der göttlichen Schöpfung zu erkennen und von daher auch zu verstehen, was nach Gottes Willen wahres Menschsein wirklich bedeutet. Was echte Vaterschaft ist, lernen wir aus der Tatsache, daß Gott von Ewigkeit der Vater seines eingeborenen Sohnes ist und in ihm der Vater derer, die zu seinem Reich erlöst sind. Was wahre Mutterliebe bedeutet, lernen wir daraus, daß Christus die Kirche so liebt usw.

Ich will diesen Gedanken nicht weiter ausführen. Die meisten Theologen haben Schriften wie »Reditfertigung und Recht- (1938) und »Christengemeinde und Bürgergemeinde« (1946) kritisiert. Aber auch die sorgfältiger und weiter ausgearbeiteten Aussagen in KD III/4 (1951) sind meiner Meinung nach nicht befriedigend".

Die entscheidende Frage lautet, ist Barths gelegentlich sogenannter »christologischer«

---

4. Ich habe meine Kritik in einer Rezension dieses Bandes ausgesprochen, in: Theologische Zeitschrift, Basel 1952, S. 443 ff., und will sie hier nicht wiederholen. Eine solche Wiederholung ist zudem unnötig, weil diese »Verlängerung« der Barthschen Zentralposition gewissermaßen nur ein unnötiger »Zusatz« zu seiner Lehre von »Evangelium und Gesetz« ist.

Entwurf der Ethik und Sozialethik richtig? Auf den ersten Blick spricht vieles dafür, daß er nicht völlig irrt. Unsere ethische Einstellung hängt weitgehend von unserm Welt- und Menschenbild ab. Und wenn wir in Christus ein neues Verständnis der Welt als Gottes Schöpfung und ein entsprechendes Verständnis der Menschheit und des einzelnen Menschen gewinnen, dann ergibt sich daraus offenbar mit Notwendigkeit eine Änderung unserer ethischen Lehren und Handlungen. Nichtchristen finden das oft selbstverständlich. Es handelt sich nur darum, zu erkennen, wie grundsätzlich die Änderung sein muß. Und ein Christ, der überzeugt ist, daß Christus allein das Licht der Welt ist, denkt leicht, daß im Vergleich mit jenem Licht alles andere dunkel ist.

Aber an dieser Stelle liegt ein ernstes Problem und wir registrieren heftige Opposition. Im folgenden können nur ein paar der wichtigsten Fragen aufgenommen werden.

Zunächst wird eingewendet, daß bei Beseitigung des Naturrechtsbegriffes kein gemeinsamer Grund bleibe, auf dem sich Christen und Nichtchristen gemeinsam zu fruchtbarer Diskussion ethischer Fragen treffen könnten. Eine Diskussion - sagt man – führt zu keinem Ergebnis, wenn eine Seite sich allein im Besitz der Wahrheit glaubt und die Gegenseite für in Irrtum oder Unwissenheit befangen hält. Wir alle wissen auch, daß Christen und Nichtchristen in ethischen und praktischen Fragen oft zu den gleichen Ergebnissen kommen, und daß sie auch, wenn sie unterschiedliche Auffassungen vertreten, auf gleicher Ebene miteinander reden und vielleicht zu einer Verständigung oder wenigstens zum Verständnis und zur Respektierung der fremden Position gelangen können. Schließlich läßt sich nicht bestreiten, daß sogar antichristliche Denker die Christen auf ethische Wahrheiten hingewiesen haben, die diese vorher überhaupt nicht oder nicht klar genug wahrgenommen hatten. Hat nicht *Voltaire* viel dazu beigetragen, daß die Christen auf die Notwendigkeit religiöser Freiheit aufmerksam wurden? Hat nicht eine träge Kirche durch *Karl Marx* gelernt, ihre soziale Verantwortung deutlicher zu erkennen? Haben die Christen nicht auch Männern wie *Nietzsche* oder sogar *Freud* manche Einsicht zu verdanken? Und beweist all dies nicht, daß es einen gemeinsamen Grund für ethische Fragen gibt, auf dem sich alle anständigen Menschen treffen können, um sich gegenseitig zu klarerer Einsicht zu verhelfen? Ob wir nun diesen gemeinsamen Grund Naturrecht nennen oder irgendeinen andern Begriff dafür finden, die Tatsache, daß es dergleichen gibt-sagt man -, ist nicht zu bestreiten. Bisweilen denken Christen, diese Tatsache sei ein Zeichen dafür, daß Christus als Herr der ganzen Welt und der Menschheit auch außerhalb seiner Kirche wirksam ist. Ob sie nun diese Tatsache mit dem alten Begriff des »logos spermatikos« oder mit modernerer Terminologie zu fassen suchen - jedenfalls erkennen sie dankbar die Tatsache an, die wir hier im Auge haben.

Ferner wird behauptet, daß, wenn es kein Naturrecht gäbe und die Offenbarung in Christus die einzige gültige Basis wahrer Ethik wäre, die Menschheit außerhalb der christlichen Kirche in einem moralischen Chaos lebte, in dem ethische Haltungen nur auf Grund des persönlichen Geschmacks eingenommen oder abgelehnt würden. Und dies ist sicherlich nicht der Fall. Seit *lohn Locke* ist viel gegen die einfache Vorstellung von einem »consensus omnium« in ethischen Fragen gesagt worden. Es gibt sicher Unterschiede der ethischen Einstellung. Aber sind diese scheinbar eindrucksvollen Unterschiede nicht un-

bedeutend im Vergleich zu der grundsätzlichen übereinstimmung hinter ihnen? Läßt sich nicht nachweisen, daß die sogenannte »goldene Regel« in den entferntesten und abgeschlossensten Gegenden der Welt auch formuliert worden ist und gilt? Und um ein besonderes Beispiel herauszugreifen - die fünf Gebote, die im Buddhismus von so großer Bedeutung sind, unterscheiden sich zwar ganz sicher von christlichen Formulierungen, sind aber dennoch vernünftig. Wäre es vorstellbar, daß ein Religionsstifter oder ein Volk Geboten anhinge, die diesen fünf Geboten geradezu entgegengesetzt wären?

Man weist mit Recht auf die Tatsache hin, daß das Christentum in eine Welt eintritt, die bereits einige mehr oder weniger feste Strukturen besitzt. Es gibt zum Beispiel immer schon irgendeine Form von Ehe, irgendeinen Staatstypus und eine bestimmte Form der politischen Ordnung. Und die Menschen haben immer um die Notwendigkeit der Arbeit gewußt, und es gab immer eine gewisse Form von Zusammenarbeit. Die Welt war bereits in hohem Maße geformt, bevor das Evangelium von Christus verkündet wurde. Und da solche Formung ohne ein gewisses Maß an Moral, ohne einige moralische Regeln für das menschliche Verhalten, nicht möglich ist, muß es unbedingt unabhängig von der Offenbarung in Christus bereits Ethik geben. Die christliche Lehre ändert diese bestehenden Strukturen nicht vollkommen, beseitigt sie auch nicht, verwandelt allerdings vielleicht teilweise die Form, in der sie aufrechterhalten werden. Aber der Bestand der Strukturen ist eine vorgegebene Notwendigkeit, und menschliches Leben wäre nicht möglich, wenn sie total mißbraucht oder beseitigt würden. Es überrascht nicht, daß einige - besonders deutsche - Theologen von gottgegebenen »Schöpfungsordnungen- sprachen und daß man heute, da dieser Begriff infolge des Mißbrauchs durch die Deutschen Christen im Dritten Reich unmöglich geworden ist, von gegebenen »Institutionen- oder »Mandaten- spricht, die einfach bestehen und bestehen bleiben müssen. Das Christentum tritt also in etwas bereits Bestehendes ein; es schaffi: keine neuen Formen des sozialen Lebens (mit Ausnahme der Kirche), aber es vermag diese gegebenen »Mandate- oder »Institutionen- mehr oder weniger mit einem neuen Geist zu füllen. Mit Thomas von Aquin gesprochen: *gratia perjicit naturam.*

Was ist zu alldem zu sagen, wenn man in dieser Frage im wesentlichen die Barthsche Position aufrechterhalten zu müssen meint?

Zunächst – und dies ist vielleicht das Wichtigste - ist zu betonen, daß Gott die Menschheit nicht dem Verderben überlassen hat. Er erhält seine Geschöpfe, um alle Dinge in Christus zusammenzufassen, wenn die Zeit erfüllt ist (Eph 1,10). Die sündigen Menschen werden nicht zu Dämonen, und die Gesellschaft ist keine Räuberbande, kein »bellum omnium contra omnes«. Der Mensch besitzt die Fähigkeit, seinen Lebensunterhalt zu erwerben. Er bedarf der Offenbarung in Christus nicht, um zu lernen, wie man die Erde kultiviert und mit Hilfe der Technik das Leben bereichert und erleichtert. Und der Mensch kann Gemeinschaften gründen, in denen er sich so gegen seinesgleichen verhält, daß das soziale Leben nicht bloß erträglich, sondern sogar einigermaßen glücklich und gedeihlich ist. Auch als Gefallener kann der Mensch eine hohe moralische und ethische Stufe erreichen. Er kann zu einem bewundernswerten Maß an selbstloser Liebe gelangen, kann die »goldene Regel- erkennen und weitgehend nach ihr leben. Das Leben ohne Christus ist nicht die

Hölle, sondern kann mit menschlicher Würde – im höchsten Sinne des Wortes –, mit Nädistenliebe, ja sogar mit der Bereitschaft, das eigene Leben für andere oder für die Gesellschaft hinzugeben, ausgestattet sein. Die Christen - auch die Barthianer – sollten all dies froh und dankbar anerkennen. Man ehrt Gott oder seine Offenbarung in Christus nicht, indem man das herabwürdigt, was der Mensch in seinem vorchristlichen Stadium im ethischen Bereich zu leisten vermag.

Von daher müssen wir auch die berühmte Stelle Röm 2, 14 f. verstehen. Paulus behauptet nicht, daß das Gesetz, wohl aber daß die Werke des Gesetzes in die Herzen der Heiden eingeschrieben seien. Der Apostel wendet sich hier an die Juden und erinnert sie zunächst daran, daß es nicht genügt, das Gesetz zu haben, sondern daß man ein "Täter des Gesetzes« sein muß. Dann fährt er fort: Brüstet euch nicht; die Heiden tun auch bisweilen Dinge, die unsere Bewunderung und unser Lob verdienen. Das gilt auch heute. Nicht viele stimmen der Barthschen Interpretation dieses Textes zu, nach der »Heiden« hier Heidenchristen bedeutet>. Auch Stellen wie Phil 4,8 und 1 Petr 2,12 beweisen, soviel ich sehe, daß die Apostel das heidnische Urteil über ethische Fragen nicht für völlig verwerflich gehalten haben. Aber es wäre ebenso abwegig zu denken, daß die Christen sich den heidnischen Vorstellungen von »Tugend« soweit wie möglich anpassen sollten. In Phil 4,9 ermahnt Paulus seine Leser, sich an das zu erinnern, was sie an ihm »gehört und gesehen- und von ihm »empfangen- haben, und ganz deutlich legt Paulus seine Meinung in Röm 12,2 dar, wo er von einer Erneuerung des Sinnes der Glaubenden spricht, so daß sie prüfen können, »welches da sei der gute, wohlgefällige und vollkommene Gotteswille«, In 1 Joh 3,23 findet sich die apostolische Lehre in äußerster Verdichtung: »Und das ist sein Gebot, daß wir glauben an den Namen seines Sohnes Jesus Christi und lieben uns untereinander, wie er uns ein Gebot gegeben hat.» Das ist sicherlich nicht der Inhalt dessen, was man sinnvollerweise Naturrecht nennen könnte, sofern dieser äußerst unglückliche Begriff überhaupt sinnvoll gebraucht werden kann.

Einige Theologen könnten die Heranziehung einer solchen Stelle wie der aus dem ersten Johannesbrief für eine verwirrende Vermischung des Ethischen und des Dogmatischen halten. Aber ein solcher Einwand bewiese nur mangelnde Vertrautheit mit biblischem Denken. Weder im Alten noch im Neuen Testament findet sich diese Unterscheidung. Dogmatik und Ethik können nicht getrennt werden, und es war ein Verhängnis, daß sich diese Trennung in der christlichen Theologie durchgesetzt hat. Die Theologie sollte *Emil Brunner* immer dankbar dafür sein, daß er in seinem Werk »Das Gebot und die Ordnungen- (1932) auf diese Fehlentwicklung aufmerksam gemacht hat. Daß er selber die neue Einsicht nicht verwirklichen konnte, fällt demgegenüber kaum ins Gewicht.

Indessen betont und verteidigt die christliche Ethik ihre Besonderheit nicht. Die Christen sollten im Gegenteil froh sein, wenn sie sich in ethischen Fragen in weitgehender übereinstimmung mit Nichtchristen finden. Weitgehende Zusammenarbeit ist eine selbstverständliche christliche Pflicht, und die Christen sollten nicht ständig den grundsätzlichen Unter-

5. Ich gebe zu, daß *l- B. Soucek,* in: Antwort: Kar! Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956, S. 99 ff., geschickt zugunsren dieser Interpretation argumentiert hat. Dennoch haben mich seine Argumente nicht überzeugt.

schied betonen. Dieser bleibt natürlich trotzdem. Denn die christliche Vorstellung von Menschlichkeit und gegenseitiger Liebe ruht auf der Tatsache, daß Christus für uns alle gestorben ist. Wir sind immer »Botschafter an Christi Statt«, auch da, wo sein Name nicht genannt wird, wenn wir etwa für den internationalen Frieden, soziale Gerechtigkeit oder Befreiung der Unterdrückten arbeiten.

Aber die Christen sollen dann ihre Ziele in einer Weise vertreten, daß ihre Argumente den anderen vernünftig, und vielleicht sogar überzeugend erscheinen; und eigentlich sollte es gar keine Probleme geben. Wir sollten froh sein, wenn es mit Hilfe solcher Argumentation vorwärtsginge. Aber man kommt natürlich dauernd an einen Punkt, wo man als christlicher Gesprächspartner eindeutig von einer anderen Vorstellung über das wahre Menschsein und das, was zur Verteidigung der Menschlichkeit nötig ist, her argumentiert; denn der Christ hält gehorsam an seinem Herrn und dessen Lehre fest. Und wenn ethische Meinungsverschiedenheiten auftreten, sind wir berufen, uns des Evangeliums Jesu Christi nicht zu schämen.

Dieser Gedanke ruft bei den Gegnern des christologischen Ansatzes der Ethik gewöhnlich den Vorwurf hervor, man betreibe »eine spezielle christliche Erhik«, Der härteste und entschiedenste Protest ist in unserer Zeit von lutherischen Theologen gekommen. Sie berufen sich auf Luthers berühmte »Zweireichelehre« und interpretieren sie, mit Recht wie ich meine, in dem Sinne, daß im »weltlidien Regiment- oder »Reich- keine besondere christliche Belehrung nötig ist. Wir können diese heißdiskutierte Frage hier nicht eingehend verfolgen. Es mag daher genügen, auf die Schrift des Leipziger Professors *Franz Lau,* »Luthers Lehre von den beiden Reidien«, 1953, hinzuweisen, in der er den lutherischen Neutestamentlern empfiehlt, »in sorgsamer Schriftforschung zu erkunden, ob Christus nicht doch auch inhaltlich neue Gebote gegeben hat, relevant für das Handeln des Christen und der Christenheit in der Welt« (S. 92). Und er fährt fort: »Die lutherische Kirche kennt keinen infalliblen Lurher- (S. 94).

Hierzu wäre noch mehr zu sagen, aber alle, die das moderne Luthertum einigermaßen kennen, werden verstehen, wie wichtig es war, gerade auf diesen Punkt hinzuweisen. Wenden wir uns dagegen beispielsweise an Karl Barth mit dem Vorwurf, er lehre »eine spezielle christliche Ethik«, so würde er zweifellos antworten: »Ich kenne keinen -besonderen- Christus. Die Welt ist in ihm und für ihn geschaffen. Wir sollten das -Nein- der -Ungläubigen- nicht gar so ernst nehmen. Sie sind *de jure* auch seine erlösten Kinder.. *Heinz Horst Schrey* (in seinem Artikel: »Naturrecht«, im Weltkirchenlexikon, *1960)* hat wahrscheinlich diese Art von Argumentation im Auge, wenn er versichert, man könne hier von einem »christologischen Naturrecht- sprechen; diese Begriffsbildung ist merkwürdig, aber völlig zutreffend.

Die Frage ist, wieweit man von einem Handeln des erhöhten Herrn (sei es des »logos spermatikos- oder sogar des »logos asarkos«) unabhängig von der Verkündigung des Evangeliums sprechen kann. Meines Erachtens geht dies nicht, und zwar in erster Linie deswegen, weil die Menschen gewöhnlich in nichtchristlichen Kulturen mit hohem ethischen Niveau keine größere Bereitschaft zeigen, auf das Evangelium zu hören als anderswo. Mehr kann man, glaube ich, hier nicht sagen. Viele waren erstaunt, daß Kar! Barth jüngst

in KD IV/3 (1959) die Möglichkeit in Betracht gezogen hat, daß Gott auch außerhalb der Kirche Menschen befähigen kann, »wahre Worte« zu sprechen, auf die die Kirche zu hören hat und von denen die Christen lernen können. Barth zeigt nicht, wie sich diese Ansicht mit der berühmten Christozentrik und der exklusiven Gültigkeit der Schrift vereinbaren läßt, von der die erste These der Barmer Erklärung spricht, jene These, die sogar in den Text eben jenes Paragraphen (§ 69) aufgenommen ist, in dem Barth die genannte Ansicht vertritt. Barth verschweigt auch, an welche Beispiele er denkt. Vielleicht denkt er hier an die Tatsache, daß die christliche Kirche viel von Kar! Marx und seinen heutigen Nachfolgern lernen könnte.

Wir stoßen also auch hier auf die bereits erwähnte Frage, wieweit wir als Christen von antichristliehen Denkern wie Voltaire, Marx, Nietzsche oder Freud lernen können und sollen. Ich würde nicht so weit gehen, zu behaupten, daß diese Denker »wahre Worte« gesprochen haben, auf die wir einfach hören müssen. Aber Gott hat sich ihrer bedient, um die Kirche auf Wahrheiten aufmerksam zu machen, die die Christen bis dahin übersehen oder falsch gedeutet hatten. Ihre Aussagen müssen in biblische Lehre »übersetzt- oder umgeformt werden. Diese Denker können uns nur insoweit helfen, als sie unsere Aufmerksamkeit auf Dinge lenken, die wir selbst in der Bibel hätten entdecken sollen. Wahre diristliehe Toleranz läßt sich nicht von Voltaire lernen, denn seine Toleranz beruht auf Skepsis. Aber Gott hat sich seiner bedient, um uns klarer sehen zu lehren, was religiöse Freiheit bedeutet.

Auf folgende bemerkenswerte Tatsache wäre hier noch hinzuweisen: Ein vielzitierter Satz Spinozas lautet: »Die Wahrheit enthält sowohl ihre eigene Norm wie die des Falsehen- (veritas norma sui et falsi est). Dieser Satz scheint so einleuchtend, daß man ihn für keines Beweises bedürftig hält. Und doch ist er merkwürdig irreführend. Kar! Marx hat gut und richtig gesehen, daß die Struktur der damaligen Gesellschafl gänzlich in Unordnung war. Seine Kritik ist weitgehend zutreffend. Aber er konnte die wahre Lösung der Probleme einer gesellschaftlichen Neuordnung nicht finden. Denn sein Verständnis des Menschen, sein Humanitätsbegriff und sein Gesellschaftsverständnis waren nicht - oder wenigstens nicht genügend - aus biblischen Quellen gespeist.

Viele Probleme sind hier nicht oder nur ganz am Rande behandelt worden. Englischsprachige Leser werden es zweifellos besonders bedauern, daß ich nicht auf C. *H. Dodds* Arbeiten zu diesem Problem eingegangen bin. Er zieht ja besonders die rabbinische Lehre von den »noachitisdien Geboten- heran, in der er »die jüdische Parallele zur stoischen Naturrechtslehre« sieht (vgl. seinen Abschnitt über »Natural Law in the New Testament in seinen »New Testament Studies«, 1953). Ich bin auch nicht auf jene alttestamentlichen Stellen eingegangen, auf die sich die Vertreter des Naturrechts gewöhnlich berufen und habe nicht alle entsprechenden Stellen des Neuen Testamentes untersucht, wenngleich ich einige der umstrittensten Stellen besprochen habe.

Ich habe nur versucht, in einem überblick auf die Hauptprobleme hinzuweisen. Ich könnte mit dem Zitat des Verses Joh 1, 17 schließen, auf den uns Emil Brunner so oft hinweist: »Die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden> Ich könnte aber auch einfach den Titel eines der berühmtesten Werke von Brunner zitieren: »Wahrheit als

Begegnung«. Wenn man diesen Titel ganz ernst nähme, würde er gewiß eine Antwort auf das Hauptproblem dieses Aufsatzes hergeben.

Nachschrift (von Prof. Søe)

Ich habe zwei »Papers- von bekannten Theologen gelesen, in denen mein Aufsatz ziemlich scharf kritisiert wird. Das eine ist von Prof. *Paul Ramsey,* Department of Religion.Princeton University, das andere von Prof. *Langdon Gilkey,* Divinity School, University of Chicago. Ich will versuchen, einige der Hauptvorwürfe zu referieren und sie so kurz wie möglich zu beantworten. Da meine Kritiker eine ganz andere theologische Position einnehmen als sich selbst, weiß ich nicht genau, ob ich die Unterschiede ganz klarmachen kann und bezweifle, daß es mir gelingen wird, sie zu überzeugen. Ich will auch nicht behaupten, daß ich Recht habe, sondern nur, daß meine Position überhaupt vertretbar ist.

Die Zitate unter Punkt 1 und 2 sind aus dem Paper von Prof. Paul Ramsey, die Zitate unter Punkt 5 aus dem Paper von Prof. Langdon Gilkey.

1. Man macht mich darauf aufmerksam, daß Philosophen wie Hume und Moore auch die Christen des Irrtums bezichtigen, »eine Vorschrift auf Grund einer beschreibenden Aussage- zu verkünden. Wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat, dieser Satz »setzt sicher das folgende *normative* Urteil voraus oder er enthält es: du *sollst* ihn lieben, der dich zuerst geliebt hat, oder du sollst ihn lieben, wie er liebt«. *Meine Antwort:* Christus zu begegnen - in dem Sinne, wie Christen dies verstehen -, bedeutet daß man sein Selbst ihm ganz überantwortet, indem man ihn als Herrn und Heiland anerkennt. Es ist richtig, wenn man diese Begegnung als Gehorsamsakt beschreibt. Man kann also die Frage, wie meine Verpflichtung, ihm zu gehorchen, aus der Tatsache seiner Liebe zu mir abgeleitet werden kann, nur stellen, wenn man die Bekehrung zu Christus in ihrem Wesen vollkommen mißversteht. Eine befriedigende Antwort gibt Luther in sehr feiner Weise in seinem Kleinen Katechismus in seiner Erklärung zum zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses.

2. Ein weiterer Einwand lautet: Die Tatsache, daß Christus gebietet und dich beansprucht in Verbindung mit der Tatsache, daß er dich liebte und sich selbst für dich gab, diese beiden theologischen Aussagen können nicht »unversehens in ethische Aussagen übergehen. Wenn man Ethik treibt und nicht Theologie oder Metaphysik, dann muß man zuerst zeigen, daß es gut ist, dem Gebot Christi zu gehorchen und daß unsere Natur deshalb aufgerufen ist, es zu ergreifen.« *Antwort:* Ich betreibe Ethik durchaus nicht als etwas von der Theologie Verschiedenes. Wenn ich vor meiner Zustimmung wissen müßte, daß Christi Gebot gut ist, dann müßte ich vor meiner Hingabe an Christus wissen, was gut ist. Dann wäre ich, wäre mein Gewissen, der oberste Richter in dieser Sache und »Offenbarung« wäre in diesem Bereich nicht Offenbarung. Der Heilige Geist öffnet unsere blinden Augen, so daß sie sehen, was ihnen bis dahin verborgen war. Christliche Ethik ist ganz bestimmt nicht eine besondere Art philosophischer Ethik.

3. Drittens fragt man mich, warum ich überhaupt zu rationaler Argumentation gegen den Naturrechtsbegriff aufrufe, da doch alle rationale Argumentation sowieso aufhöre, sobald man sich auf die Herrschaft Christi berufe. *Antwort:* Manchmal ist es hilfreich oder

sogar notwendig oder wenigstens lohnend, wenn man zu zeigen versucht, daß bestimmte Antworten unbefriedigend bleiben. Aber man kann natürlich nie beweisen, daß eine Antwort, die sich auf die Herrschaft Christi beruft, richtig ist. Dann müßte man auch beweisen können, daß Christus der Herr ist.

4. Ähnlich macht man geltend: Wenn man das Fehlen eines universalen Konsensus in ethischen Fragen für ein stichhaltiges Argument gegen die Berufung auf ein Naturrecht hält, warum triffi dann dasselbe Argument nicht auch für eine christologische Ethik zu, besonders da man doch sieht, daß auch unter Christen keine übereinstimmung hinsichtlich der ethischen Konsequenzen der biblischen Lehre besteht. *Antwort;* Wir sind, glaube ich, alle der Ansicht, daß wir »jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort« erkennen. Wir besitzen nur eine *theologia viatorum.* Man kann natürlich auf die Tatsache hinweisen, daß unter Christen ein höherer Grad an übereinstimmung in ethischen Fragen herrscht als in der Menschheit im ganzen. Aber dasselbe gilt für den Buddhismus, den Hinduismus und die anderen Religionen. Wenn tatsächlich alle Christen einer Meinung wären, käme das fast einem Beweis des göttlichen Ursprungs des Christentums gleich. Und derartige Beweise sind uns nicht vergönnt. Die Berufung auf ein Naturrecht kann nur überzeugen, wenn dieses »Recht« sich selber in Erfahrung bringt, indem es so etwas wie einen *consensus omnium* schaffi. Für den Christen bedarf die Tatsache der Herrschaft des Herrn keines Beweises. Und es wundert ihn nicht, daß Christus uns sündigen Geschöpfen niemals die Fülle seiner Wahrheit offenbart. Das Naturrecht ist problematisch und bedarf des Beweises, der herrschende Christus braucht einem Christen niemals einen Beweis zu geben.

5. Ein weiterer wesentlicher Vorwurf gegen meine Position ist der, ich könne nicht zeigen, wie es dazu komme, daß die Menschen sich anständig verhalten und sogar selbstloser Liebe gegeneinander fähig sind. Man wirft mir vor, ich hätte behauptet, dies sei »nur durch Christus- möglich: »Der Autor muß die Frage stellen und beantworten, wie der erhöhte Herr diese -Moralisierung- der nichtchristliehen Menschen bewirkt, sonst bleibt sein Erklärungsprinzip ein *deus ex machina* und darf nicht den Anspruch erheben, Theologie zu sein.. Oder die Frage wird in folgender Form gestellt: »Gibt es so etwas wie eine -verborgene-, außerbiblische, außerkirchliche Mitteilung der Wahrheit durch Christus an alle Menschen? ... Sollte man diesen erhöhten Herrn nicht besser als den *logos* Gottes bezeichnen, als den präexistenten Sohn Gottes, der nach den Apologeten überall in der Schöpfung gegenwärtig ist als das Prinzip der Ordnung und des Guten in ihr und der einen -Bund mit den Griechen- schloß, um ihnen die göttliche Weisheit und Güte zu offenbaren?« *Antwort:* Dieser Vorwurf hat mich sehr überrascht. Die Befürwortung einer christologischen christlichen Ethik bedeutet durchaus nicht, daß man ein Anhänger Mareions wird. Sie bedeutet auch nicht, daß man die Meinung vertritt, der erhöhte Herr oder ein *logos spermatikos* sei überall gegenwärtig, wo Gott in seiner gnädigen Vorsehung für seine Schöpfung sorgt. An dieser Stelle gibt es sicher keine »großen Probleme« für eine »Barthianische Position«, Gott, das heißt der dreieinige Gott, schuf die Welt in und für und im Blick auf den fleischgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus. Und er erhält die Welt auf dieses Ziel hin, indem er den Menschen mit der Fähigkeit ausrüstet, seine Gesellschaften und Gemeinschaften in einigermaßen guter Weise zu errichten

und zu erhalten. Aber wenn wir diese menschlichen Schöpfungen überblicken, finden wir den göttlichen Willen, die göttliche Vorsehung, die göttlichen Gebote usw. niemals in ihrer reinen Form. Wir entdecken immer nur ein unentwirrbares Ineinander von »Schöpfung und Siinde«, um den Titel eines bekannten Buches von Emanuel Hirsch zu zitieren. Ich verstehe nicht, wieso Gott sein Werk der Erhaltung nur mit Hilfe der Herrschaft des erhöhten Herrn oder des *logos spermatikos* durchführen können sollte. Ich habe nie behauptet, daß das Werk der Erhaltung nur mit Hilfe Christi geschieht. Im sehe nicht, inwiefern eine Berufung auf Gottes gnädige Erhaltung seiner eigenen Schöpfung zur Erfüllung seines Ratschlusses, »daß alle Dinge zusammengefaßt würden in Christo, beides, das im Himmel und auf Erden ist«, die Einführung eines »deus ex machina« bedeuten könnte. Ist die sogenannte »Barthianische« Position hier nicht gänzlich mißinterpretiert worden?

6. Schließlich bin ich gefragt worden, wie ich die überraschenden Parallelen zwischen der christlichen Ethik und den besten Vertretern nichtchristlicher Ethik erklären könne. *Antwort:* Für eine kurze Antwort scheint es mir ausreichend, wieder auf 1 Joh 3,23 hinzuweisen: »Und das ist sein Gebot, daß wir glauben an den Namen seines Sohnes Jesu Christi und lieben uns untereinander, wie er uns ein Gebot gegeben hat.s Werden hier »Dogmatik und Ethik- in unerträglicher Weise zusammengeworfen? Wenn es so aussieht, ist das nicht meine Schuld. Jedenfalls befinden wir uns mit diesem Satz in unmittelbarer Nähe zur Grundlage christlicher Ethik.

Prof. D. *N. H. See* *Gentoftegade* 8, *Gentojte-Kopenbagen (Dänemark)*

Naturrecht und christliche Ethik bei N. H. Soe

Von

PAUL RAMSEY*

Die Soziallehre und Sozialethik des Weltkirchenrats sind jahrelang nach den Begriffen einer »verantwortlichen Gesellschaft« formuliert worden. Zur Vorbereitung der im Juli 1966 in Genf abgehaltenen Konferenz über »Kirche und Gesellschaft« wurden vier Sammelbände herausgegeben. In dem vorwiegend der Theologie gewidmeten Band! finden sich unter der überschrift »Kritische Probleme von besonderer Wichtigkeit« zwei Artikel, die sich mit dem Begriff des Naturrechts befassen, das in der Sozialethik des Weltkirchenrats auffallend wenig behandelt worden ist.

* Professor *Ramsey* ist Professor für Religion an der Universität Princeton und Autor folgender Werke: Basic Christian Ethics, New York: Charles Scribner's Sons 1950; War and the Christian Conscience, Durham: N. C. Duke University Press 1961; Nine Modern Moralists, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Ha111962; und Deeds and Rules in Christian Ethics, New York: Charles Scribner's Sons 1967.

1. Christian Social Ethics in aChanging World. An Ecumenical Inquiry, hg. von *lohn Bennett,* New York: The Association Press 1966. Auf diesen Band beziehen sich die in Klammern angegebenen Seitenzahlen.

Während das Kapitel von *Joseph Fleteher* über »Die anglikanische Theologie und die Ethik des Naturrechts« nur ein zunehmendes Abrücken von der naturrechtlichen Ethik erkennen ließ oder konstatierte, behandelte *N. H. See,* Lutheraner und Professor der Theologie an der Universität Kopenhagen, das Thema von einem Gesichtspunkt aus, den amerikanische Theologen ganz allgemein als barthianisch bezeichnen würden. Søe bietet die systematischere Untersuchung des Stellenwertes (falls vorhanden), den die natürlichen moralischen Einsichten des Menschen innerhalb unserer Auffassung vom christlichen Leben einnehmen.

Während dogmatische Theologie durch die ratio gefilterter christlicher Glaube ist, handelt es sich bei der christlichen Ethik um das christliche moralische Leben, das auf Grund rationaler Reflexion *gelebt* wird. Sees Bemühen, das christliche Verständnis der Moral zu klären, ist beachtlich, doch finden sich in seinen Ausführungen beträchtliche Ungenauigkeiten. Wenn die ältere ökumenische Bewegung in ihren ethischen Soziallehren über die "verantwortliche Gesellschafl« hinauskommen will, so kann sie dazu zwar eine der vielfältigen Möglichkeiten wählen, in denen sich agape und natürliche Gerechtigkeit in eine Relation bringen lassen, doch sollte sie dies nur nach gründlicher Reflexion über das Verhältnis zwischen Christus und dem moralischen Leben tun.

Eine Überprüfung der Abhandlung Sees über "Naturrecht und Sozialethik- könnte hier von gewissem Nutzen sein.

1.

Der Autor beginnt seine Ausführungen über die »naturrechtliche« Ethik (und eine christliche Ethik, die in irgendeiner Weise direkt auf der »Schöpfungsordnung- gründet) mit der Berufung auf ein Argument, das in der englischen Moralphilosophie von *David Hume* bis G. *E. Moore* eine Rolle gespielt hat. Es handelt sich um den sogenannten »natürlichen Trugschluß« - dem wir verfallen, wenn wir versuchen, aus einer »Ist-s-Behauptung eine »Solle-Behauptung und damit ein Gebot aus einer Realität oder Tatsachenerfahrung, einen Imperativ aus einem Indikativ abzuleiten. Der Verfasser stellt die rhetorische Frage: »Ist dies nicht genau der Irrtum, den die Anhänger der Naturrechtslehre begehen?« (S. 290, vgl, hier S. 65).

Das mag der Fall sein. Der "natürliche Trugschluß« wird heute weitgehend (wenn auch nicht durchweg) als Irrtum zumindest der Philosophen in der englischsprechenden Welt aufgefaßt. Man darf jedoch fragen, ob S0e das Recht hat, dieses Argument gegen die naturrechtliche Ethik oder eine Ethik der Schöpfungsordnung anzuführen, und ob er damit Erfolg haben kann, da es genauso scharf jeder christologisch orientierten Ethik widerspricht.

Wenn der "natürliche Trugschluß« dem Imperativ »Werde, was du *bist«* (von Natur aus oder durch die Schöpfungsordnung) widerspricht, so widerspricht er ebensosehr dem Imperativ »Sei, was du *wirst«* (innerhalb der Heilsordnung oder in der Begegnung mit der Realität der Herrschafl:]esu Christi). In beiden Fällen handelt es sich um einen Imperativ, der auf einer indikativischen Aussage beruht. Wenn die Imperative, von denen behauptet wird, daß sie sich aus irgendeinem Indikativ der Anthropologie herleiten, als »natürlicher Trugschluß« hinfällig werden, so muß das auch von jeder Aussage eines göttlichen Im-

perativs gelten, der sich auf einen göttlichen Indikativ gründet. Wenn es unlogisch ist, zu sagen: »Was der natürlichen Neigung widerspricht, ist unmoralische *(Vitoria,* von Søe auf S. 290 zitiert), so ist es ebenso unlogisch zu sagen: »Was dem Willen oder dem Tun Gottes widerspricht, ist unmoralisch.« Wenn uns die Logik des ethischen Denkens verbietet, von einem »Sollen« zu sprechen, dem wir in der Begegnung mit den tieferen Anlagen unseres Wesens konfrontiert sind, so hindert uns dieselbe Logik daran, von »jenem -Soll-« zu sprechen, »dem wir durch die Begegnung mit dem Herrn Jesus Christus ausgesetzt werden« (S0e über Barth, S. 290). Man kann nicht in einem Fall die Logik für ungültig erklären, sie aber im anderen Fall anwenden und zur Verteidigung dieses Vorgehens die besonderen Anforderungen der Offenbarung oder die Einzigartigkeit des Anspruchs der Herrschaft Christi auf die Gläubigen anführen. Wer letzteren bestätigt - und auch ich tue das -, muß das Naturrecht aus allen Teilen der christlichen Ethik entfernen oder seine Forderungen nicht zur Kenntnis nehmen und übergehen; aber er kann nicht konsequent den natürlichen Trugschluß anwenden, um jenen Standpunkt in der Ethik zu widerlegen.

Die Frage lautet nun *nicht,* ob das Verfahren, das ein »Soll« aus einem »Ist« abzuleiten sucht, also ein Gebot aus einer gegebenen Ordnung der geschaffenen Welt, uns jemals zu »jenem -Soll-« *führen* kann, »mit dem wir durch die Begegnung mit dem Herrn Jesus Christus konfrontiert werden«, Vermutlich behauptet das auch niemand. Zu fragen ist vielmehr, ob das Verfahren, das ein »Soll« aus der »Begegnung mit dem Herrn Jesus Christus« herzuleiten sucht, in dieser Beziehung *formal* nicht dasselbe Verfahren ist, das ein »Soll« aus der bewußten Konfrontierung mit den tiefen Anlagen unseres Wesens ableiten will. So wird die theologische oder christologische Ethik von der Flut des gleichen Arguments hinweggespült, das auch die »natürliche« oder »naturrechtliche« Ethik bedroht.

G. E. Moore machte deutlich, daß seiner Auffassung nach sämtliche Arten der theologischen Ethik sich des »natürlichen Trugschlusses« schuldig machen/. Er zieht, kurz gesagt, gegen eine Seite des euthyphronschen Argumentes zu Felde: Was immer Gott will, er will es, weil es (von vornherein) gut und (von vornherein) als solches bekannt ist. Nun besteht die Aufgabe der Ethik als solcher in der Erforschung, welche Dinge oder Arten von Dingen gut sind. Gut ist eine undefinierbare und unreduzierbare Qualität alles dessen, was gut ist, einschließlich Gottes Wille oder die Vergebung Christi, sofern sie gut sind. Die Gottesbegegnung mag das Wesen der Religion sein, doch hat sie mit Ethik nichts zu tun.

In der gleichen generell platonischen Tradition der»Werttheorie« mit ihrer nachdrücklichen Betonung einer autonomen Ethik steht *Dietrich von Hildebrand,* jedenfalls nach dem von Søe (S. 292) beifällig zitierten Satz: »Nicht weil die Rechtschaffenheit unserer Natur entspricht, ist sie moralisch gut, sondern weil sie gut ist, fühlt sich unsere Natur aufgerufen, sie zu erstreben.« Aus einer solchen Aussage kann man nicht zu seinem Vorteil folgern, die Ethik werde von ihrer Verankerung in »unserer Nature gelöst, und sich dann weigern, einzugestehen, dies geschehe, weil die Rechtschaffenheit moralisch so gut ist, daß uns der Anspruch, den Christus an unser Leben stellt, dazu auffordert, sie zu erstreben.

2. Principia Ethica, Cambridge: University Press 1929.

Wollte man dann die Ethik wieder in irgendeiner Wirklichkeit verankern, und sei es auch in einem übernatürlichen »Ist« oder einem Geschehen oder in der Herrschaft Christi als solcher, so würde dies sogleich als ein Mangel an Ernsthaftigkeit bei einer Beschäftigung mit der Ethik als rein *normativer* Wissenschaft empfunden.

Sees Mißverständnis ist um so bezeichnender, als die von ihm zitierten Sätze von *David Hume* einfach darauf abzielen, den »unmerklichen« Übergang von einem »Sein- und »Nichtsein- zu einem »Sollen- und »Niditsollen« zu korrigieren, und zwar nicht nur bei der »gewöhnlichen Erörterung-s von »menschlichen Angelegenheiten«, sondern auch bei der Diskussion über »die Existenz Gottes«. Als er die Aufmerksamkeit auf die Frage lenkte, wie dieses neue Verhältnis [des Sollens] von etwas anderem und ganz verschiedenem [dem Sein] abgeleitet werden könne, wollte er die theologische Ethik unter solche »vulgären Moralsysterne« verweisen, die eine »geringe Beachtung- dieses Punktes umzustürzen vermag.

Natürlich ist eine Ethik, die »ein Gebot von einer gegebenen Ordnung der geschaffenen Welt« (S. 290) ableitet, *anders* als eine Ethik, die ein Gebot von der Herrschaft Christi über die ganze Schöpfung ableitet. Ich könnte hieran die Frage knüpfen, ob irgend jemand, der glaubt, daß Christus bei seiner Ankunft in »Sein Eigentum- kam, diese beiden Grundlagen der Ethik für absolut widersprüchlich hält oder sich zu einer klaren Entscheidung zwischen ihnen aufgerufen fühlt. Diese Frage braucht jedoch nicht beantwortet zu werden. Mein wichtigstes Argument ist dies: wenn die Philosophen, die sich heute mit Ethik beschäftigen, von den Theologen beachtet werden sollen, dann *muß* der »natürliche Trugschluß« widerlegt werden, bevor man den Anfang mit einer christlichen Ethik machen kann. Wenn dann der Trugschluß dieses »Trugschlusses« festgestellt und damit die Berechtigung erwiesen ist, in der Ethik mit einem theologischen »Ist« oder einem christologischen Indikativ zu beginnen, so dürfte dies genügen, um abermals die Möglichkeit einzuräumen (soweit es um die Logik der ethischen Erörterung geht), daß man mit dem Naturrecht, der natürlichen Veranlagung, der Schöpfungsordnung und so fort beginnen kann.

Dieses Hauptproblem, wie mit einer theologischen Ethik zu beginnen sei, läßt sich durch eine Anzahl von Behauptungen in Sees Artikel fördern und erhellen, mit denen er verdeutlicht, wie sich ein christlicher Diskurs in der Ethik ausnehmen würde, wenn er als Disziplin möglich wäre. An diesen Stellen spricht er nicht mehr über die christliche Ethik, sondern formuliert selbst bestimmte Aussagen für sie. Vielleicht ist es zweckmäßig, in der Rolle des Philosophen genau in dem Augenblick zu intervenieren, wo Søe einige grundsätzliche Feststellungen innerhalb der christlichen Ethik oder für deren Grundlegung triffi:, um zu verdeutlichen, warum man unmöglich mit einer christlichen Ethik in einer radikal theologischen oder christologischen Weise fortfahren kann, wenn und bis nicht bewiesen ist, daß der natürliche Trugschluß gar kein Trugschluß ist, oder wenn nicht als erstes bewiesen wird, daß man keine derart grundsätzliche Unterscheidung zwischen Soll-Aussagen und Ist-Aussagen, zwischen Imperativen und Indikativen sowie zwischen imperativischen und indikativischen Kategorien machen darf. Dann brauchte die Ethik des Naturrechts oder der Schöpfungsordnung nicht von der christlichen Ethik aus den von Søe angeführten Gründen ausgeschlossen zu werden.

Item: »*Wir* lieben, weil er uns zuerst geliebt hat, und weil *diese* Liebe in denen, die sie empfangen, ein neues Leben weckt, einen Gehorsam, der aus der Dankbarkeit geboren ist« (5. 298). Kommentar des angelsächsischen Philosophen: Wenn diese Aussage Grundlage für eine Ethik sein will, so ist darauf hinzuweisen, daß sie folgende *normativen Urteile* enthält oder voraussetzt: Du *sollst* den lieben, der dich zuerst geliebt hat oder weil er dich liebt. Du sollst dankbar sein. Du solltest jemandem gehorchen, dem dankbar zu sein du Grund hast. Das alles sind imperativische Aussagen, die nicht durch indikativische über ein »neues Leben« bewiesen werden können. Die *Pflicht* zu dankbarem Gehorsam muß als Sinn der Verpflichtung bekannt sein, ehe die Tatsache oder die Wirklichkeit der großen Schuld gegenüber Christus irgendeinen Unterschied für das sittliche Leben aufweist.

Item: »... Wir lernen Gott und seinen Willen kennen. Wir werden in ein neues Dasein geboren. Wir lernen erkennen, daß Gott agape ist und was das bedeutet. Wir erfahren, daß wir aufgerufen sind, mit unseren Mitmenschen und vor Gott ein Leben in agape zuführen« (5. 298). Kommentar des angelsächsischen Philosophen: Hier läßt sich die verborgene ethische Prämisse folgendermaßen formulieren: Du *sollst* nach Gottes Willen handeln, wenn du ihn erkennen kannst oder er dir mitgeteilt worden ist, oder du solltest wie Gott sein. Dies ist als gut oder *normativ* zu beweisen, ehe irgendeine Beziehung auf unsere »Existenz«, unser altes und neues »So-Sein«, die Natur Gottes oder Gottes agape erfolgt oder auf irgendeinen »Ruf«, den Gott an das Leben des Menschen ergehen läßt.

Item: »)... und lieben einander, wie er uns ein Gebot gegeben hat< (1 Joh 3,23). Das ist gewiß nichts, was sich mit einiger Vernunft dem Naturrecht zuschreiben ließe, wenn man diesen höchst unglücklichen Terminus auf vernünftige Weise anwenden könnte« (5. 303). Kommentar des angelsächsischen Philosophen: Nein, das ist es nicht. Aber es ist darum noch keine bessere Ethik. Hier wird der Imperativ der Liebe »unmerklich« von der Tatsachlichkeit des Gebotes abgeleitet, selbst wenn es das Gebot eines Wesens ist, das uns zuerst geliebt hat. Die verborgene normative Behauptung lautet hier: Du *sollst* Christi Gebot folgen, oder du sollst dem Befehl eines liebenden Herrn folgen, besonders wenn es die Ist-Qualität seiner Liebe ist, die er dir fordernd auferlegt. Die Tatsache, daß Christus Gebote gibt und einen Anspruch an uns hat, auch in Verbindung mit der Tatsache, daß er uns geliebt und sich für uns dahingegeben hat – diese theologischen Behauptungen können nicht durch einen »unmerklidien« übergang zu ethischen Feststellungen werden. Wenn man es mit Ethik zu tun hat und nicht mit Metaphysik oder Theologie, dann muß man damit beginnen, nachzuweisen, daß der Gehorsam gegenüber dieser Forderung Christi gut ist und daß aus diesem Grunde unsere Natur dazu aufgerufen ist, ihn in sich aufzunehmen>. Bei allen diesen Ausführungen »vertrete« ich einen angelsächsischen Philosophen, der den »natürlidien Trugschluß« für einen Trugschluß hält und der beweisen will, daß dieser Trugschluß die geoffenbarte oder übernatürliche Ethik genauso zu widerlegen imstande ist wie die natürliche. 50e mißversteht diese angenommene Rolle in seiner Antwort

3. Auf die Weise würde mein »Philosoph« Sees Kritik an der »natürlichen« Ethik dazu verwenden, die christozentrische Ethik genauso zu treffen, indem er die zuvor so beifällig zitierten Worte von Hildebrand (5.292) auch gegen sie richtete: »Nidit weil die Rechtschaffenheit unserer Natur entspricht, ist sie sittlich gut, SOndern weil sie gut ist, fühlt sich unsere Natur aufgerufen, sie in sich aufzunehmen.«

auf meine Kritik, die am Schluß seines Artikels in dem Berichtsband der Weltkirchenkonferenz veröffentlicht ist. Er begreift daher nicht die zwingende Kraft meines Arguments, daß man keinen selektiven Gebrauch von dem natürlichen Trugschluß machen kann, um die naturrechtliche Ethik zu widerlegen, während man eine auf christozentrischen Indikativen beruhende Ethik für dieselbe Kritik als immun betrachtet.

Hierin kommt See jedoch unseren angelsächsischen Philosophen zuvor. In dem unmittelbar anschließenden Abschnitt bemerkt er, daß »einige Gelehrte« wahrscheinlich der Meinung seien, durch seinen Hinweis auf 1 Joh 3,23 gingen »die dogmatischen und ethischen Aspekte verwirrend durcheinander« (S. 303). Doch wir sind jetzt in der theologischen Ethik so weit fortgeschritten, daß der Autor nicht bemerkt, wie trefflich sich der Einwand dieses Gelehrten mit den Worten David Humes ausdrücken läßt: »... plötzlich entdecke ich zu meiner überraschung, daß an Stelle der gebräuchlichen Verbindung von -Ist-- und -Nicht-Ist--Aussagen [des dogmatischen Aspektes] keine Aussage mehr anzutreffen ist, die nicht mit einem -Sollen- oder -Niditsollen- [dem ethischen Aspekt] verknüpft ist. Dieser Wandel geschieht zwar unmerklich, ist jedoch von äußerster Konsequenz.« See antwortet, wie zu erwarten, ganz einfach: »Ein solcher Einwand läßt einen weiten Abstand zum biblischen Denken erkennen. Eine Unterscheidung dieser Art findet sich weder im Alten noch im Neuen Testament. Dogmatik und Ethik lassen sich nicht trennen.«

Dies sollte als Beweis genügen, daß das Argument gegen die Ableitung einer Soll-Aussage von einer Ist-Aussage widerlegt werden muß, bevor man an die Diskussion einer christlichen Ethik herangeht (es sei denn, man hielte die christliche Ethik für eine »Wertwissenschaft« außerhalb der Existenz oder des Handelns Gottes). Wenn das geschehen ist, kann man logischerweise nicht mehr den sogenannten natürlichen Trugschluß verwenden, um Theorien des Naturrechts und einer Ethik der Schöpfungsordnung auszuschließen.

Aber natürlich: »Die Frage, wie meine Gehorsamspflicht [gegenüber Christus] von der Tatsache seiner Liebe zu mir abgeleitet werden kann, läßt sich einfach nicht stellen ohne ein vollständiges Mißverständnis dessen, was die Bekehrung zu Christus bedeutet.« Der christliche Ethiker mag die beiden folgenden Sätze bestätigen: »Wenn ich verstehen sollte, daß das Gebot Christi gut ist, bevor ich ihm zustimmte, so muß dies bedeuten, daß ich bereits vor meiner Hingabe an Christus gewußt habe, was gut ist. Dann sollte ich (mein Gewissen) der oberste Richter in dieser Sache sein ...« Christen können, dürfen und müssen bekennen, daß »niemals der Beweis erbracht werden kann, eine Berufung auf die Herrschaft Christi sei als Antwort das Richtige. Das würde darauf hinauslaufen, daß wir beweisen wollten, daß Christus der Herr ist.« Diese Bemerkungen macht See in dem Nachtrag zu seinem Artikel (S. 306-307), doch sind sie keine überzeugende Antwort auf meine Kritik.

Auch triff!: seine Behauptung nicht den Kern der Sache, wenn er sagt: »Manchmal ist es nützlicher oder sogar notwendig und jedenfalls der Mühe wert, zu zeigen, daß gewisse Antworten unbefriedigend sind.« Das dürfte hinreichend stimmen (wenn man auch vielleicht die Methode als merkwürdig empfinden mag, einen allgemeinen moralischen Skeptizismus zu vertreten, um die Gewißheiten eines theologischen Positivismus zu verteidi-

gen), Mein Argument lautete weder, daß wir den Anspruch Christi beweisen können, bevor wir ihm zustimmen, noch daß sich niemals der Versuch lohne, zu beweisen, daß gewisse andere Antworten unbefriedigend sind. Es lautete vielmehr, es sei ganz inkonsequent, beweisen zu wollen, daß die naturrechtliche Ethik oder eine Ethik der Schöpfungsordnung unter Berufung auf den »narürlidien Trugschluß« unbefriedigend sei, während man in der theologischen Ethik weiterhin eine Position einnimmt und ein Verfahren anwendet, die offensichtlich ebenfalls keine Geltung haben, wenn dieser Trugschluß ein Trugschluß ist, oder wenn man in der moralischen Diskussion nie von einem »Ist« zu einem »Soll« übergehen kann.

An dieser Stelle sei erwidert, daß sich die Beziehungen, die in der christlichen Ethik zur Wirklichkeit, zur Natur oder zum Handeln Gottes oder zu dem uns von Christus Gegebenen hergestellt werden, nicht auf augenscheinliche Fakten oder irgendein empirisches »Sein- erstrecken, sondern auf ein Reich, eine Seinsebene, einen letzten oder schöpferischen Ursprung der »neuen Schöpfung« oder der »Humanität des Mensdien«, die imstande sind, einen Anspruch auf die gesamte Menschheit zu erheben, so wie sie jetzt sich darstellt oder in Wirklichkeit beschaffen ist.

Eine jede derartige Grundlage der Ethik würde aber immer noch »kaum wahrnehmbare« imperativische Aussagen von nichtimperativischen ableiten, und zwar nicht weniger, als dies die Naturrechtstheorie tut, die (wie See selbst auf S. 292 darlegt) man nicht »auf die gebräuchliche Art, ein -Soll- von einem -Ist- abzuleiten«, reduzieren darf. Nach der Theorie des Naturrechts gibt es tiefere Seinsformen, als sie dem Auge erkennbar sind, und die Menschen sind imstande, in gewissem Maße die tieferen Anlagen der menschlichen Natur zu erspüren und die Essenz von einer Existenz zu unterscheiden. »Soweit dies zutriff!: und das wahre Sein noch nicht realisiert ist, steht es über und vor jeder vorhandenen Form als ein zu erstrebendes Ideal- (S. 292).

In dieser Weise konfrontiert, würde ein Theologe vielleicht versucht sein, einen Bundesgenossen in der Werttheorie zu suchen. Denn diese scheint die gesamte erschaffene Welt unter das Gottesgericht zu stellen und keinen Teil des für den Menschen Guten aus dem Menschen selbst abzuleiten. Gott mit seinen Geboten und Jesus Christus in seinem Herrschaftsbereich stehen weit radikaler »über und vor jeder vorhandenen Form- als irgendeine der innersten Neigungen des menschlichen Wesens (der Essenz) gegenüber der empirischen menschlichen Existenz. Das ist auch bei den »Werten« einer rein normativen Ethik der Fall. Hier aber ist es mit der Ähnlichkeit zu Ende. Die christliche Ethik muß damit beginnen, das Sein mit dem Dasein und mit einer Tat unseres Herrn, der einen wirklichen Anspruch auf die menschliche Existenz erhebt, zu konfrontieren. Das ist keinesfalls dasselbe wie eine Ethik, die mit einem jenseitigen Reich der Werte »über und vor« der Schöpfungsordnung oder mit »nicht-natürlichen« Eigenschaften in dieser Welt, die den Dingen einen Wert verleihen, anhebt. Nur diese Art ethischer Theorie vermeidet den durch den »natürlichen Trugschluß- nachgewiesenen »Fehler«, einen Imperativ aus irgendeinem Indikativ abzuleiten. Die naturrechtliche Theorie ist in diesem Punkt nicht schuldiger als die theologische oder christologische Ethik. Es ist daher schwer zu verstehen, warum See überzeugt ist, daß eine Ethik der Schöpfung oder des Naturrechts entweder logisch nicht

stichhaltig ist oder eine »ziemlich merkwürdige Denkungsweise« verrät (S. 292), denn der christliche Theologe muß über das sittliche Leben auf eine noch weit merkwürdigere Weise reflektieren, die zudem dem »Sollen« ebenfalls eine Realität gegenüberstellt.

Ir.

Eindrucksvoller ist der zweite Einwand Sees: »Was ermächtigt einen christlichen Philosophen, zu glauben, daß er die Wahrheit erkannt hat und zum wahren Wesen (der Essenz) des Menschseins vorgedrungen ist?«, fragt er (S. 293) und weiter: »Was berechtigt einen christlichen Philosophen zu der Annahme, daß gerade seine ratio imstande sei, zum wahren Wesen des Menschen vorzudringen?« (S. 294). Diese Fragen sind gegen die *rationalistischen* Erklärungen der Frage nach dem Naturrecht gerichtet. *Maritains* »Erkenntnis durch Neigung« wird beispielsweise weder diskutiert noch widerlegt, und das rationale Moralgesetz wird nur in seinem äußersten Anspruch (auf das »wahre Wesen«) angeführt. Dennoch ist dieser Einwand von Gewicht und trifft überdies den Kern der Sache, weil er sich nicht einfach gegen eine vermeintliche Logik der ethischen Diskussion richtet, die bei einer schlüssigen Formulierung die Möglichkeit einer christozentrischen Ethik vom Schöpferwillen mitsamt der Möglichkeit einer Ethik der Schöpfungsordnung zunichte machen würde.

Nun bin ich nicht daran interessiert, eine Ethik des Naturrechts oder der Schöpfungsordnung zu verteidigen. Doch wenn diese Theorien widerlegt werden sollen, so möchte ich, daß es korrekt geschieht. Und wenn die angeborenen Neigungen der menschlichen Natur und die Strukturen der Schöpfung bei der vollständigen Ausarbeitung der christlichen Ethik keine Rolle spielen sollen, so möchte ich, daß ihre Ausschaltung auf eine Weise geschieht, die nicht zugleich die Grundlagen der Ethik in der Dogmatik bedroht.

Wenn zum Beispiel ein allgemeiner Skeptizismus, ein historischer Relativismus und die Krise in unserer europäischen Kultur zur Ablehnung des Naturrechts herangezogen werden, so sollte man nicht so tun, als ob die geoffenbarte Ethik von diesen Einwirkungen unberührt bliebe.

See bestätigt, daß es »in unserer europäischen Kultur einer Krise gleichkam, als sich zeigte ... daß die moralischen Ideale, die bis dahin als vom Naturrecht gegebene Fakten galten, keinen Anspruch auf einen consensus omnium erheben konnten, sondern das Ergebnis einer bestimmten historischen Entwicklung waren ...« (S. 294). Diese Historisierung des Naturrechts war in der Tat die Krise der modernen Zivilisation; und diese Krise besteht weitgehend in der Tatsache, daß zahllose Menschen (entgegen der Theorie des Naturrechts) zu glauben begannen, daß, wenn es so etwas wie Gerechtigkeit gebe, sie sich automatisch durch einen einstimmigen und nicht bestrittenen »consensus omnium« manifestiere. Diese Krise scheint noch immer die Vorstellungen Sees zu belasten, und wir dürfen vermuten, daß er (trotz seines Eingeständnisses, daß naturrechtliche Theorien als Grundlage der Ethik stets das innerste Wesen des Menschen meinen und nicht seine zufallsbedingten Erscheinungsformen) den geringfügigen Einwand nicht ausschließt, daß es »in der Psychologie und besonders in der Soziologie keine derartige allgemeine übereinstimmung gibt« (in

bezug auf die gesunde Seele oder die gesunde Gesellschaft, wie sie glücklicherweise in bezug auf die Gesundheit als einer Norm des menschlichen Leibes besteht) (S. 291).

Hier ist jedoch vor allem festzustellen, daß die Krise unserer gegenwärtigen Zivilisation nicht erst begann, als die Menschen anfingen, die natürliche Gerechtigkeit nur für »das Produkt einer bestimmten historischen Entwicklung« zu halten (nämlich zu meinen, das Recht werde in verschiedenen historischen Epochen geschaffen, es sei jedoch in keiner Epoche in irgendeiner Weise *vorhanden).* Dieselbe Krise hat auch die Offenbarung radikal in Frage gestellt, indem man sie zu einer Tradition des Menschen machte (die naturgemäß die »diristlichen Ideale der Menschheit« mehr oder weniger beinhaltet, das Wort Gottes dagegen nicht stärker als die Stimme der »Natur«),

Außerdem scheint Søe in anderer Beziehung der Meinung zu sein, die Geschichte könnte theoretische, philosophische und theologische Fragen regeln. Gegenüber einigen früheren, besonders deutschen Theologen, die von gottgegebenen »Schöpfungsordnungen« sprachen, behauptet er, »diese Terminologie« sei heute »unmöglidi geworden, weil sie von den -Deutschen Christen- der Hitlerzeit mißbraucht wurde- (S. 301, vgl. hier S. 74).

Vielleicht kann ein amerikanischer Theologe sagen, was in Europa erst wenige protestantische Theologen über die Wahl zwischen einer auf Gottes Walten in der Schöpfung und einer auf Gottes Wirken in seinem Wort, in Christus allein beruhenden Ethik zu sagen wissen. Ich will es mit den folgenden Worten versuchen: In der Diskussion über die christlichen Prinzipien zur Erläuterung und Interpretation der Ethik wird *es* höchste Zeit, zu der Einsicht zurückzukehren, wie sie in dem alten lateinischen Satz: abusus non tollit usum zum Ausdruck kommt. Sicherlich haben die »Deutsdien Christen- die Auffassung, Gottes Wille sei zu einem Teil in der Schöpfungsordnung enthalten, aufs gröbste mißbraucht. Das gleiche haben auch die Monarchen von Gottes Gnaden mit ihrer Auffassung getan, daß der Wille Gottes von außen wirke und der Welt die Gerechtigkeit von oben her auferlege. In dem einen Fall berief sich die Bekennende Kirche zur Bekämpfung des Mißbrauchs auf die Souveränität Gottes über die gesamte Schöpfung, und in dem anderen Fall appellierten die Calvinisten des linken Flügels an eine immanente Gerechtigkeit zur Unterstützung von weltlichen und religiösen Freiheitskämpfen. Gültigkeit für jeden Fall hat nur der Satz: abusus non tollit usum, die Geschichte regelt gar nichts.

Die protestantische theologische Ethik wird bei sich kaum Ordnung schaffen können, wenn sie nicht diese Lektion lernt und das Problem ohne Voreingenommenheit zu diskutieren beginnt. Was soll man beispielsweise von Theologen halten, die sich heute krampfhaft bemühen, das Wort »Ordnungen- zu vermeiden und es mit anderen Begriffen umschreiben, deren Bedeutungsunterschied niemand anzugeben vermag? So spricht *Karl Barth* zu Beginn seiner »speziellen Ethik- von den »Bereiche(n) und Verhältnisse(n)« des Ereignisses des Gehorsams, und er sagt: »Die Wirklichkeit, in der sich das ethische Ereignis abspielt, ist seine (Gottes) Wirklichkeit in den so entstehenden und sichtbar werdenden Bereichen und Verhältnissen.« Der Leser vermutet nicht ohne Grund, es handle sich um christologisch aufzufassende Schöpfungsordnungen, was Barth natürlich in Abrede stellt. Aber tut er das wirklich? Gelingt ihm das, wenn er schreibt: »Man könnte diese wohl auch *Ordnungen* nennen. Aber das Mißverständnis, als ob sie doch auch so etwas wie Gesetze,

Vorschriften, Imperative seien, müßte dann ganz ausgeschaltet bleiben. Sie sind Bezirke, *in* welchen Gott gebietet und *in* welchen der Mensch gehorsam oder ungehorsam isr'.« Wo *Dietrich Bonhoeffer* in seiner Diskussion über die Mandate Gottes in der Welt ansetzt, werden wir plötzlich darauf hingewiesen, daß ungemein Wichtiges auf dem Spiel steht: »Wir sprechen von göttlichen Mandaten statt von göttlichen Ordnungen, weil damit der Charakter des göttlichen Auftrages gegenüber dem einer Seinsbestimmung deutlicher heraustritt".« Wer wüßte nicht, daß nach *Emil Brunner* die »Gebote« von Gott auferlegte Aufträge sind und keine Bestimmungen des Seins, daß sie Anordnungen für die Herrschaft Gottes in der Welt sind und keine Anordnungen des Geschaffenen ohne Beziehung zum Schöpfer, Herrscher, Bewahrer und Erlöser der Welt?

So bleiben zwischen diesen Systemen 'der theologischen Ethik legitime und wichtige Unterschiede bestehen. Doch diese Unterschiede sind verworren und sie werden durch all den Aufwand, das Wort »Gebot« oder gar »Schöpfungsordnung« zu vermeiden, nicht klarer. So scheint See zum Beispiel Bonhoeffer nicht zu verstehen oder nicht zu den modernen Theologen zu zählen, wenn er schreibt, daß, nachdem die Deutschen Christen die Verwendung des Wortes »Schöpfungsordnung« unmöglich gemacht hätten, »moderne Gelehrte von gegebenen -Institutionen- oder -Mandaten- sprechen, die einfach existieren und bleiben miissen«, Nun sind Bonhoeffers Gebote aber ganz deutlich Befehle aus dem Herrschaftsbereich Gottes und keine feststehenden Institutionen, die einfach »vorhanden-sind. Auf die Weise vermeidet man eine gegenseitige Verständigung.

See schreibt, daß die Kontinuität und Beständigkeit und, so vermute ich, auch die Strukturen, die wir in der Welt· beobachten, nicht auf Grund einer »der Welt verliehenen Ordnung« vorhanden seien, sondern »durch die Treue Gottes, der seine Schöpfung niemals aufgibt« (5. 295). Ist das nicht eine Art Definition der Schöpfungsordnung, wie sie uns in gewissem Sinn bekannt ist, ehe wir sie auf Gottes Treue zurückführen? Wenn See dann später von einem »christologischen Naturgesetz« spricht und dies einen »merkwürdigen, aber ganz annehmbaren Ausdrude- nennt (5. *304),* so ergibt sich hieraus doch wohl ganz einfach die Erörterung der Frage, woher wir denn das Naturgesetz kennen? Oder wie wir den Sinn der Schöpfung erfassen?

Kehren wir jedoch zu der vermeintlichen Widerlegung der naturrechtliehen Ethik durch einen allgemeinen Skeptizismus und historischen Relativismus zurück. Wenn man fragen darf, was einen christlichen Philosophen zu der Annahme berechtigt, daß gerade seine ratio imstande sei, zum wahren Wesen des Menschen vorzudringen, so darf man auch See fragen: Was berechtigt einen christlichen Theologen zu der Annahme, daß »durch die (fälschlich) sogenannte besondere Offenbarung ... der Mensch erkennen lernt, was es wirklich heißt, ein Mensch zu sein, welches der Zweck und das Ziel von Gottes Schöpfertaten sind und zu welcher Art von Verhalten und sittlichem Handeln daher der Mensch, als in und für Christus geschaffener, als durch Christus aufgerufener und neu gewordener Mensch ist« (S. 298)? Was berechtigt einen christlichen Theologen zu der Annahme, er werde durch den Glauben an Christus befähigt, derart in das Wesen des Menschen einzudringen? Was berechtigt zu der Behauptung: »Die christliche Auffassung vom Menschen

4. Kirchliche Dogmatik III, 4, § 52, S. 31. 5. Ethik (1949), S. 70.

und von der Liebe der Menschen untereinander gründet sich auf die Tatsache, daß Christus für uns alle gestorben ist« (S. 303)6? Was bedeutet diese Norm und was verbürgt sie als Wissen vom Menschen?

Für den Schreiber dieser Zeilen sind dies rein *formale* Fragen. Als protestantischer Theologe und Ethiker akzeptiere ich die obigen Behauptungen nicht nur, ich halte sie in der christlichen Ethik sogar für grundsätzlicher Art. Doch da dies nicht ausdrücklich festgestellt (und im Nachtrag sogar ausdrücklich verneint) wird, scheint es mir, daß Sees Ausführungen in der Gesamtwirkung den Eindruck hinterlassen, daß durch eine Anzweiflung der Möglichkeit, ein Vertreter des Naturrechts könne durch seine ratio das wahre Wesen des Menschen erkennen, es doch etwas verständlicher werde, zu glauben, Jesus Christus weise uns einen Weg in dieses Geheimnis, weil eine Ethik ohne eine »Idee des Menschen und der gegenseitigen Liebe- unmöglich wäre. Ich möchte nur auf das aufmerksam machen, worauf uns ein »angelsächsischer Philosoph- zumindest hinwiese, wenn er diese Debatte mit anhören sollte. Er würde fragen, wie sich die fehlende übereinstimmung zwischen diesen beiden Wegen zur Erkenntnis des wahren Menschen erreichen läßt. Solange er nur die Auffassung des Naturrechts kritisch betrachtet, dürfte er überwiegend skeptisch reagieren. Doch dürfte er dann feststellen, daß zu dieser merkwürdigen Betrachtungsweise der Ethik noch eine viel merkwürdigere hinzukommt. Die christliche Ethik will letzten Endes nur etwas verkünden oder klären, nämlich die Bedeutung des Evangeliums für das sittliche Verhalten. Dann scheint mir Karl Barths Vorgehen? doch einiges für sich zu haben, wenn er einfach den Sinn der Offenbarungstheologie darlegt und nicht den Versuch macht, sich auf irgendeine Widerlegung der natürlichen Theologie und ihren Gegensatz zur Offenbarung einzulassen. Wir sollten uns nicht den Anschein geben, aus dem angenommenen oder tatsächlichen Versagen der naturrechtlichen Theorie beim Nachweis ihrer sittlichen Erkenntnis Kapital zu schlagen, wenn die anschließend vorgetragene christliche Ethik für ihre Erkenntnis dessen, »was es wirklich bedeutet, ein Mensch zu sein« keinen Beweis antreten kann.

Dieser Gedankengang sei mit einer letzten Bemerkung abgeschlossen. S0e selbst scheint - zumindest im Vergleich zu Karl Barth - sehr skeptisch in bezug auf die Erkenntnis dessen zu sein, was uns Jesus Christus für den Sinn des menschlichen Lebens anbietet. Er weist Barths Behauptung zurück, daß »der Gläubige imstande sein soll, die Strukturen und Ordnungen in Gottes Schöpfung zu erkennen und damit auch das, was nach Gottes Absicht das wahre Menschentum bedeutet«, also zum Beispiel, »was wahre eheliche Liebe wirklich bedeutet, lernen wir aus der Tatsache, daß Christus seine Kirche liebt« und so fort (S. 299). Er nennt diese »Ausdehnung- von Barths zentraler Position ein »unnötiges Anhängsel- an der Konstruktion seiner christlichen Ethik (vgl. ähnlich hier S. 72).

Das mag sein. Danach würde die sich hieraus ergebende Debatte zwischen christlichen

---

6. Auch hier ist die»Veränderung kaum wahrnehmbar, jedoch von äußerster Konsequenz«, nämlich von der Tatsache, daß Christus für uns alle gestorben ist, bis hin zu der Norm für die Menschlichkeit oder was die »natürliche« Liebe zueinander sein sollte.
7. In seinen Gifford-Vorlesungen »Die Erkenntnis Gottes und der Dienst an Gott«, Die Gifford-Vorlesungen sind einem für die natürliche Theologie nicht unwichtigen Thema gewidmet. *Barth* ist einfach darüber hinweggegangen.

Naturrechtlern und protestantisch-theologischen Ethikern unsern »angelsächsischen Philosophen- mit einer ziemlich entscheidungslosen Wahl zwischen einem weitgehend inhaltlosen Naturgesetz" und einem weitgehend inhaltlosen Gesetz Christi konfrontieren. Er ist dann wohl entschuldigt, wenn er sich fragt, was dieser ganze Wortschwall eigentlich auf sich habe. Und er wird sich noch mehr über die Frage wundern, wie es je zu einer übereinstimmung zwischen diesen heiden Vorschlägen zur Grundlage einer Ethik kommen könne, wenn sich keine der beiden Theorien zu einer umfassenden Analyse dessen, was wahre Menschlichkeit bedeutet, »ausdehnen« läßt.

In.

Bei der Beschäfl:igung mit der christlichen Tradition des Naturrechts weist Søe darauf hin, daß die römisch-katholischen Gelehrten sich nicht auf die reine *ratio,* sondern auf die *recta ratio* berufen, auf die von der Gnade erleuchtete oder erneuerte Vernunfl:. Er findet dies »ganz unbefriedigend«, weil sich daraus keine »völlig klare und unzweideutige Antwort« auf die Frage nach der Grundlage der Ethik ergebe. *Aristoteles* lehrte, man könne so viel Klarheit erlangen, wie die Natur des Gegenstandes erlaubt. Søe hingegen will »so oder so- eine Antwort und schließt damit methodisch jede Möglichkeit aus, durch eine Verbindung von Gnade und Vernunfl: werde Licht auf die Frage fallen, was der wahre Mensch bedeutet. Wie ein anderer großer Däne formuliert auch er ein Entweder-Oder: »Entweder wird der vernunfl:gemäße Charakter des Naturrechts derart unterstrichen, daß man einfach nicht versteht, warum alle Nicht-Christen sich ofl: sehr weit von ihm entfernen", oder es wird die Notwendigkeit einer göttlichen Gnade zum Ausgleich der mangelhafl:en ratio des sündigen Menschen so stark betont, daß man sich wundert, warum man sich auf die Vernunft beruft, statt auf die sogenannte besondere Offenbarung in Christus- (S. 295).

Kurz gesagt, es wird entweder der Vernunft durch einen so starken Appell an die Gnade und die Offenbarung der Garaus gemacht oder aber die Gnade wird durch den Appell an die Vernunfl: in einem christlichen, auf eine korrigierte Vernunft gegründeten Naturrecht verdrängt, und man weiß nie genau, welche dieser beiden Anklagen man nachdrücklicher gegen die Theorie richten soll.

Dies ist ein dritter wichtiger Aspekt in den Ausführungen Sees, der der Nachprüfung bedarf. Ich würde dazu sagen: Søes Theorie würde den protestantischen Theologen gar nicht so ganz verkehrt vorkommen, wenn sie sich nur entschließen könnten, vom kirchlichen Positivismus und der Betonung der Gesetzesvorschriften abzusehen, die sich aus dieser Analyse der Grundlage der christlichen Moral durch das Lehramt der römisch-katholischen Kirche ableiten. Innerhalb einer protestantischen Auffassung von der Kirche

8. Unser Philosoph wird wissen, daß man nicht in allen Theorien über das Naturrecht behauptet, die ratio oder die natürliche Anlage, oder irgend sonst etwas befähige uns, das wahre Wesen des Menschen zu erkennen und vollkommen zu verstehen.
9. Es ist hoffentlich kein weiterer Hinweis nötig, daß die naturrechtlichen Theoretiker weder so naiv sind, eine allgemeine übereinstimmung in der Erkenntnis und im Vollzug der von der Natur auferlegten Forderungen zu verlangen, noch keine Ahnung zu haben, warum Christen und Nichtchristen hinter dem Gesetz ihrer wahren Natur viel häufiger zurückbleiben, als ihm folgen.

als der Gemeinschaft, die das Gespräch über die Natur des christlichen Lebens pflegt, könnte ein von der Gnade erfülltes Denken vielleicht wirksam werden, wenn wir miteinander über die Bedeutung des wahren Menschseins und des wahren Menschen reden. Vielleicht ist dieser Doppelsinn fruchtbar und sollte deshalb beibehalten werden, und vielleicht sollten die Christen nicht versuchen, eine ganz klare und unzweideutige Antwort auf die Frage zu geben, in welcher Beziehung ihre Einsichten von der ratio, der recta ratio oder direkt von unserm Herrn Christus stammen, der uns vergibt und uns rechtfertigt. Dann sollte der Einwand gegen den kindlichen Positivismus und seine Betonung der Gesetzesvorschriften im Zusammenhang mit der Lehre vom »diristlidien Narurredit« lauten, daß dies in der Praxis für die Gemeinde, die Christus bezeugt, eine unnötige Einschränkung ihres ständigen Forschens und Redens über Christus und die Moral bedeutet.

Papst *Johannes XXIII.* hatte erklärt, daß »der von Gott getrennte Mensch sich selbst gegenüber unmenschlich« wird und daß »die richtige Ordnung der Gesellschaft die richtige Beziehung des eigenen Gewissens zu Gott, der Quelle der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe voraussetzt« (Mater et Magistraj; dazu fragt S0e (S. 297): »... Wie weit sind wir tatsächlich von einer christologischen Begründung der Sozialethik entfernt?« In der Tat! Weil S0e Gedanken von kartesianischer »Klarheit und Deutlichkeit« wünscht, kann er keinen Sinn in dem Appell an das sehen, was der Papst den »unerschütterlichen und unveränderlichen Felsen des Moralgesetzes« nennt, wenn dieser Fels »durch eine Berufung auf die Offenbarung und sogar auf die kirchliche Autorität gefestigt« werden muß. Auf den zweiten Punkt kann man verzichten, doch wie steht es um den ersten, wenn wir glauben, daß Christus bei seiner Ankunft in sein Eigentum kam? über »Christus und das sittliche Leben«, über »Christus und die Schöpfung«, über »Christus und das wahre Menschentum« oder über das, was Christus und was die natürliche Liebe sein sollten, zu reden, drückt zweifellos eine ungleiche Beziehung seiner Herrschaft zu uns und seines Anspruchs auf uns aus. Doch diese Aussagen behaupten keine fremde oder einem anderen Gesetz unterworfene Herrschaft über ein Reich, das wesentlich oder von Anbeginn in etwas oder in einem anderen enthalten war – entweder, weil es einen anderen »Christus« gegeben hätte, ohne den nichts von dem entstand, was geschaffen wurde, oder weil es überhaupt keinen logos gegeben hätte, der mit Gott in der Schöpfung eins war. Wenn der Anspruch Christi, der sich auf den Fels seiner Herabkunft in die Welt gründet, keine usurpierte oder sonstwie auf eine Gemeinschaft von Menschen gerichtete Herrschaft ist, die von Anfang an nicht die Seinen waren, so dürfte dies wohl eine Art von »Festigung« eines solchen Moralgesetzes nach sich ziehen, das eine Spur oder mehr als eine Spur von der Tatsache manifestiert, daß die Menschen nach dem Bilde]esu Christi geschaffen wurden.

Ein wichtiger Punkt in der Entwicklung der modernen päpstlichen Soziallehren sei herausgegriffen, um daran zu veranschaulichen, daß es wahrscheinlich nutzlos ist, eine besondere christliche sozialethische Lehre »zu entfalten«, so daß man an ihr ganz klar und unzweideutig zeigen könnte, in welchem Maße der Ursprung ihrer Erkenntnis dessen, was Aufrichtigkeit und Treue der Menschen untereinander ist, auf das Naturrecht oder auf die göttliche Barmherzigkeit zurückgeht. *Leo XIII.* hat in seiner Enzyklika Rerum

Novarum (1891) den Ausspruch des Aristoteles »Unter Freunden sind alle Dinge gemeinsam« zur »Nächstenliebe '" verchristlicht«, um die »allgemeine Nutzung« des Besitzes zu sichern, der als privates Eigentum zu den Rechten des Menschen zählte und ausdrücklich verteidigt wurde. In Quadragesimo Anno (1931) jedoch führte *Pius XI.* den zusammengehörigen Begriff von der »sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Barmherzigkeit« ein, den *Johannes XXIII.* dann in Mater et Magistra (1961) ausführlich behandelt hat. Diese Terminologie weist auf eine sehr bedeutende »Festigung« und zugleich auf einen beträchtlichen Fortschritt in der Inangriffnahme der sozialen Frage hin. Erst in den späteren Enzykliken wurde der etwas »doppelsinnige« Begriff von der »sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Barmherzigkeit« zur beherrschenden Denkkategorie. Er machte aus dem »Arbeitsvertrag« (dem Lohnkontrakt) den»Vertrag der Partnerschafl«, um die Nutzung der materiellen Güter zu lenken. Durch ihn wurde jedes Mißlingen einer »allgemeinen Nutzung-s für ein Versagen der *Gerechtigkeit* und nicht nur der Barmherzigkeit erklärt und im Eigentum selbst eine soziale Funktion verankert, die in der Tat eine Wendung vom »Eigentum« und der »Arbeit« zum Primat der Personen vollzog, die imstande sind und sein sollten, »ihre eigene Tätigkeit- als freie menschliche Wesen durch andere wirtschaftliche Möglichkeiten als das Privateigentum zu entfalten und deren soziale Eigenschaft viel stärker in ihnen selbst als im Besitz verwurzelt ist.

Von allen Enzykliken formulieren Mater et Magistra und Pacem in Terris *Johannes' XXIII.* am zwingendsten das theoretische Rahmenwerk des Naturrechts und des Rechts der Personen bei der Behandlung von sozialen Fragen. Doch gleichzeitig bezeugen diese Enzykliken, wie tief die göttliche Barmherzigkeit in das wahre Wesen des Menschen eingedrungen ist. Auch bekunden sie das Drängen einer liebenden Gerechtigkeit, den allgemeinen nationalen Besitz und seine schnelle Nutzung zum Wohle der ganzen Menschheit bereitzustellen. Dies ist wohl der moralische Gewinn, der sich aus der Verschmelzung der »sozialen Gerechtigkeit« mit der »sozialen Barmherzigkeit- und aus der Verwendung einer undifferenzierten *recta ratio* bei der Untersuchung und Erörterung der christlichen Ethik ergibt.

Ferner könnten wir die christlich-sozialistische Bewegung in Europa und in England sowie das anglo-amerikanische »Soziale Evangelium« (trotz aller ihrer Schwächen) als Zeugen dafür anführen, daß das soziale und ökonomische Denken der Christen und Kirchen, das seine Erörterung des Themas »Christus und die Moral« nicht im Rahmen des kirchlichen Positivismus oder der Autorität irgendeines Lehramtes führte, viele Kategorien in den Enzykliken von 1931 und 1961 bereits Ende des 19. Jahrhunderts begriffen hatte. Nach der Enzyklika Rerum Novarum genügte es noch, im Eigentum selbst nur die Norm des Privateigentums zu verankern, vorausgesetzt, sie wurde auf eine freiwillige »Fürsorgetätigkeit« und auf Arbeiter-sVereinigungen-t? beschränkt.

Sowohl die römisch-katholische als auch die protestantische Ethik zeigen in Wirklichkeit, daß »Christus die Rechtsreformen der Menschen verändert und verbessert«. Auch alle

---

10. Vgl. hierzu meinen Artikel »Modern Papal Social Teadiings« (Die modernen Soziallehren der Papste), in: The Heritage of Christian Thought: Essays in Honor of *Robert Lowry Calhoun,* hg. von *Robert E Cushman* and *Egtl Gnslis,* New York: Harper & Row 1965, S. 220-238.

Soziallehren des Weltkirchenrats bezeugen dies, seien sie nun zum Begriff einer »verantwortlichen« Gesellschaft oder zu den früher häufig als »modifizierte Naturgesetze-bezeichneten »mittleren Axiomen- komprimiert. Die katholischen Theologen scheinen mit ihren Angriffen auf den »Fideismus« des Protestantismus die reine ratio zu verteidigen, während die Protestanten durch ihre Ablehnung des Naturrechts ethische Einsichten zu verteidigen scheinen, die der Schöpfung angeblich nur durch eine von außen wirkende Gnade zuteil werden. Trotz allem Anschein und entgegen manchen Debatten könnte eine »entfaltete« recta ratio und eine von Christus geprägte Gerechtigkeit tatsächlich die Grundlage eines christlichen Lebens sein - gleichgültig, wo man es antreffen mag. Das wäre dann die Methode für die Analyse der christlichen Ethik, wann immer sie zu einem wirklich tiefgehenden Verständnis dessen gelangt, wie wir als Menschen wahrhaftig sein können.

So wie »die soziale Gerechtigkeit und die soziale Barrnherzigkeit« in den Enzykliken eine wichtige Rolle spielen, ist das auch bei ähnlichen Denkkategorien in *Helmut Thieliekes* »Schöpfungsordnung« der Fall. In seiner »Ethik der Geschleditlichkeiret! unternimmt er den Versuch, in der sexuellen und erotischen Liebe ein »fürsorgliehes« Element nachzuweisen, und zwar ohne Beeinträchtigung dessen, was sich aus der *agape* über die eheliche Liebe lernen läßt. In der menschlichen Sexualität selbst finden sich »Spuren« der Tatsache, daß Männer und Frauen nach dem Bilde Christi geschaffen worden sind. Es ist schwer, zu sagen, ob Thielicke bei der Auslegung von Epheser 5 durch die ratio, die recta ratio oder durch den Heiligen Geist zu der Einsicht kam, das telos der menschlichen Sexualität sei fürsorglicher Art.

Man kann an das christologische Naturrecht (»eine merkwürdige, jedoch ganz annehmbare Formulierung«) die Frage richten, wie weit wir tatsächlich von einer christlichen Naturrechtstheorie entfernt sind. Und man kann das christliche Naturrecht fragen, wie weit wir in der Tat von einer christologischen Grundlage 'der Sozialethik entfernt sind. Man kann *Kar! Barths* Formulierungen (»Der Bund als innerer Grund der Schöpfung«: »Die Schöpfung als äußerer Grund des Bundes«) tatsächlich als formale Behauptungen auffassen, die entweder das christliche Naturrecht oder aber das christologische Naturrecht zum Ausdruck bringen – je nach der Fähigkeit, die man der Vernunft oder der erleuchteten und verbesserten Vernunft zuerkennt, in den äußeren Anzeichen der Schöpfung ihre innere Bedeutung und Bestimmung hinsichtlich des Bundes zu begreifen.

Der christliche *homo viator* kann nur wenig aus dem vergeblichen Versuch profitieren, zwischen dem von Christus auf seinen Weg geworfenen Licht und den Strukturen oder Mustern oder der Leuchtkrafl: seines Wegs in diesem Licht zu unterscheiden.

IV.

Zur Erklärung Papst *Johannes' XXIII.* über die Verteidigung der *reeta ratio,* daß »der von Gott getrennte Mensch gegen sich selbst unmenschlich wird«, fragt Søe, wie wir gesehen haben, wie weit dies tatsächlich von einer christologischen Grundlage der Sozial-

11. *Helmut Thielicke:* Sex, Ethik der Geschlechtlichkeit, Tübingen 1966.

ethik entfernt sei (S. 297). Merkwürdigerweise behauptet er (zur selben Äußerung des verstorbenen Papstes) auch, daß eine solche Interpretation, wenn sie möglich wäre, »dem nichtchristliehen Partner zweifellos in sehr vielen Fällen Unrecht tue- (S. 297). Eine solche Attacke wäre weniger verwunderlich, wenn sie von einem Vertreter der reinen ratio gegen die recta ratio stammte oder von einem Verteidiger eines weltlichen oder autonomen Naturrechts gegenüber dem christlichen Naturrecht. Da sie jedoch von dem Verfechter einer ausschließlich christozentrischen Ethik stammt, der anscheinend dem »Rechtsgefühl« des gemeinen Mannes zu sehr mißtraut, um es in irgendeiner Weise zur Grundlage der Sittlichkeit zu machen, überrascht diese Besorgnis um die »Tugenden der Heiden- und das Maß, mit dem die Christen für sie verantwortlich sind.

Warum diese plötzliche Sorge, der Papst könnte die Gerechtigkeit der Nicht-Christen zu gering einschätzen? Was ist schlimmer - ihre Gerechtigkeit herabzusetzen, weil sie gehoben werden müßte, oder ihnen die Fähigkeit zur Gerechtigkeit überhaupt abzusprechen, so daß das göttliche Gericht sie am Tage seiner Wiederkehr gar nicht erst verwandeln müßte?

Vielleicht könnte eine mögliche Erklärung so lauten: Da die naturrechtliche Theorie uns überall Bekundungen von Gerechtigkeit erwarten läßt, führt die christologische Grundlage der Sozialethik dazu, Handlungen und Haltungen der Agape bei wirklich jedem Menschen zu erwarten, dessen Realität Jesus Christus ist, ob er dies nun weiß oder nicht. Der von Gott getrennte Mensch wird nicht unmenschlich gegen sich selbst, weil sich der Mensch gar nicht von Gott lösen kann. Gott hat sich ja durch Christus verpflichtet, niemals Gott zu sein ohne den Menschen. Daß die Tugenden der sogenannten Heiden nur gerecht sind, ist in der Tat unmöglich, weil ihre Wirklichkeit Jesus Christus ist. Ihre Rechtschaffenheit kann durchaus Spuren dieser Tatsache und mehr als das aufweisen. Wir sollten nicht überrascht sein bei der Feststellung, daß sich der gemeine Mann sehr wohl von der Agape und nicht nur von einer rationalen Gerechtigkeit leiten läßt. Soviel zur Erklärung des Vorganges, daß ein Verfechter einer radikalen christologischen Ethik einen Verfechter des christlichen Naturrechts beschuldigen kann, er habe die Gerechtigkeit und Menschlichkeit des nichtchristlichen Partners herabgesetzt.

Auf den letzten Seiten von Sees Abhandlung finde ich mehr Details, denen ich zuzustimmen vermag, als bei den bisher besprochenen Hauptthemen. Trotzdem kann ich nicht sagen, ob ich den Sinn dieser letzten Seiten ganz erfaßt habe. Ich weiß nicht recht, ob die Logik der verschiedenen Behauptungen über die Gerechtigkeit des nichtchristlichen Partners schlüssig ist und wie seine Ablehnung der römisch-katholischen Behandlung dieser Frage mit der Begründung, sie habe eine zu niedrige Einschätzung des Menschen zur Folge, mit den anderen Behauptungen zusammengeht.

Zum Beispiel dürfte meine obige Erwägung, daß S0e eine Haltung im Sinne der Agape zu allen Menschen einnimmt, für die Christus gestorben ist und deren Wirklichkeit seine Tat mit eingeschlossen ist, durch seine Auslegung und Kritik *Karl Barths* oder durch seine Interpretation von Röm 2,14-15 wohl keine Bestätigung finden.

Meiner Meinung nach ist Sees Auffassung von Barth (S. 298) irrig und aufschlußreicher für seine eigene Meinung als die des Kollegen. Barth widersetzt sich nicht »jeder Art von

snatürjicher Theologie- als einem Feind der Gnade«. Vielmehr geht er bei seiner dogmatischen Klärung des Auftrages der Kirche an jeder Art von natürlicher Theologie bewußt vorbei. Er geht vorbei an jeder Art von naturrechtlicher Ethik, wenn er die Dogmatik »bis in die Ethik« verlängert. Außerdem ist nach Barths Auffassung die Sünde kein Hindernis für den Menschen, einen Zugang zur theologischen und sittlichen Wahrheit zu finden. Es stimmt auch nicht, daß Barth die Meinung vertritt, »der natürliche Mensch, der in Sünde gefallene Mensch, kann Gott nur erkennen, wenn er sich ihm in Jesus Christus offenbarr«. Es ist vielmehr so, daß Gott durch seine Offenbarung in jesus Christus in den Menschen das Wissen von Gott und dem wahren Menschsein gelegt hat[12]. Daher wäre Barth nicht überrascht, wenn sich Agape häufig im Leben solcher Menschen bekundete, die gar nicht wissen, daß ihr wahres Sein in Christus ist. Ein Vertreter des christlichen Naturrechts setzt ja genauso voraus, daß die Menschheit überall einen bestimmten und keineswegs wertlosen Rechtssinn entwickelt. Diese Möglichkeit scheint es für See nicht zu geben, wenn es zutrifft, daß sich bei ihm eine Betonung der Sünde findet, die er irrigerweise Barth zuschreibt.

Doch in seiner Interpretation von Röm 2,14-15 billigt See dem Menschen *einerseits* die »natürlidie« Entwicklung einer Rechtschaffenheit zu, die ihrer Beschreibung nach weit über die bloße Gerechtigkeit hinauszugehen scheint. *Andererseits* wird ihm diese Fähigkeit nachdrücklich aberkannt, wenn er die Moral der Heiden nur für eine äußerliche Arbeitsleistung hält. So heißt es einmal bei ihm: »Der gefallene Mensch kann ein hohes sittliches Niveau erreichen. Er kann zu wunderbaren Stufen einer selbstlosen Liebe gelangen, die -Goldene Regel. erkennen und sich weitgehend ihr entsprechend verhalten. Das Leben ohne Christus ist nicht die Hölle, es kann vielmehr in einem sehr hohen Sinn des Wortes von menschlicher Würde und Nächstenliebe und sogar von der Bereitschaft, das eigene Leben für andere hinzugeben, erfüllt sein ...« (S. *302).* Das ist zweifellos eine großartige Feststellung über das christologische Naturrecht (seine merkwürdige, jedoch ganz akzeptable Formulierung«) oder über ein christologisches Verständnis dessen, was natürliche Liebe sein sollte und auch oftmals ist.

Zum *anderen* heißt es - und damit scheint die Linke zu nehmen, was die Rechte gibt -, das Zitat aus dem Römerbrief bedeute nicht, »das Gesetz (das Gesetz Christi?), sondern das *Werk* des Gesetzes ist in den Herzen der Heiden geschrieben« (S. *302).* Es wird jetzt wesentlich stärker betont, daß die Heiden »zuweilen Werke vollbringen, die Lob und Bewunderung verdienen«, als daß sie zu »wunderbaren Stufen einer selbstlosen Liebe gelangen«, »... Die heidnische Beurteilung ethischer Fragen ist *nicht völlig verkehrt«* (Kursivstellen von mir). Nur vollbringen sie vorwiegend äußerliche Werke des Gesetzes, die nicht den Geist atmen, den nur die Gnade Christi gewährt.

Diese Auslegung von Röm 2,14-15 steht in Übereinstimmung mit Sees Reduzierung eines jeden »Auftrags«, einer jeden »Ordnung« oder »Struktur« der sich dem menschlichen Verstand oder den tiefen Veranlagungen der menschlichen Natur erschließenden sozialen

12. Auf S. 304 sagt See sehr richtig, daß Barth das »Nein« der »Nidugläubigen« nicht zu ernst nimmt, weil sie de jure Gottes erlöste Kinder sind. Ich würde nicht nur de jure sagen, sondern in bezug auf die Wirklichkeit ihres Seins de facto.

Existenz auf den Status rein empirischer Satzungen. Hinsichtlich *dieser* »Caben- ist el durchaus bereit, unter Bezugnahme auf *Thomas von Aquin* einen dem christlichen Natur. recht oder der Tradition der recta ratio entnommenen Grundsatz zu verwenden: »Cratis perficit naturam- (S. 301). Kurz, sofern man nur einräumt, daß die Heiden auch ihn »Gaben« haben und ihr Leben im Gehorsam gegen die "Werke« des Gesetzes leben, une sofern Thomas von Aquin sich mit dem Wort »Natur- nur auf die Satzungen einet geordneten sozialen Existenz beziehen wollte, könnte man - und nur hier könnte mar es -- mit Recht sagen, daß »das Christentum ... in etwas bereits Vorhandenes eintritt, und daß es »diese schon vorhandenen -Gebote- oder -Satzungen- mit einem neuen Geist ver. sehen kann - oder auch nicht versehen kann«, Wahrscheinlich schreibt dieser das *Gesetz ins Herz,* wo es zuvor nur die *Werke* des Gesetzes gab. Nur dann, und nur in diesem Sinn, kann man sagen, daß »die Gnade die Natur vollendet- (S. 301). Es ist unmöglich, zu erklären, warum eine wesentlich menschlichere Auffassung von dem Wort »Natur- eher als Feind der Gnade angesehen werden muß als unpersönliche - und vielleicht unmenschliche - Institutionen. Oder warum die protestantische christliche Ethik den Satz »gratia perficit naturam- in diesem Falle annimmt, während sie ihn im vorhergehenden Fall strikt ablehnte.

In jedem Fall müssen wir einfach einige Argumente Sees ausschalten, mit denen er seine Auslegung der den Heiden ins Herz geschriebenen "Werke« stützt, und ebenso einige Gründe für seine Weigerung, dem Begriff »Natur- irgendeinen anderen Sinn zu geben. Wenn S0e den Heiden schon eine gewisse Anerkennung zollt, heißt es bei ihm sogleich mit rhetorischem Schwung: »Wir begehen einen großen Fehler, wenn wir glauben, die Christen sollten sich so weit wie möglich den heidnischen Auffassungen von -Tugend- anpassen« (S. 302). Darauf kann man nur mit der Frage antworten: Wer hat das verlangt? Sicherlich nicht die christliche Naturrechtstheorie oder die Tradition der *recta ratio,* die Søe an anderer Stelle, wie wir gesehen haben, gerade deshalb kritisiert, weil sie nicht der Auffassung ist, die ratio oder irgendeine andere menschliche Fähigkeit könnte ohne Hilfe die Normen liefern, nach denen sich die Christen soweit wie möglich richten sollten.

Endlich verbindet Søe zur Rechtfertigung des Schweigens über »eine Wirksamkeit des auferstandenen Herrn '" unabhängig von der Verkündigung des Evangeliums- diese Wirksamkeit (und die aus der Tatsache, daß die menschliche Natur für den Bund mit Christus geschaffen wurde, zu erwartenden Bekundungen im Sinne der Agape) ganz gewiß zu eng mit der Frage, ob die »hohen ethischen Maßstäbe in nichtchristliehen Kulturen ... die Menschen geneigter machen, auf das Evangelium zu hören- (S. 304). Sicherlich sind dies die entscheidenden Fragen: »Werden beständig solche Punkte erreicht, an denen der christliche Partner deutlich eine andere Auffassung von dem vertritt, was es wirklich bedeutet, ein Mensch zu sein, und was zur Verteidigung der wahren Menschlichkeit notwendig ist?« (als der nichtchristliche Partner) (S. 303). Oder werden beständig solche Punkte erreicht, an denen es sich zur überraschung beider Partner herausstellt, daß sie ziemlich die gleiche Auffassung vertreten? Dann wäre die entscheidende Frage in der christlichen Ethik (die nichts anderes ist als christliches Leben in kritischer Reflexion), wie man diese übereinstimmung oder Nicht-übereinstimmung erklären soll. Dazu scheint eine

naturrechtliche Ethik notwendig oder eine Ethik der Schöpfungsordnung oder eine Ethik der recta ratio und der sozialen Gerechtigkeit und sozialen Barmherzigkeit oder ein christologisches Naturrecht, dieser »merkwürdige, jedoch ganz annehmbare Begriff«, der ganz ernst genommen und in sehr viel »weitere« Beziehungen gebracht werden muß, als See bei der Erweiterung der christlichen Erkenntnis vom Menschen und von der Ethik zu gehen gewillt ist[13].

Wenn das, was den Heiden fehlt, nur etwas dem Namen und der Bezeichnung nach »Christliches« ist, so könnte man darin die Erklärung sehen, warum See »die wundervollen Stufen einer selbstlosen Liebe« des nichtchristlichen Partners zu schildern weiß und dennoch leugnen kann, daß ihm das Gesetz Christi ins Herz geschrieben ist. Bei den wundervollen Stufen der selbstlosen Liebe braucht es sich nur um die »Werke« des »fleischernen« Herzen eingeschriebenen Gesetzes zu handeln. Dann wäre alles, was fehlt, nur etwas dem Namen oder Motiv nach Christliches, das das sittliche Leben nicht nachweislich auf spezifisch sittliche Weise beeinflußt. Letzten Endes hieße dies, einen Keil zwischen Dogmatik und Ethik treiben. Auf diese Weise könnte man einige Aspekte in den Ausführungen Sees als folgerichtig ansehen, doch wäre eine solche Folgerichtigkeit um einen zu hohen Preis erkauft.

Prof. Dr. R. P. Ramsey *613 Seuenty-nine Hall, Princeton, N. t.. USA*

Recht und Frieden

Beitrag zu einer ökumenischen Rechtstheologie'

VON ROLF-PETER CALLIESS

ÜBERKOMMENES MODELL

Noch ist es nicht möglich, über Recht und Frieden zu sprechen, ohne zugleich auch vom Krieg zu handeln. Denn »Krieg und Frieden« heißt das Modell, in dem Gewohnheit uns denken läßt. Beide Begriffe haben traditionell einen je verschiedenen Bezug zum Recht. *Frieden* ist Aufgabe des Rechts. Dieser Satz scheint banal, denn Einigkeit herrscht unter allen, daß Wesen des Rechts Befriedigung ist. Pax est ordinata concordia. In diesem Satz

13. In »Nine Modern Moralists« (Englewood Cliffs, New Jersey, Prennce-Hall, 1962) bin Ich den Auffassungen von der »narurlichen Gerechngkeit« Im Verhaltnis zur Agape bei den Theologen *Brunner, Tillub,* den beiden *Niebubr* und anderen nachgegangen. In diesem Buch liegt der Nachdruck sozusagen auf der moghchen Bedeutung des »dmsthdien Naturredits« in der protestantischen Ethik oder auf der Erhohung, Verwandlung und Vollendung der menschlichen Geredingkeir durch agape. In »War and the Chnsuan Conscience« (Durham, North Carolma, Duke Umversrty Press, 1961), besonders in Kap III und in »Deeds and Rules in Christian Etlucs« (New York, NY., Charles Scnbner's Sons, 1967) nchrer Slch die Untersuchung auf die moglrche Bedeutung des »dirrstologischen Naturrechts. und auf eine »Ausweitung« dieser Bedeutung.

1. Überarbeitetes in der Evangelischen Akademie Berlin auf der Tagung» Volkerrecht und Fnedensordnung . am 26 Juni 1966 gehaltenes Referat.

des *Augustinus* scheint die unlösliche Verflechtung von Frieden und Recht auf eine gültige Formel gebracht. *Krieg* hingegen heißt, die Bindungen des Rechts und den Bereich des Friedens verlassen. Wenn auch Kriegsrecht den Zustand außerrechtlicher Gewalt zu begrenzen sucht, so wird Krieg doch als derjenige »Zustand- definiert, »unter dem die Geltung des normalen Völkerrechts als allgemeines Friedensrecht suspendiert ist«2, Krieg wird verstanden als Zustand zwischenstaatlicher Gewalt, in dem die friedlichen Beziehungen abgebrochen sind',

Jenes dualistische Modell von Krieg und Frieden verkörpert ein Denken in getrennten Bereichen und Zuständen, das Macht gegen Recht setzt und Macht als dynamisches, Recht dagegen als statisches Moment begreift. In dem bekannten, vom Vorsokratiker *Heraklit* überlieferten Fragment heißt es denn auch: Krieg ist der Vater aller Dinge, aller Dinge König. Historie wird zuallererst als Bericht von Kriegstaten der Völker und ihrer Führer verstanden. Krieg wird begriffen als Ereignis und Geschehen, dem das Interesse und Engagement aller sicher sein kann. Frieden dagegen als Zustand, über den nicht viel zu sagen bleibt. Krieg ist das Mittel zur Herbeiführung von Veränderungen und das Movens menschlicher Geschichte. Krieg läßt sich fassen und beschreiben, Frieden erscheint als nichts anderes denn als kriegloser Zustand. Krieg kann man wollen und vorbereiten, Frieden kann man scheinbar bisher nur wünschen und sich bemühen, ihn in einer Negation als Verhütung von Krieg zu gewährleisterr'. Werden Frieden als Normalzustand und Krieg als Ausnahmeereignis des Völkerrechts begriffen, so nährt dies die Vorstellung, den Krieg wie eine Krankheit verhindern zu können, wenn nur genügend juristische Verhütungsmittel, etwa durch Rüstungsbegrenzungsvereinbarungen, bereitgestellt werden.

Frieden ist Aufgabe des Rechts. Der Satz scheint banal. Er provoziert den Ruf zur Tagesordnung, zum alltäglichen Geschäft der Bemühungen um den Frieden, mit der klaren Aufgabenteilung: dem Juristen das Recht, dem Politiker die Politik und dem Theologen die Ethik. Dies ist das Denkmodell unserer philosophischen und theologischen Tradition, das in allen Lebensbereichen fest eingewurzelt ist. Es ist das Modell der drei getrennten und theoretisch unverbundenen Ebenen von Recht, handelnden Menschen und Ethik, ein Subjekt-Objekt-Modell, von dem fraglich ist, ob es noch eine brauchbare Arbeitshypothese liefert zur Analyse und Steuerung gesellschaftlicher Prozesse und ob es nicht mehr manipuliert, als daß es Mittel eigenen Handeins ist. Nicht von ungefähr erscheint das Absterben einer auf den Dualismus von Naturrecht und Rechtspositivismus verpflichteten Rechtsphilosophie, die man tun, aber ebensogut auch lassen kann, und nicht von ungefähr ist die Unverbindlichkeit ethischer und dogmatischer Aussagen der Theologie zum Recht und zu gesellschaftlichen Vorgängen. Theologische Aussagen treffen das Recht und die gesellschaftliche Wirklichkeit als von außen an diese herangetragene Forderungen und ethische Postulate, die dem Recht systemfremd sind und daher von der Sache, wenn auch nicht immer von der praktischen Auswirkung her, unverbindlich und beliebig bleiben müssen. Werden Forderungen nach Frieden und Abschaffung des Krieges bei vielen auf Grund der wie auch

2. Vgl. *Friedrich l- Berber:* Art. Kriegsrechr, in: Evangelisches Staatslexikon, 1966, Sp. 1155.
3. Al/red Verdross: Völkerrecht, 1964, S. 433.
4. So *Pierre Bertaux:* Mutation der Menschheit, 1963, S. 74 ff.

immer verstandenen oder mißverstandenen »Autorität« der Kirche auch willig übernommen, so macht sich nach solchen Außerungen der Kirche, die einhellige Zustimmung erfahren, bald Ratlosigkeit breit, dort, wo doch »seelsorgerlicher Rat« erteilt werden sollte, weil zwar das »daß«, aber nicht das »wie« des Friedens systematisch einsichtig werden konnte. Es wird Resignation gepflanzt, die man einmal die Erbsünde unserer Zeit genannt hat, statt Hoffnung aufgerichtet. So auch in der Frage von Frieden und Recht.

Erst in jüngster Zeit, als die rapide Entwicklung der Kriegstechnik jede Alternative zum Frieden schwinden ließs und die Massenvernichtungsmittel antiquiert hatten, was *6000* Jahre Krieg geheißen hattee, begann in der Weltchristenheit nicht nur die Erkenntnis zu wachsen, daß sie durch die Rechtfertigung des Krieges nicht nur das Evangelium verfälschte", sondern auch, daß ethische Postulate nach Frieden und Abschaffung des Krieges wirkungslos bleiben, wenn nicht strukturelle Voraussetzungen für die Bewahrung des Friedens geschaffen werden", Diese überlegungen der Weltchristenheit sind mit dem Kirchentag in Hannover im Jahre 1967[9] auch erstmals einer breiteren deutschen öffentlichkeit hinreichend bekannt geworden, obwohl im Blick auf die gegenwärtige Lage und die Vergangenheit in Deutschland aller Anlaß bestanden hätte, sich mit dem Problem schon eher zu befassen. Man hatte sich bisher davon dispensiert, die psycho-sozialen, politischen und wirtschaftlichen Ursachen des Krieges zu ergründen und sie in Real-Utopien des Rechts beseitigen zu helfen. Auch in der Kirche hatte man sich dazu verführen lassen, den Frieden als Geschenk der Alliierten zu erwarten. Wo aber etwas geschah, waren es die engagierten Vorstöße einiger »Friedensfachleute«, die nur zu oft und schnell als »Linke« oder »Kommunistenfreunde« plakatiert aus dem Gesichtskreis gedrängt wurden. Das soll nun endlich anders werden. Man hat erkannt, daß wir in punkto Frieden ein unterentwickeltes Land sind und dringend der Entwicklungshilfe bedürfen und bei der Evangelischen Kirche in Deutschland sowie der Evangelischen Forschungsgemeinschaft in Heidelberg Kommissionen gebildet, die sich mit den Fragen des Friedens befassen.

HORIZONTE DES RECHTS IN DER WISSENSCHAFTLICH-TECHNISCHEN WELT

Bisher schien es nicht möglich, über Recht und Frieden zu sprechen, ohne zugleich auch vom Krieg zu handeln. Doch während noch Gewohnheit in den Kategorien von Krieg und

5. *Max Born:* Die *Hoffnung* auf Einsicht aller Menschen in die Größe der atomaren Gefährdung, in: Die Hoffnungen unserer Zeit, 1963, S. 127 ff.
6. *Carl Friedrich von Weizsäcker,* zir, nach RGG IV, 3. Auf1., S. 71.
7. Vg1. hierzu die umfassende Übersicht über das Problem von Krieg und Frieden auf den ökumenischen WeItkonferenzen: *Hans-Joachim Barkenings:* Der Frieden als Aufgabe, in: Ev Th 1965, S. 485 ff. Audr: *Wol/gang Schweitzer:* Erwägungen zur diristliehen Friedensarbeit vor und nach dem ersten Weltkrieg, in: Okumenische Rundschau, 1963, S. 22 ff.
8. Vg1.*Max Kohnstamm:* Friede im Atomzeitalter, in: Appell an die Kirdien der Weit, Dokumente der Weltkonferenz für Kirdie und Gesellschaft, 1967, S. 100 ff. - C. *F. v. Weizsäcker:* Bedingungen des Friedens, 1964. - *Günter Howe, Heinz Eduard Tödt:* Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, 1966.
9. Vg1. die Veröffentlichungen der Kirchenragsreferate von *Alva Myrdal, Hartrnut v. Hentig, Wal/hart Pannenberg,* C. *F. v. Weizsäcker,* in: Frieden, 1967. Ferner die Predigt und BibeIarbeiten von: *Hans Walter WoID, Helmut Gollwitzer, Peter Krusche, Hanns Lilie, Heinz Zabrnt* , in: Der Friede Gottes und der Friede der Weit, 1967.

Frieden denken läßt, während noch die Abschaffung des Krieges und Beiträge zum Frieden gefordert werden, ist zu fragen, ob nicht vom Gestaltwandel der militärischen Strategie her selbst die Auflösung jenes statischen und dualistischen Modells von Krieg und Friedenszustand sich anbahnt und eine neue Realität die überkommene zu überdecken beginnt. *Günter Houie'?* hat in seiner Abhandlung »Technik und Strategie im Atomzeitalter« im Anschluß an *Samuel Huntington* diesen Wandel dargestellt und auf die Verwischung der Grenzen von Kriegs- und Friedenszustand hingewiesen. Erster Zielpunkt aller militärischen Vorbereitungen war nach Howe bis 1939 der Mobilmachungstag, an welchem sich der Bürger in einen Soldaten verwandeln und sich die Friedensindustrie auf die Herstellung von Kriegsgerät umstellen sollte.

»Der hier zugrunde liegende Begriff des Vorbereitetseins hatte insofern einen passiven Charakter, als die Vorbereitung darauf zielte, einen einmal ausgebrochenen Krieg auch zu führen ... und nicht so sehr darauf, die Möglichkeiten von Krieg und Frieden selbst zu beeinflussen. Umgekehrt hat der heute im Vordergrund stehende Begriff der Abschreckung einen aktiven Charakter, weil die Kräfte nicht im Blick auf ein mögliches Ereignis bemessen werden«, sondern dazu da sind, nun selbst die Wahrscheinlichkeit des Ereignisses mit zu beeinflussen. »In der Mobilisierungsstrategie empfangen die militärischen Aufwendungen des Staates in Friedenszeiten ihre Begründung durch ein hypothetisches Ereignis in der Zukunfl.« Der Nutzen der Streitkräfte in der Abschreckungsstrategie erweist sich dagegen in einer ständigen Mobilisierungs- und Kriegsbereitschaft in der Gegenwart, wie die Friedenssicherung durch das Raketenpaket gezeigt hat[11]. Der an den Phänomenen selbst deutlich werdende Vorgang einer »Verflüssigung« der Zustände von Krieg und Frieden, der Verwischung ihrer Grenzen und die darin sich offenbarende Unmöglichkeit ihrer strengen Scheidung steht für die Dynamisierung aller Verhältnisse durch die wissenschaftlich-technische Revolution, welche die der Jägerkultur folgende menschheitliche Phase der Agrarkultur und deren Statik der Verhältnisse aufzulösen beginnt. Sie stellt jenes Miteinander von Kriegs- und Staatsverfassung in Frage, welches diejenige Phase der Geschichte bisher bestimmte, an deren Ende die Menschheit heute steht.

Jene Dynamisierung aller Verhältnisse hat ihren Grund im Heraufkommen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, mit welcher neue Bedingungen menschlicher Existenz und menschlichen Rechts gesetzt werden. Weil menschliche Existenz nicht anders denn als konstitutiv rechtliche begriffen werden kann und weil Recht selbst Teil der im Werden begriffenen Welt ist, zwingen die neuen Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zu einer Neuformulierung der Theorie des Rechts und des Friedens. Nur eine solche Theorie des Rechts, die die oben geschilderten mit dem dualistischen Trennungsdenken gegebenen Aporien überwindet, vermag eine brauchbare Arbeitshypothese zur Analyse und Steuerung gesellschaftlicher Prozesse zu bieten.

Der Prozeß der Rechtswerdung geschieht in menschlicher Praxis, in welcher gesellschaftliche Wirklichkeit die Natur, deren Bestandteil sie zugleich ist wie nicht ist, ebenso be-

---

10. Günter Howe: Technik und Strategie im Atomzeitalter, in: Studien zur politischen und gesellschaftlichen Situation der Bundeswehr, hg. von *Georg Picht,* Bd. J, 1965, S. 182 f.

11. *Howe,* a.a.O. S. 183.

stimmt, wie umgekehrt die Natur in ihren konkret existenten Formen ihrerseits gestaltend auf menschliches Sein zurückwirkt. In diesem Verständnis stellt sich der Prozeß der Rechtswerdung als ständiger Wandel gesellschaftlicher Herrschaftsformen über die Natur dar, worin etwa Wechsel und Widerstreit der Eigentumsordnungen ihren Grund haben. 50 haben die einander ablösenden entscheidenden Phasen menschlichen Naturverhältnisses, wie]äger-, Agrar- und Industriekultur-- als die die Gesellschaft prägenden Formen der Naturbeherrschung. je einen anderen Ausschnitt der Natur zum wesentlichen Gegenstand ökonomischer Existenz, und den je verschiedenen Produktionsverhältnissen entsprechen ganz bestimmte gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen. In dem gegenwärtig sich vollziehenden Wechsel von der bäuerlichen zur Industriekultur als der die Gesellschaft prägenden Aneignungsform der Natur, vollzieht sich nun nicht nur ein partiell, sondern vor allem ein universal bedeutsamer Prozeß: Die verschiedenen, relativ abgeschlossenen Kulturwelten der Vergangenheit wachsen in dem Maß zu *einer* Welt zusammen, als die Mittel der ökonomischen Existenzbewältigung *welteinheitlich* Wissenschaft und Technik heißen. Kein Volk, das an der Geschichte der Menschheit künftig teilnehmen will, kann sich der Aufgabe der Industrialisierung als Mittel künftiger Existenzbewältigung entziehen-'. Ein Vorgang, der überall in den Ländern der »dritten Welt« und in den vergangenen Jahrzehnten in der Geschichte der Sowjetunion wie auch der eigenen, deutschen Geschichte deutli ch ist.

Die Geschichte der ganzen Menschheit hat begonnen. In ihr kann christliche Begründung des Rechts nicht mehr allein unter dem provinziell werdenden Aspekt abendländischer Tradition und in ihr darf Rechtsbegründung nicht ohne Rücksicht auf den universalen Kontext, nicht anders denn als *ökumenische* Theorie des Rechts betrieben werdent-,

DIALOGISCHE STRUKTUR DES ÖKUMENISCHEN RECHTS

Ist aber das Recht Teil der im Werden begriffenen Welt, so muß es, um seinen Rechtscharakter zu bewahren, nicht nur den neuen und sich verändernden Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation *entsprechen,* sondern es trägt, weil Menschsein ohne im-Recht-sein nicht denkbar ist, *konstitutiv die Struktur* dieser Bedingungen. Und das bedeutet: 1. die Fundamentaldynamisierung und -revolutionierung, und 2. die Fundamentaldialogisierung des Rechts.

1. Die oben am strategischen Beispiel aufgezeigte Dynamisierung gesellschaftlicher und politischer Zustände hat ihren Grund im Experimentalcharakter des durch Wissenschaft und Technik geprägten gesellschaftlichen Aneignungsprozesses der Naturt>, In dem Maße wie die Erkenntnis grundlegend wird, daß gültiges Recht nicht im Aufdecken gleichsam »ewiger« Natur- oder Vernunftsrechtssätze »gefunden« wie auch Naturgesetze nicht als »objektiv« vorfindliche »entdeckt« werden können, sondern das jeweils Gefragte nur in

12. Vgl. *Arnold Gehlen:* Die Seele im technischen Zeitalter, 2. Aufl., 1959, S. 70/f.
13. Vgl, zum Ganzen: *Rolf-Peter Calliess:* Dialogisches Recht, in: Evangelische Theologie 1965, S. 320f.
14. über die Ansätze der Weltkirchenkonferenz in Genf: *Helmut Simon:* Wer wenig im Leben hat, soll viel im Recht haben, in: ökumenische Rundschau 1967, S. 338/f.
15. *Calliess:* Dialogisches Recht, S. 302/f.

einem Subjekt-Objekt konstitutiv umschließenden Prozeß erschlossen zu werden vermag, gewinnt das Recht fundamental-geschichtliche, dynamisch-prozessuale und darin revolutionierende Struktur.

2. Aus den neuen Bedingungen menschlicher Existenz folgt aber nicht nur formal der Prozeßcharakter des Rechts, sondern zugleich auch inhaltlich seine dialogische Struktur. Das Wesen des durch Wissenschaft und Technik bedingten gesellschaftlichen Aneignungs- und Herrschaftsprozesses über die Natur bedingt auch eine bestimmt strukturierte, sich aus dem Wesen des Produktionsprozesses herleitende Rechtsgestalt. Zum Wesen der modernen Wissenschaft gehört die Erkenntnis, daß heute prinzipiell keiner mehr alles wissen kann, was der andere weiß. Sind Wissenschaft und Technik aber die gültigen, weil universal aufgegebenen Arten der Existenzbewältigung, so stellen sie den Menschen in eine radikaldialogische Situation. Da nämlich, wo der einzelne sich immer mehr auf den Punkt zu bewegt, wo er »alles von nichts weiß«, ist er zum Dialog gezwungent-. Die Explosion des Wissens und die zunehmende, unaufhebbare Komplizierung der Sozialzusammenhänge zwingen zum Dialog und einer entsprechenden Struktur des Rechts. Das, was Recht ist, ist der kommenden »pluralistischen Weltgesellschaft«17 nichts Vorgegebenes und Fertiges. Es ist vielmehr stets aufgegeben und will sich erst im Dialog der Beteiligten herausprozessieren. Das dialogische Recht drückt das Selbstverständnis einer Gesellschaft aus, die sich für die Zukunft offenzuhalten sucht und im Komprorniß die vorläufige Wegmarke derer sieht, die zu neuen Horizonten unterwegs sind.

Geht es angesichts jener neuen Bedingungen der menschlichen Existenz um ein christliches und ökonomisches Verständnis des Rechts, so kann es sich bei seiner Begründung weder um eine bloße Anpassung an gegebene Tendenzen der historischen Situation noch um die Unterwerfung unter »transzendente« oder »absolute« Normen handeln. Auftrag der Christen ist es, im Setzen von Entscheidungen bestimmte Tendenzen der historischen Situation angesichts des Wortes Gottes aufzunehmen, sie zu fördern, sich für sie zu engagieren und andere auszuschließen. Das Wort Gottes gewinnt in den Entscheidungen der einzelnen und der Gruppen für bestimmte Entwicklungen Wirklichkeit. ökumenische Theorie des Rechts heißt unter diesem Aspekt Tendenzkunde angesichts des Wortes Gottes.

Die Christen werden nun von ihren eigenen Voraussetzungen her jene Tendenzen dialogischer Existenz, die ein Sachverhalt ist, der in der Sprache der Bibel mit der Ebenbildlichkeit gemeint ist, bejahen und fördern müssen. Sie werden jene prozessualen und dialogischen Strukturen des Rechts »durchscheinend« zu machen haben auf die Präsenz Christi. Sie werden das Recht zu verstehen haben als antwortenden Prozeß auf die Herausforderungen der Zeit angesichts des Wortes Gottes. In Christus ist das in menschliche Geschichte eingegangen und in ihr wirksame *Handeln* Gottes offenbar, das in seinem Anruf den Menschen in Aktion setzt. Dem anrufenden Handeln Gottes entspricht antwortendes Handeln der Menschen. Antwortendes menschliches Handeln vollzieht sich

---

16. Karl Rahner: Ober den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: Stimmen der Zeit 1965, S. 321 ff.

17. Appell an die Kirchen der Welt, a.a.O, S. 160. Ebd. *Heinz-Dietrich Wendland:* Kirche und Revolution, S. 84 ff. Den Bericht von *Fritz Rendtorff:* Revolution und Rechtsordnung, in: ökumenische Rundschau 1967, S. 81 ff.

nicht anders als im *Dialog* des Ich mit dem mitmenschlichen Du. In seinem Verlauf stabilisiert sich mitmenschliches Verhalten in einem Status, der die Wegmarke jenes in die Zukunft offenen Prozesses der Rechtswerdung ist. Recht wird so begriffen als ein Prozeß der Verwirklichung und Veränderung von Verhaltensentwürfen. Die konstitutive Dreiheit von actio Dei, re-actio hominis und status!", von Anruf, Antwort und Stabilisationsgefüge, welches »geronnener Dialog« ist, sind die Merkmale jenes in die Zukunft offenen dialogischen Rechts mit Entwurfscharakter.

Werfen wir einen Blick. auf die Genese des Rechts, so müssen wir sagen, daß Recht zu dem geworden, was es ist, in einem Prozeß, der vom Prozeß der Menschwerdung des Menschen nicht zu trennen ist. Rechtsgenese ist Humangenese. Im Zusammenhang der Evolution handelt es sich in christlichem Verständnis um einen Evokationsprozeß des Menschen, um einen auch gegenwärtig noch nicht abgeschlossenen, durch menschliches Handeln hindurchlaufenden Prozeß des im Dialog Herausgerufenwerdens aus den Gegebenheiten. Es handelt sich um ein Herausprozessieren der bereits im Tier rudimentär angelegten dialogischen Struktur zur vollen Reflexivität des dialogischen Rechtst".

Der Mensch im Recht befindet sich als Teil der Materie in einem Dialogisierungsprozeß. Im Dialog prozessiert sich die verheißene Wirklichkeit des Rechts und des menschlichen Seins heraus. In einem evolution ären Entwicklungsstadium, in welchem dialogische Lebensform dem Menschen aufgegeben ist, kann auch die Struktur des Rechts nur als reflexive und das heißt als dialogische begriffen werden. Die gemeinsame Rechts- und Friedensordnung der Menschen will sich erst in Anruf und Antwort in einem Gesprächsergebnis feststellen. Das fleischgewordene Wort ist dem Recht strukturell als actio Dei, als Stachel der Utopia, als Garant und Promotor der verheißenen und sich herausprozessierenden Rechtswirklichkeit der *einen* Menschheit eingebunden.

DIALOGISCHES RECHT IN DER PLURALISTISCHEN WELTGESELLSCHAFT

Hatten wir im ersten Schritt der überlegungen gesehen, daß das Problem von Recht und Frieden traditionell nicht ohne den Begriff des Krieges verhandelt werden kann, und hatte bei der Behandlung der Frage von Krieg und Frieden das militärstrategische Beispiel den Sachverhalt der »Verflüssigung- beider Kategorien gezeigt, was zu grundsätzlichen rechtstheoretischen Erwägungen Anlaß gab, so soll nun der im dialogischen Rechtsbegriff gewonnene theoretische Ausgangspunkt an drei Beispielen verdeutlicht werden.

1. Abschaffung von Krieg und Frieden. Wir hatten gesehen: in dialogischer Rechtspraxis als nach vorn offenem Geschehen will *sich* erst Rechtswirklichkeit herausprozessieren mit Tendenz auf Einigung, die im Status des Rechts schon verhüllt und zeichenhaft vorhanden ist und die in der actio Dei mit Tendenz auf Communio in Christus je aufgegeben ist. In dieser Sicht ist Recht zu begreifen als Verantwortungszusammenhang, in welchem sich die

---

18. Calliess: Eigentum als Institution, 1962, S. 86 ff., 143 ff; Dialogisches Recht, a.a.Oi, Kirche und Demokratie, in: Theologische Existenz 1966, H. 133.

19. Vgl. Dialogisches Recht, a.a.O, S. 318 f.

Interessengegensätze und Konflikte nicht als zu bekämpfendes übel und unerwünschte Störung menschlichen Gleichgewichts, sondern geradezu als Voraussetzung für den Bestand und die Entwicklung gesellschaftlicher Verhältnisse zeigen. Recht ist dialogischer Prozeß, dessen Wirklichkeit sich erst im Miteinander und Gegeneinander pluralistisch orientierter Weltgesellschaft erweisen und herausprozessieren will. Nur eine Rechtstheorie. die nicht im Denkschema der traditionell in den getrennten und systematisch nicht vermittelten Bereichen von Subjekt und Objekt, Macht und Recht, Krieg und Frieden gründet, kommt nicht in Versuchung, Unmögliches leisten zu wollen: den *Krieg* in seiner *sozialen Funktion*[20] als bewegendes und vorwärts treibendes Moment abschaffenu und durch Errichtung von Rechtsdämmen aus der Menschheitsgeschichte eliminieren zu wollen. Denn darin erweisen sich Friedensforderung und rechtliche Friedenssicherung als realitätsfremd, daß sie der dialogischen Situation des Menschen nicht auch in einer dialogischen Struktur des Rechts Rechnung tragen. Wenn es richtig ist, daß Kriege -- in der historischen Periode ihres Daseins - die Schritte der sich selbst fortentwickelnden Menschheit markieren, so scheint - zugespitzt formuliert - die Folgerung unabweisbar, daß eine Menschheit ohne Kriege eine Menschheit ohne Geschichte sein wird--. Korrekt formuliert muß zweierlei gefordert werden: 1. die Abschaffung des Krieges als einer Form der industrialisierten Selbstvernichtung und 2. die Abschaffung des Friedens. Denn man muß klar sehen: es gibt in der Menschheit nicht nur eine berechtigte Angst vor dem Krieg. Es gibt auch eine ebenso tief verwurzelte Angst vor dem Frieden, vor einem Frieden und einer Friedensordnung mit der Ruhe des Friedhofs, einer Friedensordnung als Friedhofsordnung, die den notwendigen Austrag der Konflikte der Völker und die Erprobung ihrer Kräfte, das Experiment um die Sinnhaftigkeit des Lebens und die menschenwürdigste Ordnung auszuschließen droht. Das Denkmodell von Krieg und Frieden hat im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, über dessen Schwelle die Menschheit soeben getreten ist, seinen Sinn verloren. Es geht auch nicht nur um die Abschaffung jenes negativ gefaßten Friedensbegriffs, sondern vor allem um ein neues Denken und Bewußtsein, das nicht mehr im Friedensbegriff stets auch durch Krieg affiziert ist. Der Dualismus von Krieg und Frieden, von Gewalt und Rechtszustand, der sich angesichts der Möglichkeit der industrialisierten Selbstvernichtung ad absurdum führt, ist im dialogischen Rechtsbegriff aufgehoben und in der Aufnahme beider Momente in ihn selbst in einem polaren Spannungsverhältnis weitergeführt. Krieg und Frieden, Konflikt und Frieden sind in den Rechtsbegriff in actus und status eingebunden.

In dem Maße, in dem die Geschichte der *einen* Menschheit beginnt und nicht mehr absolut in den Kategorien in Innen und Außen, Freund und Feind gedacht werden kann, Außenpolitik also zur »Weltinnenpolitik«23 wird, verlagert sich jenes bisher außerhalb des Rechts stehende revolutionierende Element in das Recht selbst. Ein Vorgang, den die

---

20. Pierre Bertaux, a.a.O, S. 74 ff.

21. Die Abschaffung des Krieges ist so undifferenziert die Forderung der Weltkirchenkonferenzen gewesen. Es ist das Problem der Konfliktkanalisierung bisher nicht genügend systematisch in den Vordergrund gerückt worden. Vgl. *Barkenings,* S. 485 ff. Zum Ganzen: *Helmut Gol/witzer:* Forderungen der Freiheit, 1962, S. 277 ff.

22. Bertaux, a.a.O, S. 74 ff.

23. Carl Friedricb v. Weizsäcker: Bedingungen des Friedens, S. 13.

Rechtsgeschichte als partikulares Geschehen kennt, das nun aber universalen Charakter und darum für eine ökumenische Rechtstheologie grundlegende theoretische Bedeutung gewinnt. Frieden steht nicht mehr gegen Krieg, Recht nicht mehr gegen Revolution, sondern Recht wird in seiner dialogisch-dynamischen Struktur nunmehr selbst revolutionäres, revolutionierendes Recht. Konflikt steht nicht gegen Integration. Die Konfliktsstruktur des dialogischen Rechts gewährleistet den Integrationsvorgang. Integration heißt nicht Aufhebung und Eliminierung des Konflikts, sondern seine Annahme und Kanalisierung durch Bereitstellung eines Netzes von Dialogbahnen und von Dialogknotenpunkten zum Konfliktsaustrag. In diesem Sinn ist der Welt"friede« als Lebensbedingung des technischen Zeitalters notwendig und doch nicht zugleich das »goldene Zeitalter«>'. Dialogisches Recht ist in diesem Sinn *Koexistenzrecht.* Es trägt dem Sachverhalt Rechnung, daß die für die menschliche Entwicklung notwendigen Elemente der Auseinandersetzung und des Konflikts nicht ohne Schaden in einer nur statisch begriffenen, »geschichtslosen« Friedensordnung verdrängt werden dürfen, sondern positiv als gestaltende Bestandteile menschlicher Ordnung und menschlichen Zusammenlebens aufgenommen und geformt werden müssen. Denn nur die Anerkennung menschlicher Konfliktsituation und deren Einbeziehung in den Rechtsbegriff gewährleistet die weitestmögliche Kontrolle und Steuerung der Ereignisse.

2. Recht der Koexistenz im Dialog und Aggression. Das gestellte Thema bedarf der Modifikation. Ziel des Rechts ist nicht »Frieden«. Diesen Begriff sollte man wegen seiner Prägung und Vorbelastung durch den traditionellen Gegenpart »Krieg« vorläufig einmal fallenlassen. Es wäre besser zu formulieren: Ziel des Rechts ist Gewährleistung von Koexistenz, ist die Gewährleistung des Mit-, Neben- und Gegeneinanders im Dialog. Schaffen von und Leben in dialogischer Rechtsstruktur heißt dann Koexistenz der in der Welt existierenden Gesellschaftssysteme. Dialogische Rechtsstrukturen zeigen sich insofern als Voraussetzung der Koexistenz, als sie jenes Vorverständigtsein garantieren, welches Dialog erst eigentlich ermöglicht. Dialogisches Recht wird als ein System von Spielregeln begriffen, in dem von seiten des Partners bestimmte Antworten verlangt und erwartet werden können. Es ist zu verstehen als ein System von Verhaltensmöglichkeiten, in dem die Handlungen sich auf die institutionell vorweggenommenen Antworten anderer schon einstellen können. Denn jeder rechnet in sein Handeln die virtuellen Antworten der anderen schon ein und übernimmt in seiner Antwort in gewisser Weise die Rolle des anderen[25]. Fehlt also jenes Vorverständigtsein - ein Sachverhalt, den die Bibel als Ursache der babylonischen Sprachverwirrung kennzeichnet - in den gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen, besonders zwischen Menschen verwandter geistesgeschichtlicher Tradition, wie etwa zwischen Ost und West, so findet eine *radikale* Verunsicherung menschlichen Verhaltens statt. Wegen des »Dialogbedürfnisses« des Menschen kann der aggressive Versuch die Folge sein, die notwendige Vorverständigung gewaltsam herbeizuführen durch radikale Verneinung, durch Auslöschung 'der im fremden Gesellschaftssysteminstitutionalisierten und

24. v. Weizsäcker, a.a.O, S. 7ff.; ders., Friede und Wahrheit, in: Frieden, 1967, S. 63ff.
25. Vgl. zum Ganzen *George H. Mead:* Mind, Self, Society, 1948.

die Verständigung hindernden, andersartigen Sinnantworten: durch Krieg. Man wird Aggression also, zugespitzt formuliert, als eine Folge unbefriedigten, frustrierten Dialogbedürfnisses definieren müssen und nicht mechanistisch-biologistisch verstehen können[26] als aufgestauten Triebüberdruck, der sich von Zeit zu Zeit in regelmäßiger Folge wie »aus einem Dampfkessel entladen« muß. Jenes Angelegtsein auf dialogische Existenz, jene Sprachmäßigkeit und Reziprozität aller Schichten menschlichen Seins'? zielt nun auf ein Koexistenzrecht, das die Welt nicht in voneinander getrennten politischen Monaden zu gestalten vermag. Es zielt auf den Abbau jener Mauern, die das neolithische Zeitalter des Städtebauers Kain gekennzeichnet haben[28].

In einer Welt, in der Völker und Kulturen nicht mehr durch ein Niemandsland getrennt sind, ist alles, was an gesellschaftlichen Vorstellungen existiert, zusammengefaßt in dem *einen* Raum der jetzt anhebenden *einen* Mensdiheitsgeschichtes", Indem die Gesellschaftssysteme sich selbst als in die Zukunft offene, nicht abgeschlossene zu verstehen beginnen, werden sie dialogfähig. Und dies auch dann, wenn sie, wie in Ost und West, den Anspruch auf die Universalität ihrer Wege und ihrer Sinnantworten für die Herstellung der menschwürdigen Gesellschaft beanspruchen. Denn auch eine universelle Weltanschauung kann, wie *Karl Rahner*[30] mit Recht bemerkt hat, die Geschichtlichkeit, die Unvollendetheit der geschichtlichen Realisation ihres Entwurfs anerkennen, ohne sich aufzugeben. Denn in der radikal-dialogischen Situation der Menschheit gewinnt der Universalitätsanspruch seine Rechtfertigung allein aus der Erkenntnis seiner noch ausstehenden Realisation. Erst, wenn ein Partner des Dialogs wüßte, er habe sich die ganze existentielle Erfahrung des anderen angeeignet, wäre das Urteil von wahr und falsch im Sinne des Abbruchs des Dialogs möglich.

So zeigen sich in den gesellschaftlichen Entwicklungen der west-östlichen Systeme reale Ansätze, das Experiment um die menschenwürdige Ordnung im Dialog auf der Basis einer gewissen Vorverständigung zu führen. Sowohl in Ost und West zeichnen sich, worauf *v. Krockow* hingewiesen hat[3!], Tendenzen zur überwindung der Klassenstrukturen ab, in der Ausbildung einer neuen elitären, einer durch Bildung und nicht mehr durch Eigentum oder Ideologie legitimierten Gesellschaftsordnung. Die Angleichung ist so weitgehend, daß vom Standpunkt der elitären Ordnung beide Formen der alten Klassengesellschaft sich gleichermaßen als irrational, hemmend und mit dem weiteren Fortschritt als unvereinbar ausnehmen. Denn die Erbschaflsrnonopole, seien es die des Eigentums oder die der Ideologie, und die auf sie gegründeten Herrschaftsansprüche stimmen nun einmal, wie v. Krockow zeigt, mit den Grundprinzipien voll industrialisierter Gesellschaften, auf denen ihre Gliederung beruht - den Prinzipien der Leistung und der Gleichheit-, je länger, desto weniger zusammen.

---

26. Vgl. *Konrad Lorenz:* Das sogenannte Böse, 1963.
27. G. H. Mead, a.a.O,
28. Ausdruck dieses dialogischen Rechtsverständnisses ist letztlich, wenn auch noch unreflektiert, die Vertriebenendenkschrift der EKD, anläßlich deren Veröffentlichung das statische, man möchte fast sagen: »rnauernde« Rechtsdenken von den Vertriebenenverbänden vorgetragen sichtbar wurde.
29. Karl Rahner: über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, a.a.O, S. 321 ff.
30. A.a.O. 31. *Christian Graf v. Kroekow:* Soziologie des Friedens, 1962, S. 132 ff.

3. Rechtsplanung in der dialogischen Weltgesellschafl. Dialogisch muß die Struktur eines zu schaffenden Weltrechts sein. Es ist die Aufgabe des Rechtes der Koexistenz im Dialog, jenes zur Vermeidung des absoluten Konflikts notwendige Vorverständigtsein der Beteiligten strukturell zu gewährleisten und in einem Netz von Dialogbahnen und Dialogknotenpunkten den erforderlichen ökonomischen, ideologischen wie gesellschaftlich-politischen Kampf und Wettbewerb der Völker und Gesellschaftssysteme als dialogisches Experiment auf die menschenwürdige Gesellschaft hin zu ermöglichen und zu kanalisieren. Aufgabe der Juristen ist es in diesem Sinn, Real-Utopien des künftigen weltbürgerlichen Rechts zu entwerfen. Im dialogisch strukturierten Recht ist darauf Bedacht genommen, daß es für Menschen Regelungen schafft, die »parteilich« sind, es sein wollen und sein müssenv, Allerdings als partes *in* toto, nicht als partes *pro* toto, In dem Maße, in dem Feindseligkeiten zur Weltkatastrophe führen können, ist im dialogischen System nicht nur Verantwortung für das eigene Verhalten, sondern auch des Gegners auferlegt. Indem im Prozeß des Dialogs, der als Interaktions-, Kommunikations- und Informationsprozeß verstanden wird, indem im eigenen Handeln virtuell die Antwort des anderen mitbedacht ist, wandelt sich egozentrische Parteilichkeit zur Parteilichkeit auch für die Interessen des anderen, der gesamten Menschheit. Ein Vorgang, der etwa in der von Walt Rostow formulierten Politik eines »Great Act of Persuasion« in Ansätzen deutlich ist. Die Garantie für die Wirksamkeit dialogischer Rechtssysteme im Weltrnaßstab wird die Vertrauenswürdigkeit der Gegner sein, die letztlich nur gegeben sein kann, wenn überstaatlichen Organisationen ein wirksames Sanktionensystem bei Verstößen gegen die Einhaltung des Rechtssystems zur Verfügung steht. Die Feststellung, daß es in der Gegenwart an einem solchen Sanktionensystem mangelt, hindert die Planung und Entwicklung eines dialogischen Kooperationssystems nicht. Denn erst, wenn die Möglichkeit zur dialogischen Existenz auch strukturell durch Planung von entsprechenden Rechtsentwürfen in den Bereich des Diskutablen rückt, wird die Bereitschaft zur Annahme von Sanktionensystemen wachsen.

Die oben formulierte Aufgabe, Krieg nicht einfach zu negieren, vielmehr seine »soziale Funktion- in weltweiten Systemen dialogischen Rechts zu kanalisieren, in denen der Wettstreit der Gesellschaften und Staaten ausgetragen werden kann, ist die reale Chance, eine Lebensform der universalen Gesellschaft zu entwickeln. Ethische Postulate oder juristische Manipulationen an Symptomen haben noch stets versagt. Dialogische Ordnungsstrukturen zu entwerfen ist die Aufgabe in der Zukunft. Im Experiment des Entwurfs wird die Welt der beginnenden neuen Menschheitsphase adäquat verändert und gestaltet. Nicht einzelne werden die Aufgabe lösen können, kurz-, mittel- und langfristige Realutopien des Rechts zu entwerfen. Die geforderten Rechtsentwürfe werden nur erarbeitet werden können im System der »Großwissenschaft«, der »big-science«33. Nötig sind eine »Rand-Corporation« zur Entwicklung dialogischer Rechtssysteme, Institute der Großwissenschaft zur Planung und Entwicklung von universalen und regional-polyzentrischen dialogischen Rechtssystemen, *die* die Bahnen für die Auseinandersetzungen und den Wett-

32. Peter Schmidt: Akademie der Wissenschaften Berlin (Ost) in einem Beitrag zum Problem der Koexistenz.
33. Tbdt-Houre, a.a.O, S. 46 ff.

bewerb der Völker rational, zweck- und planmäßig kanalisieren. Nur, indem Aggression und Dialog als anthropologische Kategorien ernst genommen werden, bietet sich eine reale Chance, der Wirklichkeit, die man traditionell »Frieden« und heute besser Koexistenz im Dialog nennt, eine Bresche zu schlagen.

Aber auch in der übergangsphase sind in kurzfristigen Schritten Möglichkeiten gegeben. Es soll zum Abschluß nur eine in der Wiedergabe eines Gedankens von *Rosenstock-Huessy* und *Fritz Vilmar* angedeutet werden: Wenn es wahr ist, daß die revolutionäre Wende des Zeitalters dadurch gekennzeichnet ist, daß nicht mehr nur Feinde zu vernichten, sondern auch Freunde zu gewinnen sind auf diesem Planeten, so kann auch die alte Dienstform der jungen Generation, die allgemeine Wehrpflicht nicht mehr als die *alleinige* Dienstform in einem Staat gelten. Neben den Wehrdienst wird zunächst alternativ die Weltfriedensdienstpflicht treten müssen. Der Wehrdienstverweigerer wird nicht mehr als eine geduldete »Negation« der »Schule der Nation- angesehen werden dürfen, sondern als einer, der seiner Dienstpflicht in der neu beginnenden Phase der Menschheitsgeschichte im Friedenskorps des Entwicklungsdienstes Genüge tun will. Wir werden die Institution der Kriegsdienstverweigerung uminterpretieren müssen in die einer dem »Kriegs-dienst gleichberechtigten Institution des »Friedens«dienstes, wie auch die Armeen nicht abzuschaffen, sondern umzufunktionieren sind in nationale und internationale Organisationen des Entwicklungsdienstes, wozu sich Ansätze allenthalben zeigen. Denn die Geschichte zeigt, der Weg der Rechtsentwicklung geht nicht über die Abschaffung, sondern die Umfunktionierung der bestehenden Institutionen>'.

Die Verwirklichung dialogischen Rechts als des Rechts der kommenden pluralistischen Weltgesellschafl:ist selbst Prozeß. Nicht alles steht in den Sternen des St. Nimmerleinstages. Auch heute schon ist es möglich, Schritte zu gehen auf jenem Weg zum dialogischen Recht- jenseits von Krieg und Frieden -, zu jenem Recht der Ko-existenz im Dialog als dem Recht des wissenschafl:lich-technischen Zeitalters.

Kirchenrat Dr. R.-P. Calliess *Saarbrücken, Rotenbühlerweg 11*

34. Vgl. *Calliess:* Dialogisches Recht, S. 320.

Thesen zum christlichen Verständnis des Rechts

zum Thema »Staat und Recht« und zur Konvention zur Überwindung religiöser Intoleranz für die Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen 1968 in Uppsala, erarbeitet von einer deutschen Studiengruppe

ZUR EINFÜHRUNG

Die Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen wird sich 1968 in Uppsala mit Fragen und Problemen befassen müssen, die von der "Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft« 1966 in Genf aufgeworfen sind. Dies gilt besonders für die Fragen nach der christlichen Stellung zum Recht in einer sich wandelnden und revolutionären Zeit. Gemeinsames christliches Handeln im Zusammenhang der sozialen, wirtschaftlichen und internationalen Entwicklung der Welt ist in dem erforderlichen Ausmaß nicht ohne Berücksichtigung der Sphäre des Rechts möglich.

Im Blick auf die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf hatte sich eine deutsche Arbeitsgruppe mit der Problematik befaßt. Sie hatte sich streng auf einen biblisch-theologischen Beitrag zur Beurteilung grundsätzlicher Rechtsfragen beschränkt (vgl. Abschn. Ir).

Nachdem in Genf die Frage nach dem christlichen Verständnis des Rechts neu und mit aller Dringlichkeit gestellt worden ist, legt die Arbeitsgruppe als einen begrenzten Arbeitsplan folgende "Thesen zum christlichen Verständnis des Rechts im gegenwärtigen Zeitalter« vor, die in einem Antrag an die Vollversammlung einmünden. Die Thesen wollen im Blick auf die Bemühungen des Weltkirchenrats und speziell der Vereinten Nationen um den Abschluß einer Konvention zur Überwindung aller Formen religiöser Intoleranz die bisher gewonnenen ökumenischen Erkenntnisse aufnehmen und zugleich die Anregung geben, sie weiter zu vertiefen.

Die Arbeitsgruppe bestand aus den Herren:

Kirchenrat Dr, *Calliess,* Düsseldorf
Privatdozent Dr. *Freiherr o, Campenbausen,* Göttingen
Stiftsrat Dr. *Dombois,* Heidelberg
Oberkirchenrat *Freiherr v. Heyl,* Bonn
Konsistorialpräsident *Ranke,* Berlin
Vizepräsident Dr. *Ruppel,* Hannover
Prof. Dr. *Scheuner,* Bann
Bundesrichter Dr. *Simon,* Düsseldorf
Prof. D. Dr. *Ernst Wolf,* Göttingen

1. THESEN ZUM CHRISTLICHEN VERSTÄNDNIS DES RECHTS IM GEGENWÄRTIGEN ZEITALTER

1. Die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft hat 1966 in Genf in ihrer Schlußbotschaft die Erkenntnis ausgesprochen, "die dynamische Welt, in der wir leben«, rufe uns »zu neuen Experimenten auf dem Gebiet sozialer Planung und zu neuen rechtlichen Strukturen«, Die Weltkonferenz hat sich aus guten Gründen mit dem Problem einer ge-

rechten und sozialen Ordnung und der sich wandelnden Rolle des Staates befaßt. Sie hat in diesem Zusammenhang zu Recht auf die von vielen Christen leider vernachlässigte Frage nach dem christlichen Verständnis des Rechts und die Frage nach der Funktion des Rechts in einer Zeit des Umbruchs hingewiesen. Die verschiedenen Staaten müssen nach ihrem Verhältnis nicht nur zur Gerechtigkeit, sondern zum Recht beurteilt werden.

2. Der erlebte Rechtsbruch und auch das Beteiligtsein unseres Volkes an gesetzlichem Unrecht der Vergangenheit zwingt besonders die deutsche Christenheit, den Appell der Weltkonferenz anzunehmen. Die Erfahrung der Rechtslosigkeit, die ein Volk pervertiert und zur internationalen Koexistenz der Völker unfähig macht, berechtigt und zwingt gerade uns, die Weltkirchenkonferenz nachdrücklich zu bitten, darauf hinzuwirken, das Recht als eines der fundamentalen Probleme der Menschheit in einer sich wandelnden Welt zu behandeln, nach christlichem Verständnis Kriterien für weltweite Strukturen des Rechts zu entwickeln und alle Bemühungen um eine Koexistenz der Staaten und der Menschen in der Welt moralisch zu unterstützen. Die ökumenische Bewegung ist gezwungen, das jeweilige Recht unter dem Anspruch der biblischen Botschaft kritisch zu befragen und nach Jen durchhaltenden biblischen Strukturprinzipien des Rechts zu suchen (vgl. Abschn. II als einen für die Genfer Konferenz erarbeiteten Beitrag einer deutschen Arbeitsgruppe).

3. In einem Zeitalter, das von sozialen und ökonomischen Umwälzungen so geprägt ist, daß in Genf die Frage nach einer Theologie der Revolution gestellt worden ist, werden die Christen das Problem des richtigen Rechts mit besonderer Sorgfalt durchdenken müssen. Gerade weil es Aufgabe der Christen ist, sich an die Spitze derjenigen zu stellen, die für die »progressio populorum« arbeiten, werden sie sich zugleich für das Recht der menschlichen Gemeinschaften und der einzelnen einzusetzen haben. Denn leicht wird im Namen des Fortschritts, der Entwicklung und der Revolution Recht zum bloßen Mittel der Manipulation und der Willkür. Wenn man Revolution im Sinn des üblichen Sprachgebrauchs begreift, so meint sie Rechtsbruch. Ist es ein Auftrag Gottes an die Menschen, Recht zu bilden, am Recht festzuhalten und das Recht an Seinem Anspruch auszurichten, so muß auch heute wieder ernsthaft gefragt werden, ob und gegebenenfalls in welchen Fällen christliche Kritik des Rechts anraten kann, über das Recht selbst hinwegzugehen.

Die Weltkonferenz in Genf hat es daher als die Aufgabe der Christen bezeichnet, mitzuwirken an der Ausbildung einer »Weltgesetzgebung und einer wachsenden Loyalität und Unterstützung gegenüber internationalen Organisationen«, zugleich aber an einer »wirksamen Definition und dem Schutz der Menschenrechte sowie an der Erfüllung international anerkannter Standards der Menschenrechte durch verfassungsmäßige Normen, Gesetze und Verwaltungen«. Beide Aufgaben bedingen einander. Nur ein geordnetes Miteinander der staatlichen Gemeinschaften bietet auf die Dauer die Gewähr für einen wirksamen Ausbau und Schutz der Menschenrechte. Das Maß, in dem die Menschenrechte gelten, muß das Maß werden, nach dem alle Staaten streben sollten, wenn sie ihre Verpflichtungen gegenüber der internationalen Gemeinschaft ernst nehmen.

4. Die Kriterien für ein christliches Verständnis des Rechts sind weder allein aus der jeweiligen Situation, aus dem »revolutionären Kontext«, wie die Sektion II in Genf formuliert hat, noch allein aus sogenannten »höheren Norrnen« zu gewinnen.

Der Kontext der Situation ist vieldeutig, oft nicht mit der nötigen Sicherheit und in manchen Fällen nicht erfaßbar. Erhebt man ihn zum alleinigen Kriterium, so kann das zu fatalistischer Anpassung und zur unkritischen Legitimation der Willkür der Machthaber führen. Die »höhere Norm« hingegen birgt die Gefahr in sich, abstrakt, ungeschichtlich und statisch aufgefaßt zu werden. Sie verfehlt die historisch gestellte Aufgabe.

Auftrag der Christen ist es, sich in konkreten Situationen zu entscheiden, im Setzen von Entscheidungen bestimmte Tendenzen des sogenannten Kontextes angesichts des Wortes der Heiligen Schrift aufzunehmen, sie zu fördern, sich für sie zu engagieren und andere auszuschließen. Das Wort Gottes gewinnt in den Entscheidungen der einzelnen und der Gruppen für bestimmte Entwicklungen Wirksamkeit und Wirklichkeit. Für den Christen gibt es keine Alternative zwischen gesellschaftlichem »Kontext« und »absoluter Norm«, Christliche Existenz im »revolutionären Zeitalter« vollzieht sich in der Entscheidung und dem Engagement unter dem Wort Gottes für bestimmte Tendenzen des revolutionär-gesellschaftlichen Kontextes; sie vollzieht sich in der Freiheit des Evangeliums und nicht in gesetzlichem Denken.

5. Alles Nachdenken über das Recht - auch das der Christen - geht von der Erkenntnis aus, daß menschliche Existenz ohne Recht nicht gedacht werden kann. Auch die Heilige Schrift bejaht das Recht, indem sie es beurteilt, aber nicht auflöst. Recht tritt nicht als zusätzliches Merkmal zum Phänomen des Menschen hinzu. Der Mensch ist durch die Existenz in Institutionen definiert. Ohne Recht verliert er seine menschliche Qualität. Damit ist gesagt, daß Recht selbst Teil der im Werden begriffenen menschlichen Welt ist. Neue Bedingungen menschlicher Existenz verlangen nach neuern, besserem Recht.

6. Welches sind die neuen Bedingungen menschlicher Existenz in der heutigen Gesellschaft? Wir können nur einige wichtige nennen und ihre Relevanz für ein christliches Verständnis des Rechts zeigen:

Die Welt ist im Begriff, *eine* zu werden. Die verschiedenen Kulturwelten der Vergangenheit wachsen in dem Maße zu *einer* Welt zusammen, in dem die Mittel der ökonomischen Existenzbewältigung welteinheitlich Wissenschaft und Technik geworden sind. Kein Volk, das an der Geschichte der Menschheit künftig teilnehmen will, kann sich der Aufgabe der Industrialisierung als Mittel der Existenzbewältigung entziehen.

Die einander ablösenden, entscheidenden Stadien menschlicher Herrschaft über die Natur (wie die Jäger-, Agrar- und Industriekultur) haben jeweils einen anderen Ausschnitt der Natur zum Gegenstand der ökonomischen Existenz. Die Industriekultur ist gekennzeichnet durch die Nutzung der Natur mittels Naturwissenschaft und Technik. Im gegenwärtig sich in verschiedenen Stadien im Gang befindlichen Wandel von der bäuerlichen zur industriellen Kultur entsteht das Problem, ob personal gebundenes Sacheigentum anders zu beurteilen sei als das Eigentum an Mitteln der industriellen Naturbeherrschung und ihren Ergebnissen, soweit es in anonymen und abstrakten Teilhaberrechten besteht. Die Weltkirchenkonferenz 1938 über Kirche, Volk und Staat in Oxford hatte in ihren auch heute noch beachtenswerten Beschlüssen über die christliche Lehre von der Wirtschaftsordnung neben der Sozialbindung des Eigentums, der Kritik der jeweiligen Eigentumsordnung von ihrer (sweithin zufälligen, nicht moralischen«) Begründung her,

insbesondere gefordert, zwischen den verschiedenen Formen von Eigentum klar zu unterscheiden. Alles Eigentum, das gesellschaftliche Macht darstelle, verlange »in besonderer Weise sittliche Prüfung, da die Macht, über das Leben anderer Menschen zu bestimmen, in jedem Rechtssystem den schwierigsten Punkt darstellt. Man muß immer fragen, ob es sich hier um eine Art von Macht handelt, die ausreichender gesellschaftlicher Kontrolle unterstellt werden kann, oder ob sie den Typ darstellt, der sich wesensgemäß gesellschaftlicher Kontrolle entzieht und entgeht« (Weltkirchenkonferenz Oxford über Kirche, Volk und Staat, Teil V, die christliche Lehre von der Wirtschaftsordnung A V). Die Christen der Welt müssen diesen Fragen, deren Erörterung im ökumenischen Rahmen seit Oxford abgebrochen ist, ihre dringliche Aufmerksamkeit zuwenden.

7. Wir leben in der Welt heute nicht mehr in abgeschlossenen Kulturlandschaften, die einen Anspruch erheben könnten, einander ihren Lebensstil aufzuprägen oder einander zu kolonialisieren. Durch die weltgültige Art der Existenzbewältigung ist die menschliche Situation in der Gegenwart durch die Nivellierung und Aufhebung der abgeschlossenen und monologischen Existenz der Völker und Kulturen gekennzeichnet.

Heute kann *prinzipiell* keiner mehr alles wissen, was andere wissen. Sind Wissenschaft und Technik die jetzt gültigen Arten der Existenzbewältigung, so stellen sie den Menschen radikal in die ihm aufgegebene dialogische Situation. Erst wenn ein Partner sich die ganze existentielle Erfahrung des anderen angeeignet hätte, könnte er ein Urteil über die Sozial- und Wirtschaftsordnung des anderen fällen. Die Gewinnung der dem Menschen der Gegenwart aufgegebenen totalen Integration ist freilich unmöglich.

Der christlichen Sicht ist jedoch eine Zielrichtung und Sollensrichtung deutlich, die in der biblischen Botschaft als Bestimmung des Menschen zur »Imago Dei- beschrieben ist. **In** Christus sind die Menschen »imagines Dei«, Die Christen und ihre Gemeinden sind aufgerufen, im Gespräch mit den nahen und fernen Nächsten das Wort Gottes in den gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Bezügen zu sagen und zu verwirklichen. Die Christen werden in ihre Entscheidung unter dem Anspruch Gottes die Tendenzen des weltumfassenden »Kontextes- aufnehmen. Sie werden sich dabei engagieren und in ihrer Beteiligung am Dialog um die Menschwerdung des Menschen die jeweiligen Verhältnisse verändern. Sie werden Strukturen verändern, schaffen und ein Bewußtsein zu bilden helfen, das den Prozeß der Suche nach der menschenwürdigen Gestalt des Zusammenlebens gewährleistet und immer für die Wahrheitsfrage offenbleibt.

8. Von dieser gemeinsamen Grundlage erhalten die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Meinungsverschiedenheiten ihre Bedeutung und ihre Begrenzung. Sie dürfen nicht als Kampf verstanden werden, bei dem es um alles oder nichts gehen könnte. Sie sind Stadien eines fortlaufenden Umwandlungsprozesses, in dem jede neue Entwicklungsstufe neue Anforderungen stellt und neue Anpassungen notwendig macht. **In** einem solchen Rahmen können die Unterschiede zwischen politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen sowie das ihnen Gemeinsame als Teil des Prozesses der Ausformung der Gestalt menschlicher Existenz angesehen werden.

Die Existenz füreinander im Dialog als besondere Aufgabe der neuen Phase menschheitlicher Entwicklung stellt zugleich die Aufgabe der Koexistenz von Menschen, die par-

teilich sind, es sein müssen. Freilich dürfen sie sich nicht als partes *pro* toto, sondern nur noch als partes *in* toto verstehen, als Menschen, die parteilich sind für die Interessen der gesamten Menschheit. Heute können einzelne und Nationen nicht mehr die moralische und technische Verantwortung für ihr eigenes Verhalten allein tragen. In dem Maße, in dem Feindseligkeiten zur Weltkatastrophe führen können, ist Verantwortung auch für das Verhalten des Gegners auferlegt. Es ist uns aufgegeben, vom anderen her mitzudenken (Walt Rostow: Politik des »Great Act of Persuasion«),

Die Gemeinsamkeit des Dialogs fordert die Solidarität der Tat in der Verantwortung für alle Völker.

9. Die Universalität des Menschen steht als noch kaum erkannte Aufgabe vor uns. Sie ist als gemeinsame Leistung der Menschen erst zu erbringen. Das heißt für das Problem von Staat und Recht u. a., daß die *Souveränität* eines Staatswesens unter vielen um des Friedens willen in doppelter Hinsicht eingeschränkt ist:

A. Die dialogische Situation im *zwischenstaatlichen* Bereich bedeutet die Koexistenz der Völker und Staaten, Solidarität und Kooperation auf dem Wege zur Universalität. Sie verbietet die Vernichtung der physischen Existenz anderer Staaten. Die Partnerschaft des gemeinsamen Unterwegsseins fordert bis zur Einigung mit den Partnern die Anerkennung des Status quo. Seine Verletzung bedeutet die Verneinung der Partnerschaft.

Den Christen stellt sich hier die Aufgabe, alle Entwicklungen und Tendenzen zu einem kooperativen Völkerrecht zu stärken. Es gilt, in Abstufungen weltweite und regionalpolyzentrische Systeme internationaler Kooperation zu schaffen. Dabei soll man nicht utopischen Friedensvorstellungen nachjagen. Friedensordnung ist nicht Friedhofsordnung. Man sollte sich zunächst weniger um Eliminierung von Konflikten als um ihre Kanalisierung bemühen.

Den Christen und der Vollversammlung des ökumenischen Rates ist die Aufgabe einer Rechtsplanung gestellt, die Verhaltensentwürfe und Rechtsmodelle für den notwendigen Austrag von Konflikten bringen sollte. Internationale Kooperation ist oft an dem Mangel an Phantasie gescheitert, rechtzeitig Strukturen zu schaffen, die den guten Willen stützen und fördern. Das meint auch der auf der Genfer Weltkonferenz 1966 formulierte Satz: »Christliche Liebe geschieht durch Setzen von Strukturen.,

Die Einsicht in das gemeinsame Unterwegssein auf die Verwirklichung einer menschenwürdigen Rechts- und Sozialordnung hin zwingt die Staaten zur Relativierung ihres Standortes in der erreichten Entwicklung und macht frei zur solidarischen Hilfeleistung. Dort, wo die einen um der Zukunft willen in gewaltigen Anstrengungen darum ringen, Wissenschaft und Technik sich als die modernen Mittel der Existenzbewältigung anzueignen (Entwicklungsländer), haben andere die der Industriegesellschaft entsprechende politische Organisationsform vielfach noch nicht gefunden (Industrieländer). In der wissenschaftlich-technischen Zivilisation entspricht der arbeitsteiligen Industriegesellschaft eine *politische* Organisationsform, die der weitmöglichen Beteiligung aller am politischen Prozeß und der Respektierung der Menschenwürde im politischen System, um seines Funktionierens willen, Raum gibt.

Nicht alles kann in jedem Entwicklungsstadium verwirklicht werden. Die Entwick-

lungsländer müssen sich fragen lassen, ob sie die Entwicklungsmöglichkeiten zur politischen, verantwortlichen Gesellschaft genügend offenhalten und ob die Rede von in der Kolonialzeit gründenden Wiedergutmachungsansprüchen im Blick: auf die Entwicklungshilfe die gegenseitige Partnerschaft und Solidarität zu fördern geeignet ist. Die Industrienationen andererseits müssen sich fragen lassen, ob solidarische Hilfestellung als Selbstverständlichkeit erkannt ist und ob die Ausformung der Demokratie bei ihnen den konkreten Möglichkeiten der verantwortlichen Beteiligung aller am Gesellschaftsprozeß genügend Rechnung trägt.

B. Die Notwendigkeit des Zusammenlebens der Völker bringt es mit sich, daß die Souveränität der Staaten durch die Notwendigkeit des Dialogs auch *innerstaatlich* eingeschränkt ist. Ein internationales, auf Kooperation gegründetes Recht werden die Staaten auf die Dauer nur erreichen und durchzuhalten vermögen, wenn sie durch eine entsprechende *Struktur der eigenen Staatsverfassung* gedeckt und gestützt werden. Die nötige Friedensordnung der Welt und die Anerkennung gemeinsamer, verbindender rechtlicher Grundsätze im staatlichen Bereich bedingen einander. Wer im eigenen Haus nicht kooperieren kann, vermag es auch draußen nicht.

Hier gewinnt die Frage der innerstaatlichen und völkerrechtlichen Gewährleistung der Menschenrechte, besonders der Religionsfreiheit, elementare Bedeutung. Der Staat, der die Menschenrechte und die überzeugung anderer in den eigenen Reihen nicht zu respektieren vermag, bietet eine schlechte Gewähr, daß er die Vielfalt der Staaten, ihre Andersartigkeit und ihre Rechte beachtet, Aus diesem Grunde sollten der Weltrat der Kirchen und die Weltkirchenkonferenz auch weiterhin die Bemühungen der UNO um den Beitritt möglichst aller Staaten zu dem Entwurf der zuständigen Ausschüsse der Vereinten Nationen einer Konvention über die Abschaffung aller Formen von religiöser Intoleranz in Wort und Tat unterstützen.

Im innerstaatlichen Bereich findet die Souveränität an der recht verstandenen Religionsfreiheit ihre Grenze (vgl. Abschn. III). Nur der Staat ist souverän zu nennen, der die überzeugung anderer achtet und schützt, wie umgekehrt auch nur eine in den Gewissen freie Gemeinschaft der wahre Garant staatlicher Souveränität ist.

10. Menschliche Existenz ist ohne Recht nicht denkbar. Das Recht wandelt sich mit der sich wandelnden Welt. Seine Struktur ist dialogisch. Es entsteht und entwickelt sich in den Aktionen und Reaktionen, in Fragen, Antworten und Entscheidungen der einzelnen und Gruppen. Es ist gekennzeichnet durch die Beziehung von Zustand und Vorgang, von gesellschaftlichem Prozeß und seinem Niederschlag in einem Status. In der geschichtlichen Einheit von Prozeß und Zustand besteht seine wandelnde und zugleich bewahrende Funktion. Recht darf weder auf einem gesellschaftlichen Zustand beharren noch der Willkür die Tür öffnen. Person und Institution bedingen und ergänzen sich gegenseitig. Im christlichen Verständnis des Rechts geht es um ein Aufdecken und Aufzeigen des Bildes des lebendigen Menschen in der Geschichte des Rechts.

Der christliche Jurist und Staatsmann versteht sich im Wechselspiel gesellschaftlicher Aktionen, in denen er sich engagiert, gebunden in der Orientierung durch das bleibende Wort Gottes. Er denkt vom Du her auf den Frieden hin. Er bemüht sich vom Zustand

des Rechts her, es in weiteren Aktionen zu verbessern, ohne es aufzulösen. Er sieht im Zustand des jeweiligen Rechts verhüllt und zeichenhaft die Sendung auf Einigung, die uns im Anspruch Gottes auf Communio in Christus aufgegeben ist. In dialogischer Rechtspraxis als in einem für die Zukunft offenen Geschehen entwickelt sich Rechtswirklichkeit mit Tendenz auf Einigung, die im Status schon verhüllt und zeichenhaft vorhanden und im Anspruch Gottes auf *Communio* in Christus aufgegeben ist.

Antrag:

Die Christen haben bei aller Verschiedenartigkeit der Einzelentscheidungen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen gesellschaftlichen Entwicklungsstadien zusammen den Auftrag, sich um des Friedens der Welt willen für das Recht der Menschen einzusetzen.

Die Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala wird dringend gebeten, mindestens durch eine Verstärkung der Gruppe Church and Society die personellen Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß in Zusammenarbeit zwischen Juristen und Theologen die gemeinsamen Aussagen der Christenheit zu dem Problemkreis von Staat und Recht erarbeitet und damit ein wirksamer Beitrag zur Lösung der drängenden internationalen sozialen und wirtschaftlichen Probleme geleistet werden kann, die untrennbar ineinander verschlungen sind.

H. DAS VERHÄLTNIS DES CHRISTEN ZU STAAT UND RECHT

Die Bemühungen der Christen und der christlichen Kirchen, in das rechte Verhältnis zu ihren Staaten zu kommen, haben ebenso wie die der Staatsrechtslehrer den Erweis dafür gebracht, daß man heute vielleicht anders als in manchen früheren Zeiten zum »Staate« nicht als zu einer festen Größe Stellung nehmen kann. Der Begriff des Staates wird regelmäßig als Chiffre für eine viel umfassendere Wirklichkeit gebraucht. Der Staatsbegriff befindet sich heute in einer umformenden Auflösung. Wenn man ihn als die Form der Lebensbewältigung begreift, die einem Volk als Aufgabe gestellt ist, so ist diese Lebensbewältigung nicht statisch greifbar, sondern nur im Ablauf der Geschichte und in der Verschränkung mit den Lebensproblemen des jeweiligen Bereichs zu beschreiben möglich. In diesem Vorgang spielen für das Wesen des Staates freilich die Zuordnung von Recht und Macht eine erhebliche Rolle.

Es hat sich erwiesen, daß *die* Christen ihr Verhältnis zu den Staaten leichter unter dem Gesichtspunkt der Rechtsgestaltung ansprechen können als dann, wenn sie das Gebiet des Rechts vernachlässigen. Es wird daher folgender Versuch gemacht, die Probleme der Funktion der Staaten in einem revolutionären Zeitalter von der Seite des Rechts her anzusprechen. Bei allen verschiedenen Ausprägungen dieses Rechts ist dabei nach den Gesichtspunkten zu fragen, die das Christentum beizutragen verpflichtet ist.

1. Recht als Verhaltensregel für die Ordnung des Zusammenlebens gibt es auch außerhalb der Christusoffenbarung. Welche besonderen Erkenntnisse haben die Christen im

Hören auf die Heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes für das menschliche Bemühen um das jeweilige Recht beizutragen?

H. Als zentrale theologische Aussage müssen wir betonen, daß das christliche Verständnis vom Recht trinitarisdi, von allen drei Artikeln des christlichen Glaubensbekenntnisses her, entwickelt werden muß.

1. Gott hat die Welt geschaffen und ist seiner Schöpfung treu geblieben. Er will in seiner gnädigen Geduld, daß wir Menschen leben und als seine Mitarbeiter unser Zusammenleben gestalten.

2. In Fleischwerdung, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi hat Gott den Menschen zu neuer Würde befreit und allen menschlichen Gewalten Grenze und Aufgabe zugewiesen.

3. Gott hat seiner Gemeinde seinen Heiligen Geist verheißen. Deshalb bemühen wir uns gemeinsam um unseren Beitrag für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens.

III. Von hier aus können Erkenntnisse für das christliche Verständnis des Rechts abgeleitet werden. Zunächst einige allgemeinere Aussagen:

1. Wir Christen dürfen uns von der Aufgabe der Rechtsgestaltung nicht dispensieren, sondern wir sind in Solidarität mit den Nöten der Welt mitverantwortlich für die Verbesserung des menschlichen Rechts im Wandel der Rechtsordnungen. Unsere besondere Sorge gilt dabei den Schwachen.

2. Wir wollen klarstellen, daß wir kein spezifisch christliches Rechtssystem anzubieten und den Nichtchristen aufzuerlegen haben. Wir treten aber dafür ein, daß jede Rechtsordnung an der lebendigen und gnädigen Gerechtigkeit Gottes ausgerichtet ist. Gott will das Leben der Menschen und nicht ihren Tod, er will Frieden und keinen Streit, er will Brüderlichkeit und keinen Haß. Er will eine Rechts- und Friedensordnung, die der Verkündigung des Evangeliums Raum läßt.

3. Gottes gnädige Gerechtigkeit ist für den Menschen unerreichbar und unverfügbar. Rechtssetzung und -anwendung sind Menschenwerk und daher nirgends frei von Schuld. Diese Schuld dürfen wir nicht unter Berufung auf wirtschaftliche, gesellschaftliche, psychologische oder politische »Zwangsläufigkeiten« verdecken.

IV. Die dargestellten Gesichtspunkte werden heute in den folgenden Thesen konkret:

1. Die Menschenwürde ist in jeder Situation ein entscheidender Wert für Findung und Bewertung des positiven Rechts. Wir halten es dabei für richtig, von der Würde des Mitmenschen oder des Nächsten her zu denken. Da ja Christus für alle Menschen gestorben ist, dürfen wir keinen Wertunterschied machen zwischen besseren oder schlechteren, zivilisierteren oder wenig zivilisierten Menschen.

2. Der konkrete Inhalt der Menschenwürde läßt sich von der goldenen Regel (Matthäus 7,12) her bestimmen und wird dort besonders deutlich, wo die Menschenwürde mißachtet wird, wie das bei der Vernichtung »lebensunwerten- Lebens unter dem nationalsozialistischen Rassenwahn geschah. Menschliche Gesetze, welche die Menschenwürde offenbar mißachten, sind von Christen als Unrecht abzulehnen.

3. Wesentlicher Inhalt der Menschenwürde ist die Freiheit des Glaubens, die freie öffentliche Religionsausübung in Gemeinde und Welt und der freie Glaubenswechsel. Diese Freiheit gilt für alle Glaubenslehren.

4. Die Menschenwürde fordert von den Christen die intensive rechtliche Bemühung, in ihren Staaten und im Bereich des Völkerrechts zur Lösung der Probleme des Hungers in der Welt, der Bildungsprobleme, der Probleme der Freizügigkeit und der Gleichheit vor dem Gesetz beizutragen.

5. Christen können und müssen dafür eintreten, daß eine Charta der Menschenrechte angestrebt und als positives, alle Nationen bindendes Recht anerkannt wird. Es wird geltend gemacht, daß diese Menschenrechte noch nicht überall gewährt werden können oder zeitweise eingeschränkt werden müssen, um menschenwürdige Verhältnisse herbeizuführen. Wo dies geschieht, ist immer Anlaß zur mißtrauischen Prüfung, ob nicht in Wirklichkeit ungerechte Verhältnisse aufrechterhalten werden sollen. Wer mit solcher Begründung die Menschenwürde beschränken will, der wird auf jeden Fall nach der goldenen Regel zu prüfen haben, ob er auch selbst als Betroffener diese Beschränkung auf sich nehmen würde.

V. Recht ist ohne Macht nicht denkbar. Im Zusammenhang mit Römer 13 dürfen wir die staatliche Macht positiv werten als Vollstrecker des Rechts. Offenbarung 13 lehrt uns aber, daß die staatliche Macht die Tendenz zur Dämonisierung hat. Wegen dieser Bedrohung müssen wir Christen uns stets für eine Bindung der Macht an das Recht und für eine wirksame Kontrolle der staatlichen Macht einsetzen, wie das von der rule of law (Rechrsscaatsgedanke) angestrebt wird. In der Geschichte der Völker beobachten wir verschiedene Konkretisierungen dieses allgemeinen Gedankens: Mehrparteiensystem mit Sicherung der Opposition, Einfluß der freien öffentlichen Meinung, Gewaltenteilung, Selbstverwaltung, Pflicht des Häuptlings zur Befragung seiner Berater. Welche dieser Formen zu wählen ist, wird nach den Verhältnissen zu entscheiden sein.

Neben der Kontrolle der politischen Gewalt muß auch auf eine Kontrolle wirtschaftlicher Machtansammlung geachtet werden.

VI. Das rechtstheologische Nachdenken muß auch diejenigen Probleme umfassen, die mit dem Gedanken der Institutionen angesprochen werden. Recht ist dialogischer Prozeß. In Gestalt der Institution kann es nur in der dialektischen Einheit von Zustand und Vorgang begriffen werden. Institutionen wie Staat, Eigentum, Ehe und auch Kirche stellen sich als Prozeß mitmenschlicher Antworten auf den Anspruch Gottes dar. Dieser Prozeß findet in rechtlichen Formen seinen Niederschlag und bietet darin eine dauerhafte Lebenshilfe.

Es gilt, im Zusammenhang mit der Ehe, besonders zu prüfen, welche Antworten heute in den jeweiligen Lebensverhältnissen auf den Anspruch Gottes im Hinblick auf die Gestaltung der Ehe, ihre Unauflöslichkeit und Ausschließlichkeit und ihre Einheit zu geben sind.

Es geht im Zusammenhang mit dem Eigentum heute und unter den jeweiligen Umständen darum, hinsichtlich seiner Nutzung und gerechten Verteilung die Antwort auf den Anspruch Gottes zu finden.

Es gilt, beim Problem des Staates zu prüfen, ob die bisherige Antwort auf den Anspruch Gottes im Hinblick auf das friedliche Zusammenleben der Völker noch ausreicht.

Im Zusammenhang solchen Hörens und Antwortens sollte sich die Kirche durch die

Zusage Gottes befreien lassen, einheitlich die weltweite Verantwortung der Christen wahrzunehmen.

VII. Die Freiheit der Christenmenschen zeigt sich darin, daß er als cooperator Dei frei ist, gemeinsam mit Nichtchristen seine Vernunft anzuwenden und auch Erfahrungen früherer Generationen oder benachbarter Völker zu rezipieren. Einsichten aus Vernunft und Erfahrung dürfen jedoch nicht absolut gesetzt werden. Die Vernunft ist nicht autonom, sondern muß an das Wort Gottes gebundene, vernehmende Vernunft sein. Erfahrungen können ideologisiert werden, sind aber nicht ungeprüfl stets als Ideologie abzulehnen, zumal sie das Ergebnis mitverantwortlichen Nachdenkens und Handelns früherer oder anderer Christengemeinden sein können.

VIII. Gottes Wort stellt all unser Bemühen immer wieder kritisch in Frage und mahnt uns, daß jegliche bestehende Rechtsordnung als potentielle oder aktuelle Unrechtsordnung stets verbesserungsbedürftig bleibt.

IX. In der Sprache der Bibel ergänzen sich die Begriffe des Rechts und des Friedens. Alles Recht ist auf Frieden ausgerichtet. »Laß die Berge den Frieden bringen unter das Volk und die Hügel die Gerechtigkeit« (Psalm 72,3).

111. STELLUNGNAHME EINER DEUTSCHEN STUDIENGRUPPE ZUM ENTWURF DER KONVENTION ZUR ÜBERWINDUNG ALLER FORMEN RELIGIÖSER INTOLERANZ

1. Der deutschen Arbeitsgruppe war es klar, daß der Stand der Beratungen in den Vereinten Nationen, der nur noch die Erörterung des Entwurfs in der Generalversammlung, möglicherweise mit einer hiermit verbundenen Prüfung in einem Ausschuß, bringen wird, eine Änderung der nunmehr vorliegenden Vorschläge nur noch in einem begrenzten Umfang möglich machen wird. Unter diesem Gesichtspunkt hat die deutsche Arbeitsgruppe den Text des vorliegenden Entwurfes vom März 1967 nach zwei Richtungen hin geprüft:

a) Finden sich in dem Entwurf Bestimmungen, deren Verbesserung als unbedingt notwendig erscheint;

b) Finden sich in dem Entwurf Bestimmungen, für die eine Veränderung praktisch nicht mehr erreichbar erscheint, die aber so weit von den Erklärungen des ökumenischen Rates der Kirchen zur Religionsfreiheit in Amsterdam und Neu-Delhi abweichen, daß es ratsam erscheint, auf diese Unterschiede deutlich hinzuweisen. Der ökumenische Rat hat durch seine zuständigen Organe den Lauf der Entwürfe begleitet und zu ihnen jeweils Stellung genommen. Es scheint empfehlenswert, daß er nun auch zum Abschluß diejenigen Gesichtspunkte erkennbar macht, in denen die Entwürfe der Vereinten Nationen hinter den in den Stellungnahmen des ökumenischen Rates geforderten Gewährleistungen der Religionsfreiheit zurückbleiben. Es könnte andernfalls die Gefahr entstehen, daß ein Einverständnis des Weltrates mit schlechteren Lösungen im Rahmen der Vereinten Nationen angenommen werden könnte. Es sollte daher klargestellt werden, daß der ökumenische Rat in seinen Erklärungen einen Standard aufgestellt hat, an dem er festhält. Hinter ihm bleibt der Entwurf der Vereinten Nationen aus Gründen, die in der Zusammensetzung der Ver-

einten Nationen und in den politischen Anschauungen ihrer Mitglieder liegen, in manchen Punkten zurück.

2. Bedenken bestehen gegen folgende Punkte des Konventionsentwurfes:

a) Art. 1 (d), Der Ausdruck »separation of Church and State« wird jetzt nicht mehr verändert werden können. Es sollte nur klar sein, daß eine Trennung von Staat und Kirche auch für den Christen annehmbar ist, wenn die Freiheit der Meinungsäußerung, der Versammlung und der Vereinigung sowie andere menschliche Freiheiten gesichert sind. In der praktischen Handhabung mancher Staaten, zum Beispiel der Sowjetunion, wird freilich der Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche dahin verstanden, daß bestimmte kirchliche Handlungen als Verstoß gegen dies Prinzip angesehen werden. In der Zeitschrift »Gosudarstvo i Pravo« hat ein Autor namens Rudinskij im Jahre 1964 einen Aufsatz veröffentlicht, der die These vertritt, daß gruppenweise religiöse Unterweisung von Kindern strafbar ist, weil dadurch die Gesetze der Trennung von Staat und Kirche übertreten werden. Das sowjetische Recht, so meint dieser Verfasser, verbietet die Organisierung illegaler Religionszirkel. vor allem unter Minderjährigen. Eine religiöse Unterrichtung, etwa das Lesen der Bibel, an der mindestens zwei Minderjährige teilnehmen, wird für strafbar gehalten. Folgt man einer solchen Auslegung des Begriffs »Trennung von Kirche und Staat«, so dürfte die Aussage des Art. 1 (d), wonach die Trennung von Kirche und Staat an sich keine Intoleranz bedeutet, Handlungen von Staaten rechtfertigen, die zweifellos als religiöse Intoleranz anzusehen sind.

Es wird nicht mehr möglich sein, an dieser Bestimmung etwas zu ändern. Aber man muß sich darüber klar sein, daß der Ausdruck »Trennung von Kirche und Staat« einer Auslegung fähig ist, die die Religionsfreiheit einschränkt, sofern man ihn in dem extremen Sinne der sowjetischen Auffassung deutet. Es dürfte schwer sein, eine einschränkende Klausel, die eine solche Auslegung verhindert, auszudenken. Eine Sicherung könnte nur darin liegen, daß man in diesem Zusammenhang auf andere Grundrechte Bezug nimmt, deren Inhalt auch religiöse Äußerungen und Handlungen schützt.

b) Art. 111, 1 (a). Auch diese Bestimmung wird vermutlich nicht mehr zu ändern sein. Das Bedenken gegen sie liegt in ihrer Relation zu Art. XII. Während die meisten Bekundungen der Religionsfreiheit gemäß Art. XII des Entwurfes den dort vorgesehenen allgemeinen Beschränkungen zugunsten der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit und Moral unterliegen, wird der Kern der Religionsfreiheit, wie er in Art. 111,1 (a) definiert ist, von diesen Beschränkungen freigehalten. Indes beschränkt sich Art. 111, 1 (d) nur auf die individuelle Religionsfreiheit im engsten Sinne der inneren Gewissensfreiheit und nimmt Bezeugungen der Religion davon aus. Es wird damit ein Unterschied gemacht zwischen dem Schutz der rein individuellen inneren Bekenntnisfreiheit und der dazugehörenden Manifestation des Glaubens in Gottesdienst und Vereinigung. Dieser Unterschied wird zwar dem Begriff nach in allen Erklärungen über die Religionsfreiheit in der Regel gemacht. Aber es wird in diesen Stellungnahmen deutlich, daß die Bekundung des religiösen Glaubens notwendig mit zur Freiheit des Glaubens gehört. Die Erklärung von Neu-Delhi hebt in Ziffer 8 hervor: »Freedorn to manifest one's religion or belief, in public or in private and alone or in community with others, is essential to the expression of inner

freedom.« Die unterschiedliche Akzentuierung der Absätze (a) und (b) sowie der folgenden Absätze in Art. III des Entwurfes kann von diesen Erwägungen aus Bedenken haben. Es könnte einem Staate möglich sein, seine Beachtung der Religionsfreiheit zu behaupten, obwohl er nur die im Buchstaben (a) genannte innere Bekenntnisfreiheit gewährt, die anderen aus ihr sich ergebenden Freiheiten der nachfolgenden Ziffern aber durch allgemeine Einschränkungen verringert oder unterhöhlt.

c) Art. XI. Es ist sehr zu begrüßen, daß die in früheren Erklärungen enthaltene Einschränkung zugunsren der nationalen Souveränität entfallen ist. Diese Wendung war besonders bedenklich. Die jetzt bestehende Einschränkung zugunsten der freundlichen Beziehungen zwischen den Nationen und der Prinzipien der Vereinten Nationen sind ohne weiteres annehmbar. Der Ausdruck »national security« ist dagegen nicht voll befriedigend. Er müßte jedenfalls einschränkend verstanden werden im Sinne einer Gefährdung der nationalen (staatlichen) Einheit. Religiöse Gruppen dürfen nicht nach einer Trennung von dem bestehenden Staatswesen aus religiösen Gründen streben. Dagegen kann »national security- nicht so verstanden werden, daß er die politische und soziale Ordnung des betreffenden Staates, mithin auch dessen politische Zielsetzungen einschließt, weil damit auch weitgehende Einschränkungen der religiösen Freiheit gerechtfertigt werden könnten. Es wäre daher besser, wenn man an Stelle von »national security- den Ausdruck »national integrity« oder »national unity- verwenden könnte. Diese Ausdrücke geben weniger Anlaß zu einer weiten Interpretation als »national security«.

Für die Interpretation dieser Bestimmungen wird auch die Frage ins Auge zu fassen sein, in welcher Weise die nationale Sicherheit durch religiöse Gruppen beeinträchtigt werden könnte. Die bloße Tatsache, daß mehrere religiöse Gruppen in einem Staate bestehen, darf nicht als Gefährdung der Sicherheit dieses Landes angesehen werden. Aus dem Nebeneinander verschiedener religiöser Gruppen können nur unter besonderen Umständen Spannungen im sozialen oder politischen Leben entstehen, insbesondere wenn sich religiöse Gegensätze mit nationalen Konflikten verbinden. Dagegen muß gesichert bleiben, daß religiöse Vereinigungen über die Grenzen hinweg mit verwandten Gliederungen in Beziehungen bleiben können (Heiliger Stuhl, ökumenischer Rat der Kirchen, Lutherischer Weltbund, Anglikanische Kirche, Evangelische Kirche in Deutschland usw.). Man wird dabei gewiß zu betonen haben, daß solche religiösen Gruppen ihre internationalen Beziehungen nicht dazu verwenden dürfen, um Bestrebungen der Loslösung aus ihrem Staate oder der Auflösung dieses Staates zu betreiben.

Es muß hinzugefügt werden, daß die staatliche Einheit nicht mit der nationalen Einheit identisch ist. Das zeigt sich am deutlichsten in Afrika, wo die heutigen Staaten bestrebt sind, aus den oft zufälligen Grenzen der früheren Kolonialgebiete Grenzen nationaler Einheit zu machen. Die Schwierigkeiten, die sich hier ergeben, sind bekannt (Kongo, Nigeria, Federarien of Mali). In diesem Zusammenhang kann auch auf die Vieldeutigkeit des Begriffs »nation« hingewiesen werden. Der Begriff »national security- ist daher in Afrika sehr vieldeutig. Gibt es eine arabische Nation? Diese Gesichtspunkte können gewiß nicht in den Beratungen der Vereinten Nationen zur Geltung gebracht werden. Aber die ökumenischen Instanzen sollten auf diese Seite des Problems ihr Augenmerk richten.

Jedenfalls wird man den Standpunkt vertreten können, daß der Gewährleistung religiöser Freiheit in den Beziehungen über die Grenzen hinweg stets auch eine Loyalität gegenüber der Existenz der bestehenden Staaten entsprechen muß.

Die tiefere Frage liegt darin, daß es sich heute in einer von Nationalismus und anderen Gegensätzen zerrissenen Welt als schwierig erweist, daß verschiedene ethnische, nationale oder religiöse Gruppen in einem Staate friedlich zusammen leben. Die Verwirklichung einer solchen Aufgabe muß aber ein Ziel auch der kirchlichen Bemühungen sem,

d) Art. XII. Die Ausdrücke »public safety« und »public order« können angenommen werden. Sie finden sich in ähnlichen Wendungen am Schlusse der Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen von Amsterdam, Es ist möglich, daß auch diese Begriffe mißbräuchlich verwendet werden. Darum versieht die Erklärung des Vatikanum II über die Religionsfreiheit in § 7 den Ausdruck pax publica mit qualifizierenden Zusätzen, die einen Mißbrauch dieser Formel ausschließen sollen. Solche Zusätze werden sich nicht mehr in den Text des Art. XII einfügen lassen. Es wird daher nur möglich sein, auf eine einschränkende und vernünftige Interpretation hinzuwirken.

Dagegen ist die Wendung von dem »general welfare« »in a democraric society« bedenklich. Der Zusatz »democratic« enthält keine echte Beschränkung. Nahezu alle Regime der Welt erheben heute den Anspruch, demokratisch zu sein. Die Worte »general welfare« erlauben fast jede Einschränkung der Religionsfreiheit und decken jedenfalls auch die Praxis von Staaten ab, die der religiösen Freiheit erhebliche Beschränkungen auferlegen. Es muß gegen diese Klausel ein Bedenken von seiten des ökumenischen Rates angemeldet werden, weil sie zu weit gehende Einschränkungen ermöglicht. Der Begriff »allgemeine Wohlfahrt« läßt sich auch durch Auslegung kaum genau eingrenzen, so daß er eine erträgliche Begrenzung der Religionsfreiheit bilden würde. Die »allgemeine Wohlfahrt« kann insbesondere dazu benutzt werden, um eine religiöse Erziehung zu erschweren und den religiösen Gemeinschaften einen Einfluß auf die Erziehung zu nehmen. Die Formel vom »general welfare« findet sich auch nicht in Art. 18, Abs. 3 der 1966 angenommenen Convention on Civil and Political Rights. Eine Verschlechterung des in dieser Konvention erreichten Standes der Sicherung der menschlichen Freiheiten sollte aber tunliehst vermieden werden. Eine Beeinträchtigung über die Konvention on Civil and Political Rights hinaus ist es auch, daß der Schutz der elterlichen religiösen Erziehung in Art. IV des Entwurfes unter die Schranke des Art. XII gestellt ist, während in Art. 18 der Civil and Political Rights die Rechte der Eltern nach der Beschränkung angeführt werden, also nicht von ihr betroffen sind. Es sollte angestrebt werden, nicht unter den in den Civil and Political Rights erzielten Standard herunterzugehen.

3. Diese Bedenken sollen nicht bedeuten, daß nicht die geplante Erklärung als Ganzes Zustimmung erhalten kann und als Fortschritt angesehen werden darf. Es sollte nur klargestellt werden, daß aus ihrer universalen Bestimmung heraus die Konvention in ihren Aussagen das Maß an Sicherungen der Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht erreicht, das der ökumenische Rat der Kirchen in seinen eigenen Erklärungen zur Religionsfreiheit als notwendig bezeichnet hat.

Die deutsche Arbeitsgruppe erwägt, der kommenden Versammlung in Uppsala ein Papier vorzulegen, das neben anderen Punkten vielleicht auch die Anwendung der in den letzten Jahren abgeschlossenen Konventionen zum Schutz menschlicher Grundrechte und auch der Religionsfreiheit betrifft. Es würde wohl richtig sein, daß sich der Ökumenische Rat positiv zu den Bestrebungen nach Verstärkung des Schutzes der Menschenrechte und insbesondere der religiösen Freiheit äußert, dabei aber auch klar diejenigen Punkte bezeichnet, in denen noch weitere Fortschritte gefordert werden müssen.

Zusatz der Schriftleitung (auf Veranlassung von Kons.Präs. Ranke, dem Initiator der vorangehenden Erklärungen):

Aus inzwischen eingegangenen Berichten geht hervor, daß die 3. Kommission der UN-Vollversammlung im Herbst 1967 über die Präambel Zum Entwurf der Konvention zur überwindung religiöser Intoleranz beraten hat. Dabei wurde mit 57 gegen 17 Stimmen bei 36 Enthaltungen ein Zusatzantrag Saudi-Arabiens angenommen, demzufolge religiöse Intoleranz vor allem dann verurteilt wird, wenn sie »als ein Mittel oder als ein Instrument fremder Einmischung (foreign interference) in die inneren Angelegenheiten anderer Staaten und Völker dient«, Ein ebenfalls mit Mehrheit (55 gegen 38 bei 13 Enthaltungen) angenommener Zusatzantrag der UdSSR enthält die Warnung, daß Religions- oder Glaubensfreiheit bzw. Freiheit überhaupt nicht dazu mißbraucht werden dürften, »irgendwelche Maßnahmen zu hindern, die die Elimination von Kolonialismus und Rassismus zum Ziele haben«. Die Annahme beider Zusätze hatte Zur Folge, daß sich bei der Schlußabstimmung über die Präambel 45 Staaten der Stimme enthielten (bei 58 Stimmen für den veränderten Text und keiner Gegenstimme). Die weitere Arbeit in der Kommission, der die Entscheidung im Plenum noch folgen muß, ist bis zur nächsten UN-Vollversammlung vertagt worden.

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Bauer, Fritz: Auf der Suche nach dem Recht. Stuttgart: Francksche Verlagsbuchhandlung 1966. 280 S. 12,80 DM.

In einer groß angelegten und weitgespannten Untersuchung geht der Verfasser zunächst der Frage nach dem Unterschied von Recht und Moral nach. Recht ist seiner Meinung nach eine Funktion des Staates, während Moral eine Ausstrahlung der Gesellschaft ist (13). Dabei taucht sofort das Problem der Verletzung der durch das Recht gesetzten Normen und die *Reaktion der Staatsgewalt* gegenüber dieser Verfehlung auf. Offenbar ist das als Vergeltung legalisierte Zurückschlagen im Menschen tief verwurzelt; der Hintergrund der Vergeltung sind - oft nur mühsam gemeisterte - Rachegelüste (47).

Die Rechtssetzung eines Staates ist mitgeprägt durch die innerhalb eines solchen Gefüges geltenden *Weltanschauungen.* Innerhalb der »Pluralität der Weltanschauungen« (98) gilt es gegenüber jedem Fanatismus und jedem übergriff des Staates an den »unveräußerlichen Rechten« (84) festzuhalten. Die Toleranz gegenüber Andersdenkenden gehört so zum Grundgesetz menschlichen Zusammenlebens; die Grenze der Toleranz ist die grundsätzliche Intoleranz (98), also die Einstellung, die dem anderen das Recht auf freie Entfaltung und

eigene Meinungsäußerung abspricht. Darum muß in einem solchen Zusammenhang ausdrücklich die Rede von »der Relativität aller Sollbekennrnisse« *(100)* sein.

Die *Aufgabe des Richtens* und Aburteilens bedeutet darum ein dauerndes Risiko, weil von bestimmten Anschauungen geprägte Thesen als Vor-Urteile eine gerechte Entscheidung in schwerwiegender Weise beeinträchtigen können. Besonnene Zurückhaltung, verbunden mit der Erinnerung an menschliche Fehlbarkeir, ist ein unabdingbares Gegengewicht bei der Pflicht, in einer Verhandlung ein Urteil fällen zu müssen. Man sollte deshalb allen Richtern das einprägsame Dreigestirn von »Vorsicht, Einsicht und Nachsidit« (118) als hilfreiches Leitwort mit auf den Weg geben.

Eine entscheidende Weichenstellung wird bei der Frage nach dem Recht vorgenommen bei der Antwort auf die Frage nach dem *Sinn der Strafe*. Ist die Strafe *Sühne* für begangenes Unrecht, so daß sie auf Grund VOn festgestellter Schuld verhängt werden muß? Solche "Strafen *vergelten* eine Schuld des Täters; sie wollen das Unrecht aufwiegen« *(190).* Oder steht das Strafen unter dem Vorzeichen des Zurechthelfens, der Resozialisierung und »Besserung des Täters« (182)? Schon vor zweieinhalb tausend Jahren betonte Protagoras, »mit der Strafe habe man die Zukunft vor Augen« (182). In diesem Zusammenhang unterstreicht der Verfasser diesen nach vorwärts weisenden Aspekt der Strafe und weist in einer einsichtigen Weise auf die Zuordnung von Schuld und Vergebung im Neuen Testament hin (164). Dies trifft zusammen mit der - richtigen - These des protestantischen Philosophen Paul Riceeur, der das Christentum als eine Religion der Besserung und nicht der Rache bezeichnet.

Die in der Unterstreichung der Schuld zum Ausdruck kommende Seite der Strafe als Verantwortung des Täters und als *Angemessenbeit* der über ihn verhängten Sanktion werden gewahrt. Der Blick wird aber vornehmlich gerichtet auf die Möglichkeit einer Wiedereingliederung des Straftäters in die Gemeinschaft der Mitmenschen; nur so wird der Gesellschaft und dem Täter geholfen (185). Dazu bedarf es eines geeigneten, auf den einzelnen Straftäter abzielenden Eingreifens. *»Maßnahme* bedeutet Maß nehmen; die soziale Reaktion ist tunliehst auf den Leib zu schneidern« (185).

Dadurch tritt der organische Zusammenhang mit dem *Vollzug* in Erscheinung; eine Rechtsprechung ohne den Versuch einer wirksamen Umerziehung im weitesten Sinn dieses Wortes bleibt ein Torso. Die Leistungsfähigkeit unserer Gefängnisse kann sich nur im Rahmen einer Aufgeschlossenheit der öffentlichkeit entfalten. »Resozialisierung setzt immer Demokratie voraus. Die Beamten dürfen nicht als Vertreter einer bloßen Obrigkeit, sondern sollten als zivile und zivilisierte Mitmenschen auftreten« (204). Zu einer solchen Erziehungsaufgabe gehört auch die Differenzierung der Anstalten nach Tätergruppen. auf den einzelnen abgestellte Behandlungsmethoden und eine Vermehrung des Personals, das auch eine bessere Ausbildung erfahren müßte. »Die Zahl der beamteten Kräfte ist viel zu gering bei dem starken Bedürfnis nach Aussprache und Lebenshilfe, das wir bei den Anstaltsinsassen unüberhörbar und unübersehbar finden« (201).

Diese Vorschläge können bei einem Vollzugspraktiker nur auf ungeteilte Zustimmung stoßen; doch fehlt, besonders jetzt nach dem Kahlschlag des Stabilisierungsprogramms. das nötige Geld, um den Vollzug aus seiner folgenschweren AschenbrödelsteIlung herauszuführen. Daß das Recht und seine Durchsetzung der »Rationalität und der Humanität- bedürfen, zeigt dieses lehrreiche Buch in einer guten Weise. Die Verbindung dieser beiden Faktoren ist in diesem Bereich wesentlich; denn Vernunft ohne Menschlichkeit wird zum abstrakten, terrorisierenden Gespenst, Menschlichkeit ohne Vernunft führt ins Chaos.

Oberpfarrer D. Pfisterer *Schwäbisch-Hall*

Conrad, Wolfgang: Der tlffentlichkeitsauftrag der Kirche. Eine Untersuchung über den Rechtscharakter der Einigungsformel der deutschen Staatskirchenverträge seit 1945. In: Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien, Bd. 52 Hg. von der Juristischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen. Göttingen: Otto Schwarz & Co. 1964, 142 S. 20,50 DM.

1. Am 19.3.1955 schlossen das Land Niedersachsen und die Evangelischen Landeskirchen

Niedersachsens den sogenannten Loccumer Vertrag, dessen Präambel wie folgt lautet:

»Die Niedersächsische Landesregierung und die verfassungsmäßigen Vertreter der Evangelischen Landeskirchen in Niedersachsen,

im Bewußtsein der gemeinsamen Verantwortung für den evangelischen Teil der niedersächsischen Bevölkerung und geleitet von dem Wunsche, das freundschaftliche Verhältnis zwischen Land und Landeskirchen zu festigen und zu fördern, ... haben in übereinstimmung über den Offentlichkeitsauftrag der Kirchen und ihre Eigenständigkeit beschlossen, den Vertrag (sc. des Freistaates Preußen mit den ev, Landeskirchen vom 11. 5.1931) unter Wahrung der Rechte der Kirchen im Sinne echter freiheitlicher Ordnung fortzubilden und zu einheitlicher Gestaltung des Verhältnisses des Landes zu allen Landeskirchen wie folgt zu fassen:«

Wolfgang Conrad analysiert in der vorliegenden rechtswissenschaftliehen Untersuchung das inhaltliche Kernstück der Präambel, die sogenannte *Loccumer Formel* von der »Übereinstimmung über den Offentlichkeitsauftrag der Kirchen und ihre Eigensrändigkeir«.

Die Beschränkung der Analyse auf diese knappe Formel ist legitim und notwendig, insofern a) Präambeln zu Verfassungen »nach überwiegender Auffassung als integrierender Bestandteil der Verfassung angesehen« (5.18) werden (vgl. die Positivierung der Grundrechte im GG der BRD), b) innerhalb der Loccumer Präambel die genannte Formel inhaltlich das entscheidende Novum darstellt gegenüber allen früheren staatskirchenrechtlichen Vertragen im Sinne einer »Neuformulierung der Relation von Kirche und Staat« (14) und c) alle späteren Staatskirchenverträge mehr oder weniger explizit auf der Loccumer Formel gründen (einzige Ausnahme: Militärseelsorgevertrag vom 22.7.1957). C. fragt nun »nach dem rechtsnormativen Gehalt der Loccumer Präambelformel und ihrer qualifizierenden Wirkung für das Staats- und Staarskirdienredit« (10), wobei die Antwort aus einer Interpretation und Systematisierung des Inhalts der Formel gewonnen werden soll.

2. Der Begriff des Offentlichkeitsauftrages der Kirchen entstammt - wie C. in Teil II zeigt – nicht dem Staatsrecht, sondern hat seine Wurzeln im kirchlich-theologischen Bereich, und zwar – in für den Loccumer Vertrag ausgezeichneter Relevanz - in den Zeugnissen der Bekennenden Kirche; hier wird deutlich, daß die Kirchet sich nicht mit privatisierter Seelsorge begnügen kann, sondern einen »prophetischen Wächterdienst« (Barth) auch und besonders gegenüber dem sogenannten öffentlichen Leben auf den verschiedensten Teilgebieten zu erfüllen hat - begründet im Verkündigungsauftrag des Herrn der Kirche.

Im Gange der Untersuchung, wie sich dieses geschichtlich gewachsene Selbstverständnis der Evangelischen Kirche im Verhältnis zum Selbstverständnis des Staates in staatskirchenrechtlicher Hinsicht darstellt, kommt C. zu folgenden Ergebnissen:

a) Dem Staat ist an der übernahme »überpositiver, sittlicher Werte als Rechtwerte in die Verfassung« (55) gelegen, das heißt: die Kirche als Institution und geistige Macht soll eine vom Staat sanktionierte Grundordnung legitimieren und stützen.

b) Dem Staat ist es unmöglich, Wesen, Selbstverständnis und Anspruch der Kirche in rechtlichen Kategorien zu erfassen.

c) Die Loccumer Formel löst das Problem der Unvereinbarkeit kirchlich-theologischer, letztlich im Evangelium begründeter Kategorien mit *denen* staatlichen Rechts auf die Weise, daß »der Staat die ihm von seinem Wesen her stets fremd bleibende außerweltliche Fundierung *der* Ordnung der Kirche als eigenständige, nicht staatliche oder staatsabgeleitete Rechrsquelle« anerkennt (66). Damit verzichtet der Staat auf die »Ausübung der vollen Souveränitätsrechte gegenüber der Kirche« (67).

d) Diese Anerkennung durch den Staat ist eine politische Entscheidung, die durch die Fixierung in einem koordinationsrechtlichen Vertrag positiviert, das heißt objektives Recht geworden ist.

e) Die Interpretation des normativen Gehalts der Loccumer Formel ist gemeinsame Aufgabe der beiden je als autonom anerkannten Vertragspartner (»koordinierte Rechtssubjekte- - 62).

3. Aus den von C. untersuchten Implikationen dieser neuartigen vertragsrechtlichen Re-

1. »Kirche« meint hier und im Folgenden den emen **Vertragspartner.**

gelung (Sonderstatus der Kirche als Institution im Bereich des öffentlichen; Sonderstatus der Amtsträger – Teil V –) sei hier der Aspekt der öffentlichkeit bzw. genauer der öffentlichen Meinungsbildung hervorgehoben:

Conrad betont, daß der eigenständig-öffentliche Status der Kirche von jedem anderen öffentlichen Status einer Gruppe o. ä. qualitativ unterschieden werden muß bei der Auslegung der Formel. (Dabei wird »öffentlichkeit« definiert als der Bereich, »der als Vorfeld des eigentlich Staatlichen eine stetige geistige Auseinandersetzung politischer Tendenzen und Kräfte zuläßt« [78], unterschieden in bestimmter Weise gleichermaßen von den Bereichen des Staates wie des Privaten.) Daraus folgert C. eine erhöhte öffentliche Verantwortlichkeit der Kirche, wobei das damit gestellte Problem der Pflichten der Kirchen sich konkretisiert in der Frage nach den Verhaltenspflichten der Amtsträger (Teil V). C. leitet hierzu aus dem Rechtsgehalt der Loccumer Formel im Wesentlichen zwei Folgerungen her:

a) Der Kirchliche Amtsträger ist nur seinem geistlichen Auftrag und nicht dem Staat verantwortlich (95); dem entspricht, daß keine förmliche Treueverpflichtung gegenüber dem Staat abzugeben ist (Ausnahme: Vereidigung der Militärgeistlichen – 92).

b) Kirchliche Verkündigung im Lichte der Offenbarung intendiert ihrem Selbstverständnis nach auf absolute Wahrheit und ist insofern »ein grundrechtsrelevantes aliud gegenüber jeder Meinungsäußerung« (101), ebenfalls gegenüber jedem »individuellen Bekennen« (103). Die Konsequenz ist dann: »Verkündigung hat daher lediglich ihre immanenten Grenzen« (104).

4. Teil VI der vorliegenden Untersuchung ist bemüht, die durch die Loccumer Formel vollzogene Privilegierung der Kirche zu legitimieren, indem betont wird, daß wohl das freie Verkündigungswirken, nicht aber ein Verbandswirken der Kirche rechtlich privilegiert ist. C. kommt jedoch nicht umhin zuzugeben, daß im Vollzuge öffentlicher Verkündigung faktisch partielle politische Auffassungen häufig unterstützt werden (107). – Im Schlußteil der Analyse wird nach der »Tragfähigkeit des neuen staatskirchenrechtlichen Gefüges« gefragt und eine zusammenfassende Würdigung des Vertrages gegeben, kulminierend in dem Hinweis, daß allein ernsthafte Belastungen des Verhältnisses Staat-Kirche die Brauchbarkeit der Loccumer Formel erweisen können.

5. Für einen nicht juristisch ausgebildeten Rezensenten ist es unmöglich, sinnvoll die Richtigkeit der Argumentation und der Schlüsse C.S zu kontrollieren und zu beurteilen. – So seien im Folgenden nur einige Fragen formuliert, welche sich im Blick auf den Vertrag resp. die Loccumer Formel als dessen Kernstück ergeben, wobei letztere mit den Augen der Conradschen Interpretation gesehen wird:

a) Ist es theologisch legitim, daß kirchliche Mächte sich vertragsrechtlich binden, dergestalt, daß die bestehende Herrschaft sanktioniert wird durch sogenannte Werte, die »jenseits staatsimmanenter Rationalität« (55) liegen (wenngleich die Formel ein - vom Staat als positives Recht anerkanntes - kirchliches Selbstverständnis ausdrückt)?

b) Hat die Kirche das Recht, beim Vollzug ihrer Verkündigung (incl, der sogenannten politischen Predigt) sich auf eine »Offenbarung« absoluter Wahrheit in jedem Falle unmittelbar zu beziehen, oder müßte nicht zumindest sehr genau unterschieden werden zwischen Verkündigung als Bekenntnis und Verkündigung als Meinungsäußerung? Wenn aber diese Bereiche nicht scharf zu trennen sind, vielmehr »Lehre« im Protestantismus eh und je nicht Konsens, sondern eher Disput war - sollte dann nicht die Kirche eine Privilegierung im Bereich des »öffentlichen« zurückweisen (zur Lehre vgl. S. 97, Anm. 12).

c) Ist es richtig, wenn der Staat das Selbstverständnis einer begrenzten Gruppe von Kirchen in einem Maße anerkennt, das den verfassungsrechtlichen »Maßstab der Gleichheit, der allein einer Privilegierung der Kirchen entgegengehalten werden könnte« (115), verletzen könnte? (C. betont in diesem Zusammenhang, daß für die Katholische Kirche nach dem Paritätsgrundsatz eine adäquate Regelung gefunden werden müßte - S. 119).

d) Alle Fragen münden in die folgende: Welche Tragweite, welche Verbindlichkeit und letztlich welche theologischen Gründe rechtfertigen es, das in der Loccumer Formel ausgedrückte kirchliche Selbstverständnis in derart

allgemeiner und verbindlicher Weise, wie C. zeigt, zur Grundlage staatskirchenrechtlicher Regelung zu machen?

W. *Lienemann* *Heidelberg*

Buchhinweise

Bentum, Ad van (PA): Helmut Thielickes Theologie der Grenzsituationen. Konfessionskundliehe und kontroverstheologische Studien, Bd. XII. Hg. vom]ohann-Adam-Möhler-Insritur, Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1965.224 S. 14,80 DM.

Würdigung der ethischen Auffassungen Thielickes aus katholischer Sicht, wobei die von Thielicke geäußerte überzeugung unterstridien wird, daß sich gerade auf dem Gebiet der Ethik neue Begegnungen zwischen katholischen und evangelischen Christen anbahnen. Methodisch geht es um das Herausarbeiten der ethischen Hauptlinien Thielickes vom Standpunkt seiner Lehre der Grenzsituationen aus (Problemstellung und dogmatische Grundlagen - Grenzsituation und konkrete Ethik). Thielickes »Theologie der Grenzsituationen« hebe einen wesentlichen Aspekt des diristliehen Ethos und der Ethik hervor, der in der bisherigen theologischen und pastoralen Praxis nahezu gänzlich vernachlässigt worden sei. Allerdings sei seine Darstellung des Welteinsatzes als des Ausdrucks der Geduld Gottes mit der Welt und als einer wesentlichen und »per definitionern« sündigen Verwirklichung der Nächstenliebe zu ausschließlieh.

Stein, Albert: Probleme evangelisdter Lehrbeanstandung. Abhandlungen zur evangelischen Theologie, Bd. 4. Bonn: Verlag H. Bouvier u. CO. 1967. 258 S. 38,- DM.

Diese durch Hinweise auf die neuesten kirchlidien Gesetze zur Lehrbeanstandung und Literaturangaben ergänzte Dissertation bezieht sich sehr stark auf die Äußerungen Karl Barths über die Lehrzucht (KirchI. Dogmatik IV, 2). Nach einem gesdiiditlidien überblick über die Entwicklung kirdienrechtlich geordneter Formen der Lehrbeanstandung im deutschen Protestantismus erfolgt eine ausführliche Behandlung der Lehrbeanstandungsordnung der evangelischen Kirche der Union vom 27. 6. 1963 »als Beispiel für die praktischen Probleme evangelischer Lehrbeanstandungen«. In einem 3. Teil werden die theologischen Probleme der evangelischen Lehrzucht aufgezeigt. Stein deutet ein kirchliches Lehrbeanstandungsverfahren als »den von der christlichen Gemeinde unternommenen Versuch, durch ein innerhalb ihrer Ordnungen förmlich gestaltetes Tätigwerden hierzu berufener Glieder die Einheit und Reinheit ihres öffentlichen Bekennens wiederzugewinnen, wenn diese durch die Lehre eines ihrer Diener am Wort bedroht ersdieint«. Umfang und Grenzen der Lehrzucht werden dabei genau abgesteckt.

Bibliographie: Politische Ethik

Aland, Kurt, und Wilhelm Schneemelcher (Hg.): Kirche und Staat. Berlin: Walter de Gruyter 1967. 317 S. 38,- DM.

Arndt, Klaus Dieser: Mündige Gesellschaft. Hannover: J. H. W. Dietz 1967. 150 S. 19,80 DM.

Aurin, Kurt, Wanda von Baeyer-Katte, Waltet Jacobsen, Gerhard Möbus, Theodor Scharmann und Heinz Wiesbrock (Hg.): Die politische und gesellschaftliche Rolle der Angst. Frankfurt a, M.: Europäische Verlagsanstalt 1967. 300 S. 24,- DM.

Bauer, 0., H. Marcuse, A. Rosenberg u, a.: Faschismus und Kapitalismus. Frankfurt a, M.: Europäische Verlagsanstalt 1967. 188 S. Kart. 12,-DM; Ln. 18,- DM.

Baumgarten, A.: Vom Liberalismus zum Sozialismus. Berlin: Akademie-Verlag 1967. 136 S. 12,- M.

Bennett, lohn C.: A Question of Perspective. New York: CharIes Scribner's Sons 1967. $ 1.25.

Blankenburg, Erhard: Kirchliche Bindung und Wahlverhalten. Freiburg: Walter-Verlag 1967. 178 S. Kart, 18,- DM, Ln. 24,- DM.

Busch, Otto: Toleranz und Grundgesetz. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag 1967. 124 S. 14,80 DM.

Calliess, Rolf-Peter: Kirche und Demokratie. Miinchen: Chr, Kaiser 1966. 44 S. 3,60 DM.

Domes, Alfred (Hg.): Osteuropa und die Hoffnung auf Freiheit. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1967. 270 S. 12,50 DM.

Eich/er, Willi: Weltanschauung und Politik. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1967. 442 S. Kare, 16,80 DM, Ln. 25,- DM.

Ernst, Werner: Dimensionen politischer Bildung. Heidelberg: Quelle & Meyer 1967.

Fetscber, !ring, und He/ga Grebing u: a.: Rechtsradikalismus. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt 1967. 256 S. 14,80 DM.

Friedrich, Carl Joachim: Prolegomena der Politik. Berlin: Duncker & Humblot 1967. 185 S. 29,60 DM.

Glaser, Hermann: Eros in der Politik. Eine sozialpathologische Untersuchung. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1967. 320 S. 22,- DM.

Hättich, Manfred: Lehrbuch der Politikwissenschaft. 3 Bde. Mainz: v, Hase & Koehler Verlag 1967. 1000 S. 84,- DM.

Hofmann, Hans Hubert: Die Entstehung des modernen souveränen Staates. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1967. 488 S. Kart, 22,80 DM, Ln. 34,- DM.

[dger, Herbert: Verbrechen unter totalitärer Herrschaft. Freiburg: Walter-Verlag 1967. 388 S. Kart. 24,- DM, Ln. 28,- DM.

Lefringhausen, Klaus: Interessengruppen als Problem politischer Ethik. Stuttgartr Kreuz-Verlag 1967. 80 S. 3,80 DM.

Lenk, Kurt, und Franz Neumann (Hg.): Theorie und Soziologie der politischen Parteien. Luchterhand 1967. 352 S. 34,- DM.

Lampe, Klaus: Wissenschaftliche Beratung der Politik. Göttingen: Otto Schwarrz 1966. 213 S. 32,- DM.

Lukacs, Georg: Schriften zur Ideologie und Politik. Neuwied: Luchterhand 1967. 900 S. 68,- DM.

Macpherson, C. B.: Drei Formen der Demokratie. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt 1967. 96 S. 9,80 DM.

Mayer, Franz (Hg.): Staat und Gesellschaft. Göttingen: Orto Sdiwartz & Co. Verlag 1967. 372 S. 62,- DM.

Nerlicb, Uwe (Hg.): Krieg und Frieden im industriellen Zeitalter. Beiträge der Sozialwissenschaft I. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag 1966. 480 S. 28,– DM.

Nerlicb, Uwe (Hg.): Krieg und Frieden in der modernen Staatenwelt. Beiträge der Sozialwissenschaft II. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag 1966. 496 S. 28,- DM.

Ort, *Siegbarts* Das Recht auf freie Demonstration. Neuwied: Luchterhand 1967. *105* S. Kart. 10,80 DM.

Ruge, Friedrich: Politik und Strategie. Frankfurt a. M.: Bernard u, Graefe 1967. 319 S. 11,80 DM.

Salomon-Delatour, Gottfried: Moderne Staatslehren. Neuwied: Luchterhand Verlag 1965. 740 S. 48,- DM, Stud. 28,- DM.

Schauer, Helmut: Notstand der Demokratie. Frankfurt a, M.: Europäische Verlagsanstalt 1967. 216 S. 7,80 DM.

Schmidt, Regina und Egon Becker: Reaktionen auf politische Vorgänge. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt 1967. *160* S. Karr, 14,- DM, Ln. *20,-* DM.

Schumann, Hans-Gerd: Die politischen Parteien in Deutschland nach 1945 - Eine Bibliographie. Frankfurt a. M.: Bernard & Graefe 1967. 224 S. *19,80* DM.

Sjoberg, Gideon (Hg.): Ethics, Politics, and Social Research. Cambridge: Schenkman Publishing Company 1967. $ 3.95.

Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie. Bd. 1: Abbildtheorie bis Diktatur des Proletariats. Freiburg: Herder Verlag 1967. XX S. und 1276 Sp, Subskriptionspreis 148,- DM.

Theimer, Walter: Lexikon der Politik. Bern: Francke Verlag 1967. *760* S. Ln. 22,– DM.

Thompson, W. Kennetb: The Moral Issue in Starecraft. Twentieth-Century Approaches and Problems. Baron Rouge: Louisiana Stare University Press 1967. 127 S.

Vogt, Hannah: Nationalismus gestern und heute. Opladen: C. W. Leske Verlag 1967. 222 S. *9,80* DM.

Dem Heft *2/68* liegen Prospekte des Verlages J. C. B. Mohr, Tübingen, und des Pesch-Haus-Verlages, Mannheim, bei.

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

Völkerrecht und Friedenssicherung

Von

EBERHARD MENZEL

Die Welt von heute will den Frieden. Jedenfalls findet keine andere Forderung in unseren Tagen eine so allgemeine Anerkennung wie die, daß zwischen den Nationen Friede herrsche. Die Erfindung und Weiterentwicklung der Atomwaffen läßt das Verlangen nach Frieden zu einem dringenden Gebot werden. Dennoch ist die Welt erfüllt von Waffenlärm, werden politische Konflikte mit militärischer Gewalt ausgetragen und geben die Nationen jährlich Milliarden für Rüstung aus. Die Erhaltung des Friedens ist also noch immer Aufgabe geblieben, noch nicht Wirklichkeit geworden.

Für diese Diskrepanz zwischen Wollen und Wirklichkeit oder zwischen Sollen und Sein macht man gemeinhin die Völkerrechtsordnung verantwortlich. Aber triffi man damit den wirklichen Schuldigen für diese Unzulänglichkeit unserer modernen Welt? Ist es nicht vielleicht doch zu einfach, die Schuld auf ein neutrales »Es«, nämlich auf das Völkerrecht, abzuladen? Ist die Ursache nicht vielmehr in den Menschen selbst zu suchen? Und zwar nicht nur bei denen, die Einfluß auf die Ausgestaltung der zwischenstaatlichen Ordnung auszuüben vermögen, sondern bei allen, bei der Menschheit insgesamt? Mit anderen Worten: Ist die Menschheit von heute in allen ihren Teilen bereit, auf das Machtmittel des Krieges zu verzichten? Unterliegt niemand mehr der Verlockung, militärische Maßnahmen zu befürworten, wenn die Gewißheit bestünde, daß der Einsatz kurz und ohne wesentliche Opfer erfolgt? Würden sich dann nicht vielleicht doch Politiker, Juristen und Theologen finden, die von einem »Kampf um die gerechte Sache« sprechen würden?

Diese Fragen lassen sich nicht einfach durch den Hinweis auf die rechtlichen Kriegsverbote erledigen. Derartige Kriegsverbote sind zwar im Briand-Kellogg-Pakt von 1928 und in Art. 2 der Satzung der Vereinten Nationen ebenso enthalten wie in Art. 26 des Grundgesetzes mit seinem Verbot des Angriffskrieges. Aber Rechtsnormen führen keine isolierte Existenz. Sie bedürfen der inneren Anerkennung durch diejenigen, an die sie gerichtet sind. Damit ist (I.) die Frage angeschnitten, welche Stellung der Krieg in unserer Wertordnung einnimmt. Erst wenn hierüber Gewißheit besteht, kann beurteilt werden, was (11.) das moderne Völkerrecht an Möglichkeiten der Friedenssicherung zu bieten vermag und welche Tendenzen sich hier abzeichnen. Und schließlich sei (Hl.) am europäischen Beispiel gezeigt, welche rechtstechnischen Mittel das moderne Völkerrecht zur Verfügung stellen kann, um in einer bestimmten regionalen und geschichtlichen Situation den Frieden zu sichern.

I. DER FRIEDE IN DER WERTORDNUNG DER JÜNGSTEN VERGANGENHEIT UND DER GEGENWART

Welche Rolle Krieg und Frieden in der Wertordnung unseres Volkes gespielt haben und noch spielen, läßt sich an einigen Zitaten unschwer ablesen.

Als der Heidelberger Professor *Bluntschli* im Jahre 1880 dem Generalfeldmarschall *von Moltke* sein Lehrbuch des Völkerrechts übersandte, erwiderte ihm dieser in einem Brief vom 11. Dezember 1880:

»Der ewige Friede ist ein Traum, und nicht einmal ein schöner, und der Krieg ein Glied in Gottes Weltordnung. In ihm entfalten sich die edelsten Tugenden des Menschen, Mut und Entsagung, Pflichttreue und Opferwilligkeit mit Einsetzung des Lebens. Ohne den Krieg würde die Welt im Materialismus versumpfen.«

Mit diesen Worten gab Moltke die Auffassung seiner Zeit wieder. Hegel und Treitschke wären andere Zeugen dafür.

Selbst nach der Jahrhundertwende und unbelehrt durch den Ersten Weltkrieg blieb diese Ansicht vorherrschend. Ein so anerkannter Gelehrter wie *Werner Sombart* erklärte in seinem Buch "Händler und Helden« 1915 - die Händler waren die Engländer und die Helden die Deutschen -:

»Der Krieg ist uns nicht nur darum heilig, weil in ihm selbst die edelsten Züge des menschlichen Wesens zur Blüte getrieben werden. Wir halten ihn nicht für minder heilig, weil er uns als die größte sittliche Macht erscheint, deren sich die Vorsehung bedient, um die Menschen auf Erden vor Verlotterung und Fäulnis zu bewahren,.

Auch die Juristen seien nicht verschont. Im Jahre 1930 schrieb der Rechtsphilosoph *Julius Binder* in seiner Schrift »Die sittliche Berechtigung des Krieges und die Idee des ewigen Friedens«:

»Wenn der Friede die Menschen verweichlicht und erschöpft, so reißt sie der Krieg aus den Niederungen des Friedens empor auf die Höhe, wo die Stürme wehen und die Freiheit wohnt.« Und: »Wir müssen erkennen, daß nur ein Volk, das den Sinn für den Krieg und den Willen zum Krieg sich bewahrt hat, es verdient, fortzuleben und in der Geschichte fortleben wird.«

Diese Worte eines Juristen sind zwei Jahre nach der Unterzeichnung des Briand-Kellogg-Pakts veröffentlicht worden, also derjenigen völkerrechtlichen Vereinbarung, die zum erstenmal mit bindender Wirkung für das Deutsche Reich die Anwendung der militärischen Gewalt im Dienste der nationalen Politik für illegal erklärte. Auf diesen Pakt wird in dieser Schrift mit keinem Satz hingewiesen, er wird schlechthin ignoriert.

Neun Jahre später nahm der Zweite Weltkrieg seinen Anfang. Er endete mit der Vernichtung Deutschlands und der Zerreißung Europas in zwei feindliche Lager.

Kein General, kein Nationalökonom und kein Jurist würden heute solche Sätze aussprechen. Uns scheinen Welten von derartigen Auffassungen zu trennen. Die Heroisierung des Krieges hat im Atomzeitalter keinen Platz mehr.

Aber leben wir deshalb, weil uns diese Worte heute nicht mehr möglich erscheinen, in einer friedfertigeren Welt? Niemand wird dies ehrlichen Herzens behaupten können. Denken wir nur an die militärischen Vorgänge der letzten zehn Jahre: das militärische Eingreifen der Sowjetunion in Ungarn, die französisch-britische Suez-Intervention von 1956, die französischen Schlachtfelder in Hinterindien und in Algerien, die Kuba-Krise, den Blitzkrieg zwischen Israel und Ägypten, die blutigen Kämpfe in Vietnam.

Alle diese Auseinandersetzungen haben im Schatten der Atombombe stattgefunden.

Dabei hat die Entwicklung der Kernwaffen eine Situation entstehen lassen, die es in der Epoche der Heiligsprechung des Krieges nicht gegeben hat: Durch den Druck auf eine Taste können heute ganze Staaten in kürzester Frist in Kraterlandschaften verwandelt werden. Und jeder scharfe Schuß bringt heute die Hand in die Nähe dieser Taste, oder – um es kühler und wissenschaftlicher auszudrücken - jede konventionelle Kriegführung birgt die Gefahr des Eskalierens in eine nukleare Kriegführung in sich.

Stellen wir die Frage, warum der Krieg oder allgemein die Anwendung der Gewalt trotz dieser Entwicklungen noch nicht aus der Welt verschwunden ist, so läßt sich nur die Antwort geben: Wir leben in einer *Übergangszeit,* Die gesellschaftliche Wertordnung braucht für einen Wechsel ihrer Zielvorstellungen offenbar mehr als nur einige jahrzehrite.

Gerade die Geschichte des Völkerrechts läßt erkennen, wie stark die Hypothek bisheriger Auffassungen auf einem solchen Wandel des Wertbewußtseins lastet und ihn erschwert:

Setzen wir den Beginn des modernen Völkerrechts mit dem Bekenntnis zum souveränen Fürsten- und späteren Nationalstaat - also etwa mit dem Friedensschluß von Münster und Osnabrück 1648 – an, so hat es das erste allgemeine Kriegsverbot erst etwa *280* jahre später, nämlich mit dem Abschluß des Briand-Kellogg-Paktes von 1928 gegeben. Mit anderen Worten: *Neun Zehntel der Geschichte des modernen Völkerrechts stand im Zeichen der Legalität des Krieges und des freien Kriegführungsrechts und erst im letzten Zehntel galt jedenfalls formell ein allgemeines Kriegsverbot.*

Wer um die Geschichte rechtlicher Institutionen, ihrer Ausgestaltung und nur sehr allmählichen Durchsetzung weiß, ist keineswegs erstaunt, daß sich der Wandel von der Legalität zur Illegalität des Krieges nicht im Verlauf einer Generation vollziehen kann.

Es sei daran erinnert, wieviel Zeit benötigt wurde, um dem Gedanken der Menschenrechte und Grundfreiheiten auf der nationalen und internationalen Ebene Geltung zu verschaffen, Seit der Menschenrechtserklärung von 1789 sind bald zwei jahrhunderte vergangen. Welche Widerstände hatte die Konzeption der Menschenrechte gegen den zähen Widerstand der konservativen Staatsanschauungen des 19. jahrhunderts zu überwinden. Und welcher Zeitraum war weiter erforderlich, um allein im deutschen Bereich diese Rechte mit der nötigen Wirksamkeit auszustatten. Noch für die Weimarer Verfassung, die als erste deutsche Verfassung über einen Grundrechtsteil verfügte, wurde die Auffassung vertreten, daß die Grundrechtsbestimmungen nur proklamatorische Anweisungen an den Gesetzgeber, nicht aber bereits bestehendes Recht darstellten. Das Bonner Grundgesetz sah sich daher gezwungen, durch die ausdrückliche Hervorhebung in Art. 1 eine unmittelbare Bindung der Gesetzgebung, Rechtsprechung und der vollziehenden Gewalt an diese Normierungen zu statuieren.

Wieviel schwieriger muß es sein, die Anwendung der Gewalt im zwischenstaatlichen Bereich auszuschalten. Seit jahrhunderten war die Rechtsordnung auf ein solches Recht zum Krieg (ius ad bellum) eingespielt. Das Kriegführungsrecht galt sogar als das Kennzeichen der Souveränität eines Staates. Auf der Grundlage dieses Kriegführungsrechts griffen die anderen Institutionen des Völkerrechts wie Zahnräder einer gut funktionierenden Maschine ineinander: War der Krieg erlaubt, so mußte auch dem Sieger gestattet sein,

die Früchte seines Sieges einzuheimsen. Dem freien Kriegführungsrecht entsprach also das freie Annexionsrecht. Da das freie Annexionsrecht die Wegnahme von Territorien gestattete, mußte es auch erlaubt sein, der dort wohnenden Bevölkerung die Staatsangehörigkeit des Siegerstaates zu verleihen. Deshalb war der Grundsatz vom automatischen Wechsel der Staatsangehörigkeit bei Gebietsübergang auch gegen den Willen des Betroffenen allgemein anerkannt. Auch andere Institutionen entwickelten sich auf der Grundlage des freien Kriegführungsrechts: die Rechtsstellung der Neutralen mit der unterschiedlichen Behandlung im Land- und im Seekriegsrecht, die Beschränkung der aktiv Kriegführenden auf die Angehörigen der Streitkräfte unter Ausschluß der Zivilbevölkerung, die Regelung des zeitlich beschränkten Rechtes zur Ausübung der Besatzungsgewalt.

Am freien Kriegführungsrecht war auch die Diplomatie mit ihrer ultima ratio der Gewaltanwendung ausgerichtet. Bis in den rein verfassungsrechtlichen Bereich hinein - Entscheidung über Krieg und Frieden als rein politische Zweckmäßigkeitsentscheidung - hatte dieses freie Kriegführungsrecht unmittelbare Auswirkungen.

Das Kriegsverbot von 1928 entzog allen diesen Regelungen und Institutionen die rechtliche Grundlage. Sofort ergaben sich schwerwiegende Streitfragen: Nur der Angriffskrieg könne verboten sein, nicht dagegen der Verteidigungskrieg, denn das Sich-Wehren müsse erlaubt sein. Damit entstand das schwierige Problem, was als Angriffsmaßnahme zu gelten habe. Oder aber: Das Kriegsverbot erfülle nur dann seinen Sinn, wenn die durch widerrechtliche Gewaltanwendung errungenen territorialen Gewinne nicht von anderen Staaten anerkannt würden. Damit war das Ringen um die Geltung oder Nichtgeltung der sogenannten Stimson-Doktrin und ihre übernahme als verpflichtende Norm in das allgemeine Völkerrecht eröffnet. Als wichtiges Problem erwies sich alsdann die Frage, wer den Schutz des militärisch Schwächeren gegenüber dem militärisch Stärkeren übernimmt, wenn dieser rechtswidrig Gewalt anwendet. Sollte das Kriegsverbot wirksam sein, mußte ein internationaler Schutz im Sinne gemeinsamer Sanktionen gegen den Friedensbrecher eingerichtet werden.

Alle diese Beispiele sind hier angeführt, um darzutun, welch einen tiefgreifenden Strukturwandel das Kriegsverbot mit sich brachte, sowie um verständlich zu machen, welch völliges Umdenken und Umgestalten von Grundregelungen und Einrichtungen des klassischen Völkerrechts selbst im engen Bereich einer solchen Rechtsordnung notwendig sind, um den Wechsel der Zielvorstellung - Frieden statt Krieg - in der allgemeinen Wertordnung durchzusetzen.

Abgesehen davon, daß jede Konzentration von Macht ohne entsprechende Kontrollmittel die Gefahr des Machtmißbrauchs in sich schließt - ein Erfahrungssatz, den in knapperer Form schon *Carl Burckhardt* in seinen »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« Ausdruck verliehen hat -, stehen der radikalen Durchsetzung des Friedensgebotes in den zwischenstaatlichen Beziehungen erhebliche Schwierigkeiten entgegen, die nodi keineswegs beseitigt sind.

Der erste Einwand kommt von *historischer Seite*. Er besagt: Soweit die Geschichte sich zurückverfolgen lasse, seien Stammesfehden und Völkerkriege unter Anwendung von physischer Gewalt ausgetragen worden. Und nun solle es im 20. Jahrhundert plötzlich

gelingen, die Menschheit zu pazifizieren und nationale Differenzen auf nur-friedlichem Wege auszutragen? Manche Historiker gehen daher nach wie vor von der Selbstverständlichkeit des Krieges aus und verneinen die Möglichkeit eines grundsätzlichen Wandels. Aus der Erkenntnis »So war es bisher immer« wird der Schluß gezogen »So wird es auch weiterhin sein«, Man beruft sich dabei auf die Untrüglichkeit der historischen Erfahrung und hält auch den auf die Zukunft gezogenen Schluß für eine wissenschaftlich gesicherte Erkenntnis. Von wie vielen Kathedern heute noch derartige Lehren verbreitet werden, läßt sich nur ahnen.

Dabei zeigen die politischen und sozialen Entwicklungen in Europa seit der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg bis heute, welche Wandlungen möglich sind. Wie viele Erscheinungen stellen heute eine Selbstverständlichkeit dar, die in der damaligen Zeit noch den Charakter revolutionärer Forderungen hatten. Vielleicht gehört es zur Tragik der deutschen Geschichtsschreibung und des geschichtlichen Sehens überhaupt, größeres Gewicht auf den Nachweis des Konstanten zu legen - das meistens als das Stabile mißverstanden wird - als auf den Fortschritt und den Wandel.

Der zweite Einwand gegen den Wechsel der Zielvorstellungen in diesem Zusammenhang kommt aus dem *naturwissenschafilichen Bereich:* Er stützt sich auf den dem Menschen eingeborenen Aggressionstrieb, der beim Gruppenhandeln noch eine Intensivierung erfahre. Im Namen der Anthropologie und der Soziologie wird der Krieg zum unausrottbaren Phänomen des menschlichen Zusammenlebens erklärt.

Da hier kein Raum für eine ausführliche Darstellung dieser Problematik ist, sei auf einige einschlägige Äußerungen von Sachkennern hingewiesen. Für den individuellen Aggressionstrieb des Menschen sieht der Verhaltensforscher *Konrad Lorenz* die Möglichkeit der Sublimierung sowie des Abreagierens an Ersatzobjekten. *Wilhelm Fucks,* dessen Buch »Formeln der Macht« ihn als jemanden ausweist, der das Machtphänomen keineswegs mit pazifistischen Idyllen überdeckt, antwortet auf die Frage, ob es eine Welt ohne Krieg geben könne: »Kampf ja, Kriege nein.« Er hält es dabei für notwendig, Formen zu finden, die den Menschen das geben, was ihnen bisher die Kriege gegeben haben. Dabei wird der Krieg erstaunlich positiv bewertet. Die Frage, was denn der Krieg den Menschen zu geben habe, beantwortet er mit der Feststellung: »Materielle Sicherung der Existenz, Entfaltung der kämpferischen Instinkte und kriegerischen Tugenden, Eintreten für höchste Güter.« Es bleibe dahingestellt, ob sich im Zeitalter des Atomkrieges diese positive Bewertung wirklich aufrechterhalten läßt oder ob dieses Bild nicht doch zu sehr den Vorstellungen etwa Moltkes nachgezeichnet ist. Immerhin bejaht auch Fucks die Möglichkeit einer Welt ohne Krieg. Schließlich sei als Repräsentant der Soziologie *Raymond Aron* angeführt, der in seinem Buch »Paix et guerre entre les nations«, 1962 (dtsch. Obersetzung »Prieden und Krieg-s, 1963) ausführt:

»Es widerspricht der Natur des Menschen, daß die Gefahr der Gewalttätigkeit endgültig beseitigt ist: in jedem Kollektiv werden Menschen, die sich nicht anpassen können, die Gesetze verletzen und andere Menschen angreifen. Es widerspricht der Natur des Individuums und der Gruppen, daß die Konflikte zwischen Individuen und zwischen Gruppen verschwinden. Aber es ist nicht bewiesen, daß sich diese Konflikte durch den

Krieg als Institution bekunden müssen, so wie wir ihn seit Tausenden von Jahren kennen, mit organisierten Kämpfern, die Werkzeuge benutzen, die immer mehr Zerstörungskraft besitzen.«

Alle diese Untersuchungen über das sozialpsychische Phänomen des Krieges lassen also erkennen, welch tiefe Wurzeln der Krieg als Einrichtung der zwischenstaatlichen Beziehungen hat, gleichzeitig aber auch, daß er nicht den Rang einer ewigen Naturgegebenheit besitzt. Im übrigen sollte diese Frage mehr als bisher zum Gegenstand der Forschung gemacht werden. In diesem Zusammenhang mag bedauert werden, wieviel mehr Geld und Geist auch noch heute für die Kriegsforschung und wieviel weniger für die Friedensforschung aufgewendet wird. Der internationale Vergleich lehrt sogar, daß die Bundesrepublik in dieser Hinsicht den anderen Staaten erheblich nachsteht. Im Gegensatz zu anderen Ländern gibt es in Deutschland kein Friedensinstitut von wissenschaftlichem Rang. Und im politischen und pädagogischen Bereich hat das Wort »Friedenspolitik« für weite Kreise immer noch einen unangenehmen Beigeschmack. Solange diese Denktraditionen noch Gewicht besitzen, ist der Friede noch nicht zur unbestrittenen Zielvorstellung unserer Wertordnung geworden. Dann sind wir noch»Wanderer zwischen beiden Welten«, der Welt von gestern und der Welt von morgen.

Ist diese Feststellung, daß wir in einer Obergangssituation leben, zutreffend, so erklärt sich auch, daß alle rechtlichen Gebote nur eine Teilwirksamkeit besitzen.

Versuchen wir daher im folgenden zu klären, welche Einrichtungen und Grundregelungen die geltende Völkerrechtsordnung zur Sicherung des Friedens geschaffen hat und welcher Effektivitätsgrad dabei bisher erreicht worden ist.

H. DIE FRIEDENSSICHERUNG ALS AUFGABE DES MODERNEN VÖLKERRECHTS

Die moderne Völkerrechtsordnung verfolgt das Ziel der Friedenssicherung auf unterschiedliche Weise. Die wichtigsten Mittel hierzu sind:

a) das Kriegsverbot, das heißt die Illegalisierung des Krieges,
b) das Bereithalten von Einrichtungen zur friedlichen Konfliktbeseitigung,
c) das Friedenssicherungssystem der Organe der Vereinten Nationen,
d) die Bemühungen um eine allgemeine und vollständige Abrüstung.

Diese vier Wege bedürfen der näheren Erläuterung. Dabei sei weniger Wert auf die Darstellung der institutionellen Einzelheiten als vielmehr auf die wertende Feststellung gelegt, in welchem Ausmaß sie sich bisher als effektiv erwiesen haben.

a) Das Verbot des Krieges. Nach dem Briand-Kellogg-Pakt von 1928 wurden Kriegsverbote in Regionalpakte aufgenommen, so in den südamerikanischen Saavedra-Lamas-Pakt von 1933 und die neueren Verträge des inneramerikanischen Sicherheitssystems (Pakt von Rio de Janeiro, Bogotä-Charter usw.). Vor allem brachte die Satzung der Vereinten Nationen in Art. 2 Abs. 3 und 4 nicht nur eine Wiederholung des Kriegsverbotes des Briand-KelIogg-Paktes, sondern auch eine Erweiterung dahingehend, daß bereits die Drohung mit militärischer Gewalt ein Völkerrechtsdelikt darstellt.

Als bisher einzige *Sanktionsmaßnahme* gegen Friedensbrecher kann die Rechtsprechung

des Nürnberger Internationalen Militärgerichtshofes gelten. Im Grunde war der Militärgerichtshof international nur in dem Sinne, daß die Besatzungsmächte einen Hauptprozeß gemeinsam abrollen ließen, während sie später die Nachfolgeprozesse als Besatzungsherren der jeweiligen Zone veranstalteten. Der Londoner Vertrag der Alliierten über das Statut des Internationalen Militärgerichtshofs vom August 1945 legte den Strafratbestand des Friedensbruches fest. Die sich daran anknüpfende Problematik hinsichtlich des strafrechtlichen Grundsatzes »nulla poena sine lege« - das heißt keine Bestrafung, wenn nicht ein entsprechendes Strafgesetz bereits im Zeitpunkt der Begehung der Tat bestanden hat _ ist bekannt und braucht hier nicht im einzelnen dargestellt zu werden. Allerdings sei betont, daß dieser strafrechtliche Grundsatz eine vornehmlich kontinental-europäische Schöpfung ist und die Kodifizierung des Strafrechts zur Voraussetzung hat. In den Comrnon-law-Landern mit ihren auch im Strafrecht durch das Richterrecht entwickelten Rechtssystemen hat dieser Grundsatz nur eine beschränkte Wirkung. Deshalb hat der deutsche Einwand gegen die Nürnberger Rechtsprechung keine allgemeine Anerkennung gefunden. Die Vollversammlung der Vereinten Nationen hat sich in dem Beschluß über die »Nurernberg Principles« sogar ausdrücklich für die Legalität der Nürnberger Rechtsprechung ausgesprochen. Grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten dieser Art sind im übrigen selbst innerhalb der Vertragsstaaten der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4. 11. 1950 aufgetreten, was die Bundesrepublik zu einem entsprechenden Vorbehalt bei der Ratifizierung veranlaßte.

Wichtiger als diese Frage ist die Tatsache, daß das Nürnberger Verfahren nur noch in der Gerichtsbarkeit des Internationalen Militärgerichtshofs in Tokio eine Parallele gefunden hat. Aber auch hier handelt es sich um ein Verfahren der Siegermächte gegen die Besiegten. Sonst wurde in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg trotz der Vielzahl der militärischen Interventionen nicht der geringste Versuch der Bestrafung der Kriegsschuldigen gemacht. Gerade dieses Faktum hat die Nürnberger Rechtsprechung nachträglich entwertet.

Allgemein wird man feststellen müssen, daß die individuelle Bestrafung der an einem Angriffskrieg Schuldigen als Sanktion gegen den Friedensbruch noch nicht Bestandteil der Völkerrechtspraxis geworden ist. Insofern mag das völkerrechtliche Kriegsverbot als eine lex imperfecta bezeichnet werden. Dabei sollte jedoch deutlich gemacht werden, daß es sich hier nicht um einen Strukturfehler der Völkerrechtsordnung handelt, sondern darum, daß die Staaten von heute sich noch weigern, eine solche Sanktionsmöglichkeit anzuerkennen und damit dem Kriegsverbot eine höhere Wirksamkeit zu verleihen.

b) Einrichtungen zur friedlichen Konfliktbeseitigung. Das Völkerrecht kannte zu allen Zeiten Einrichtungen, um Konflikte auf nichtkriegerische Weise zu beseitigen. In der Epoche des klassischen Völkerrechts wurden insbesondere die Möglichkeiten der Schiedskommissionen, Schiedsgerichte, Untersuchungskommissionen usw. geschaffen. Früher wurden vielfach auch Einzelpersonen mit dem Erteilen von Schiedssprüchen beauftragt, so der Papst noch im sogenannten Karolinenstreit zwischen Deutschland und Spanien, oder Monarchen, in weniger wichtigen Fällen auch einzelne Völkerrechts gelehrte wie etwa der Schweizer *Max Huber*. In einigen Fällen hatte diese Tätigkeit in den Schieds- und Unter-

suchungskommissionen kriegsverhütenden Charakter, so etwa im Alabamastreit zwischen den Vereinigten Staaten und Großbritannien oder beim Doggerbank-Zwischenfall zwischen Rußland und Großbritannien.

Im Rahmen der 1. Haager Friedenskonferenz wurde der Ständige Internationale Schiedsgerichtshof errichtet. Doch weigerten sich die Staaten mit der Berufung auf ihre Souveränität, sich immer und in allen Fällen einem solchen schiedsgerichtlichen Verfahren zu unterwerfen. Ein gewisser Fortschritt wurde bei dem durch die Völkerbundsatzung daneben errichteten Ständigen Internationalen Gerichtshof erzielt. Dieser Fortschritt bestand darin, daß die Mitgliedstaaten sich wenigstens für eine bestimmte Zeit der obligatorischen Gerichtsbarkeit dieses internationalen Gerichts unterwarfen, so daß sie bei entsprechender Klageerhebung nicht den Einwand erheben konnten, sie verweigerten die Einlassung. Dieses sogenannte »fakultative Obligatorium-s ist auch zum Strukturprinzip des Internationalen Gerichtshofes auf Grund der Satzung der Vereinten Nationen geworden. Im übrigen kann selbst diese stets nur auf mehrere Jahre befristete Verpflichtung, sich der internationalen Gerichtsbarkeit zu unterwerfen, durch Vorbehalte weiter eingeschränkt werden. Nur ein Drittel der Staaten hat bisher von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht. Die Vereinigten Staaten verhalten sich nicht weniger ablehnend gegenüber einer solchen Institution wie die Sowjetunion. die zwar Wert darauf legt, auf der Richterbank vertreten zu sein, aber die Anerkennung einer obligatorischen Gerichtsbarkeit unter ausdrücklicher Berufung auf die staatliche Souveränität abgelehnt hat.

Im übrigen mag zweifelhaft sein, ob vitale politische Fragen der richterlichen Entscheidung überhaupt zugänglich sind. Zweifel in dieser Hinsicht sind schon beim Ständigen Internationalen Gerichtshof der Völkerbundzeit bei der Behandlung des sogenannten Zollunionsstreites entstanden. Als nämlich auf Grund des Schober-Curtius-Planes eine deutsch-österreichische Zollunion errichtet werden sollte, ließ sich der Völkerbundsrat vom Ständigen Internationalen Gerichtshof ein Rechtsgutachten darüber geben, ob ein solcher Wirtschaftsvertrag gegen die Verträge verstoße, die das sogenannte Anschlußverbot enthielten. Der StIG entschied mit einer Stimme Mehrheit im Sinne der Unvereinbarkeit dieser politischen Maßnahmen mit den vertraglichen Vereinbarungen. Daß dies'im Grunde eine politische Entscheidung war oder jedenfalls eine in Rechtsformen gekleidete Entscheidung in einer politischen Frage, wurde allgemein anerkannt. Die zeitgenössische Kritik, und keineswegs nur die deutsche, war sich darüber einig, daß damit die internationale Gerichtsbarkeit überfordert sei. Das aber bedeutet, daß Fragen von erheblicher politischer Bedeutung, auch wenn sie als Rechtsfragen frisiert werden, zu einer überbeanspruchung rein juristischer Streiterledigungsformen führen.

Daraus ergeben sich deutlich Schranken in den Funktionen rein judiziärer Streiterledigungsverfahren. Eine solche Gerichtsbarkeit beschränkt sich notwendigerweise auf politisch sekundäre Fragen. Auch die Liste der vom Internationalen Gerichtshof seit 1946 entschiedenen rund 50 Fälle führt zu derselben Erkenntnis. Zwar können Fragen etwa territorialer Art wie der Encrehos-Fall zwischen Frankreich und Großbritannien wirksam von internationalen Gerichten entschieden werden, aber Kontroversen von erheblicher politischer Bedeutung wie seinerzeit die Legalität der Blockade Berlins durch die Sowjetunion

überfordern die internationale Gerichtsbarkeit. Wäre dieses Problem entsprechend den Vorschlägen einiger Staaten dem Internationalen Gerichtshof zur Entscheidung vorgelegt worden, so hätte sich die Sowjetunion wahrscheinlich jeder Einlassung widersetzt, zumal sie den Weg des fakultativen Obligatoriums nie beschritten hat, das heißt zur Einlassung nicht verpflichtet war. Selbst wenn ein Gerichtsspruch erlassen worden wäre, ist es mehr als zweifelhaft, ob die Sowjetunion ihn beachtet hätte. Dann hätte sich nur gezeigt, daß derartige Urteile nicht mit Zwangsmitteln durchgesetzt werden können. Praktisch wäre also nur das Fehlen von Sanktionsmöglichkeiten der Welt vor Augen geführt worden. Dies wiederum hätte das Prestige der internationalen Gerichtsbarkeit gemindert.

Abschließend läßt sich also feststellen, daß in der modernen Zeit die Erledigung von Streitfragen sekundärer Natur entweder durch internationale Gerichtshöfe und ähnliche Institutionen oder aber im Wege zweiseitiger Schiedskommissionen usw. für politisch zweitrangige Fragen von großer Bedeutung ist und gute Dienste zu leisten vermag. Machtpolitische Fragen und damit Probleme, bei denen zum mindesten eine Seite zu militärischen Aktionen bereit ist, überfordern und diskreditieren die internationale Gerichtsbarkeit. Man mag diese Tatsache bedauern, man darf sich aber dieser Erkenntnis nicht verschließen. Auch hier handelt es sich nicht um irgendwelche Struktur- oder Organisationsfehler der Völkerrechtsordnung, sondern um die einfache Tatsache, daß die Staaten nicht bereit sind, sich in diesen vitalen Fragen einer Entscheidung durch andere Staaten zu beugen. Dies gilt insbesondere für die beiden Supermächte, die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion. Da mit einer Änderung in absehbarer Zeit nicht zu rechnen ist, erhält die Frage nach den politischen Mitteln der Friedenssicherung im Rahmen der Vereinten Nationen eine erhöhte Bedeutung.

c) Die Friedenssicherung durch die politischen Organe der Vereinten Nationen. Dem Sicherheitsrat wurde die Aufgabe übertragen, das Vorhandensein einer Friedensbedrohung, eines Friedensbruches oder einer Angritfshandlung festzustellen (Art. 39). Er kann je nach der Lage zunächst provisorische Maßnahmen ergreifen, um eine Verschlechterung der Situation zu verhüten. Sodann soll er mit friedlichen Mitteln eine Schlichtung versuchen und seinen Beschlüssen durch nichtmilitärische Sanktionen Nachdruck verleihen. Notfalls können die Vereinten Nationen auf Beschluß des Sicherheitsrates auch mit eigenen militärischen Kräften einschreiten. Diese Einheiten werden von den Mitgliedstaaten zur Verfügung gestellt. Es gibt insbesondere in den Ländern des neutralen Gürtels militärische Einheiten, die für eine solche Verwendung den Vereinten Nationen gemeldet sind und im Bedarfsfall sofort zur Verfügung stehen. Der Sicherheitsrat bestimmt einen Befehlshaber, der den Weisungen des Sicherheitsrats und des Generalsekretärs untersteht.

Gerade weil der Völkerbund sich im Abessinien-Fall als unfähig erwiesen hat, seinen Beschlüssen Wirksamkeit zu verleihen, ist die Satzung der Vereinten Nationen von vornherein davon ausgegangen, durch die Bildung eigener militärischer Verbände die Durchsetzung ihrer Beschlüsse zu gewährleisten. Zwar haben sich die Pläne für einen Ständigen Militärausschuß gemäß Art. 46 ff. der Satzung angesichts des West-Ost-Konflikts als undurchführbar erwiesen, doch funktioniert das Ersatzsystem der »ausgeliehenen Truppen« überraschend gut. Es hat zahlreiche militärische Einsätze der Vereinten Nationen von

gänzlich unterschiedlichem Umfang gegeben. Angefangen von Offiziers-Beobachtungskommissionen an gefährdeten Grenzen wie Kaschmir bis zu größeren Beobachtungseinheiten wie an der israelisch-ägyptischen Grenze und dem ad hoc-Einsatz in Neu-Guinea bei dem übergang zum Status der staatlichen Unabhängigkeit oder den Friedenssicherungsaufgaben auf Zypern bis zum Einsatz in aktiven Kampfsituationen wie beim Suez-Konflikt 1956 oder im Kongo hat sich dieses System im wesentlichen bewährt. Eine ganz andere Form stellt der Korea-Krieg dar, der zwar formell auch unter der blauen Flagge der Vereinten Nationen geführt wurde, praktisch aber ein Feldzug der Vereinigten Staaten war.

Es muß hier darauf verzichtet werden, die Strukturfragen derartiger militärischer Einsätze näher zu behandeln, etwa die Rechtsstellung der Truppen, die Finanzierung usw. Nur auf eine Tatsache sei noch hingewiesen, die für die moderne Entwicklung kennzeichnend ist: Im Suez-Konflikt wurde einem kanadischen General das Oberkommando über die UN-Streitkräfte übertragen, einem Offizier also, der den gleichen Treueid der britischen Königin geschworen hat wie der Oberkommandierende der britischen Invasionstruppen. Es hat hier keinen Loyalitätskonflikt gegeben. überhaupt handelt es sich in den meisten Einsätzen der UN-Truppen mehr darum, daß sie sich zwischen die kämpfenden Parteien schieben und so eine Fortsetzung der Kämpfe verhindern, als darum, nun selbst gegen eine Partei kämpfend vorzugehen. Hierin liegt auch der Grund dafür, daß diese Schlichtungstruppen zahlenmäßig geringer sein können als die zahlenmäßig schwächste Partei, die am Konflikt beteiligt ist.

Diese militärischen Einsätze sind aber nur möglich, wenn es sich um kleinere Konflikte handelt, meist ohne Beteiligung einer der großen Mächte (immerhin waren im Suez-Konflikt zwei ständige Sicherheitsratsmitglieder beteiligt: Großbritannien und Frankreich). Bei größeren militärischen Aktionen, insbesondere einer der Supermächte, kommt nicht nur kein Beschluß des Sicherheitsrats zustande, sondern auch die Gestellung kleinerer Kontingente wird wegen der damit verbundenen machtpolitischen Risiken problematisch.

Möglich ist auch, daß der Sicherheitsrat sich als unfähig erweist, der Lage Herr zu werden und entsprechende Beschlüsse zu fassen. Nach der »Uniting for Peace-Resolution« kann dann die Vollversammlung eingreifen. Besteht also die Möglichkeit, daß der Beschluß im Sicherheitsrat an dem sogenannten Vetorecht scheitert (was praktisch eine Pflicht zur übereinstimmenden Stimmabgabe im Kreis der ständigen Ratsmitglieder bedeutet), so hat auch die Beschlußfassung in der Vollversammlung der Vereinten Nationen ihre eigene Problematik. Sie ergibt sich im wesentlichen aus der Tatsache, daß nunmehr fast die Hälfte der Mitgliedstaaten aus den entkolonialisierten Staaten Afrikas und Asiens besteht und so die eigenartige Lage entstanden ist, daß jeder dieser Staaten das gleiche Stimmgewicht wie etwa die Vereinigten Staaten oder die Sowjetunion besitzt. Die Aversion gegen die alte Staatenwelt oder auch nur Zufallsmehrheiten bei einer solchen Staatenvielzahl eröffnen die Möglichkeit von Zufallsentscheidungen. Deshalb sind schon Pläne entwickelt worden, nach dem Vorbild der Parlamente der europäischen Organisationen den Ländern eine unterschiedliche Stimmgewichtigkeit zuzuerkennen, wobei natürlich die

Kategorisierung schwierig sein wird. Ein solcher Plan ist zum Beispiel von Clark und Sohn ausgearbeitet worden und hat starke Beachtung gefunden. Eine andere Möglichkeit bestünde in einer stärkeren Regionalisierung der Entscheidungen etwa nach Kontinenten und Halbkontinenten oder überhaupt in einem Ausbau regionaler Organisationen und der übertragung der friedenserhaltenden Funktionen auf derartige Institutionen.

Abschließend läßt sich zu dieser Skizzierung des Friedenssicherungssystems der Vereinten Nationen feststellen, daß es zwar nicht imstande ist, militärische Konflikte völlig auszuschalten, daß aber andererseits die Hilfestellung bei der Beseitigung akuter Konfliktsituationen nicht unterschätzt werden darf. Insofern ist gegenüber dem Völkerbund ein entscheidender Fortschritt erzielt worden. Die Weltöffentlichkeit ist sich dieser Tatsache auch bewußt, während die Bewertung in Deutschland noch stark vorgeprägt erscheint durch die tiefsitzende traditionelle Kritik am Völkerbund, die vielfach ungeprüft auf die Vereinten Nationen übertragen wird. Gerade in diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß die Bewertung des Friedens in der modernen Wertskala noch keineswegs so gesichert ist wie es wünschenswert wäre. Nicht die Organisation und nicht die Völkerrechtsordnung als solche, sondern die Menschen von heute und die Politik der Staaten tragen die Schuld daran, wenn das Friedenssicherungssystem der Vereinten Nationen noch nicht die Wirksamkeit entfalten konnte, die von der Satzung vorausgesetzt wird.

d) Die allgemeine und vollständige Abrüstung. Ein anderer Weg zur Friedenssicherung führt über die Abrüstung. Genau wie nach dem Abschluß des Briand-Kellogg-Paktes der Völkerbund eine Konferenz zur Durchführung der schon im Versailler Vertrag angekündigten internationalen Abrüstung einberufen hatte, haben die Vereinten Nationen seit 1946 Verhandlungen über eine allseitige Abrüstung geführt. Der bald darauf ausgebrochene Ost-West-Gegensatz und der bis zum »Kalten Krieg« gesteigerte Antagonismus der Vereinigten Staaten und der Sowjetunion haben wirksame Abrüstungsverhandlungen zunächst unmöglich gemacht. Auch das atomare Wettrüsten mußte erst abgewartet werden, bis jener Zustand des »Patt« zwischen den beiden Weltmächten eingetreten ist, der die Bemühungen um Rüstungsbeschränkung und Teileinigungen auf dem Felde des nuklearen Wettlaufs wieder sinnvoll erscheinen ließ.

Im März und April 1962 haben die Sowjetunion und die Vereinigten Staaten je einen umfangreichen Plan über die »allgemeine und vollständige Abrüstung« (GCD) in Genf vorgelegt. Diese Pläne stimmen in ihrer Grundstruktur überein. In drei Stufen soll ein völliger Abbau der militärischen Rüstung bei allen Staaten erfolgen. Im Gegensatz zu Genf 1932 geht es hier um die Abrüstung bis zum Nullpunkt: Es soll dann keine nationalen Heere, sondern nur noch Polizeikräfte geben, keine schweren Waffen, keine Kriegs- oder Verteidigungsministerien, keinen Militärhaushalt. Vom heutigen Standpunkt aus haben diese Pläne einen utopischen Charakter. Und doch waren und bleiben sie ernst gemeint. Es sind bereits Vertragsentwürfe über Teilprobleme gemeinsam ausgearbeitet worden. Bis zu den technischen Einzelheiten über die Errichtung einer allgemeinen Abrüstungsbehörde, über An-Ort-Kontrollen, über die Erhaltung eines letzten Kernwaffenschirmes bis zur Erreichung der letzten Stufe usw., enthält diese Abrüstungsplanung alle Teilregelungen. Gescheitert ist der Abschluß eines so umfassenden Vertrages freilich an einer Reihe

von Fragen: an den Modalitäten der Kontrolle, am Zeitschema sowie an der neuen technischen Entwicklung der Antiraketen-Systeme, die einen »technischen Durchbruch« bedeuten könnten, an der Skepsis der kleineren Staaten hinsichtlich einer Abrüstung auf den Nullpunkt.

Immerhin stimmt ein Element dieser Abrüstungsvorschläge besonders nachdenklich: Da sich niemand der Illusion hingibt, daß die Völker konfliktlos nebeneinander leben werden, und daß deshalb der Einsatz militärischer Machtmittel unter Umständen doch notwendig sein werde, sehen sowohl der amerikaaisehe als auch der sowjetische Vorschlag eine Konzentrierung der militärischen Machtmittel bei den Vereinten Nationen vor. Damit wird das in San Francisco erörterte Problem eigener UN-Streitkräfte einer Lösung im Sinne der Monopolstellung entgegengeführt. Dann würde sich auf der Ebene der universalen Staatengemeinschaft das vollziehen, was in einem langen geschichtlichen Prozeß vom 14. bis zum 17. Jahrhundert den modernen Staat entstehen ließ: die Konzentrierung der Machtmittel auf der obersten Ebene und damit die Beseitigung der mediären Gewalten. Hier öffnen sich Wege, die zu einer Art beschränkter Weltstaatlichkeit hinführen. Dieser Begriff hat für manchen etwas Erschreckendes, weil sogleich an einen bürokratischen Dirigismus gedacht wird, der alle Lebensgebiete zentral zu steuern versucht. Davon kann nicht die Rede sein. Ob aber die Anwendung der militärischen Macht im Zeitalter der Kernwaffen nicht besser unter gemeinsamer Kontrolle steht, statt jedem einzelnen Staat überlassen bleibt, darüber läßt sich durchaus sprechen, Wahrsmeinlich wird die Entwicklung auch gar nicht unmittelbar dieses Ziel ansteuern, sondern zunädist regionale Lösungen treffen. Auch dies würde schon jene gemeinsame Verfügung über die Machtmittel bedeuten, die zur Durchführung einer rein nationalen Politik den Staaten zu überantworten auf die Dauer nicht sinnvoll wäre.

Bis zur Verwirklichung dieser Pläne in dieser oder anderer Form wird noch geraume Zeit vergehen. Es kann auch eine Zeit der Rückschläge kommen. Es hat den Anschein, als rufe die Frage der Antiraketensysteme einen neuen Wettlauf zwischen den Supermächten hervor. Auch die Rolle Chinas will beachtet sein. Dies alles scheint der Durchführung der Abrüstung nicht günstig zu sein.

Nun ist in der Tat ebensowenig wie in der Frage der europäischen Integration mit baldigen Voll-Lösungen zu rechnen. Aber wie auf der europäischen Ebene hat man auch im Sektor der Abrüstung bereits Teilverwirklidiungen erzielt. Geht man ehronologisdi vor, so ergibt sich folgendes Bild:

Im Jahre 1959 wurde die erste atomwaffen freie Zone in der Antarktis geschaffen, also in einem weltpolitisch zunächst abseitigen Gebiet. Dieser Vertrag vom 1. 12. 1959 enthält immerhin interessante Regelungen über das Kontrollverfahren. Am 5. 8. 1963 wurde der Vertrag über das Verbot von Kernwaffenversuchen in der Atmosphäre, im Weltraum und unter Wasser beschlossen. China und Frankreich blieben dem Vertrag zwar fern, im übrigen zählt er fast alle Staaten zu seinen Partnern. Am 27. 1. 1967 wurde der Vertrag über die Grundsätze für die Tätigkeit der Staaten bei der Erforschung und Nutzung des Weltraums einschließlich des Mondes und anderer Himmelskörper unterzeichnet. Dieser Vertrag schließt zwar nicht schlechthin jede militärische Nutzung der Raumfahrt aus,

wohl aber die Benutzung des Weltraums für waffentragende Flugzeuge. Am 14. 2. 1967 wurde der Vertrag über das Verbot von Kernwaffen in Lateinamerika geschlossen. Damit ist bei einer entsprechenden Ratifizierung des Vertrages eine kernwaffenfreie Zone vom Südpol über den Äquator hinweg bis in die Karibische See errichtet worden. Dieser Vertrag enthält ein bemerkenswertes Modell für einen Kontrollmechanismus. In große Nähe gerückt ist auch der Abschluß eines Vertrages über die sogenannte Non-Proliferation, das heißt die Nichtweiterverbreitung von Atomwaffen. Die Diskussion über den Inhalt dieser Vereinbarung mit seinen wirtschaftlichen und verteidigungspolitischen Aspekten ist wohl noch in aller Erinnerung, so daß nicht näher auf ihn eingegangen zu werden braucht.

Die Liste dieser Verträge läßt bereits erkennen, daß sich im Hinblick auf die Kernwaffengefahr die Lücken allmählich schließen.

Im übrigen sei darauf hingewiesen, daß *Rüstungsbeschränkungsmaßnahmen im europäischen Bereich* gesondert davon längst eingeführt sind. Es handelt sich in erster Linie um die Waffen- und anderen Beschränkungen für Deutschland. In sehr vorsichtiger Form ist hier auf westlicher Seite das vorweggenommen worden, was sonst Gegenstand einer friedensvertraglichen Regelung geworden wäre. Positiv ist dabei die Tatsache zu werten, daß jedenfalls die Mitgliedstaaten der Westeuropäischen Union sich einverstanden erklärt haben, daß auch für sie bestimmte Rüstungshöchstgrenzen festgesetzt und einem gemeinsamen Kontrollverfahren unterzogen werden. Gewiß liegt das Schwergewicht bei einer Kontrolle der Bundesrepublik, doch ist auf diese Weise der diskriminierende Charakter zum mindesten verhüllt worden. Außerdem hat damit der Westen ein Modell der Rüstungskontrolle errichtet und entsprechende Erfahrungen gesammelt, die auch bei Abrüstungsmaßnahmen größeren Umfangs dienlich sein können.

Insgesamt läßt sich also feststellen, daß die Völkerrechtsordnung durch das Kriegsverbot, durch die judiziären Mittel zur Beseitigung von Konflikten sekundärer Art, durch das Friedenssicherungssystem der Vereinten Nationen mit der Möglichkeit eigener militärischer Sanktionen sowie durch die Maßnahmen im Bereich der Abrüstung - die Einigung über die Zielvorstellung der allgemeinen und vollständigen Abrüstung sowie die universalen und regionalen Rüstungskontrollverträge - einen erheblichen Beitrag zur Stabilität des Friedens geleistet hat. Daß damit noch nicht jedes kriegerische Geschehen unmöglich gemacht wurde, ist im gegenwärtigen übergangszustand nicht verwunderlich.

Das Völkerrecht stellt aber nicht nur Institutionen und Grundregelungen für die universale Friedenssicherung zur Verfügung, sondern verfügt auch über ein Arsenal von Mitteln, deren sich die Politik bedienen kann, um insbesondere bei den Versuchen regionaler Friedenssicherung Erfolge zu erzielen. Abschließend sei am Beispiel Europas gezeigt, welche Möglichkeiten für ein solches regionales Sicherheitssystem bestehen.

III. MÖGLICHKEITEN EINES EUROPÄISCHEN SICHERHEITSSYSTEMS

In der Gegenüberstellung der beiden Machtblöcke versteinert das heutige Europa die machtpolitische Situation zu Ende des Zweiten Weltkrieges. Mitten durch Europa, mitten durch Deutschland, mitten durch Berlin verläuft die Abgrenzung der Machtsphären der

heiden Supermächte. Die Errichtung der Militärhlöcke mag notwendig gewesen sein, um in der damaligen Situation den Frieden in Europa zu sichern. Sie verhindert aher nunmehr eine freie Entfaltung Europas.

Daraus folgt, daß die Sicherheit Europas auf andere Konzeptionen gegründet sein sollte als auf diejenigen, die sich am Kriegsende und während des »Kalten Krieges« anboten. Das Ausbleiben militärischer oder politischer Pressionen größeren Ausmaßes berechtigt zwar noch nicht zur Annahme, daß militärische Konflikte für immer und ewig auf dem europäischen Kontinent ausgeschlossen sind. Aber es rechtfertigt bei aller gebotenen Vorsicht einen zum mindesten teilweisen Abbau der scharfen Gegenüberstellung der Blöcke und eine Ersetzung der bisherigen, auf der reinen Gewaltbalance gegründeten Sicherung vor militärischen Angriffen durch andere Friedenssidierungsmittel.

In früheren Jahren wurde mehrfach erörtert, ja von östlicher Seite sogar gefordert, den *Abschluß eines Friedensvertrages mit Deutschland* zum Anlaß einer Gesamtregelung der europäischen Fragen zu machen. Der Abschluß eines solchen Vertrages in naher oder ferner Zukunft würde jedoch nicht förderlich sein. Er würde gewissermaßen für einen Augenblick die Situation zu Kriegsende rekonstruieren und die europäischen Nationen wieder in Sieger und Besiegte teilen, um der Bundesrepublik und der DDR, womöglich auch österreich, jene Bedingungen auferlegen zu können, die von den ehemaligen alliierten Staaten für zweckmäßig erachtet würden. Die dadurch entstehende Atmosphäre würde einen Rüdefall in vergangene Zeiten bedeuten. Längst überholte Planungen für einen Friedensvertrag würden aus den Archiven geholt und zum Gegenstand der Verhandlungen gernacht werden. Dabei gibt es außer den territorialen Fragen im Osten kaum mehr ein offenes Problem. Wer den Inhalt der Friedensverträge von 1947 mit den bereits innerhalb der Blöcke geregelten Deutschlandfragen vergleicht, wird erkennen, wie klein der Spielraum dessen ist, was Inhalt eines Friedensvertrages noch sein könnte. Ein solcher Friedensvertrag vermag die beabsichtigte positive Wendung nicht zu geben.

Dagegen sind eine Reihe von Maßnahmen denkbar, die die Situation in Europa vom sicherheitspolitischen Standpunkt zu entschärfen geeignet wären und in Verbindung mit politischen Vereinbarungen dem europäischen Kontinent ein größeres Gefühl der Sicherheit vermitteln könnten.

Beginnen wir mit den *militärischen Maßnahmen,* das heißt der Sicherung vor Aggressionen. In diesem Rahmen wäre der *Austausch von Gewaltverzichtserklärungen* ein mögliches Mittel. Da sich die Befürchtungen der Ostblockstaaten in erster Linie gegen die Bundesrepublik richten, wäre der Austausch derartiger Erklärungen zwischen der Bundesrepublik, den Ostblockstaaten und vor allem der DDR zu erwägen. Dies nicht nur, weil die DDR stets angibt, sich bedroht zu fühlen, sondern vor allem, weil in der deutschen Friedensnote vom 25. 3. 1966 die DDR in einem solchen Angebot nicht eingeschlossen war, was einen entsprechenden Argwohn weckte. Mit Gewaltverzicht soll klargestellt werden, daß beide Seiten sich verpflichten, keine militärische Gewalt zur Erreichung politischer Zwecke anzuwenden mit Ausnahme des Verteidigungsfalles, der näher zu umgrenzen wäre. Dabei sollten die Förmlichkeiten der Abgabe einer solchen Erklärung auch zwischen der Bundesrepublik und der DDR keine besondere Rolle spielen. Auf diese

Weise würde jede gewaltsame Grenzveränderung ausgeschlossen, was auch für Berlin und die Korridore nach Berlin zu gelten hätte.

Ein zweiter Normenkomplex könnte sich mit Fragen der *Rüstungsbegrenzung* befassen. Das westliche System der Maximalgrenzen einschließlich der Stärke der Grenzschutzverbände und der Polizei könnte zur allgemeinen Regelung werden. Der Begrenzung könnten auch die Haupttypen der sogenannten schweren Waffen einschließlich Flugzeugen, Marinefahrzeugen über eine bestimmte Tonnage usw. unterworfen werden. Aus psychologischen Gründen wird die Nachprüfung der Einhaltung dieser Bestimmungen zunächst innerhalb der Blöcke zu geschehen haben, wobei eine solche Kontrolle für die Ostblockstaaten überhaupt eine Neuerung darstellen würde. Ob und wieweit zur Sicherung der Gegenseite eine Beteiligung von Sachverständigen aus neutralen Ländern ins Auge zu fassen ist, sollte weiteren Erwägungen vorbehalten bleiben.

Möglich wäre auch eine Vereinbarung über das *»Einjrieren« des gegenwärtigen Rüstungsstandes,* jedenfalls über ein Verbot der Erhöhung. Dies hätte nicht nur für die Truppenstärken und die Bewaffnung, sondern auch für die Länge der Dienstzeiten und die Höhe des Militärhaushalts zu gelten.

Erstrebenswert wäre eine *Einigung der Vereinigten Staaten und der Sowjetunion über die Stationierung ihrer Truppen in Mitteleuropa* einschließlich der Vorräte an nuklearen Waffen, Abschußvorrichtungen, Trägerflugzeugen, Raketen. Dabei könnte zum Beispiel bezüglich der Truppen ein allmählicher Abzug bis auf jene Größe geplant werden, die dem Symbolwert der Schutzaufgabe entspricht. Für Krisenzeiten könnte eine Rückkehr und Verstärkung mit gegenseitiger Benachrichtigungspflicht vereinbart werden.

Um die teilweise sehr weitgehenden »Angriffsdefinitionen« in den Allianzsystemen abzumildern, könnte an einen gemeinsamen Ausschuß - etwa unter Beteiligung von Angehörigen von Staaten, die keinem der beiden Militärblöcke angehören - gedacht werden. Dieser Ausschuß hätte insbesondere bei Grenzzwischenfällen oder Vorgängen in den Berlin-Korridoren unbeschränkte Prüfungszuständigkeit.

Wenn die Ostblockstaaten ihre militärische Sicherheit durch alle diese Maßnahmen noch nicht gewährleistet sehen, könnte auf die Vorschläge der Genfer Sachverständigenkonferenz zur Frage der *Verhütung von Oberraschungsangriffen* zurückgegriffen werden. Diese Konferenz hatte die Entsendung von Beobachtungstrupps unterschiedlicher Größe von Offizieren nicht bündnisgebundener Staaten vorgeschlagen, die entweder an entscheidenden Verkehrsknotenpunkten einschließlich Flugplätzen stationiert oder größeren Stäben attachiert werden könnten, um rechtzeitig Mobilisierungsmaßnahmen oder Truppenansammlungen an der Grenze einer internationalen Leitstelle zu melden. Diese Leitstelle könnte vertraglich ermächtigt werden, in Krisenzeiten Einschränkungen für den militärischen Luftverkehr oder das Auslaufen von Flotteneinheiten anzuordnen.

Diese Auswahl von Maßnahmen möge hier zur Verdeutlichung genügen. Jedenfalls bestehen durchaus Möglichkeiten, bei einer Auflockerung der Bündnissysteme trotz Bestehenbleibens der Verträge Sicherheit gegen militärische Aktionen zu gewährleisten.

Bei der Ergänzung durch *politische Maßnahmen* könnte ebenso an eine Einstellung des Rundfunkkrieges, das heißt der Störsender usw., an eine Untersagurig bestimmter sub-

versiver Tätigkeiten wie an positive Maßnahmen der öffnung der Grenzen für den Personenverkehr, für Druckschriften einschließlich Zeitungen, den kulturellen Austausch usw. gedacht werden. Das Beispiel Jugoslawiens zeigt, daß eine gewisse Liberalisierung in dieser Richtung durchaus förderlich ist.

Zu diesen politischen Maßnahmen würde auch die Aufnahme diplomatischer und konsularischer Beziehungen zählen, das heißt die Normalisierung des amtlichen zwischenstaatlichen Verkehrs.

Die militärischen Sicherheitsvereinbarungen und politischen Maßnahmen wären durch die Verstärkung der Möglichkeiten *wirtschaftlicher Zusammenarbeit* zwischen den Ländern beider Blöcke zu ergänzen, und zwar über die bestehenden Handelsverträge hinaus. Die Embargovorschrif1:en beiderseits wären zu überprüfen, Erleichterungen im Zahlungs- und Devisenverkehr zu schaffen, die Zollbestimmungen zu revidieren.

Im übrigen bliebe zu erwägen, welche technisch-rationalen Abmachungen etwa auf dem Gebiet des Verkehrs, der Sozialleistungen usw., wie sie zwischen den Staaten des Europarates in annähernd 50 Konventionen niedergelegt sind, auch zwischen West und Ost Geltung haben könnten. Darüber hinaus wären Möglichkeiten der Zusammenarbeit auf technologischem Gebiet, insbesondere bei europäischen Big-science-Projekren und bei der Zusammenarbeit in den Entwicklungsländern zu erwägen.

Ein besonderes Wort mag den Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und der DDR gewidmet sein: Auf die neue Ostpolitik der Bundesrepublik ist auf seiten der DDR eine ausgesprochene Verhärtung eingetreten. Solange sie in dieser Form anhält, ist an eine grundsätzliche Besserung der Beziehungen nicht zu denken. Immerhin sollte die gegenwärtige Pause zu Überlegungen ausgenutzt werden, wie diese Beziehungen auf eine neue Grundlage gestellt werden könnten. Hier könnte *Ralf Dabrendorjs* Wort wegweisend sein, daß die Gestaltung der DDR und der Bundesrepublik zwei deutsche Antworten auf die Situation von 1945 darstellen, die eine auf Freiheit des einzelnen und der Gesellschaft ausgerichtet, aber des Fortschritts entbehrend, die andere der Progressivität nach sowjetischem Modell verschrieben, aber der Freiheit entbehrend. Welche Kraft könnte daraus erwachsen, wenn die Erfahrungen beider Wege miteinander ausgetauscht werden und auf die ideologischen Kampfparolen verzichtet würde. Von einem solch höheren Standpunkt aus wird man manche Kontroverse der Vergangenheit nur mit Kopfschütteln betrachten. Im übrigen könnte die Pause dazu dienen, darüber nachzudenken, wie beide Teile dereinst unter gegenseitiger Respektierung der unterschiedlichen gesellschaftlichen und politischen Systeme in eine solche organisatorische Verknüpfurig gebracht werden können, daß die Behauptung von dem Weiterbestand der deutschen Nation auch nach außen glaubhaft erscheint.

Gelingt es, in diesen Fragen eine Übereinstimmung zu erzielen, so wird - eingebettet in das Werden eines neuen Europa - auch die Frage der Ostgebiete ihre Erledigung finden, vielleicht sogar unter Formen, deren Konturen heute noch nidit sichtbar sind. Es ist die Aufgabe der heutigen Generation, diesen letzten Schatten des Zweiten Weltkrieges zu beseitigen, denn sie hat nicht das Recht, eine Politik der offenen Wunden als politisches Erbe zu hinterlassen. Jede Generation hat die Probleme zu lösen, die sie willentlich oder

unwillentlich selbst geschaffen hat. Die nach uns kommende Jugend kann den Anspruch erheben, in einem Europa zu leben, das nicht mehr vom Zweiten Weltkrieg gezeichnet ist, in einem Europa des Friedens.

Damit sind die Umrisse einer politischen Neuordnung Europas wenigstens skizzenhaft angedeutet. Die Völkerrechtsordnung ist dynamisch genug, das Instrumentarium ihrer rechtlichen Gestaltungsmöglichkeiten in den Dienst einer solchen Friedensordnung zu stellen. Eine derartige materielle Friedensordnung wird zugleich die beste Form der formellen Friedenssicherung sein, die stärker als früher in den Mittelpunkt der Funktionen des Völkerrechts gerückt ist.

IV. ZUSAMMENFASSUNG

Um über die Vielzahl der mitgeteilten Einzelheiten die Leitlinien zum Thema »Völkerrecht und Friedenssicherung« nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, sei abschließend der Versuch unternommen, die wesentlichen Erkenntnisse in sieben Thesen zusammenzufassen:

1. Unter dem Eindruck der beiden Weltkriege und der nuklearen Waffensysteme haben Krieg und Frieden einen Wandel in der allgemeinen Wertordnung hervorgerufen. Die Lobpreisung des Krieges durch *v. Moltke, Sombart* oder *Binder* haben heute ihre Geltung verloren. Die Einordnung des Friedens in die allgemeine Wertskala leidet aber noch unter zwei Einschränkungen: Einmal darunter, daß insbesondere von seiten der Historie der fatalistische Standpunkt vertreten wird, Kriege habe es immer gegeben und werde es daher immer geben. Und zweitens wird der Einwand erhoben, der Krieg als sozialpsychisches Phänomen sei so eng mit dem menschlichen Aggressionstrieb verbunden, daß seine Beseitigung unmöglich erscheine.

Wenn auch hier eine Widerlegung dieser Ansichten versucht wurde, bleibt doch das Bedürfnis nach Klärung der Frage, ob der Krieg als eine Naturgegebenheit oder eine Kulturgegebenheit zu betrachten sei, bestehen. Damit wird die Forderung nach Friedensforschung erhoben. In der Tat: Auch in der Bundesrepublik wird noch zuviel Kriegsforschung und zuwenig Friedensforschung getrieben.

2. Die moderne Völkerrechtsordnung hat erst im letzten Zehntel ihrer Geschichte den Weg zu einem allgemeinen Kriegsverbot gefunden (Briand-Kellogg-Pakt von 1928, heute vor allem Art. 2 der Satzung der Vereinten Nationen). Dieser Schritt stellt einen revolutionären Wandel dar, denn die früheren Grundsätze vom freien Kriegführungsrecht und dem freien Annexionsrecht sind nunmehr abgelöst durch die Prinzipien des Kriegsverbots und des Annexionsverbots.

3. Für den Bruch des Friedensgebotes gibt es im modernen Völkerrecht noch keine individuelle Sanktion. Die Verurteilungen von Nürnberg und Tokio sind Ausnahmen geblieben und haben bei den zahlreichen Aggressionsakten nach 1945 keine Nachfolge gefunden.

4. Das Völkerrecht kennt schon seit Jahrhunderten Rechtsformen der Konfliktbeseitigung auf friedlichem Weg, insbesondere durch Schiedssprüche und Schiedskommissionen. Obwohl 1899 der Ständige Internationale Schiedshof, nach dem Ersten Weltkrieg der

Ständige Internationale Gerichtshof und nach dem Zweiten Weltkrieg durch die Satzung der Vereinten Nationen der Internationale Gerichtshof im Haag errichtet wurden, ist die internationale Gerichtsbarkeit noch immer nicht obligatorisch für alle Staaten. Im übrigen sind die internationalen Gerichte bei der Entscheidung politischer Streitfälle überfordert. Ihre eigentliche Funktion liegt in der Entscheidung sekundärer Fragen.

5. Das Friedenssicherungssystem der Organe der Vereinten Nationen (Sicherheitsrat und Vollversammlung) begegnet strukturellen Schwierigkeiten (sogenanntes Vetorecht im Sicherheitsrat, Stimmengleichheit in der Vollversammlung mit Privilegierung der zahlreichen neuen Kleinstaaten). Es hat sich auch keineswegs immer als effektiv erwiesen. Immerhin hat es entscheidende Teilerfolge erzielt, insbesondere durch den Einsatz eigener militärisdier Machtmittel.

6. Zur Friedenssicherung gehört auch die Abrüstung und die Rüstungsbeschrankung. Das Modell für eine allgemeine und vollständige Abrüstung ist in den amerikanischen und sowjetischen Entwürfen von 1962 niedergelegt, die starke Gemeinsamkeiten aufweisen. Für den Bereich der atomaren Kriegführung haben bisher vier Verträge Teilverwirklichungen gebracht, Ein anderes Rüstungsbeschränkungsmodell bietet die Westeuropäische Union mit ihrem ausgeprägten Kontrollsystem, den Waffenverboten für die Bundesrepublik und der Festlegung von Höchsrgrenzen der Truppenstärken usw. für alle Mitgliedstaaten.

7. Am Beispiel Europas wurde die Möglichkeit einer materiellen Friedensordnung dargelegt, nämlich die überwindung der gegeneinanderstehenden Militärblöcke durch ein Sicherheitssystem mit zahlreichen Alternativen zum Schutz vor Aggressionen. Damit können Maßnahmen zur Rüstungsbegrenzung und Abrüstung verbunden werden. Für die notwendige Kontrolle bieten sich verschiedene Lösungen an, ebenso für einen etwa notwendig werdenden zusätzlichen Schutz vor Überraschungsangriffen.

Werden diese militärischen Maßnahmen durch politische Aspekte ergänzt (Gewaltverzieht, Reduzierung der fremden Truppen bis zum bloßen Symbolwert ihrer physischen Präsenz, Vereinbarung über die Lagerung von Kernwaffen auf den beiden deutschen Territorien usw.) und durch wirtschafeliehe und kulturelle Zusammenarbeit vervollständigt, so werden sich auch die neuralgischen Probleme des Verhältnisses der beiden Teile Deutschlands zueinander und der Verfügung über die Ostgebiete lösen lassen. Dann wäre Europa vom Schatten des Zweiten Weltkrieges befreit und der Weg frei für ein friedliches Zusammenleben der europäischen Völker.

Dieser Friede in der Welt, in Europa und in den beiden Teilen der deutschen Nation ist also keine Selbstverständlichkeit. Er ist auch kein automatisches Produkt der Völkerreehtsordnung, denn sie vermag nur zu schützen, was auf dem politischen Gebiet Gestalt gewonnen hat. Der wirkliche Friede will erdacht und erkämpft sein. Möge die nahe Zukunft uns diesem Ziel näherbringen.

Prof. Dr. E. Menzel *Kiel, Ölshausenstraße 40-60*

Technik der Information und die Manipulierbarkeit des Menschen*

VON DONALD MACCRIMMON MACKAY

In dem vorliegenden Aufsatz soll untersucht werden, wie Reichweite und Grenzen menschlicher Manipulierbarkeit durch die Entwicklung eines verhältnismäßig jungen Wissenschaftszweiges berührt werden können. Dieser Zweig, den man *Communication System Theory* nennt, oder auch Theorie der Informationsverbreitung, ja sogar - obwohl mißverständlicher Assoziationen wegen verwirrend – Kybernetik, ist aus einem Bedürfnis der Kommunikations- und Steuerungstechniker erwachsen. Sie mußten über Systeme nachdenken, die von Informationsfluß und -verrnittlung abhängen, um funktionieren zu können. Telefonnetze, Datenverarbeiter, ja, sogar das menschliche Gehirn und das menschliche Gemeinwesen sind Beispiele solcher »Informationssysteme«, auf die gewisse Verallgemeinerungen und Untersuchungsmethoden - wenngleich mit verschiedenem Nützlichkeitsgrad - angewandt werden können.

Die neue, aus diesen Methoden erwachsene Technik ist für unser Thema in doppelter Hinsicht bedeutsam: Zunächst gibt sie einem potentiellen Manipulierer neue und wirkkräftige Mittel der Kommunikation und Steuerung an die Hand und verändert damit grundlegend unsere Auffassung von dem, was möglich ist. Zweitens gibt sie uns neue Einblicke in das Sozialverhalten und offenbart damit Wesen und Grenze machbarer Beziehungen in einem neuen, und wie ich hoffe, hilfreichen Licht.

Unter Manipulation oder Machbarkeit verstehen wir Handlungen oder Vorgänge, die einen Menschen instand setzen, Entscheidungen anderer zu steuern, ohne sich selbst der Gefahr einer entsprechenden Gegensteuerung auszusetzen. Die Tiraden eines Demagogen, die Blendreden der Verkäufer, die sprichwörtlichen Machenschaften des *Big Business* - sie alle sind typische Tätigkeiten, die darauf aus sind, andere auf eines von konkurrierenden oder widersprechenden Zielen festzulegen, ohne sich selbst der Möglichkeit zu öffnen, seine eigenen Ziele zu ändern.

Das *Fehlen der Gegenseitigkeit* ist in der Tat ein wesentlicher Schlüssel, die Situation der Machbarkeit zu verstehen. Es unterscheidet sie aufs schärfste vom *Dialog;* denn hier möchte jeder Teil wohl den anderen für seine Ziele gewinnen, unterliegt aber gleichzeitig der Beeinflussung durch den Partner, für den er »transparent« ist. Das hat, wie wir sehen werden, weitreichende logische Konsequenzen.

Manipulierbarkelt ist aufs engste verbunden mit Vorhersehbarkeit, denn: Wenn Herr Müller Herrn Meier manipulieren will, muß er nach Möglichkeit vorhersagen können, wie Meier auf Grund des Tätigwerdens (bzw. auch Nicht-Tätigwerdens) von Müller handeln wird. Es ist jedoch zu bedenken, daß Meiers Handeln für ihn selbst nicht unausweichlich sein muß, wenn es für Müller vorhersehbar ist. Im Gegenteil, eine typische Wahl wäre für

* Referat, gehalten auf der Tagung der Socieras Ethica in Münster am 29. August 1967. Aus dem Englischen übersetzt VOn Dr. H. Weissgerber, Loccum.

den Wähler nicht vorher festgelegt, selbst wenn ein anderer sie vorhersagen könnte. Wenn die Vorhersage des Beobachters außer Kraft gesetzt würde, weil der Wähler sie kennt oder zu kennen glaubt, dann liegt sie für jenen keineswegs fest, und er wäre logisch in einem Irrtum, wollte er das Ergebnis als für ihn selbst unausweichlich ansehont.

So könnte ein jeder, der sich die Mühe machte, die Lesegewohnheiten seines Nachbarn zu beobachten, mit Erfolg vorhersagen, daß jener morgen früh auf dem Weg zur Arbeit »Bild« kaufen wird; aber dieser Kauf ist für den Nachbarn keineswegs *unausweichlich.* Die bedingte Vorhersehbarkeit unterscheidet sich grundlegend von der allgemeinen Vorhersehbarkeit einer Sonnenfinsternis beispielsweise, die unausweichlich für jedermann, wenn sie unausweichlich für irgend jemand ist, ob er es weiß oder nicht, ob es ihm gefällt oder nicht.

1. MANIPULIERUNG UND VERANTWORTLICHKEIT

Damit ist der Weg offen für eine weitere Frage. In welchem Maße ist Herr Meier, von Herrn Müller manipuliert, von der Verantwortlichkeit für seine Handlungen befreit? Könnten wir etwa sagen, daß »ein Mensch, dessen Verhalten von Manipulierungen bestimmt ist, die ohne seine Kenntnis oder Zustimmung geschahen, in der Tat nicht aus freiem Willen gehandelt hat«2?

Meiner Meinung nach gilt in solchen Fällen, daß der Manipulierer an der Verantwortung für eine Tat Teil hat. Aber es wäre unklug zu folgern, daß die Verantwortlichkeit des Handelnden damit verringert wäre. Nehmen wir ein Beispiel>:

Ein Menschenfreund sieht nur flüchtig die zerlumpten Kinder von Herrn Schulze und fühlt sich bewegt, ihm Geld zu schicken. Hier liegt zweifellos keine Manipulation vor. Nun nehmen wir an, daß dies dem Nachbarn des Herrn Schulze zu Ohren kommt; er beschließt, es »auch einmal zu versuchen« und schickt seine Kinder, in Lumpen gekleidet, vor die Haustür unseres Menschenfreundes. Er erzielt einen ähnlichen Erfolg. Wir würden ihn zweifellos für einen Manipulierer halten, der für das Ergebnis seiner Tat eine gewisse Verantwortung trägt. Freilich, die Entscheidung unseres Menschenfreundes, zu der er (wie wir annehmen) im Falle des Nachbarn auf die gleiche Weise gekommen ist, ist gleicherweise »aus eigenem freien Willen« zustande gekommen. Es ist ein beachtenswerter Zug der Verantwortung, daß sie nicht immer dadurch geringer wird, daß andere sie teilen.

Ich möchte behaupten, daß die Verantwortlichkeit für eine Handlung nur dann aufgehoben wird, wenn oder insoweit gezeigt werden kann, daß sie für den Handelnden unausweichlich ist; hingegen nicht, wenn sie nur seitens des Manipulierers oder eines Dritten vorhersehbar war. Nur wenn die Steuerungsmöglichkeiten des Manipulierers ihn instand setzen, die Handlung seines unfreiwilligen Opfers vorherzusagen, die jenes für richtig hält, ob es sie mag oder nicht - wenn zum Beispiel die Steuerung durch eine ins Gehirn

1. *D. M. MacKay:* »On the Logical Indeterminacy of a Free Choice«, Mind, 69, *31-40, 1960.* See also: Nachrichtentedmische Zeitschrift, Jg. 16, Heft 12, 1963. Brain and Conscious Experience (J. C. Ecc1es, ed.), Springer-Verlag, New York 1966,422-445.

2. A. G. *N. Flew* in: Brain and Mind (J. R. Smythios, ed.), Routledge and Kegan Paul, 1965; p. *120,* but see also p. 134.

3. D. M. MacKay (in discussion), Idem, pp. 129-131.

eingeführte Elektrode erfolgt -, nur dann kann die Verantwortlichkeit des Opfers für seine Handlung bestritten werden.

2. NEUE MITTEL DER MANIPULATION

Gewisse Möglichkeiten der Manipulation sind inzwischen wohl bekannt. Die Verwendung von Drogen befindet sich zwar noch in einem frühen Stadium der Entwicklung, könnte aber eine derart genaue Steuerung der Persönlichkeit ermöglichen, daß wir von ihr heute kaum zu träumen wagen. Aber dergleichen wird wahrscheinlich eher im Blick auf einzelne als auf Gruppen der Fall sein. **In** dem Sammelband *Man and bis Future"* hat zumindest eine Kapazität auf diesem Gebiet bestritten, daß Drogen eine ernsthafte Gefahr für die menschliche Freiheit darstellten. Die Technik der Verhaltenslenkung und der Gehirnwäsche, die Kontrolle über Presse und Rundfunk und dergleichen, sind in den letzten Jahren derart häufig erörtert worden, daß wir hier nicht mehr darauf einzugehen brauchen.

Es gibt aber zwei weitaus heimtückischere Möglichkeiten, denen heute, wie mir scheint, zuwenig Aufmerksamkeit zugewandt wird. Sie entstammen beide der explosionsartigen Entwicklung der Datenverarbeitung und der Technik der Informationsweitergabe. Die erste ist ein Nebenprodukt des steigenden Gebrauchs von Datenverarbeitern, die Informationen über Gruppen oder Völker in bisher nie gekanntem Ausmaß sammeln und auswerten. Die Geschwindigkeit dieser Entwicklung wird durch wirtschaftliche Zwänge möglicherweise noch gefördert, so daß kurz über lang ein potentieller Manipulierer am rechten Ort praktisch unbegrenzten Zugang zu den Schlüsselstatistiken, die er braucht, besitzt, selbst zu Einzelkenntnissen intimster Art, etwa Kranken- oder Familiengeschichten. Die Spezialisten der Computertechnik sprechen schon jetzt ihre Warnungen aus. Paul Baran hat zum Beispiel in einer kürzlich erschienenen Untersuchung *Remarks on the Question 0/ Privacy raised by the Automation 0/ Mental Health Records* die Aussichten beschrieben, die sich aus einem voll verflochtenen nationalen Computersystem ohne ausreichende Schutzmaßnahmen ergeben: Dieses *sei* "in einigen Fällen nachgerade gefährlich für unsere heutige Auffassung vom Recht auf die Intimsphare-s>.

Umgekehrt könnte ein weitreichendes Computersystem verwendet werden, um die Steuerungsmöglichkeiten eines Manipulierers über eine große Zahl im einzelnen unbedeutender Ereignisse auszudehnen, um damit nachhaltige Erfolge zu erzielen. Um ein einfaches Beispiel zu nehmen: Wer die Elektrizitätswerke einschüchtern wollte, brauchte nur (und das geht sogar ohne Computer) zehn Millionen Fernsehzuschauer ersuchen, gleichzeitig ihre Wasserboiler anzuschalten; der Stromverbrauch würde das Netz beträchtlich überfordern. (Ähnliches ereignete sich kürzlich in Großbritannien: Nach dem Ende einer beliebten Fernsehsendung wurden derart viele Teekessel eingeschaltet, daß die überlandversorgung in Südostengland zum Erliegen kam.) Mit Hilfe eines weiten Computersystems

---

4. *H. Hoagland:* Potentialities in the Control of Behaviour, in: Man and his Future (G. Wolstenholme, ed.), Churdiill 1963, pp. 299-314.
5. *P. Barans* Remarks on the Question of Privacy Raised by the Automation of Mental Health Records, RAND Memo. No. P-3523, April 1967.

könnte ein einzelner weitreichende Ereignisse durch kleine, zeitlich sorgfältig abgestimmte und verteilte Handlungen in Gang setzen und steuern. Er hätte damit eine gewaltige Macht, *die* unter Umständen nur durch ein ähnliches Computersystem entdecke werden könnte.

3. VORHERSEHBARE MANIPULATION

Die zweite Möglichkeit ist vielleicht noch erschreckender, denn sie ist weitgehend durch die Gesellschaft selbst geschaffen. In unserem unstillbaren Hunger nach Informationen über uns selbst haben wir auf der politischen und gesellschaftlichen Ebene einen Schwarm potentieller Manipulierer freigesetzt, denen für ihre Fertigkeiten im Namen der »Sozialwissenschaften« alle Möglichkeiten offenstehen. Es handelt *sich* hier selbstverständlich um die Erforscher der öffentlichen Meinung. Ihre Macht stammt daher, daß die Sammlung und Veröffentlichung von Meinungsumfragen im allgemeinen nicht nur informiert, sondern einen Einfluß ausübt, der im Prinzip vorausberechnet werden kann. Das Umfrageinstitut bestimmt, ob und wann es seine Ergebnisse veröffentlicht und übt dadurch eine Macht aus, die alle Proportionen seiner anerkannten Funktionen und Verantwortlichkeiten sprengte.

Man könnte fragen, warum wir denn angesichts dieser Lage Widerspruch anmelden, da wir doch schon lange die Manipulation durch die »Auswahl von Fakten« durch Politiker und die politische Presse ertragen? Der Grund des Widerspruches ist klar: Die manipulierende Rolle des Meinungsforschers ist als solche nicht sofort erkennbar. Weil seine Daten objektiv sind, ist man weithin der Meinung (an die er womöglich selbst auch glaubt), daß er an der Neutralität der reinen Naturwissenschaftler Anteil habe.

Was diese Situation so gefährlich macht, ist dies: *Die* Manipulierung kommt im Gewande der Information. Der Manipulierer tut ja nur, was man ihm aufträgt; der Fehler liegt bei uns, weil wir ihm eine logisch unerfüllbare Aufgabe stellen.

Wir haben gesehen: Eine unabänderliche Entscheidung, für das gesamte Gemeinwesen gültig und bindend, die zu entdecken wäre, gibt es nicht, ob die Menschen sie kennen oder nicht, ob sie sie mögen oder nicht, es sei denn, sie beträfe etwas, was bereits entschieden ist", Wenn wir ein Meinungsbefragungsinstitut beauftragen, das Ergebnis einer Wahl vorherzusagen, setzen wir es damit einem grausamen Dilemma aus. Wenn das Institut genug Meinungen sammelt, kann es sich auf seine Vorhersage einigermaßen verlassen, *vorausgesetzt, sie bleibt vertraulich.* Wenn es genügend Informationen und elektronische Datenverarbeiter besitzt, kann es vermutlich berechnen, welche Wirkung die Veröffentlichung seiner Vorhersage auf das Wahlverhalten hätte. Das wäre gleichzeitig eine Kontrolle seiner eigenen Genauigkeit. Wenn der Befrager Beweise dafür hat, daß die Leute im allgemeinen dem Herdentrieb folgen, kann er vorhersagen, daß die Veröffentlichung seiner Umfrage die vorausgesagte Mehrheit noch verstärken wird; wenn die Wähler aber

6. D. M. MacKay: Machines and Societies, in: Man and his Future (G. Wolstenholme, ed.), Churchill 1963, pp. 153-167.

7. D. M. MacKay: Information and Prediction in Human Sciences, in: Information and Prediction in Science (S. Dockx and P. Bernays, eds.; Symposium of Int. Acad. for Phi\. of Science, 1962), Academic Press, New York 1965, pp. 255-269.

eher dazu neigen, den Unterlegenen zu stärken, wird die Veröffentlichung eine Mehrheit verringern oder gar verunmöglichen. Herbert Simon hat gezeigt", daß der Meinungsbefrager sogar imstande ist, zu berechnen, welche Vorhersage (oder Vorhersagen) sich als richtig erweise(n), wenn man sie nur veröffentlicht.

4. DAS DILEMMA DER MEINUNGSBEFRAGUNG

Was soll er also tun? Wenn der Meinungsbefrager eine unberichtigte Vorhersage veröffentlicht, wird sie sich - wie er weiß - in berechenbarem Ausmaße verfälschen, obwohl sie richtig geworden wäre, hätte er sie geheimgehalten. Um aber seinen wissenschaftlichen Ruf zu erhalten, ist er natürlich geneigt, eine berichtigte Vorhersage zu veröffentlichen, berichtigt im Blick auf die durch die Veröffentlichung erzielte Wirkung. In diesem Fall aber bereitet er ein Ergebnis vor, das von dem abweicht, das entstanden wäre, wenn er nur seine ursprünglichen Beobachtungen veröffentlicht hätte, und wiederum anders ausgefallen wäre, hätte er sich der Veröffentlichung überhaupt enthalten. Darüber hinaus mag er sogar die Wahl zwischen verschiedenen Vorhersagen haben, die sich in dem Maße, in dem sie veröffentlicht werden, bestätigten.

Beobachten wir, was geschieht: Auf einem Gebiet, in dem es keine öffentliche Kenntnis der unausweichlichen Alternativen vor der öffentlichen Entscheidung gibt, schaffen wir die Rolle des Propheten. Aber wir erlauben ihm nicht nur, sondern zwingen ihn sogar, in unserem Namen bei der öffentlichen Meinungsbildung seinen entscheidenden Teil nolens volens beizutragen. Je größer seine Datenverarbeitungsanlage und je wirksamer sein Informationsnetz ist, um so klarer ist die Wahl bezeichnet, vor der er steht, und um so genauer manipuliert er, anstatt zu informieren. Und er kann sich notabene auch seiner Rolle als Manipulierer nicht dadurch entledigen, daß er beschließt, nichts zu tun; er würde sich damit nur für das Ergebnis entscheiden, das eintritt, wenn er nichts tut.

Zweifellos gibt es heute nur wenig Meinungsbefragungsinstitute, die imstande wären oder die Möglichkeit besäßen, diese Macht sinnvoll zu handhaben. Und in vielen Fällen ist die Reichweite der Wahlmöglichkeiten für den manipulierenden Propheten enttäuschend gering. Die Macht, zu entscheiden, ob eine Mehrheit 25, 26 oder 27 Prozent der Stimmen erringen soll, wäre an sich nicht der Rede wert. Angesichts der demokratischen Regel »One man - one vote- ist sie schon beachtlich genug. Aber angesichts der rapiden Entwicklung auf dem Gebiet der Datenverarbeitung und der Möglichkeiten der Informationsweitergabe sollte man wohl fragen dürfen, ob man derart unverhältnismäßig viel Macht in den Händen von Menschen belassen sollte, die kein demokratisches Mandat besitzen und auch in den seltensten Fällen imstande wären, ein solches auszuüben.

---

8 H. A. Simon: Bandwagon and Underdog Effects and the Possibiliry of Elecrion Predictions, Public Opinion Quarrerly, 1954, pp. 245-253.

Die Manipulation setzt eine gewisse Berechnung voraus. Eine Manipulation kann nur dann erfolgreich sein, wenn Vorbereitung (Berechnung) und Vollzug der Manipulation zumindest in dem Maße voneinander getrennt gehalten werden, daß ein *»Feed bade«* (Rückwirkungen) verhindert wird, das die Berechnung außer Kraft setzen würde. Unter den Voraussetzungen des *Dialogs,* in dem beide Partner für die gegenseitige Annäherung offen sind, sind Rückwirkungen dieser Art unvermeidbar und eine Manipulation dementsprechend unmöglich", Denn eine gegenseitige Einwirkung aufeinander, wie sie im Dialog stattfindet (im Unterschied zu zweiseitigen Monologen), läßt im Grunde aus den Partnern ein einziges System werden, das mechanische Analysen und Vorhersagen erlaubt, so daß - im Blick auf bestimmte Handlungen - jeder einzelne unberechenbar und logisch unvorhersehbar wird[10].

Das gilt für jeden Partner eines solchen Dialogs. Niemand von ihnen kann solche Handlungen logischerweise als unvermeidlich ansehen. In diesem Sinn behaupte ich, sind Menschen, ethisch gesehen, objektiv frei und einander verantwortlich. Deterministische. Verhaltens-Theorien befreien uns nicht von unserer Verantwortung; denn die Existenz oder Nicht-Existenz physischer oder psychologischer Ursachen unserer Handlungen muß bei dem eben Gesagten nicht vorausgesetzt werden!'.

Umgekehrt wird jemand, der sich vom Dialog zurückzieht, die Macht zum Manipulieren in dem Maße erhalten, als ihm seine Isolierung Berechnungsmöglichkeiten verschafft!:. Er mag weiter in der Kommunikation bleiben, aber in dem Maße, als seine Ziele unangreifbar sind, tut er dies in rein manipulierender Weise. Freilich, unter einer interessanten Bedingung können die Opfer selbst ihren Manipulator in Verwirrung stürzen, wenn sie nämlich ihrerseits über ein ausreichendes Beobachtungs- und Berechnungssystem verfügen, daß sie das Ergebnis seiner Berechnungen ebenso schnell kennen läßt, wie er selbst, und sie damit in die Lage versetzt, die Grundlage seiner Vorhersagen, die er andernfalls angestellt hätte, umwerfen zu können.

6. PRÄDESTINATION

Die Beziehung eines allmächtigen Schöpfers zu seinen Geschöpfen gilt in vielen verbreiteten Theologien (oder Anti-Theologien) als das Musterbeispiel eines Manipulierungssystems. Deshalb mag es nützlich sein, wenigstens am Rande den Unterschied zwischen Manipulation und Prädestination zu streifent-.

Ein Diditer beispielsweise ist zugegebenermaßen omnipotent im Blick auf die Geschichte,

9. D. *M. MacKay:* Communication and Meaning-a Funetional Approach, in: Cross-Cultural Understanding: Episremology in Anthropology (F. S. C. Northrop and Helen Livingston, eds.), Harper and Row 1964, 162-179.

10. D. *M. MacKay:* Freedom of Action in a Mechanistic Universe (21st Eddington Memorial Lecture), Cambridge University Press 1967.

11. D. *M. MacKay,* loc, cit. ref. 6, p. 165. Die Frage der Grenzen von »coupled cornputors« wird im einzelnen diskutiert bei *K. R. Popper:* Indeterminism in Quantum Physics and in Classical Physies (in: Brit.]. Phi!. Sei., Part I, 117-133, Part Ir, 173-195, 1950).

12. D. *M. MacKay:* The Sovereignty of God in the Natural World, Scottish]. of Theology, in Press.

die er erfindet. Nichts geschieht, nichts besteht, ohne daß er sein schöpferisches Wort gesprochen hätte. In diesem Sinn »prädestiniert« er alles. Aber es wäre ein mißverständlicher Gebrauch des Wortes, wollten wir sagen, daß er seine Geschöpfe *manipuliere* oder daß er mächtiger sei als sie. Seine Macht und die seiner Geschöpfe sind logisch nicht vergleichbar, denn seine schöpferische Tätigkeit ist anderer Art als die Kräfte, die in ihrer Welt wirken. Für ihn ist ihre Geschichte nicht eine in der Zukunft liegende Abfolge von Ereignissen, die vorhergesagt werden kann und manipuliert werden muß, sondern ein einziger zusammenhängender Tatbestand.

Seine Geschöpfe treffen ihre verschiedenen Entscheidungen (vorausgesetzt, daß unser Autor sie mit normalen menschlichen Fähigkeiten ausgestattet hat) einzig und allein selbst. Nicht einmal der Autor hätte eine Vorhersage treffen können, die die Geschöpfe richtigerweise für unausweichlich gehalten hätten, ehe das betreffende Ereignis stattgefunden hätte. Sie sind, in diesem Sinne *frei* geschaffen - obwohl der Autor die volle Souveränität über die ganze Geschichte besitzt.

Dergleichen menschliche Analogien sind natürlich nur ein schwaches Abbild der christlichen Lehre von der Schöpfung. Aber in dem Maße, als jene den Glauben an die Allmacht und Prädestination des Schöpfers enthält, kann nicht unterstellt werden, Gott manipuliere seine Geschöpfe. Die biblische Lehre sagt genau im Gegenteil, daß wir nämlich frei und verantwortlich geschaffen sind. Natürlich sind wir nicht derart frei, daß wir uns zur Vollkommenheit entwickeln könnten, aber doch in der Lage, zwischen den uns offenstehenden Möglichkeiten zu wählen. Dies gilt unabhängig davon, daß unsere gesamte Geschichte von unserem göttlichen Schöpfer vorherbestimmt ist. Nicht einmal Gott könnte vorhersagen, wie wir uns entscheiden, wenn eine Entscheidung zwischen zwei Möglichkeiten nötig wäre. Denn eine Situation, in der der Handelnde im voraus weiß oder zu wissen glaubt, daß alle Entscheidungen außer einer unmöglich sind, ist keine Entscheidungs-Situation im normalen Sinne. Schon wenn der Entscheidungs-Prozeß an irgendeiner Stelle in bedeutsamer Weise dadurch beeinflußt wird, daß eine Vorhersage von dem angenommen wird, der sich zu entscheiden hat, besteht seine Entscheidungsfreiheit nur in dem Maße, in dem er die Vorhersage nicht als unbedingt bindend ansieht.

Der entscheidende Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Urheberschaft taucht im Zusammenhang mit der Frage nach der Verantwortlichkeit auf. Kein Schöpfer, sei er göttlich oder menschlich, kann für die Entscheidungen seiner Geschöpfe zur Verantwortung gezogen werden, höchstens in dem Maße, wie es bei den Pickwickern der Fall war. Shakespeare hat an den Untaten Jagos keinen Teil, und dementsprechend ist auch Gott für die unseren nicht verantwortlich. Umgekehrt jedoch muß sich Jago in keiner Weise vor Shakespeare verantworten, während wir von Gott zur Rechenschaft gezogen werden. Liegt darin aber nicht ein Widerspruch? Damit kommen wir wieder auf die logischen Besonderheiten, die die dialogischen Beziehungen betreffen. Wenn nach dem biblischen Gottesbegriff unser Schöpfer sich selbst eine Rolle in der Geschichte, die er schuf, zugeschrieben hat, dann tat er dies, um in einen Dialog mit uns einzutreten. Und innerhalb dieser Beziehung mußte uns Gott selbst als freie Wesen kennen, die nicht völlig manipuliert werden können, solange der Dialog andauert. Die Formen dieses Dialogs

wären u. a. Anklage, Widerklage, Ermahnung, Vergebung und dergleichen. Die zukunfterhellende Kenntnis eines Manipulierers oder gar die zeitlosen Kenntnisse eines Schöpfers stehen innerhalb dieser Beziehung nicht einmal ihm zur Verfügung, denn sie würde dem Wesen des Dialogs widersprechen. Ergo besteht kein Widerspruch; es erscheint nur so, wenn wir Aussagen über Gott in der Zeit, der uns begegnet und zur Verantwortung zieht, mit Aussagen über Gott, der in Ewigkeit besteht, vermengen.

7. WANN IST DIE MANIPULIERUNG UNSITTLICH?

Nach dem bisher Gesagten waren wir geneigt, Manipulierung als etwas sittlich Unbefriedigendes anzusehen. Das ist sie in der Regel auch. Es gibt jedoch bestimmte allgemeine Situationen, in denen dies nicht der Fall ist. In der klinischen Psychiatrie (Psychotherapie) beispielsweise ermutigen wir die Patienten, sich zu ihrem eigenen Besten einer Manipulierung auszuliefern. Und wir alle sind in einer früheren Stufe unserer Entwicklung Manipulationen unterworfen, für die wir heute dankbar sind.

Kinder- und]ugenderziehung ist vielleicht der schwierigste Grenzfall, der heute viel Verwirrung stiftet. Bis vor kurzem galt es als unbestritten, daß Eltern nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht hätten, Wertsystem und Charakter ihrer Kinder nach bestem Wissen und Gewissen zu formen. In unserer aufgeklärten Zeit wird eine solche Erziehungsmethode von vielen als Manipulation oder Indoktrination abgelehnt. Die sittlichen Werte, die die Alternativen enthalten, stehen im Augenblick nicht zur Debatte. Wir müssen vielmehr an erster Stelle fragen, ob und wann eine Manipulation in diesem Zusammenhang unsittlich ist.

Wir können dieses Thema hier nicht ausführlich erörtern. Aber es dürfte sich aus dem bisher Gesagten bereits einiges hierzu ergeben. Unser grundlegender Widerspruch gegen den Manipulator besteht darin, daß er »dehumanisiert«, das heißt: Menschen als Objekte behandelt. Wir haben gesehen, daß überall da, wo zwischen zwei Individuen eine bestimmte Art von gegenseitiger Verbindung (vcoupling«) besteht, sie einander nicht mehr im üblichen Sinne betrachten können. In diesem Sinne wird es für jeden von ihnen unmöglich, den andern wie ein Objekt anzusehen oder gar zu behandeln, dem er grundsätzlich gegenüberstünde.

Nun ist es nicht bei jeder Art von Manipulation notwendig, daß zwischenmenschliche Beziehungen vollkommen ausgeschaltet werden; notwendig ist nur ein ausreichendes Maß von Abstand (»uncoupling«) um vorhersagende Information im Bereich der Manipulation möglich zu machen. Nur dieser Bereich, und nicht notwendigerweise das ganze Individuum, ist und muß für diesen Zweck »dehumanisiert« werden. Es würde deshalb ein gefährlicher Irrweg sein, wenn wir Manipulation (im technischen Sinne) als solche als unsittlich ansehen würden. Sittlich bedeutsam ist vielmehr die Haltung, die durch die Manipulation zum Ausdruck kommt. Haltung und Verhalten des Manipulierers, von dem wir bisher gesprochen haben, wird unsittlich durch den Mangel an gegenseitiger Offenheit, durch die fehlende Bereitschaft, selbst zu antworten.

Wir wollen jedoch festhalten, daß die Schwierigkeiten gar nicht bei altmodischen Eltern

oder Lehrern entstehen, deren Erziehungsmethode sich Fragen nicht öffnet oder Rechenschaft von seiten der unterrichteten Kinder nicht zuläßt. Das mag der Fall sein - aber zu seiner Zeit. Es gilt auch für den Chirurgen, der dem Urteil seines Patienten nicht das gleiche Gewicht zumessen will wie seinem eigenen. Jeder Mensch würde es ablehnen, seine eigenen, ihm einleuchtenden Gründe in Frage stellen zu lassen, wenn er sein Gegenüber für unreif oder unverständig hält. Zu einem solchen Zeitpunkt ist ein völlig gleichberechtigter Dialog in diesem Ausmaß in der Tat unmöglich. Man darf daraus aber nicht schließen, daß solche ausgesprochenen Manipulierer ihre Entscheidung nicht grundsätzlich zur Diskussion stellten. Die besten unter ihnen wären jedenfalls mehr als einverstanden, ihren Abhängigen, soweit sie reif und verständig sind, in freiem Dialog für ihre scheinbar manipulierenden Maßnahmen Rede und Antwort zu stehen. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß sie sich dieses Vergnügens einstweilen noch enthalten müssen. Sie glauben, daß sie ihre künftige Offenheit für Fragen am besten dadurch unter Beweis stellen, daß sie handeln, so gut sie können, und daß sie ihre gegenwärtig noch einseitig getroffenen Maßnahmen dann verteidigen, wenn sie mit dem notwendigen Sachverstand darum ersucht werden.

8. DIE MÖGLICHE OFFENHEIT FÜR FRAGEN (ANSWERABILITY)

Wir sollten uns bei ethischen Untersuchungen, so würde ich behaupten, auf den so beschriebenen Grad der Offenheit für Fragen konzentrieren und nicht so sehr auf das tatsächlich geübte Maß an Manipulation. Konkret gesprochen: Es läßt sich durchaus vorstellen, daß ein *adoocatus infantis* dem Erzieher hier und jetzt im Namen des Kindes gegenübertritt und von ihm alle Erklärungen fordert, auf die das Kind, wenn es einmal erwachsen ist, Anspruch hat. Wie der Erzieher sich diesen Fragen stellt, ist das Kriterium, ob seine Manipulierung sittlich ist oder nicht.

In dem Maße, als Kinder des Dialogs fähig sind, muß auch der Erzieher von frühesten Jahren an für Fragen offen sein. Denn Formen der Manipulierung, die anfänglich durchaus legitim waren, werden unsittlich, je mehr das Kind heranwächst; die Manipulierung beginnt in dem Augenblick unsittlich zu werden, da der Erzieher sich weigern würde, den Dialog auf der Stufe zu führen, die das Kind inzwischen zu meistern imstande ist. Ich will damit in keiner Weise behaupten, daß eine bestimmte Erziehungsmethode in dem Maße angemessen sei, als wir den Kindern gegenüber ihre Ziele verteidigen könnten; gerade umgekehrt: Die sittliche Beurteilung einer Erziehungsmethode kann nicht davon ausgehen, ob sie manipuliert oder nicht. Wir müssen vielmehr fragen, ob der Dialog auf einer bestimmten Entwicklungsstufe durch fortdauernde Manipulierung ersetzt wird. Wir lehnen nicht die Manipulierung als solche ab, sondern eine Erziehung, die nicht in den Dialog eintritt, wann immer er angemessen ist.

Mit dieser Erwägung lehnen wir es rundweg ab, die Erscheinung des sogenannten »gütigen (resp. milden) Diktators« zu rechtfertigen, der von sich gar behauptet, daß er zu gegebener Zeit seine manipulierenden Maßnahmen verteidigen würde, so daß er potentiell »für Fragen offen- wäre. Hier wäre der Begriff der Manipulation falsch verstanden. Ein Diktator, sei er gütig oder nicht, will zum gegebenen Zeitpunkt niemandem für Fragen

zur Verfügung stehen. Seine Methoden fordern zum Widerspruch heraus, nicht aber schlichtweg deshalb, weil er manipuliert, sondern weil die Manipulation an die Stelle eines Dialogs mit Menschen tritt, die (anders als Kinder oder Geisteskranke) zu einem solchen fähig wären und sogar einen Anspruch darauf hätten. Die Kategorie *potentieller* Offenheit für Fragen triffl nur zu, wenn die *tatsächliche* Offenheit aus guten Gründen unmöglich ist.

9. Zu WELCHEM ZWECK?

Es gibt geborene Manipulierer, andere kommen erst auf den Geschmack, und wieder andere müssen nolens volens manipulierende Funktionen übernehmen. Sammelbände, wie der bereits zitierte *Man and his Future,* zeigen an verschiedenen Beispielen, welchen Versuchungen alle drei Gruppen auf Grund der wuchernden technischen Entwicklung ausgesetzt sind. Eines unserer Hauptthemen war, zu zeigen, daß die Entwicklung in der elektronischen Datenverarbeitung und bei den Massenkommunikationsmitteln eine völlig neue Gruppe von Menschen geschaffen hat, die - ob sie es wollen oder nicht - zu Manipulatoren werden. Sie haben nämlich die Wahl, ihre Kenntnisse zu veröffentlichen, und sie wissen auch im voraus, welche Folgen jeweils Veröffentlichung oder Nichtveröffentlichung haben wird. In dieser Hinsicht befinden sich die Sozialwissenschaftier in der gleichen Lage wie ihre Kollegen aus der Naturwissenschaft. Der Hauptunterschied liegt in der Art ihrer Macht und in dem Ausmaß, wie sie sie handhaben. Zumindest in der demokratischen Theorie unterliegt es dem Volkswillen, was wir mit einer medizinischen oder biologischen Entdeckung anfangen. Aber wenn der normative Prozeß selber zum Gegenstand der Untersuchung wird, dann gewinnt der Betreffende, der diese Untersuchung vornimmt, eine Macht, die im Prinzip die Kontrolle durch diesen Prozeß ausschließt - zumindest so lange, als seiner Forschungsfreiheit keine Grenzen gesetzt werden.

Es steht in jedem Fall außer Zweifel, daß in Zukunft die technischen Mittel für die Manipulierbarkeit der menschlichen Gesellschaft möglicherweise sogar höchst dramatisch zunehmen werden. Das nötigt uns zu einer Frage, die selbst innerhalb der Wissenschaft unbeantwortet bleiben muß13: Wenn die Manipulierung der Gesellschaft so oder so immer unvermeidlicher wird, wer sollte sie ausüben und zu welchem Ende, und nach welchen Normen sollte sie beurteilt werden?

Prof. D. *M. MacKay* *Unioersity of Keele, Keele, Staffordshire (Eng land)*

13. G. *Vickers:* The Art of judgment - A study of poliey making, Chapman and Hall 1965. - Towards a Soeiology of Management, Basie Books, Inc., 1967.

Ist mit einer Manipulierbarkeit auf dem Gebiet der Humangenetik zu rechnen? Können und dürfen wir Menschen züchten?"

VON FRIEDRICH VOGEL

1. WARUM MÜSSEN WIR UNS MIT DIESEM PROBLEM BEFASSEN?

Seit 1963 das CIBA-Symposium »Man and his Future« veröffentlicht wurde, ist in der öffentlichkeit die Diskussion um einige Vorstellungen im Gange, die prominente Biologen dort entwickelt haben. Nachdem der Mensch, durch den Fortschritt der Naturwissenschaft: beflügelt, schon seine Umwelt fast bis zur Unkenntlichkeit verändert hat und immer weiter verändert, hat man jetzt das unheimliche Gefühl, er gehe daran, nunmehr *sich* selbst, *seine* eigene biologische Grundlage zu manipulieren.

Diese öffentliche Diskussion hat ihr Gutes: Der großen Zahl der sogenannten »Gebildeten« kommt zum Bewußtsein, was sich bisher fast unter Ausschluß der öffentlichkeit abspielte: *Das säkulare Ereignis unserer Jahrhundertmitte ist die Entwicklung der modernen Biologie.* Die Folgen, die diese Entwicklung später einmal für den Menschen selbst wie für seine belebte und unbelebte Umwelt haben wird - vom Haustier und der Nutzpflanze bis zum Krankheitserreger -, sind tatsächlich unabsehbar.

Die unmittelbaren Konsequenzen sind dagegen im Augenblick noch relativ gering. So haben wir noch die Freiheit, unsere Phantasie in utopischen Entwürfen *spielen* zu lassen. Diese Utopien können sich durchaus positiv auswirken, indem sie uns helfen, Möglichkeiten zu vergegenwärtigen und Modelle einer denkbaren zukünfligen Welt gleichsam im Sandkasten durchzuspielen. Katastrophal könnten sie sich auswirken, sobald man etwa versuchte, das Spiel als Ernst mißzuverstehen und sie in die Wirklichkeit zu übertragen.

Schon seit der Mensch Mensch ist, hat er nicht nur für das Heute gesorgt, sondern für das Morgen und übermorgen geplant und Entwürfe für eine bessere Welt gemacht. Schon erstaunlich früh hat er sich selbst dabei als Teil der belebten Natur verstanden und in die Utopie auch biologische Gesichtspunkte einbezogen. So sieht Plato im »Staat« für die »Wächter« nicht nur den Gemeinbesitz an den Frauen und die öffentliche Erziehung der Kinder vor, sondern die Besten beider Geschlechter sollen Kinder erzeugen, und diese Kinder sollen mit Sorgfalt erzogen werden. Dagegen sollen die Kinder der Schlechteren ausgesetzt und dem Tode preisgegeben werden.

Auch *Francis Galton* entwickelte im zweiten Teil seiner berühmten Arbeit »Hereditary Talent and Character« (1865) die eugenische Utopie einer Gesellsdiafl, in welcher man »ein System wettbewerbsmäßiger Prüfung für Mädchen wie für junge Männer ausbildete, das jede wichtige Eigenschaft: von Geist und Körper enthält und in der jährlich eine große Summe dazu bestimmt wird, solchen Ehen eine Aussteuer zu geben, von denen zu erwar-

* Referat, gehalten auf der Tagung der Societas Ethica in Münster am 30. August 1967; mit Genehmigung des Hippokrates-Verlages der Zeitschrift _Hippokratesc, 38. Jg. 1967, Heft 16 entnommen.

ten ist, daß die aus ihnen hervorgehenden Kinder einmal zu hervorragenden Staatsdienern heranwachsen werden«. *Galton* malt dann eine Zeremonie aus: Der Oberbeauftragte dieses Aussteuerfonds hält zehn »tief errötenden« jungen Männern eine Rede, in der er ihnen mitteilt, die Kommission habe sie als die besten befunden und jedem von ihnen eine zu ihm passende Frau ausgesucht; man gebe ihnen eine Aussteuer und zahle die Ausbildung ihrer Kinder.

Es muß besonders bemerkt werden, daß *Galion* im 1. Teil dieser Arbeit am Beispiel besonderer Lebensleistung der Probanden und ihrer nahen Verwandten die Methode der empirischen Familienstatistik begründet und damit die rationelle humangenetische Forschung eingeleitet hat.

Der Antrieb zu dieser Forschung lag also großenteils in der Sorge um eine Verschlechterung unseres Erbgutes und in dem Drang, etwas gegen diese Verschlechterung und damit für die Zukunft der Menschheit zu tun. Dieser Antrieb hat in den darauffolgenden Jahrzehnten zu der eugenischen Bewegung geführt. Sie hatte vorübergehend in den angelsächsischen Ländern, aber auch in Deutschland, einen nicht geringen Einfluß. Bei uns waren *A. Ploetz* und *F. Lenz* die angesehensten Vertreter. Was an den damals vertretenen Auffassungen und Konsequenzen einigen Anspruch auf wissenschaftliche Fundierung erheben kann, findet sich am besten im von *F. Lenz* verfaßten Band 2 »Rassenhygiene- des Lehrbuches von *Baur-Fischer-Lenz,* der 1932 erschienen ist.

Bei uns sind diese Dinge dann in den Zusammenhang mit der "Nationalsozialistischen Weltanschauung« gebracht worden, die ja auch eine biologische Utopie zum Kernstück hatte, wenn auch eine ungleich primitivere: die von der »Herrenrasse- beherrschte Welt. Es ist allgemein bekannt, wohin der Versuch führte, mit dieser Utopie Ernst zu machen. Diese Erfahrung hatte bei uns in Deutschland nach dem Kriege zunächst einmal zur Folge, daß man das Kind mit dem Bade ausschüttete: Nicht etwa, daß nur alle berechtigten eugenischen Bestrebungen und Diskussionen tabu waren, auch die Wissenschaft der Humangenetik - nicht ohne Schuld ihrer führenden Vertreter mit diskreditiert - geriet viele Jahre in Rückstand.

Inzwischen setzte im Ausland - vor allem in den USA und England - die rasche Entwicklung der Molekularbiologie ein. Ihre wichtigsten Ergebnisse wurden rasch populärisiert, und es ist verständlich, daß sich viele Menschen - Wissenschaftler und Laien - nun wieder die Frage vorlegten: *Welche Bedeutung hat das alles für uns, für die Zukunft des Menschen selbst?*

Es ist verständlich, wenn auch sicher zu bedauern, daß manche der auf ihrem Gebiet besonders erfolgreichen Experimentalgenetiker nun irrtümlich meinten, sie seien in der menschlichen Populationsgenetik genauso auf der Höhe. So haben sie früher populäre, aber jetzt längst überholte Klischeevorstellungen über die Folgen der modernen Zivilisation für die biologische Zukunft des Menschen ungeprüfl übernommen und, neu aufgeputzt, wieder unter die Leute gebracht.

Alle diese Gedanken flossen in dem CIBA-Symposium »Man and his Future- zusammen, das 1962 in London gehalten wurde. Es war eine wirklich unglückliche Idee der Veranstalter, zu diesem Symposium zwar Prominente der verschiedensten Arbeitsrichtun-

gen einzuladen, aber keinen Fachmann für dasjenige Arbeitsgebiet, das vor allem hätte mitsprechen sollen: die Populationsgenetik des Menschen. So bemühten sich die meisten Teilnehmer nicht, auf Grund modernen Wissens ein differenziertes Bild derjenigen Tendenzen zu entwerfen, die die genetische Zukunft des Menschen nach der günstigen oder ungünstigen Seite hin beeinflussen würden, wenn man nicht gewaltsam eingriffe. Statt dessen war dem »brain storming« Tür und Tor geöffnet.

Im folgenden soll nun eine Auswahl dieser Vorstellungen geschildert werden; dabei stützen wir uns auch auf andere Quellen, so das wesentlich weniger spektakuläre Symposium »The Control of human Hereditary and Evolution«, das 1963 in Delaware/Ohio stattfand, und das Symposium »Genetics and the Future of Man«, St. Peter, Minnesota 1965 (GFM).

2. UTOPIEN UNTER VERWENDUNG BIOLOGISCHER METHODEN, DIE BEREITS JETZT IM BEREICH DES MÖGLICHEN LIEGEN

Hier sind vor allem die Vorstellungen zu nennen, die *H.]. Muller* verschiedentlich entwickelt hat, so in dem Symposium »Man and his future« (MF) unter dem Titel »Genetic progress by voluntarily conducted germinal choice« und in dem Symposium »The control of human heredity« (CHH) unter dem Titel »Means and aims of human genetic betterment«.

Unter »germinal choice« versteht *Muller*, daß Ehepaare für die Kinder, die sie aufziehen wollen, die Keimzellen frei wählen sollen. Die »sozialen« Eltern sollen also nicht gleichzeitig die biologischen Eltern sein. Das gilt zunächst für die Auswahl des Spermas. In der Tierzucht ist es bekanntlich schon jetzt üblich, daß Sperma zum Beispiel von besonders wertvollen Bullen gewonnen und bei einer großen Anzahl von Kühen zur künstlichen Insemination verwendet wird. In gleicher Weise sollen menschliche Spermabanken gegründet werden, die Sperma zahlreicher Männer in gefrorenem Zustand bereithalten. Es muß eine Auswahl getroffen werden dergestalt, daß diese Banken »diejenigen repräsentieren, die sich als besonders hervorragend in bezug auf wertvolle Merkmale des Verstandes, des Herzens und des Körpers erwiesen haben«.

Und: »Es sollten Kataloge bereitgehalten werden, die Resultate verschiedener physischer und geistiger Tests und Beobachtungen an allen Spendern zusammen mit wichtigen Tatsachen aus ihrem Leben sowie von ihren Verwandten enthalten.«

Ehepaare sollten - gegen entsprechende Bezahlung - auf Grund dieser Kataloge einen geeigneten Spender auswählen dürfen; dabei müßte ihnen der Rat von Ärzten, Psychologen, Genetikern und Spezialisten der Gebiete, auf denen die Spender gearbeitet haben, Zur Verfügung stehen. Die Keimzellen sollten bis zur Verwendung mindestens zwanzig Jahre aufbewahrt werden, weil dann über die Lebensbewährung des Spenders schon Endgültiges auszusagen sei. *Muller* schreibt: »Solch ein Unternehmen durch ein Ehepaar würde den Charakter einer eminent moralischen Handlung annehmen, ... und das Paar ,,. würde stolz darauf sein und nicht versuchen, es zu verbergen.«

Während diese Spermabanken rein technisch - von mehr untergeordneten Problemen

abgesehen – schon heute möglich wären, liegt die Möglichkeit, Eizellen aufzubewahren, noch in der Zukunft. Noch wichtiger ist jedoch nach *Mullers* Auffassung die Ausarbeitung von Methoden, normale Entwicklung von Zygoten außerhalb des Körpers zu erzielen.

Muller hat ähnliche Auffassungen in den letzten Jahren in verschiedenen Variationen vertreten, zuerst 1925 bei einem Vortrag an der University of Chicago, dann in seinem Buch »Out of the Night: A biologist's view of the future« (New York 1935). In einer anderen Veröffentlichung setzte er sich zum Beispiel mit der gegenwärtig in den USA geübten Praxis auseinander, Sperma-Spender für die künstliche Insemination bei impotentia generandi des Mannes auszuwählen.

Begründet werden all diese Vorschläge durch eine sehr pessimistische Auffassung über die biologische Zukunft, wenn man nicht eingreifen würde (vgl. »Our load of rnutations«, *1950).* Dabei muß man sich stets an eines erinnern: *Muller* war als Experimentalgenetiker einer der Gründer der modernen Genetik. Seine große Leistung ist die Entwicklung von experimentellen Methoden zur quantitativen Erfassung der Mutationen bei Drosophila. Diese Methoden befähigten ihn, 1927 die schon vorher vermutete mutations auslösende Wirkung ionisierender Strahlen zu entdecken. Er ist damit der Begründer der Strahlengenetik; für diese Leistung erhielt er 1946 den Nobelpreis. Wir haben es also nicht mit den Phantasien eines geistig undisziplinierten Außenseiters zu tun, sondern mit den persönlichen, aus ernster Sorge geborenen Gedanken und Vorschlägen eines der großen, selbständigen Geister der modernen Biologie.

Einen zunächst weniger spektakulär erscheinenden, aber im Grunde viel eingreifenderen Vorschlag machte *F. H.* C. *Crick* in der Diskussion des gleichen Symposiums (MF, S. 375). Zunächst warf er die Frage auf: »Haben die Leute überhaupt das Recht, Kinder zu haben?« Er meint (sicher mit Recht), auf Grund der (von *Pincus* vorgetragenen) Ergebnisse mit oralen Antikonzeptiva werde es in naher Zukunft für die Regierung möglich sein, etwas in die Nahrung zu tun, so daß niemand Kinder haben könne. Ein hypothetisches Gegenmittel könne dann nur denjenigen verabreicht werden, die eine spezielle Lizenz für Kinder erhielten.

Crick ist mit *Watson* einer der beiden Schöpfer des *Watson-Crick*-Modells (1953). Dieses hat für die Biologie mindestens die gleiche Bedeutung wie das *Bahrsche* Atommodell für die Physik. Seine Aufstellung war der entscheidende Schritt für unser Verständnis der DNS-Struktur. Es wurde nicht nur experimentell bestätigt, sondern hat Anlaß zu vielen weiteren Untersuchungen gegeben, bis hin zur Entschlüsselung des genetischen Codes. Der Nobelpreis (1962) hat auch diese Leistung belohnt.

Der Vorschlag von *Crick* geht deshalb einen so entscheidenden Schritt über Muller hinaus, weil diesem Freiwilligkeit bei allen vorgeschlagenen Maßnahmen vorschwebt, während *Crick* staatliche Zwangsmaßnahmen für ganze Bevölkerungen ins Auge faßt. Dieser Vorschlag, vorgebracht von einem führenden Naturwissenschaftler der jüngeren Generation und sicher nicht zynisch gemeint, zeigt eine erschütternde Naivität und innere Unbetroffenheit von dem, was wir alle aus der Geschichte dieses Jahrhunderts über die im Menschen selbst liegenden Möglichkeiten zur Inhumanität haben lernen müssen. Das sagten übrigens in dem Symposium andere Sprecher auch *(Klein, Comjort].*

Einen etwas weniger spektakulären Vorschlag machte *Atwood* (CHH, S. 35): Bekanntlich enthält das männlich-bestimmende Spermium ein Y-Chromosom, das weiblich-bestimmende ein X-Chromosom. Das X-Chromosom ist wesentlich größer (ca, 50/0 des haploiden Genoms gegenüber 1-2% beim Y-Chromosom). So sollten X-Spermien wegen ihres etwas höheren Gewichtes durch geeignete Zentrifugierung von den Y-Spermien zu trennen sein, und man könnte bei der künstlichen Befruchtung das Geschlecht des Kindes festlegen. Es besteht kaum ein Zweifel, daß man das in naher Zukunft können wird.

3. UTOPIEN, DIE AUF EINER EXTRAPOLATION VON ERGEBNISSEN DER MOLEKULAREN GENETIK AUFBAUEN

a) Voraussetzungen. Die bisher zitierten Vorstellungen gehen von der >,klassischen« Genetik aus, und wenn man sie in die Wirklichkeit umsetzen wollte, so wären dazu nur relativ geringe technische Schwierigkeiten zu überwinden. In gewisser Weise viel unheimlicher sind die Vorstellungen, die sich aus den Ergebnissen der molekularen Genetik ableiten lassen. Diese Ergebnisse können hier nicht im einzelnen dargestellt werden; sehr gut verständlich ist die Darstellung in dem Werk »Die Lebensspirale« von *Ruth Moore* (Stuttgart 1967), dessen (entscheidender) 2. Teil durch G. *Röhrborn* neu bearbeitet wurde.

Nur so viel sei hier erwähnt, weil daran die Spekulationen anknüpfen:

a) Die Desoxy-Ribonukleinsäure (DNS) wurde als Träger der genetischen »Information« in den Chromosomen erkannt.

b) Der molekulare Aufbau der DNS und der Mechanismus ihrer identischen Selbstverdoppelung (Replikation) bei der Zellvermehrung sind im Prinzip bekannt.

c) Man kennt den genetischen Code, das heißt, man weiß, wie die für die Zelle bestimmte Information in der DNS kodiert ist: Der Code liegt in der Sequenz der vier Purin- und Pyrimidinbasen; je drei Basen enthalten das Codewort für eine Aminosäure; der Code ist nicht überlappend, kommalos und »degeneriert«, das heißt mehrere Basensequenzen kodieren eine Aminosäure.

d) Man kennt die übertragung vom Zellkern durch Messenger-RNS an die Ribosomen im Zytoplasma; an ihnen erfolgt die Synthese von Polypeptidketten, deren Spezifität durch die - gengesteuerte - Sequenz ihrer Aminosäuren festgelegt ist. Diese Polypeptidketten und die aus ihnen zusammengesetzten Proteine bauen den Organismus auf und halten seine Funktion in Gang.

e) Man kennt »Mutationsmechanismen«, das heißt, man weiß, wie man die DNS chemisch so verändern kann, daß auch 'die Information sich ändert.

f) Eine große Lücke unseres Wissens klafft bei dem Problem der genetisch-chemischen Lenkung der normalen Embryonalentwicklung. Wir wissen, was für umfangreiche Aufgaben einer Regulation der Genwirkung nach Ort (Zelle!) und Zeit anfallen.

Einfache Modelle solcher Regulationen sind unter anderem seit den Arbeiten von *Jacob* und *Monod* bei Mikroorganismen bekannt. An diesem Problemkreis wird bei höheren Lebewesen vielerorts gearbeitet, und es ist nicht sehr riskant, durchgreifende Erfolge für die nicht allzu ferne Zukunft vorauszusagen.

b) Eingriffe in das genetische Material selbst. An diese Tatsache knüpfen nun die Spekulationen an: So beruht einer der Beweise dafür, daß DNS tatsächlich das genetische Material ist, auf dem »Transformations«-Experiment (Abb. 1 nach *Kaudewitz):* Es ist möglich, reine DNS von einem Bakterienstamm auf Individuen eines anderen Stammes zu übertragen und damit erbliche Eigenschaften des »Spenders- beim »Empfänger- hervorzurufen. Dieser Effekt, den man auch als »Transformarion- bezeichnet, wurde von *Griffith* schon 1928 an Pneumokokken entdeckt; Individuen der ungekapselten R-Form wurden in die gekapselte S-Form durch Zugabe abgetöteter Bakterien dieser S-Form umgewandelt. *Avery* und Mitarbeiter (1944) zeigten, daß das transformierende Agens DNS ist. Seither ist diese Transformation bei einer ganzen Reihe von erblichen Merkmalen einer größeren Anzahl von Bakterienarten gelungen (Lit, bei *Wacker, 1959).*

Vor einiger Zeit wurde sogar vereinzelt über angeblich gelungene Transformationen bei

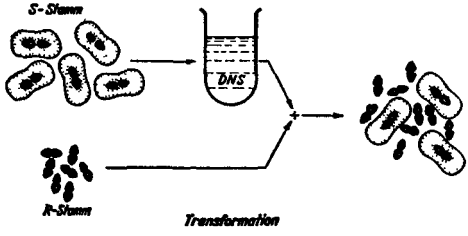


Abb. 1: Transformation: übertragung der genetisch bedingten Fähigkeit zur Kapselbildung durch Übertragung von DNS auf Individuen eines nicht kapse1bildenden Stammes bei Pneumococcus. Schema nach *Kaudewitz, 1957.*

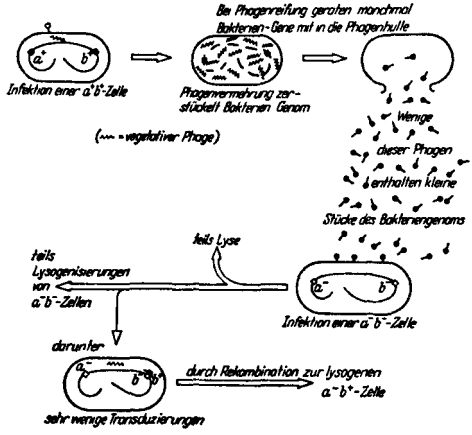


Abb. 2: Schema der Transduktion von Salmonella durch den Phagen P 22 (nach *Bresch, 1964).*

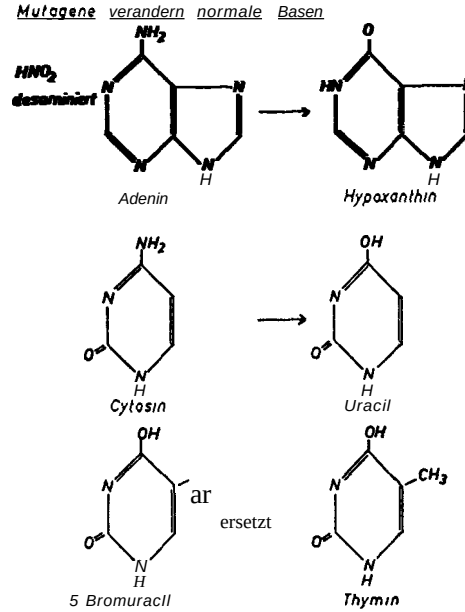


Abb. 3 (zu S. 166).

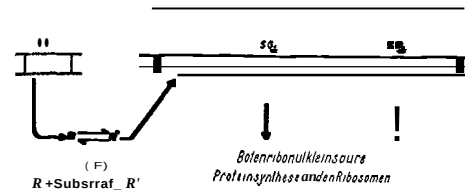


Abb. 5: Vereinfachtes Schema der Genregulation (nach *Fuhrmann,* 1965), zu S. 169.

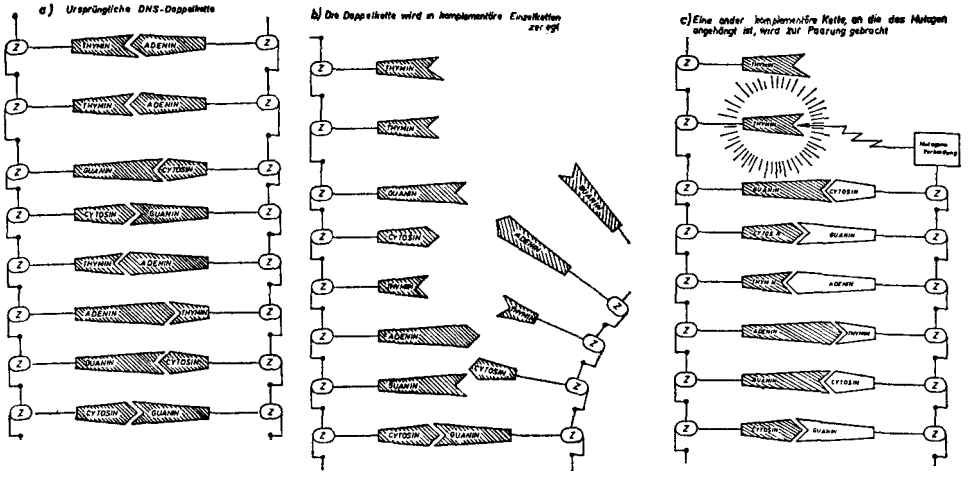


Abb. 4: Gezie1te Wirkung eines Mutagens auf ein bestimmtes Thymin durch Bindung des Mutagens an eine einfache DNS-Kette und Paarung mit einer komplementären Kette, die zuvor durch Aufspaltung einer Doppelspirale zur Paarung vorbereitet wurde. Der Einfachheit halber wurden die Ketten unspiralisiert dargestellt. Gedankenexperiment von *Tatum* (zu S. 166 f.).

höheren Tieren (z. B. Enten, Hühnern) durch Injektion von DNS beim]ungtier berichtet; die Befunde sind jedoch nicht reproduzierbar, und die Versuchsanordnung scheint jedenfalls teilweise so unsauber gewesen zu sein, daß triviale Erklärungen für die Befunde nicht auszuschließen sind. Einer der besten Kenner der DNS, *R.* D. *Hotchkiss*, sagte in der Diskussion (CHH, S. 41), er habe monatelang all seine Erfahrung aufgewandt, ein dominantes Fellfärbungsgen in embryonale Mäusezellen hineinzutransformieren, ohne auch nur eine transformierte Zelle zu gewinnen.

Das Problem der Transformation beim lebenden Organismus ist also noch ungelöst. Das besagt nicht, daß es nicht in allzu ferner Zukunft gelöst werden kann. Die faszinierende Folgerung wäre dann, daß man durch Injektion bestimmter DNS in]ungtiere etwa genetische Defektmutanten auf der Stufe des Gens substituieren, aber auch neue, wünschenswerte Gene hinzufügen könnte.

Geglückt ist die Transformation aber wahrscheinlich - die Befunde geben noch Probleme für die Deutung auf - bei menschlichen Zellen in Zellkultur (u, a. *Szybalski*, 1963). Man denkt zum Beispiel daran, Zellen durch Biopsie zu entnehmen, in Zellkultur nach geeigneter Vermehrung mit den gewünschten Genen zu transformieren und dann wieder einzupflanzen *(Tatum,* CHH). Um das Verfahren noch wirksamer zu gestalten, könnte man die Spender-DNS, also die gewünschten Gene nach ihrer Gewinnung, vor dem Gebrauch zur Transformation als »Primer« für das *Kornberg-Enzym* (DNS-Synthetase) verwenden und so beliebig stark vermehren. Es hindert auch nichts, gedanklich noch einen Schritt weiterzugehen und DNS ganz künstlich zu synthetisieren, wofür ebenfalls bereits aussichtsreiche Anfänge vorhanden sind. Man braucht, abgesehen von einigen experimentellen Verbesserungen, lediglich die Aminosäuresequenz des gewünschten Proteins und den gene-

tischen Code. Dieser ist bekannt, und Aminosäuresequenzen liegen für eine ganze Reihe von Proteinen vor.

Ist man einmal hier angelangt, so steht im Prinzip nichts im Wege, mit *Tatum* (CHH, S. 26) noch einen Schritt weiterzugehen und »die Natur zu verbessern«, indem man nur DNS-Sequenzen herstellt, die die »active sites« der Enzymproteine kodieren. *Tatum* spricht von »Neogenetic engeneering«,

Auf eine Begrenzung in den Aussichten, den Phänotyp durch Transformation zu ändern, weist *Tatum* hin: Der Empfänger muß rezessive Allele haben, während das transformierende Agens das dominante Allel besitzen muß; es sei denn, die Empfänger-Zellen würden zuvor haploid gemacht. Aber das brächte andere, unübersehbare Probleme mit sich.

Zum Glück sind die erblichen Stoffwechseldefekte des Menschen, bei denen ein Enzym ausgefallen ist und bei denen man am ehesten an eine Substitution des dazugehörigen Gens denken würde, in der Regel rezessiv erblich. Nach Meinung von *Tatum* liegt die Transformation von RNS - etwa als Messenger-RNS – praktisch vielleicht eher in der Reichweite des möglichen; das Problem ist hier, daß die Behandlung ständig wiederholt werden müßte.

Während die Urheber der bisherigen Betrachtungen wohl im wesentlichen an einen gezielten Ausgleich bekannter genetischer Defekte gedacht haben, kann man nun noch einen Schritt weitergehen und fragen: Läßt sich der Mensch nicht grundsätzlich verbessern, wenn man ihm durch übertragung von DNS Eigenschaften verleiht, die andere Spezies schon haben? Nur zwei denkbare Beispiele:

Mit der starken Vermehrung der Weltbevölkerung geht (teilweise) ein Nahrungsmangel einher. Er könnte gemildert werden, wenn der Mensch Zellulose verdauen könnte. Bekanntlidi gibt es Mikroorganismen, die das Enzym Zellulase besitzen. Könnte man das oder die Gene für Zellulase in unser Genom einbauen, so wären wir in der Lage, unseren Kohlehydratbedarf zum Beispiel aus altem Zeitungspapier zu decken *(Atwood,* CHH, S. 37). Ein noch grundsätzlicherer Gewinn in dieser Richtung wäre die Fähigkeit zur Photosynthese, das heißt zum Aufbau von Kohlehydraten aus CO_2 und H_{2O} unter Abgabe von Sauerstoff und mit Ausnutzung der Sonnenenergie. Pflanzen haben bekanntlieh diese Eigenschaft: ein großes Paket entsprechend transformierter Zellen, zum Beispiel auf Kopf oder Rücken, könnte jeden von uns energetisch unabhängig machen *(Atwood,* CHH, S. 37).

Der zweite Vorgang, durch den genetisches Material von einer Zelle auf die andere übertragen werden kann, ist die 1952 durch *Zinder* und *Lederberg* beschriebene *Transduktion.* Hier dienen Viren (Bakteriophagen) als überträger. Der Vorgang ist in Abb. 2 am Beispiel des Phagen P 22 von Salmonella veranschauliche. Es werden jeweils nur kleine Abschnitte des genetischen Materiales transduziert; sie können jedoch zwei oder mehrere Gene enthalten. Daß zwei Gene gemeinsam transduziert werden, spricht für ihre Nachbarsdiafl, und die Transduktion wurde deshalb viel angewandt, um die Reihenfolge der Gene im Bakterien-Genom zu analysieren.

Erfolgreich verlaufende Transduktionsexperimente beim Säuger oder an Säuger-Zellkulturen sind uns nicht bekannt; sie müssen ja sorgfältig von den vielfach erfolgreich ver-

laufenen Versuchen unterschieden werden, normale Zellen durch Einführung eines Virus in Krebszellen zu verwandeln (vgl. u. a. *Dulbecco,* 1967). Trotzdem ist damit zu rechnen, daß auch für die Säuger-Zelle die Transduktion früher oder später gelingen wird. Dann kann sie in prinzipiell gleicher Weise für die Übertragung genetischen Materiales verwendet werden wie die Transformation. Mit dieser verglichen, wäre es ein Nachteil, daß die DNS in vitro nicht so leicht chemisch vermehrt werden könnte; man wäre auf die biologische Vermehrung des Virus angewiesen. Dem stünde als Vorteil gegenüber, daß ein Virus es vielleicht leichter hätte als reine DNS, die komplizierte Struktur der Zellmembran und des Zytoplasmas zu penetrieren und bis zum Kern zu gelangen.

Eine andere Schwierigkeit läge in der Auswahl eines spezifischen Teils des genetischen Materiales. Es ist aber bekannt, daß bestimmte Viren Prädilektionsstellen in Genen haben; das ließe sich hier ausnützen.

Tatum (CHH, S. 27) bespricht die Möglichkeiten und Begrenzungen der Transduktion.

In ähnlicher Weise denkbar wäre eine übertragung genetischen Materiales durch Episomen. Diese sind nur vorübergehend mit dem Chromosom verbunden. Wenn sie sich von ihm trennen, können sie benachbarte Gene mit sich nehmen. Diese Gene replizieren dann zusammen mit dem Episom auch, wenn das Chromosom des Bakteriums sich nicht teilt (für Einzelheiten vgl. *Bresch,* S. 115-117).

Accessorische genetische Elemente von Art der Episomen sind - außer bei Bakterien - zum Beispiel auch bei Paramaecium bekannt; sie können durch chemische Behandlung aus der Zelle entfernt werden, wodurch sich die Eigenschaflen der Zelle ändern (vgl. u. a. *Luria,* CHH, S. 10). Auch hier wären Anwendungen vorstellbar. Andererseits kann die einfache Zufuhr von Viren - ohne Translokation - normale Zellen in Kultur in solche umwandeln, die viele Eigenschaflen der Krebszellen haben. Davon macht man schon heute Gebrauch, um diejenigen Funktionen genau festzulegen, in denen sich die Krebszelle von der normalen Zelle unterscheidet (vgl. u. a. *Dulbecco,* 1967). Ähnlich könnte man Zellen auch sonst in ihren Eigenschaften durch Einfügung bestimmter - möglicherweise künstlich synthetisierter - Viren verändern.

So gibt es bei Drosophila ein Virus, das die Empfindlichkeit der Tiere gegen CO_2 ganz wesentlich heraufsetzt. Fände man ein entsprechendes - dazu besonders infektiöses - Virus für den Menschen, so könnte es in den Händen einer verbrecherischen Gruppe zur furchtbaren Waffe werden *(Luria,* CHH, S. 124).

Wenn die Infizierten schon bei leichter $CO_{2\text{-Vermehrung}}$ unter den Zeichen einer Intoxikation zugrunde gingen, wäre es sehr schwer, die Ursache herauszufinden.

Denkt man ganz allgemein an die schauerlichen Möglichkeiten, die eine künstliche gezielte Synthese selbstreplizierender, virusartiger Elemente mit sich bringen könnte, so ist der Phantasie Tür und Tor geöffnet. Man braucht hier nicht einmal Verbrechen für möglich zu halten; schon Laboratoriumsunfälle könnten sich unter Umständen verheerend auswirken.

Bisher wurden die Möglichkeiten erörtert, die sich eröffnen, wenn man die bisher vor allem bei Mikroorganismen bekannten Mechanismen der *Übertragung* genetischen Materiales von einer Zelle auf die andere mit ein wenig Phantasie auf den Menschen extra-

poliert. Nun ist es jedoch schon jetzt möglich, durch chemische und teilweise auch durch physikalische Einwirkung am genetischen Material *chemische Veränderungen* hervorzurufen. Dadurch wird der genetische Code geändert, und man findet im Phänoryp die Auswirkung dieser »Mutation«, Es liegt nahe, über die Möglichkeiten gezielter Erbänderungen - und damit Verbesserungen bestimmter Gene – zu spekulieren.

Die Hauptschwierigkeit ist bisher, daß die bekannten Mutagene durchweg zuwenig spezifisch wirken. Zwar gibt es Mutagene, die auf bestimmte Basen einwirken. So desaminiert salpetrige Säure Adenin zu Hypoxanthin (Abb. 3), das sich (wie normalerweise Guanin) mit Cytosin paart. Cytosin wird in Uracil umgewandelt, das sich (wie Thymin) mit Adenin verbindet. In beiden Fällen ändert sich das Codewort. Durch hohes Angebot von 5-Bromouracil kann man Thymin verdrängen; diese Verbindung paart sich zwar auch meist mit Adenin. Wenn sie aber in der selteneren Enolform vorkommt, paart sie sich mit Guanin, und das Codewort ist verändert.

Durch UV-Bestrahlung kann man die Vernetzurig aufeinanderfolgender Thymine erreichen; sie ist unter bestimmten Bedingungen rückgängig zu machen.

Es gibt noch eine Reihe anderer, experimentell erforschter Mutationsmedianismen. Sie alle haben gemeinsam, daß der erwartete Erfolg relativ unspezifisch ist: Das gesamte haploide Genom des Menschen, das heißt die in einer Keimzelle vorhandene Menge von DNS, besteht aus ca. 3 Milliarden Nuc1eotidpaaren (vgl. *Vogel,* 1964), alle gehören dem Typ Adenin-Thymin oder Guanin-Cytosin an. Wenn ich also wirklich ein Guanin chemisch angreifen wollte, dann scheint es so, als ob ich Hunderte von Millionen anderer mittreffen müßte.

Ganz so hoffnungslos, wie sie aussieht, ist die Lage indes nicht: Einmal verteilen sich bei Bakteriophagen Mutationen nicht, wie erwartet, gleichmäßig über das Genom, sondern es gibt besonders mutable Abschnitte (Hot spots). Diese sind überdies zum Beispiel für spontane, durch 5-Bromouracil und durch HNO_2 ausgelöste Mutationen verschieden. Dieser Befund ist durch eine Verteilung der Basenpaare kaum zu erklären; es dürften zusätzliche Einflüsse hinzukommen. Sobald man diese Einflüsse kennt, wird man sie auch experimentell zu verändern lernen. Das könnte eine gezieltere Mutationsauslösung möglich machen (vgl. u. a. *Luria,* CHH, S. 13).

Auf einen anderen Weg, der sich schon auf Grund heute vorliegender experimenteller Ergebnisse anbietet, wies *Tatum* hin (CHH, S. 29): Man kann zum Beispiel durch Erwärmen die DNS-Doppelspirale dazu bringen, sich durch Auflösung der Wasserstoffbrücken in zwei Einzelketten zu teilen. Auch während der Genfunktion, also während der Bildung von Messenger-RNS, ist die DNS-Doppelspirale wahrscheinlich in Einzelstränge abgetrennt. Bringt man derartige Einzelstränge unter geeigneten Bedingungen zusammen und sind sie in ihrer Basensequenz komplementär, so verbinden sie sich zu Doppelsträngen. Diese Technik hat man oft benutzt, um festzustellen, welche Nukleinsäuren-Einzelstränge sich zu Doppelsträngen verbinden. Man kann auf diesem Wege zum Beispiel feststellen, wie große Abschnitte des Bakteriengenoms für die Synthese von Ribosomen- oder Transfer-RNS verwendet werden (vgl. *Spiegelman, 1964).*

Nach *Tatum* könnte man versuchen, an das Ende einer einfachen DNS- oder RNS-Kette

ein Mutagen zu setzen. Dieses würde dann an einer einzigen Stelle, etwa einer bestimmten Base, wirksam werden, nachdem die Nukleinsäurekette sich mit einer vorgegebenen Basensequenz gepaart hat, die so im Genom nur einmal vorhanden ist (Abb. 4, oben S. 163).

Umgekehrt wäre es nach *Tatum* so auch denkbar, daß man Schutzstoffe gegen mutagene Einflüsse an besonders wichtige Stellen des Genoms elektiv heranbrächte.

Auf eine weitere Möglichkeit macht *Szybalski* (CHH, S. 91) aufmerksam: Es wurde verschiedentlich so unter anderen *S. Zamenhof,* gezeigt, daß Genome, in die halogenierte Analoge des Thymins eingebaut wurden, besonders strahlenempfindlich sind. Es liegt nahe, für den selektiven Einbau dieser Stoffe in die DNS bösartiger Tumoren zu sorgen und diese dann mit verbessertem Erfolg zu bestrahlen. In Zellkultur funktioniert das sehr gut, während eine Anwendung in vivo vorläufig noch unübersteigbare Schwierigkeiten bereitet. Bewußt steht hier »vorlaufig«; denn die Schwierigkeiten scheinen eher technischer als prinzipieller Natur zu sein.

c) Eingriffe in die Embryonalentwicklung. Bisher befaßten wir uns mit Vorstellungen darüber, wie man in das genetische Material selbst eingreifen kann. Dabei ist es von der Technik her von mehr untergeordneter Bedeutung, ob man in das genetische Material von Keimzellen oder von somatischen Zellen eingreift. Wenn man die Folgen betrachtet, so ist dieser Unterschied entscheidend wichtig; im ersten Fall beeinflußt man auch zukünftige Generationen, während man im zweiten Fall nur den Phanotyp eines Individuums verändert. Gelingt es also, die Keimzelle positiv zu beeinflussen, so ist der Effekt »eugenisch«: für einen Einfluß auf den Phänotyp des Individuums hat]. *Lederberg* (MF, S. 263 ff.) analog dazu die Bezeichnung *»Eupbiinile«* vorgeschlagen. Wenn man mit dem Gedanken spielt, einen genetischen Enzymdefekt durch Explantation, Transplantation und Reimplantation von Leberzellen auszugleichen (vgl. oben), so ist das eine Möglichkeit der Euphänik.

Lederberg (Nobelpreis 1958 für die Entdeckung der Sexualvorgänge bei Bakterien) ist jedoch gerade hier in seiner Phantasie viel weiter gegangen. Seine Grundvorstellung ist (MF, S. 264): »Verschwenden wir nicht sündhaft einen Schatz von Wissen, indem wir die schöpferischen Fähigkeiten der genetischen Verbesserung vernachlässigen? Sicher muß die Kultur, die in einzigartiger Weise die Macht zu globaler Vernichtung erworben hat, die größte Quote intellektueller und sozialer Einsicht erzeugen, um ihr eigenes überleben sicherzustellen., Eine »normale« Eugenik – selbst eine solche im Sinne der *Mullerschen* Züchtungs-Utopie – erscheint ihm dazu viel zuwenig wirksam; denn »The facts of human reproduction are all gloomy«.

Seiner Meinung nach wird man statt dessen bald gelernt haben, nicht nur Chromosomen zu manipulieren, sondern auch entscheidend in die Embryonalentwicklung einzugreifen (MF, S. 265). »Das Hauptproblem der Embryologie ist die Regulierung und Ausführung der Proteinsynthese, die einer geordneten Differenzierung der Zelltypen zugrunde Iiegt.« Dieses Problem sei nunmehr für die experimentelle Forschung unmittelbar angreifbar geworden; innerhalb weniger Jahre würden die Ergebnisse vorliegen. Dann hätten wir bald die Basis für »developrnental engeneering«. Wir könnten zum Beispiel die Größe des menschlichen Gehirnes durch pränatale oder frühe postnatale Eingriffe regulieren. »Es

ist unnötig zu sagen, daß »Gehirngröße« und »Intelligenz« hier als Euphemismen für alles gelesen werden sollten, was jedem von uns als das Ideal menschlicher Persönlichkeit vorschwebt.«

Ein anderes Arbeitsfeld für »developmental engeneering« sieht *Lederberg* in den zunehmend erfolgreichen Versuchen, die Immunitätsreaktionen bei heterologen Organtransplantationen zu verhindern. Er sagt eine Welt voraus, in der es einen Schwarzmarkt von menschlichen Organen und Organteilen gebe - mit allen leicht ausdenkbaren sozialen und psychologischen Folgen. Die folgenden Vorschläge werden gemacht, um dieser Gefahr zuvorzukommen:

1. Beschleunigte Entwicklung künstlicher Organe;
2. Entwicklung industrieller Methoden zur Herstellung künstlicher Proteine,
3. Züchtung genetisch einheitlicher Tiere einer Tierart, die als Reservoir für transplantationsfähige Körperteile dienen könnten,
4. formelle Registrierung aller Organtransplantationen.

Lederberg weist dann darauf hin, wie groß der Einfluß einer solchen »Euphänik« auf alle ökonomischen und sozialen Beziehungen des Menschen wäre.

Diese Vorschläge von *Lederberg* wurden an Bizarrheit noch übertroffen durch *J. B. S. Haldane* (MF, S. 337f.). *Haldane* war zweifellos einer der klügsten Biologen unseres Jahrhunderts; unter anderen gehörte er zu den Gründern der theoretischen Populationsgenetik, und auch die Populationsgenetik des Menschen verdankt ihm viele Erkenntnisse.

Von ihm hätte man von allen Teilnehmern des Symposiums am ehesten eine differenzierte Betrachtung der in Zukunft wirksamen Evolutionsfaktoren erwarten können.

Alt und noch exzentrischer geworden als früher, hat er sich diese Mühe nicht gemacht, sondern sich dem »brain storming« ergeben. Neben vielem, das großenteils brillant formuliert und interessant zu lesen ist, aber in diesem Zusammenhang nicht interessiert, sind dabei Vorschläge herausgekommen wie der, man solle für die speziellen Bedürfnisse der Raumfahrt durch Verabreichung eines Thalidomid-ähnlichen Stoffes an die Mütter Nachkommen herstellen, die zwar normale Arme, aber rudimentäre Beine hätten.

Den Höhepunkt derartiger Spekulationen stellt wohl die Idee von *Shockley* dar (GFM, S. 90): Man könne menschliche Gehirne in vitro halten und Zentren für glückliche Gefühle elektrisch reizen, so daß die Gehirne sich viel intensiver glücklich fühlten als im normalen Leben. - Zur Ehre des Autors muß man gleich hinzufügen: Dieser Gedankengang war als reductio ad absurdum gemeint für Äußerungen, wonach möglichst großes Glück für alle das Ziel der (eugenischen und euphänischen) Bestrebungen sein sollte.

Auf welche experimentellen Ergebnisse stützt sich die überzeugung *Lederbergs* und der übrigen, man werde sehr bald in die Entwicklung eingreifen können?

Hier müssen wir uns ganz kurz fassen: Bei Mikroorganismen sind Systeme, die das An- und Abschalten der Aktivität von Genen regulieren, in den letzten Jahren entdeckt und vor allem durch *[acob* und *Monod* analysiert worden. Neben den »Strukturgenen«, die für die Produktion der im Organismus benötigten Polypeptidketten verantwortlich sind, gibt es auch Kontrollgene, die dafür sorgen, daß Strukturgene im richtigen Augenblick aktiviert und auch wieder inaktiviert werden. Mehrere Strukturgene (SG) bilden mit

einem angrenzenden Kontrollgen, dem Operatorgen (0), eine funktionelle Einheit, das Operon (Abb. 5). Nur, wenn das Operatorgen aktiviert ist, können die Strukturgene ihre Funktion ausüben. Das Operatorgen wird seinerseits aktiviert durch das Genprodukt eines übergeordneten Regulatorgens (RG), Repressor (R) genannt. Da dieser Repressor aber mit jeweils spezifischen Substanzen reagieren und reversibel in eine inaktive Form überführt werden kann, würde die Anwesenheit einer solchen Substanz (z. B. aus dem Nährmedium) dazu führen, daß die Hemmung des Operatorgens aufgehoben wird und die zugehörigen Strukturgene aktiviert werden. Ist das Genprodukt eines Strukturgens ein Enzym, so kann auf diesem Wege die Gegenwart etwa eines Substrates die Funktion des zu seinem Abhau nötigen Enzyms regulieren (vgl, *Fuhrmann,* 1965; *Bresch,* 1964). Es liegt also ein Regelkreis vor (Abb. 5 siehe oben S. 162).

Wenn auch endgültige Beweise noch ausstehen, so ist man sich doch darüber einig, daß ähnliche Regulationsmechanismen für die normale Entwicklung und die Differenzierung sehr wichtig sind. Kennt man diese Mechanismen genauer, so wird man vielleicht einmal auf dem Wege über Beeinflussung der Repressoren oder auch durch Einführung künstlicher Repressoren die Operons nach Belieben an- und abschalten können *iTatum,* CHH, S. 33). Oder man kann durch Repressoren chemische Mutagene an bestimmte Gene heranbringen lassen *(Luria,* CHH, S. 12). Repressoren sind Proteine, wie man jetzt weiß *(Gilbert* und Mitarbeiter, 1966).

4. KRITIK DER UTOPIEN VOM STANDPUNKT DER MÖGLICHKEIT, SIE IN ABSEHBARER ZEIT ZU VERWIRKLICHEN

Wie nicht anders zu erwarten, sind die oben skizzierten Vorstellungen von verschiedenen Standpunkten aus kritisiert worden, und zwar zuerst einmal von Teilnehmern der Symposien selbst, wie zu ihrer Ehre gesagt werden muß. *MacKay* (MF, S. 285) zitiert sogar G. *B. Shaw:* »What has posterity done for me that I should do anything for posterity?«

An dieser Stelle soll die Kritik auf Grund ethischer, religiöser usw. Gesichtspunkte einmal bewußt weggelassen werden. Auch soziologische und psychologische Einwände, so sehr sie auf der Hand liegen und so berechtigt sie erscheinen mögen, wollen wir nur streifen. Alle Lebensbedingungen ändern sich so rasch, daß die Wertwelt schon unserer Enkel und Urenkel von der unseren so stark abweichen kann, wie uns das jetzt noch unvorstellbar erscheint. Auch die psychologische Konditionierung in der Kindheit kann so vollkommen verschieden von der unseren sein, daß Dinge, gegen die wir - unabhängig von jeder ethischen Reflektion - sofort emotionell reagieren, dann gar keine gefühlsmäßige Abwehr mehr hervorrufen werden. Ob wir in einer solchen Welt gern leben würden, ist eine ganz andere Frage. Aber das mutet uns ja auch niemand zu.

Welche psychologischen Verhaltensweisen sich als so tief in unserem biologischen Selbst verankert erweisen werden, daß sie den Stürmen der Zeit standhalten, das vorauszusehen ist wohl nicht möglich. Ob es »ewige« ethische Werte gibt, die von den Veränderungen in der Zeit unabhängig sind, und wie sie sich im konkreten Fall begrenzend und regulierend auswirken werden - das geht über das fachliche Urteil des Biologen vollends hinaus.

Macht man diese Einschränkung, so ist nicht einzusehen, warum die Vorstellungen von *Muller* über eine Menschenzüchtung mit Hilfe von Sperma- und Eibanken nicht einmal in die Wirklichkeit übertragen werden könnten. Was technisch geht, wird früher oder später auch gemacht – vorausgesetzt allerdings, daß ein ausreichend starkes Interesse dahinter steht. Aus diesem letzten Grunde möchte ich vermuten, daß sich solche Praktiken in einer demokratischen Gesellschaft mit relativ schwacher und in ihren Intentionen relativ bescheidener Staatsgewalt zunächst kaum in größerem Umfang einbürgern würden. Zu stark ist die Trägheit der öffentlichen Meinung, als daß für ein - im Verhältnis zu den unmittelbaren Lebenssorgen - doch recht entferntes Ziel freiwillig sehr viele Menschen ihre Lebensform so radikal ändern würden. Und Zwang lehnt *Muller* ausdrücklich ab. Eine Durchführung in kleinem Umfang hätte für die Biologie der Bevölkerung insgesamt kaum merkliche Folgen.

Dagegen ist sehr zu befürchten, daß ein totalitäres Regime bald einmal die in der Menschenzüchtung liegenden Möglichkeiten erkennt und sich im technologischen Konkurrenzkampf um die Vorherrschaft auf der Erde zunutze macht. Ein zunächst der Menschheit verborgenes Züchtungszentrum für naturwissenschaftliche Genies - sagen wir einmal, im Nordwesten von China – könnte schon in den nächsten Jahrzehnten entstehen. Hätte es den gewünschten Erfolg?

Wie wir wissen, werden Begabungen in sehr komplizierter Weise vererbt. Es ist also sicher, daß nicht alle Söhne, zum Beispiel von Physik-Nobelpreisträgern, ebenfalls überdurchschnittliche Leistungen in der Atomforschung erzielen würden. Andererseits ist es ebenso sicher, daß unter ihnen ein größerer Prozentsatz überdurchschnittliche Leistungen aufweisen würde als in jeder anderen Gruppe von Söhnen.

Demnach ist es durchaus denkbar, daß ein solches Züchtungsexperiment, in größerem Umfange durchgeführt, seinem Land in drei bis vier Jahrzehnten zu einem unüberholbaren technischen Vorsprung verhelfen könnte. Allerdings mit einer Einschränkung: Bedeutende Forscher zeichnen sich nicht nur durch hohe Intelligenz aus - was immer man im einzelnen darunter verstehen mag -, sie weichen häufig auch in Persönlichkeitsmerkmalen vom Durchschnitt ab. Das Bedürfnis, die viel begangenen Wege zu meiden und selbständig neue Pfade zu suchen, macht solche Menschen vielfach ungeeignet, in einem totalitären System nach Wunsch zu funktionieren. So könnte das »züchtende- Regime mit den Produkten seiner Expertenzucht unangenehme überraschungen erleben.

Eine andere Denkmöglichkeit, die auf der gleichen Linie läge, wäre die Zucht von besonders kräftigen; rücksichtslosen und aggressiven Mannern für kriegerische und andere gewaltsame Zwecke. Als Ausgangsmaterial bieten sich hier Keimzellen von Personen des XYY-Typs an; denn nach *[acobs* (und Mitarbeiter, 1965) besitzen diese Männer die »gewünschten« Eigenschaften sehr häufig.

Wie immer sich aber die Praxis der Züchtung in Zukunft entwickeln wird - und der Autor, persönlich in diesen Dingen eher konservativ eingestellt, möchte hoffen, daß diese Entwicklung noch möglichst lange auf sich warten läßt -, einfachere Methoden, wie die Beeinflussung des Geschlechtsverhältnisses durch Zentrifugieren des Spermas, werden sich sicher in absehbarer Zeit einbürgern.

Wie steht es nun mit den Aussichten für das *»genetic engeneering«,* das heißt für die direkte Beeinflussung der Erbanlagen oder der Entwicklung auf Grund der Erkenntnisse der molekularen Biologie?

Hier ist es besonders schwer, etwas vorauszusagen; denn der zukünftige Weg der Forschung läßt sich kaum absehen. Unserer Meinung nach könnte es 'durchaus in absehbarer Zeit gelingen, etwa gezielt einzelnen Trägern erblicher Stoffwechseldefekte Gene zuzuführen, die das fehlende Genprodukt herstellen; am wahrscheinlichsten noch durch Explantation, Transplantation und Reimplantation von Zellen. Etwas unwahrscheinlicher ist schon die Zufuhr von Genen, die dem Menschen normalerweise nicht zugehören.

Jedenfalls in der näheren Zukunft ganz unmöglich erscheinen uns jedoch Versuche in großem Rahmen mit dem Ziel, etwa die Durchschnittsintelligenz ganzer Bevölkerungen zu heben. Ganz abgesehen von den technischen Schwierigkeiten und Kosten eines solchen Großversuches gibt es hier auch ein grundsätzliches Hindernis: Eigenschaften wie »Intelligenz« und ähnliche werden nicht durch einzelne Gene bestimmt, sondern sind das Ergebnis eines geordneten Zusammenwirkens sehr vieler verschiedener Gene im Rahmen eines »multifaktoriellen genetischen Systems«.

Es ist gut, sich hier daran zu erinnern, daß das haploide menschliche Genom ca. 3 Milliarden Nukleotidpaare hat. Nimmt man an, durchschnittlich ca. 450 Nukleotidpaare kodierten eine Polypeptidkette (ca, 150 Aminosäuren; Molekulargewicht ca. 17000, vgl, *Vogel,* 1964), so ergibt sich eine Zahl von 6-7 Millionen Genen. Wenn wir die Aufgabe, einen beträchtlichen Teil dieser Gene zu manipulieren, zu unserem Wissen über das Genom des Menschen und unseren experimentellen Ergebnissen bei Mikroorganismen in Beziehung setzen, so müssen wir uns noch ärmlicher vorkommen als ein zehnjähriger Schuljunge, der soeben seinen ersten Radiobaukasten geschenkt bekam und nun den Auftrag erhält, ohne Schaltplan den neuesten IBM-Computer umzubauen und entscheidend zu verbessern. Muller hat entsprechende Ideen durchaus zutreffend und ins einzelne gehend kritisiert (CHH, S. 10Of.).

Was die Aussichten betrifft, einmal bei Embryonen die Gehirnentwicklung positiv zu beeinflussen, so dürfen wir zum Glück annehmen, daß auch davon, jedenfalls in der näheren Zukunft, keine Rede sein dürfte.

5. SIND EINGREIFENDE MASSNAHMEN IN DEN GENETISCHEN BESTAND DER MENSCHHEIT ÜBERHAUPT NOTWENDIG?

Dies sollte eigentlich die wichtigste Frage sein, die man sich in diesem Zusammenhang vorlegen müßte. Und doch hat während der genannten Symposien niemand versucht, sie umfassend zu beantworten. Einzelantworten finden sich in verschiedenen Beiträgen, so bei S. C. *Reed, B. Glass* und W. *B. Shockley* (GFM) und bei *j. Huxley* und */- B.* S. *Haldane* (MF). Das Problem kann auch an dieser Stelle nicht vollständig behandelt werden; es sei verwiesen auf die ausführliche Diskussion bei *Vogel* (1961) sowie auf *Vogel* (1964); (1967), *Medawar* (1962); *Nachtsheim* (1952,1966).

Wenn man einmal versucht, die in den letzten Jahrzehnten sichtbar gewordenen Trends

in die Zukunft zu extrapolieren, so ergeben sich voraussichtlich günstige und voraussichtlich ungünstige Einflüsse:

a) Voraussichtlich ungünstige Einflüsse

Art des Einflusses:	Wahrscheinliches Ausmaß
Erhöhung der Mutationsrate durch ionisierende Strahlen	relativ geringfügig
Erhöhung der Mutationsrate durch chemische Mutagene	Unbekannt
Stärkere Fortpflanzung von Erbkranken durch vermehrte ärztliche Therapie des Phänotyps	Unbekannt; in nächster Zukunft wohl nicht extrem hoch
Stärkere Fortpflanzung leicht Schwachsinniger infolge Nichtgebrauch antikonzeptiver Mittel	Stark von sozialen Faktoren abhängig

b) Wahrscheinlich günstige Einflüsse

Art des Einflusses:	Ausmaß:
Verbesserungen durch Wegfallen unnotig gewordener genetischer Anpassungen; zum Beispiel gegenüber Infektionskrankheiten und Mangelernährung	Unbekannt; wahrscheinlich ins Gewicht fallend
Seltenerwerden von Trisomien, Neumutationen und Mißbildungen dadurch, daß die Fortpflanzung sich in günstigere Lebensjahrzehnte zusammendrängt	Relativ gut abschätzbar; sicher erheblich
Freiwilliger Verzicht auf Fortpflanzung in erbkranken Familien	Unbekannt; an Bedeutung sicher zunehmend

Es bietet sich also ein durchaus differenziertes Bild, in dem ungünstige und günstige Trends sichtbar werden. Welche von ihnen auf die Dauer überwiegen werden, das ist bisher ganz unbekannt. Insbesondere ist es durchaus möglich und jedenfalls nicht zu widerlegen, daß mindestens in den nächsten Jahrzehnten *die ungünstigen Einflüsse überwiegen werden.* Die Antwort darauf sollte *eine vernünftige Eugenik* sein. Traditionellerweise gliedert man sie in negative und positive Eugenik. Dabei ist als negative Eugenik nötig:

Ein sorgfältiger Strahlenschutz;

Erforschung der Wirkung chemischer Mutagene unter den besonderen Verhältnissen beim Säuger;

Genetische Familienberatung in wesentlich größerem Umfange, als sie jetzt durchgeführt wird, mit dem Ziel, der Geburt schwer erbkranker Kinder vorzubeugen.

Dringend notwendig ist dazu eine Verbreitung biologischen Grundwissens in der Bevölkerung und insbesondere *eine ausreichende humangenetische Ausbildung des Arztes.* Was man in der Beratungspraxis über falsche genetische Familienberatung durch praktizierende Ärzte aller »Rangstufen- zu hören und zu lesen bekommt, übersteigt zur Zeit das Maß des Erträglichen bei weitem. Das muß man nicht einmal so sehr wegen der Folgen für die Gesamtbevölkerung bedauern, sondern vor allem um der einzelnen Menschen willen, die einen falschen Rat in einer tief in ihr Leben eingreifenden Angelegenheit bekommen.

Sich in 'der täglichen Arbeit um diese im Prinzip so einfachen Dinge zu mühen, ist allerdings offenbar viel schwerer, als am abendlichen Kamin die Gänsehaut zu genießen, die einem mit angenehmem Gruseln über den Rücken läuft, während man über die Zukunftsmöglichkeiten der molekularen Biologie phantasiert.

Der negativen Eugenik stellt man gerne eine positive gegenüber. Wenn *[. B. Lederberg* zur ethischen Begründung seiner Phantasien anführte, die so gefährlich kompliziert gewordene Welt braudie das mögliche Maximum an Intelligenz und Umsicht, um nur die Chancen für das überleben der Menschheit zu erhöhen, so wird man ihm kaum mit gutem Gewissen widersprechen können.

Demnach wäre es nicht genug, wenn die Menschheit nicht »schlediter- würde; sie sollte so rasch wie möglich »verbessert- werden, was immer im einzelnen man darunter verstehen mag. Wenn wir mit diesem Ziel übereinstimmen, dann sind auch hier zahlreiche, durchaus unsensationelle Maßnahmen möglich: So muß der Zustand beseitigt werden, daß gerade überdurchschnittlich begabte Menschen, deren Ehrgeiz sie führende Stellungen in Wissenschaft, Technik und Wirtschaft anstreben läßt, durch soziale Barrieren vielfach noch an rechtzeitiger Heirat und ausreichender Fortpflanzung gehindert werden. Auch unser gegenwärtiges Steuersystem (steuerfreie Beträge für Kinder) war ausdrücklich mit eugenischem Ziel eingeführt worden; Änderungen, die auf einkommensunabhängige Kinderbeihilfen hinzielen, ermutigen umgekehrt gerade die Fortpflanzung des sozial Schwachen und wirken sich deshalb dysgenisch aus.

Auch hier jedoch lauscht man lieber der Zukunftsmusik, anstatt sich über die genetischen Folgen konkreter, politischer und ökonomischer Entscheidungen Gedanken zu machen,

Das ist einer der Gründe, aus denen die Veröffentlichung derartiger Phantasien, so nützlich sie auch für den Wissenschaftler selbst sein mögen, doch auch gefährlich ist. Der Laie und auch der Arzt setzt sich mit ihnen auseinander; meist, indem er einfach den Kopf schüttelt und sagt: Seht, was für unglaublichen Phantastereien diese Eierköpfe nachhängen. Das ist doch ein Schlag ins Gesicht für die guten Sitten und das gesunde Volksempfinden! Damit glaubt er seiner Pflicht zur Sorge für die biologische Zukunft des Menschen genügt zu haben. Daß in einer sinnvollen genetischen Vorsorge wesentliche Zukunftsaufgaben liegen, vielleicht die allerwichtigsten auf lange Sicht, das wird dann allzuleicht vergessen.

Dieser Vorwurf trifft in noch stärkerem Maße die beteiligten Wissenschaftler und die Organisatoren derartiger Symposien. Welches sind denn die aktuellen Probleme der Humangenetik, von deren Lösung unsere Zukunft abhängt? Wir versuchten, sie im letzten Abschnitt ganz summarisch zu skizzieren. In Wirklichkeit sind sie vielfach komplizierter. Davon aber war, wenn überhaupt, bei den Symposien nur am Rande die Rede.

SCHRIFTTUM

Avery, O. *T., Mac Lead,* C. *M., and McCarty, M.:* Studies on the chemical nature of the substance inducing transformation of pneumococcal types.]. exp. Med. 137, 79 (1944). – *Brescb, C.:* Klassische und molekulare Genetik, Springer-Verlag 1964. - CIBA Foundation, Volume "Man and his Future«, London 1963, J. A. Churchill Ltd. – *Dulbecco, R.:* The Induction of Cancer by Viruses,

Scient. American 216, 4, 28-38 (1967). - *Fuhrmann, W.:* Nobelpreis für Medizin und Physiologie, Ruperro Carola 18, 39, 14-17 (1966). – *Galten, F.:* Hereditary talent and character, Macmillan's Magazine 12, 157 (1865). – »Genetics and the Future of Man«, North-Holland Pub!. Comp., Amsterdam 1966. – *Gilbert, W.,* and *Midler-Hill, B.:* Isolation of the Lac Repressor, Proc. Nat. Acad. Sei. 56, 1891-8 (1966). - *Jacobs, P. A.* und Mitarbeiter: Aggressive behaviour, mental subnormality and the XYY male, Nature 208, 1351 (1965). - *Kaudewitz, F.:* Grundlagen der Vererbungslehre, Dalp Taschenbücher Nr, 341, München 1957. - *Lenz, F.:* Menschliche Auslese und Rassenhygiene, J. F. Lehmarms Verlag, München 1932. - *Medawar, P. B.:* Die Zukunfl: des Menschen, Fischer Paperback, Welt im Werden, 1962. - *Moore, Ruth:* Die Lebensspirale, Gustav Fischer Verlag, Stuttgart 1967. - *Muller, H. f.:* Our load of mutations, Am. J. of Human Genetics 2, 111-176 (1950). - *Nachtsheim, H.:* Für und wider die Sterilisierung aus eugenischer Indikation, Georg Thieme Verlag Stuttgart 1952. – *Nachtsheim, H.:* Kampf den Erbkrankheiten, Franz Decker Verlag Nachf. GmbH 1966. - *Spiegelman, S.:* Hybrid Nucleic Acids, Scietific American 210, 5, 48-56 (1964). - *Szybalska, E. H.,* and *Szybalski, W.:* Generies of Human Cell Lines, IV. DNA-Mediated Heritable Transformation of a Biochemie Trait, Proc. Nar, Acad. of Science 48, 2026-2034 (1962). - »The control of Human Heredity and Evolution«, Collier-Macmillan, Lim., London 1965. - *Vogel, F.:* Lehrbuch der Allgemeinen Humangenetik, Springer Verlag 1961. - »Eine vorläufige Abschätzung der Anzahl menschlicher Gene«, Z. mensch!. Vererb. und Konstitutionslehre 37, 291-99 (1964). - »Über Sinn und Grenzen praktischer Eugenik«, Ruperto Carola 16, 35, 237-43 (1964). - »Wie stark ist die theoretische Häufigkeit von Trisomie-Syndromen durch Verschiebungen im Altersaufbau der Mütter zurückgegangen?« Zoologische Beiträge 1967 (im Druck). - *Wacker, A.:* Bakterien-Transformation, Chemie der Genetik, Springer-Verlag 1959.

Prof. Dr. med. F. Vogel *69 Heidelberg, Mönchhofstraße* 15 *a*

Die »Theologie der Revolution«, H. Marcuse und die Studenten

VON WOLFGANG SCHWEITZER

Wenn sich die kirchliche öffentlichkeit in Deutschland im Winter 1966/67 und im Frühjahr 1967 intensiver und konstruktiver mit den Arbeiten der Weltkirchenkonferenz in Genf 1966 befaßt hätte, als das weithin geschah, wäre der seltene Fall eingetreten, daß wir durch eine ökumenische Diskussion auf die nachfolgenden Studentenunruhen gut vorbereitet gewesen wären; in dem Maße, in dem wir dem einen verständnislos gegenüberstehen, sind wir auch verständnislos dem andern gegenüber geblieben. *J. M. Lochman* hat sicher recht, wenn er dazu sagt: »Die Revolution war jahrhundertelang ein ›Stiefkind‹ der christlichen Sozialethik. Sie tauchte meistens nur am Rande der ethischen überlegungen auf – im Schatten der vorgezogenen Probleme (z. B. der -Ordnungen-)".« Wir werden uns auch in der ZEE zweifellos noch mehr als bisher mit dieser Problematik befassen miissen-. Hier soll nur ein begrenzter Bei-

1. *J. M. Lochman:* ökumenische Theologie der Revolution (in: Evang. Theologie, 1967, 27. Jg., S. 642).
2. Vgl, *H. E. Todt:* Bedeutung und Mängel der Genfer Weltkirchenkonferenz (in: ZEE, 11. Jg. 1967, S. 2 ff.); dazu *E. Wildbolz:* Zur »Revolution« auf der Genfer Konferenz Juli 1966 (ebd, S. 176 f.). - Vgl. außerdem zuletzt: *H. E. Todt:* Theologie der Revolution (in: Okum. Rundschau, 17. Jg. 1968, S. 1 ff.); W. *Künneth:* Die Kirche und die Radikalen (in: Die polit. Meinung, 13. Jg., 1968, S. 49 ff.).

trag in Form einer gleichsam erweiterten Buchbesprechung gegeben werden.

Es handelt sich um das Buch von *Herbert Marcuse:* Der eindimensionale Mensch (Studien zur Ideologie- der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Soziolog. Texte, Bd. 40, Luditerhand, 2. Aufl. 1967; Originalausg. amerikanisch 1964). In seinem berühmt gewordenen Genfer Referat hatte der Amerikaner *R. Shaull* aus diesem Buch die für ihn entscheidende These entnommen, »daß die Technik in ihren fortgeschrittenen Stadien trotz ihres revolutionierenden Einflusses auf die Strukturen der modernen Gesellschaft die Tendenz auf ein totales System sozialer Beherrschung und auf ein Ethos hat, die fast unbegrenzte Möglichkeiten für die Bewahrung der bestehenden Ordnung bieten« (Appell an die Kirchen der Welt, hg. von *Hanfried Krüger,* 1967, S. 92). Wie ist diese Einschätzung der Rolle der Technik in der modernen politischen Welt zu verstehen?

Zunächst ist hier im Sinne des historischen Materialismus von einem »rcvolutionierenden Einfluß« der Technik auf die Gesellschaft die Rede: im Umgang mit der Natur entwickelt der Mensch seine technischen Fähigkeiten, und das beeinflußt die Produktionsverhältnisse mit dem gesamten, von ihnen abhängigen überbau. Nach diesem Geschichtsverständnis bringt die Technik also Unruhe in die Entwicklung.

Bei Marcuse ist aus diesem Element der Unruhe – nach dem Gesetz geschichtlicher Dialektik - ein Element der totalen Beherrschung und damit der möglichen Erstarrung politischer Prozesse überhaupt geworden. Die große Frage für Marcuse ist nun, ob dieser Negation der ursprünglich positiven Rolle der Technik eine Negation der Negation im marxistischen (bzw, Hegelschen) Sinne folgen kann: ein neuer Zustand also, in dem die zur Perfektion der Beherrschung gelangte Technik umschlagen kann in etwas Neues, das diesem entgegengesetzt ist. So wie Marx davon überzeugt war, daß die Bourgeoisie ihre eigenen Totengräber heranzüchtet, so hoffi Marcuse, daß sich eines Tages »eine neue Technik entwickeln« wird; »denn die bestehende Technik ist zu einem Instrument destruktiver Politik geworden. Solche qualitative Änderung wäre der übergang zu einer höheren Stufe der Zivilisation, wenn die Technik zur Befriedigung des Kampfes ums Dasein bestimmt und benutzt würde« (5. 238 f.). Das Neue müßte also darin bestehen, daß die Technik künftig zur Befreiung statt zur Knechtschaft hilft. Ist das zu erwarten? Rechnet Marcuse damit? Oder hoffi er nur darauf und rechnet sich dabei aus, was die »neue Technik« sein »wiirde« (denn dies Wort steht oben zwischen beiden Zitaten im Original) - wenn nämlich die noch nicht wirklich aussagbaren Gesamtveränderungen eingetreten sein werden?

Zur Totalität der Beherrschung des Menschen durch die bisherige Technik gehört nach Marcuse vor allem, daß das menschliche Denken in unserer Epoche funktionales, technisches Denken geworden ist. Als solches steht es ständig im Dienste des Apparats, des Establishments, das sich als überbau über der technisierten Basis entwickelt hat. So ist das »eindimensionale, Denken unserer Zeit entstanden, das zu entlarven die erste Aufgabe des Philosophen ist. Den Ansatz dieser Entlarvung bilden die Widersprüche des Daseins, die »in sich antagonistische Welt« (5. 141). Diese Widersprüche kann nicht einmal das eindimensionale Denken unbeachtet lassen. Typisch für dies Denken ist es freilich, daß die Widersprüche hier so eingefangen werden, daß sie das Denken selbst nicht in Frage stellen. Dadurch werden im eindimensionalen Denken die Widersprüche selbst zum Teil des Systems. Die Folge ist, daß in diesem System der Widerstreit nicht wirklich ausgetragen wird; das System läßt nur Scheinkämpfe zu, die in Wahrheit stets der Befestigung der bestehenden Ordnungen gelten. Marcuse fordert deshalb die Erneuerung des zweidimensionalen Denkens. Diese Forderung ist für den Theologen, und vor allem' für den theologischen Sozialethiker, von besonderem Interesse.

Das lZweidimensionale Denken soll sich vom eindimensionalen Denken dadurch unterscheiden, daß in ihm *irrationale Elemente* wieder zur Geltung gebracht werden. Marcuse möchte in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise auch den Begriff *»Intuition«* wieder zu Ehren bringen (5. 141). Er will sie allerdings nicht als »eigenartige unmittelbare Erfahrung«, sondern als den »Endpunkt« einer methodisch sorgfältigen »begrifflichen Analyse« verstehen (5. 142). An eine Aufhebung der Rationalität

ist nicht gedacht; es soll ein dialektisches Verhältnis zwischen Rationalität und Irrationalität hergestellt werden, das die Gefahren der eindimensionalen Rationalität überwindet. So ist es zu verstehen, daß Marcuse nicht dem Irrationalismus, sondern gerade dem rein rationalen Denken vorwirft, daß es die Wirklichkeit myrhologisiert und mystifiziert (5. 202 f.). »Wenn es sinnvoll ist zu sagen, daß die Ideologie sich nunmehr im Produktionsprozeß selbst verkörpert, dann mag es auch sinnvoll sein zu vermuten, daß in dieser Gesellschaft das Rationale eher als das Irrationale zum wirksamsten Mittel der Mystifizierung wird.« Dementsprechend deutet Marcuse den Faschismus nicht als das Aufkommen "irrationaler Pseudophilosophien« (wie das meist geschieht); wesentlich am Faschismus soll vielmehr "die umfassende technisdie Rationalisierung des Apparats« sein (5. 203 f.).

Die Einwände gegen diese Deutung liegen auf der Hand. Man kann den Faschismus sicher nicht nur verstehen als Steigerung des rationalen Herrschaflsstrebens, Er hat starke irrationalistische Elemente gehabt, die ihm seine propagandistische Durchschlagskraft verliehen. Im Rückgriff auf "Blut und Boden« lag auch ein Protest gegen die Technisierung der modernen Welt - wie sie seit Rousseau, Herder und der Romantik bei uns immer wieder anklinge'. Das Eigentümliche des Faschismus war, daß er diesen Protest mit all seinen Appellen an das Gefühl der »natürlichen«, rationaler Verantwortung sich nur allzugern entziehenden Menschen verbinden konnte mit der raffinierten Kontrolle über dieselben Menschen, die er vorher mobilisiert hatte. Daß Marcuse ausgerechnet an dieser Stelle einer andern Deutung verfällt, erweckt die Frage: Ist er sich der Gefahren des Irrationalismus nicht genügend bewußt?

Inwiefern soll denn die moderne Rationalität zu Mystifizierungen neigen? Marcuse antwortet mit Hinweisen auf die moderne *Soziologie:* ihr Fehler besteht darin, daß sie nicht rational genug ist - rational im Sinne von Marcuse: die Soziologen übersehen das, was Marcuse den »Metazusammenhang« nennt (5. 205). Würde die rationale Frage bis zu ihm vordringen, dann würde die so gesteigerte Rationalität einen qualitativen Umschlag des Denkens zur Folge haben: die Irrationalität wissenschaftlicher, nicht gefühlsmäßiger Art (siehe oben!) würde nun den ihr zukommenden Platz erhalten. Die Repression der irrationalen Elemente, die für das gegenwärtige Denken bezeichnend ist, würde aufgehoben. (Der Begriff Repression, aus der Psychoanalyse kommend, spielt im Denken Marcuses eine große Rolle.)

Die »etablierte(n) Wissenschaft und wissenschaftliche(n) Methode« kann zwar »die herrschende Lebenswelt erweitern, rationalisieren und sicherstellen« - aber sie tut dies "ohne ihre Seinsstruktur zu ändern -, das heißt *ohne eine qualitativ neue .Sidnaaeise«,* erklärt Marcuse in einer Auseinandersetzung mit *Husserl;* wieder stellt sich die Frage: Rechnet Marcuse mit einer »neuen Sidirweise«} Oder hoffi er nur darauf, ohne sie bereits näher bezeichnen zu können? Oder - die dritte Möglichkeit! - hat er insgeheim resigniert?

Nach den Gesetzen geschichtlicher Dialektik kann die Epoche des eindimensionalen, funktionalen Denkens nicht in der Weise zu Ende gehen, daß die dieser Epoche vorangegangene Weltanschauungsweise wiederhergestellt wird. Marcuse warnt davor, ihn so zu verstehen, als habe er ein Bedürfnis nach einer "Wiederbelebung teleologischer Philosophien und so weiter« (5. 180). Diese Warnung müssen vor allem wir Theologen beachten: Marcuse versichert uns, »daß derart obskurantistische Ideen nicht beabsichtigt sind« (5. 180): man wird sein Plädoyer für eine neue Irrationalität keinesfalls in gängige kirchliche Münze umwechseln dürfen. Das schließt nicht aus, daß man über geistesgeschichtliche Zusammenhänge zwischen diesem Plädoyer und der Theologie nachdenkt; eine Affinität der Fragestellungen und der Denkrichtung hat sicher auch viele junge Theologen dazu veranlaßr, sich der von Marcuse inspirierten Theologie der Revolution anzuschließen. Und gerade die Theologen der älteren Generation, die nicht müde werden, gegen Rationalisierung, Technisierung und »Funktionalisierung« unseres Lebens zu Felde zu ziehen, sollten sich über die Studenten nicht wundern, die aus sol-

3. Ich habe mich damit ausführlicher befaßt in meinem Buch: Der entmythologisierte Staat, Gütersloh 1968.

chen Erwägungen nun praktische Folgerungen ziehen. Die konservativen Theologen sollten darüber nachdenken, ob sie mit ihrer Kritik an der gesellschaftlichen Entwicklung nicht selbst diese Saat gesät haben; statt dessen rufen sie fremde Kräfte zu Hilfe, wenn sie sich bedroht fühlen ...

Hier bilden sich in unsern Tagen falsche Fronten. Die Älteren verteidigen den Irrationalismus vergangener Ordnungen, während die Jungen für den Irrationalismus des Kommenden eintreten. Daß sie beide mit gleichen Waffen kämpfen, merken sie kaum. Und davon, daß es die Aufgabe der Theologie in unserer Zeit sein könnte, in diesem Streit gerade die kühle Vernunft zu sichern und gegen alle Irrationalität zu Ehren zu bringen: davon hört man bei uns erschreckend wenig.

Wo sind die Ansätze für die »andere Rationalität«, die Marcuse entfalten möchte? Marcuse setzt damit ein, daß er die Zweidirnensionalitar der philosophischen Begriffe wieder zu Ehren bringen will. Auf Grund ihrer jeweiligen Beziehungen zur Geschichte als Ganzes »transzendieren die Begriffe der Erkenntnis allen operationalen Zusammenhang«, in dem das Denken der Gegenwart sie zunächst siehr'. Dies Transzendieren kann nicht Theorie bleiben, es muß zur Praxis werden: »Die kategorische Feststellung verkehrt sich so in einen kategorischen Imperativ; sie stellt keine Tatsache fest, SOndern die Notwendigkeit, eine Tatsache zu schaFen.« Im zweidimensionalen Denken hat also der Satz »der Mensch ist frei- den Sinn: »Er sollte es sein, weil er frei ist in den Augen Gottes, seiner Natur nach usw.« (5. 149).

Damit sind wir bei den *politischen Folgerungen* angelangt, die sich aus dem Ansatz von Marcuse ergeben. Es geht um nichts Geringeres als um den »Übergang zu einer höheren Stufe der Zivilisation-, in dem die Technik in der bereits oben angedeuteten Weise eine neue Funktion übernehmen würde (5. 238 f.). Dies impliziert die »Katastrophe« zunächst des bisherigen Denkens, dann aber auch der bisherigen Ordnung überhaupt (5. 148 und S. 236 ff.). Es geht darum, »den Produktionsapparat umzubauen und umzudirigieren in Richtung auf befriedetes Dasein, ein Leben ohne Angst« - und das ist Sache der Politik, die den »verwalteten Individuen« die Aufgabe stellt, »sich von sich selbst wie von ihren Herren zu befreien« (5. 261). Wie soll das geschehen?

Marcuse kommt hier bereits in der Theorie in merkwürdige Schwierigkeiten: Er möchte einerseits »die Massen in Individuen- auflösen, die frei sind von Propaganda und allen ihren Wirkungen (5. 263) - (woher diese Individuen dann aber ihre Informationen beziehen sollen, sagt er nicht). Andererseits sagt er, daß eine freie und vernünftige Gesellschaft sich nur entwickeln kann, wenn endlich »für das Ganze« gegen die partikularen Interessen einzelner »geplant wird« (5. 262). Kann es solche Planung ohne Herrschaft gebenS? Kann sie stattfinden, wenn man von den Menschen-sMassen« nur im abwertenden Stile der Zeitkritik spricht?

---

4. *H. E. Tödt* möchte bei Shaull den Begriff des »Transzendierens« auf Hromädka zurückführen (genauer: auf einen Satz H.s in »Amsterdamer tlkumenisches Gespräch« 1948, S. 155). Hromädka sagt dort: »Ich glaube nicht ..., daß die kommunistische Ideologie schließlich und ftir die Dauer imstande sein wird, die neue nachrevolutionäre Gesellschaft zu einem lebendigen Ganzen echten Vertrauens, freier Verantwortung und freien Dienstes zusammenzuschweißen und auf solche Weise die Früchte der sozialen Revolution zu erhalten, es sei denn, sie appellierte an das, was im Menschen den materiellen Geschichtsprozeß transzendiert.« Tödt macht dadurch, daß er hier in freier Wiedergabe von einer .Aufrichtung der nachrevolutionären Gesellschaft. spricht, eine These über die Revolution. Der Satz setzt aber bei Hrornädka die bereits geschehene Revolution voraus. Und für das Verständnis dieses Phänomens in seiner Theologie der geschichtlichen Buße gibt er überhaupt nichts her. Vgl. dazu *H. Ruh:* Geschichte und Theologie. Grundlinien der Theologie Hromädkas (Theo!. Studien, H. 69, Zürich 1963). – Der Begriff »Transzendieren« braucht bei Shaull wirklich nicht von Hromädka zu stammen...! *(Todt,* tlkum. Rundsch. 1968, S. 8).

5. Gegen »Planung« vgl, auch S. 246! übrigens läßt Marcuse keinen Zweifel daran, daß sich seine Kritik auch gegen das jetzige kommunistische Herrschaftssystem richtet. Denn wie im Kapitalismus wird auch im jetzigen System im Osten »Tedmik zu einem in den Produktionsprozeß eingebauten Herrschaftsmittel« (in: Kursbuch 1967/9, S. 3).

Maßstab der neuen Planung soll »die von ihren ausbeuterisdien Zügen befreite technische Ratiorialität« sein (S. 262). Dahinter steckt als Ietzter Maßstab eine bestimmte *Anthropologie:* es ist der Mensch, der »hestimmte Vermögen und Kräfte zu besitzen« scheint, »die ihn befähigen würden, ein -gutes Leben- zu führen, das heißt ein Leben, das soweit als möglich frei ist von harter Arbeit, Abhängigkeit und Häßlichkeit. Ein solches Leben erreichen, heißt das -besre Leben- erreichen: dem Wesen der Natur oder des Menschen gemäß leben« (5. 142). Dieser Gedanke kehrt am Schluß des Buches wieder. Aber nun wird ihm die Fragestellung hinzugefügt: »Die Tatsachen und Alternativen liegen vor wie Bruchstücke, die sich nicht zusammenfügen lassen.« Damit ist zwar nach Marcuse »die dialektische Theorie '" nicht widerlegt, aber sie kann kein Heilmittel bieten. Sie kann nicht positiv sein«. Vor allem fehlt noch »diejenige Praxis ..., die der Theorie entspridrt«, »Aus theoretischen wie empirischen Gründen spricht der dialektische Begriff seine eigene Hoffnungslosigkeit aus« (5. 263 f.). Zwar geht die Entwicklung der Produktionskräfte weiter, aber die damit gegebenen Möglichkeiten werden »gradweise durch Mittel und Institutionen verwirklicht, die ihr befreiendes Potential aufheben« (5. 265); das heißt: sie dienen weiterhin der Stärkung des Systems, das immer mehr »zu einem totalitären System organisierte wird (S. 265). Herrschaft fungiert nun »als Verwaltung ... Das ist die reine Form der Herrschaft. Umgekehrt erscheint ihre Negation als die reine Form der Negation. Aller Inhalt scheint auf die eine abstrakte Forderung nach dem Ende der Herrschaft reduziert – das einzige wahrhaft revolutionäre Erfordernis ...« (5. 266). Hat Marcuse resigniert? – Sein Blick geht am Ende auf die »Geächteten und Außenseiter: die Ausgebeuteten und Verfolgten anderer Rassen und anderer Farben, die Arbeitslosen und die Arbeitsunfähigen«, »Die Tatsache, daß sie anfangen, sich zu weigern, das Spiel mitzuspielen, kann die Tatsache sein, die den Beginn des Endes einer Periode markiert« (5. 267). Marcuse sieht hierin freilich »nichts als eine Chance«, Seine Theorie verspricht nichts, sie bleibt »negativ«. »Damit will sie jenen die Treue halten, die ohne Hoffnung ihr Leben der Großen Weigerung hingegeben haben und hingeben ...« Marcuse schließt mit dem dialektischen Satz (W. Benjamins): »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben« (5. 268).

Dies als Resignation zu deuten, dürfte nicht statthaft sein. Ein Denken, das sich hütet, etwas zu versprechen, zu dem es sich nicht legitimiert sieht, weil bestimmte Entwicklungen erst eintreten müssen, ehe man über sie nach-denken kann, braucht, so gewiß es nicht im herkömmlichen Sinne utopisch ist, doch nicht resignierendes Denken zu sein. Die Hoffnung, daß das System sich trotz allem aufbrechen läßt, ist unüberhörbar. Und die Einladung, sich der »Großen Weigerung« anzuschließen, hat bereits erstaunliche Wirkungen gehabt: zunächst in den USA im Kampf um die Aufhebung der Rassentrennungen und in der ständig zunehmenden Opposition gegen den Krieg in Vietnam. Vor allem im Falle der Rassentrennungen braucht ein Amerikaner nicht lange um sich zu blicken, um die Geächteten und Ausgebeuteten der Gesellschaft zu finden.

Der Funke ist nach Europa übergesprungen. Und hier erfordert nun, vor allem nördlich der Alpen, das Eintreten für die »Geächteten« ein hohes Maß von Einsicht in die kommende Weltgesellschaft, zu der die Vietnamesen genauso gehören müssen wie die Südamerikaner und die Perser. Diese Einsicht ist bei den Studenten vorhanden – aber sie haben im eigenen Volk keine natürlichen Partner, sondern fast nur Gegner: die Erkenntnis, daß neue Formen internationaler Gerechtigkeit gefunden werden müssen, wird instinktiv von allen abgelehnt, die in unsern Industrieländern im Lichte leben: die »im Dunkeln sieht man nicht« ...

Auf der Genfer Konferenz 1966 hat *R. Shaull* gezeigt, daß aus Erwägungen, wie sie Marcuse angestellt hat, die neue »revolutionäre Strategie- entwickelt werden kann, mit deren Hilfe »ein System, das keine größeren, dringend verlangten Veränderungen schaffen will, beständig durch Forderung kleiner Veränderungen an verschiedenen Stellen unter Druck gesetzt wird« (Appell ..., S. 94). Sein nächster Schritt war bekanntlich die Bejahung der Guerilla-Taktik. Hier haben vor allem die Erfahrungen in Südamerika eine Rolle gespielt. Ist es aber sinnvoll,

dies in unsere Verhältnisse zu übertragen? Anlaß dazu bestünde nur, wenn wir unser System als so hoffnungslos erstarrt ansehen müßten, wie es Marcuse im Prinzip und Shaull im Blick auf die südamerikanischen Staaten tut.

Shaull hat von dem Franzosen *André Philip* gelernt, daß eine große plötzliche Revolution »nicht ohne eine Erschütterung des gesamten Produktionssystems und damit einer Verarmung der Massen geschehen könne« (Appell ..., S. 94). Mit Hilfe der Guerilla-Taktik soll das große Ziel nun in kleinen Schritten erreicht werden. Das bedeutet zugleich die Proklamation einer »permanenten Revolution« (S. 95). In Südamerika ist das revolutionäre Nahziel durchweg die Bodenreform, durch die die proletarische Landbevölkerung aus ihrer schrecklichen Abhängigkeit befreit werden soll. Sind bei uns vergleichbare Abhängigkeiten vorhanden, die den Einsatz vergleichbarer Mittel als sinnvoll erscheinen lassen? Die Studenten haben die Lage an den Universitäten zum Ausgangspunkt ihrer Aktionen gemacht; sie haben recht, wenn sie hier Veränderungen erstreben. Und mit ihrer revolutionären Taktik haben sie immerhin erreicht, daß die Dinge ein wenig in Gang gekommen sind. Es gelingt ihnen aber offenbar nicht, der übrigen Bevölkerung klarzumachen. daß sie großenteils in menschenunwürdiger Abhängigkeit lebt. Liegt es nur an der Trägheit der Massen - oder ist nicht doch die Analyse der Studenten fehlerhaft?

Es ist unter uns bereits eine Binsenwahrheit, daß die Große Koalition vor allem bei den Studenten das Gefühl geweckt hat, hier bahne sich ebenfalls eine Entwicklung an, in der alle Gegensätze in der Gesellschaft zu Scheingegensätzen innerhalb des Systems werden. Das Beunruhigende ist nun, daß bei einer solchen Betrachtungsweise *die rational einsichtigen Vorteile unseres Systems* (in dem die Auflösung der Großen Koalition doch möglich ist) nicht mehr gesehen werden.

Und nun nimmt das oben bereits erwähnte Gefecht zwischen den irrationalen Verteidigern der Autorität und denen, die in irrationaler Weise ein freies Leben ohne jede Herrschaft erstreben, bei uns phantastische Formen an: Provokationen, die in den USA konkreten Nahzielen galten und gelten (zum Beispiel in Sachen Rassentrennung), werden hier zum Selbstzweck, durch den zunächst nur der autoritare Charakter der Herrschaft entlarvt werden soll. Und diejenigen, die sich für die Erhaltung der Ordnung einsetzen, haben kein Verständnis für Forderungen nach kleinen Verbesserungen (zumal diese zum Teil auch gar nicht mehr erhoben werden). Die Verteidiger des Bestehenden geben vor, Demokraten zu sein, haben aber nicht verstanden, daß die Demokratie erstens ohne Revolution nie zustande gekommen wäre und daß sie zweitens von dem Grundsatz lebt, daß ständige Verbesserungen des Bestehenden rechtmäßig sind. In Genf sprach man 1966 in diesem Zusammenhang von der schützenden und der schöpferischen Funktion des Rechts (protective and productive function; Appell, S. 158).

Vor allem besteht die Gefahr, daß sich bei uns die *KIrche* und die Theologen wieder einmal einseitig konservativ zu Verteidigern des Bestehenden aufwerfen, ohne die Erfordernisse tiefgreifender Veränderungen anzuerkennen, die auf uns alle zukommen. Dabei gibt es theologisch nichts anzuführen, was den Christen verpflichten müßte, stets nur Bewahrer dessen zu sein, was gestern gültig war. Müßte es nicht vielmehr Aufgabe der Kirche und der Theologie sein, über die »schöpferische« Funktion des Rechts in internationalem Maßstab, das heißt: Im Maßstab der kommenden Weltgesellschaft nachzudenken und hier hilfreiche Akzente zu setzen? Schließt das nicht überall dort, wo ein Zustand totaler Repression tatsächlich eingetreten ist, ein bedingtes Ja zur Revolution ein? Es kann doch Lagen geben, in denen anders das Recht nicht zu Ehren gebracht werden kann.

Zugleich muß allerdings die Jugend in unserm Lande zurückgerufen werden auf den Weg rationaler Bewältigung unseres Lebens in der modernen Massengesellschaft. Hierzu sind erhebliche Anstrengungen notwendig. Denn Marcuses These, daß legale Opposition nur der Stärkung des Systems dient, enthält ein Wahrheiselemenr, das man durchaus anerkennen kann. Eine richtig funktionierende Demokratie hat in der Tat den Zweck, Konflikte zu kanalisieren und so Revolutionen überflüssig zu machen. Das ist das »System« - aber warum sollte das schlecht sein? Demjenigen, dem »das

System«, das »Establishmenr« im Kern verdorben zu sein scheint, kann man mit rationalen Argumenten sehr schwer beikommen: ein im Kern irrationales Verdammungsurteil über das System als Ganzes bildet den Ausgangspunkt der Betrachtung und bestimmt in verhängnisvoller Weise alles weitere. Man erinnert sich mit Schrecken daran, wie verächtlich 1933 von dem mit Gewalt beseitigtem »System« der Weimarer Republik und von der »Systemzeit« gesprochen wurde ...

H. E. Tödt hat in dem bereits zitierten Aufsatz an Shaull unter anderm die Frage gerichtet, ob nicht gerade die Guerilla-Taktik der Anlaß dafür werden kann, dafs sich »faschistoide Gegengruppen bilden, welche die in den Gesellschaften gebundenen latenten Elemente gewalttätiger Herrschaft alsbald für sich freisetzen. Es muß doch zutiefst fraglich bleiben, ob ein gezielter Druck, der sich bis zur Gewaltanwendung steigert, eine Offenheit für Wandlungen im Sinne des humanitären Fortschritts erzeugen kann.« Wäre da nicht »Gewaltlosigkeit« vorzuziehen? (Okum. Rundschau, Januar 1968, S. 15). Aber Gegendruck bleibt auch bei gewaltlosem Widerstand nicht aus, wie man an der Ermordung *M. L. Kings* am 4.4.1968 sieht. Und da der SDS vor dem schrecklichen Attentat auf *R. Dutschke* am 11. 4. kaum weiterging als King und seine Freunde, ist er kein Gegenbeispiel. *Offenbar weckt jeder Widerstand Gegendruck.* Müssen wir es deshalb hinnehmen, daß einzelnen Menschengruppen wegen ihrer Rasse oder wegen ihrer Kritik an unserm »System« dessen Grundrechte nidit voll gewährt oder eingeschränkt werden? Ist von den Christen nicht auf jeden Fall Solidarität mit den heute oder morgen Unterdrückten zu erwarten? Das schließt ein, daß wir immer wieder zur *Versöhnung* aufrufen müssen. Das wäre überwindung von Gegensätzen, die offen und fair ausgetragen werden, nicht ihre Vertuschung. Es ist *mehr* als das Prinzip der Gewaltlosigkeit.

Wo immer eine »Theologie der Revolution« zur Debatte steht, geht es auch um die Frage nach dem Verhältnis der Eschatologie zur Ethik, der Dynamis der Gottesherrschaft zur Dynamik moderner geschichtlicher Entwicklungen. Wer nur die »vorlerzten« Hoffnungen der Menschen theologisch zu würdigen vermag – und revolutionäre Hoffnungen fallen unter diese Rubrik - gerät leicht in den Verdacht, das Evangelium zu verfälschen, soviel er sich auch für den Mitmensdien einsetzt. Wer aber im Sinne der traditionellen Ordnungslehre die kirdilldie Verkündigung nur dazu aufruft, nicht länger »zu der fortschreitenden Unterhöhlung der staatlichen Macht, der Ächtung jeder Autorität« zu schweigen *(W. Künneth,* a.a.O, S. 55), ist in der Gefahr, Autorität als solche irrational zu verklären. Dazu fordert uns das Evangelium von der kommenden Gottesherrschaft nun gewiß nidit auf. Das Evangelium ermächtigt uns vielmehr, menschliche, vernünftige Hoffnungen auf Veränderungen der Verhältnisse für berechtigt zu halten und sie nadi Kräften zu unterstützen.

Romantisdi-irrarionale Denkweisen sind in unserm technischen Zeitalter die größte Gefahr für die Politik. Romantisch ist der Traum der Aufhebung von Herrsdiafl genauso wie jede hemmungslose Anbetung von Macht und Herrschaft, als seien sie eo ipsi göttlicher Art. Romantisch ist die Vorstellung, als könnten ausgerechnet im technischen Zeitalter die Individuen völlig frei und unabhängig voneinander und von jeder Organisation des Zusammenlebens existieren. Unsere Aufgabe ist es nicht, die moderne Massengesellschaft als widernatürlich oder widergöttlich zu denunzieren, wie es die Romantiker immer wieder tun; unsere Aufgabe ist es, mit diesem Phänomen in vernünftiger Weise fertig zu werden, so daß auch unter diesen Bedingungen der Gegenwart die Menschlidikeir des Menschen bewahrt und gefördert wird. Dies ist immer nur in kleinen Verbesserungen zu erreichen. Eine radikale Negation des Ganzen, die angeblich »reine« Negation, ist nicht nur völlig unfruchtbar, sondern sie kann - auch in der Form des ständigen Protestes - zu einer prinzipiellen Weltverneinung und Weltflucht führen, die mit dem Glauben in keiner Weise zu rechtfertigen sind. Unser Glaube weist uns an, in dieser Welt vernünftig zu handeln, nicht sie zu negieren.

Politisch kommt es darauf an, daß wir zwisehen den sich neu bildenden Gruppen hindurch den Weg zeigen zu einer Bejahung der parlamentarischen Demokratie und des demokratischen Rechtsstaates - eines Rechtsstaates, in

dem niemand zum Freiwild aufgehetzter Massen (oder der Polizei!) werden darf: einzelne Studenten genausowenig wie - einzelne Professoren oder einzelne Politiker! Wenn es uns nicht gelingt, zu zeigen, daß der Christ sich bei uns für den Fortbestand (und die ständige Verbesserung) dieser Demokratie einsetzen muß: um des Wohles der Menschen willen, mit klaren Gründen der Vernunft - wenn uns das diesmal nicht gelingt, werden wir in naher Zukunft möglicherweise erneut mit Recht angeklagt werden, daß wir nicht fähig waren, diese Republik innerlich Zu bejahen und dadurch lebensfähig zu erhalten. Das Versagen der evangelischen Christenheit in Deutschland in der Zeit der Weimarer Republik muß uns eine Mahnung sein.

Prof. Dr. W. Schweitzer

4813 Betbel, Bethelweg 43

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Erikson, Erik H.: Identität und Lebenszyklus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1966. 223 S. Brosch. 10,- DM. Originalausgabe: Identity and the Life Cycle.

Erikson, Erik H.: Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse. Stuttgart: Kfett Verlag 1966. 227 S. Geb. 23,50 DM. Originalausgabe: Insight and Responsibility. Lectures on the Ethical Implications of Psydioanalytic Insight,

Die beiden Bände enthalten Aufsätze aus den Jahren 1946-1963. »Einsicht und Verantwortung« liegen sechs Vorträge zugrunde, die in drei Kontinenten gehalten wurden. Der Verfasser ist Psychoanalytiker in Amerika. Er begann seine klinische Karriere als Kinderanalytiker in Wien, wo er zuvor auch Freud kennengelernt hatte. In Zusammenarbeit mit Anthropologen legte er vergleichendes Material über die Kindheit vor, das in seinem Buch »Kindheit und Gesellschaft« veröffentlicht wurde. In Harvard und am Massachusetts Institute of Technology studierte er die Reformatoren. Die Ergebnisse liegen in dem Buch »Der junge Mann Luther« vor. Die vorliegenden Vorträge wurden konzipiert, als er dem Mitarbeiterstab einer offenen Psychiatrischen Klinik und Forschungsanstalt angehörte, dem Ausren Riggs Center in Stockbridge.

1. Eriksons Gesprächsebene heißt »Einsidit«. Einsichten, die auf »verifizierbarem Wissen, konsistenter Theorie und therapeutischer Methodik« beruhen (Identität, S. 8). Die Einsichten eines Psychoanalytikers beziehen sich auf das persönliche Leben eines Patienten: wie ist er zu seiner Persönlichkeit gekommen? E.s Anliegen ist es, eine differenzierte Vorstellung vom Wachstum einer gesunden Persönlichkeit zu vermitteln. Dazu bedient er sich zweier theoretischer Ansätze: dem sogenannten epigenetischen Prinzip: in dem ein Organismus nach einem »Grundplaa; wächst, dem die einzelnen Teile so folgen, daß »jeder Teil eine Zeit des übergewichts durchmacht, bis alle Teile zu einem runktionierenden Ganzen herangewachsen sind« (Identität, S. 57) - und dem psychologischen Phasengeserz, daß jede Phase des Wachstums inneren und äußeren Konflikten ausgesetzt ist, die die Persönlichkeit durchzustehen hat.

In den beiden Aufsätzen »Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit« und »Die menschliche Stärke und der Zyklus der Generationen« entfaltet E. diesen epigenetischen Ansatz. Das physische und das psychische Entwicklungsstadium wird jeweils in Korrelation zu den nächsten Beziehungspersonen wie zu dem entsprechenden Kulturkreis betrachtet. Als Anfangsbedingung formuliert E. ein Verhältnis gegenseitiger Wechselseitigkeit, so wie es in der Beziehung vom Kind zur Mutter wie von der Mutter zum Kind zum Ausdruck kommt. Dabei kann die Mutter nur Mutter sein, indem sie der sozialen Erfahrung, selbst bemuttert worden zu sein, wie einer Umwelt, die der Mutterschaft positiv gegenübersteht, wie eines Weltbildes, das Vorsorge ausdrückt, teilhaftig geworden ist. Das jeweilige Entwicklungsstadium des Kindes bedarf also einer sozialen Umwelt, das die zu erlernende Fähigkeit des Kindes selbst be-

herrscht und in Wechselseitigkeit mit ihm auszutauschen vermag. E. sieht so aus jedem Stadium der Entwicklung eine »Ich-Stärke« erwachsen, nicht im Sinne einer Rechtschaffenheit, sondern einer Inhärenz, »eine innewohnende Kraft oder aktive Qualität« (Einsicht, S. 101) - eine Ausdauer an Stärke, die den Menschen zu moralischem und ethischem Verhalten befähigt. Eine Stärke wie »Hoffnung«, »Wille«, »Treue« oder »Liebe« wird in einem spezifischen Entwicklungsstadium erlernt, indem sie durch eine Krise bewährt als Stärke aus ihr hervorgeht. Im ersten Entwicklungsstadium, dem oralen, erlebt das Kind seine Mutter als nächste Beziehungsperson mit dem Mund. Es lernt aus ihrem Geben, aus der Beständigkeit ihrer Zuwendung ein »Urvertrauen«, das sich in der Krise gegen ein »Urmißtrauen«, der möglichen Verlassenheit von der Mutter bewähren muß, um gestärkt mit einem Gefühl der »Hoffnung«, daß diese Welt zuverlässig ist, in ein neues Stadium zu wachsen. Auch die Mutter bedarf einer Hoffnung, um Vertrauen wecken zu können.

Im zweiten, analen Stadium lernt das Kind »Festzuhalten« und »Ioszulassen«. Es übt dieses »Festhalten« und »Loslassen« mit seinen Ausscheidungsorganen und dokumentiert dabei stolz seine »Autonornie«. »Zweifel« wird in ihm wach, wenn dieses Ausprobieren des »Loslassens« und »Festhaltens«, was sich in heftigen eigenen Willenskundgebungen äußert, unterbunden wird oder das Kind bei mißglückten Versuchen bestraft wird. Scham und Unsicherheit treten dann an die Stelle der »Autonomie«, Für die Eltern wird ihr Verhältnis zu »Gesetz und Ordnung« entscheidend sein, damit das Kind mit einer Stärkung seines »Willens« aus dieser Phase hervorgehen kann.

In der infantil-genitalen Phase erkennt das Kind seine geschlechtliche Rolle. Im »tun als ob« versucht es sich mit dem gleichgeschlechtlichen Elternteil zu identifizieren, um den anderen zu erobern oder sich von ihm umwerben zu lassen. Da diese Gefühle von sehr heftigen Affekten des Den-andern-besitzen-Wollens und damit den einen Elternteil Tot-Wünschens begleitet sind, steht gegen diese »Iniriarive« ein massives Schuldgefühl, das, wenn es von den Eltern nicht durchschaut wird, zu starken Zweifeln an der eigenen Rolle und Person führt. Lernt das Kind hier diese verschiedenen Rollen auszuspielen, indem es sich wechselseitig identifizieren kann, ohne ein schlechtes Gewissen oder Angst vor Strafe haben zu müssen, so wird es, mit »Zielstrebigkeit« gestärkt, sich unbehindert anderen Dingen zuwenden können. - Sind so die drei ersten frühkindlichen Stadien beschrieben, so lernt das Schulkind in der Latenzphase »etwas Richtiges machen, etwas mit anderen zusammen machen«, Sein Umkreis ist jetzt Wohngegend und Schule. Nur wenn diese seine Fähigkeiten der eigenen Leistungen bestätigen, überwiegt das Gefühl des Könnens, der »Tüchtigkeit« gegenüber einem grundlegenden Gefühl der Minderwertigkeit.

In der Pubertät wird mit der drängenden Akzeleration, dem gleichzeitigen Ablösen aus der Umwelt der Familie und dem Suchen nach einem Platz in der Gesellschaft, die Frage nach dem »wer bin ich, wer bin ich nicht« bedrängend, also die Frage nach der eigenen »Identität«, Der Jugendliche hat seinen sozialen Bezugsrahmen jetzt in eigenen Gruppen und auch Führer-Vorbildern, um über das »sich identisch fühlen« mit anderen nicht in eine »Identitätsdiffusion«, in ein Gefühl des völligen Uneinsseins und Sich-selbst-Verlierens zu gelangen. Vielmehr soll ihn ein Gefühl der Treue, »freiwillig eingegangene Verpflichtungen, trotz unvermeidlicher Widersprüche ... aufrechterhalten zu können« (Einsicht, S. 113) stärken.

Auch für das Erwachsenenalter entwickelt E. drei spezifische Phasen - die der Genitalität, in der der junge Erwachsene »sich im andern verlieren und finden« lernt. Im Umgang mit Freunden, Mitarbeitern oder dem sexuellen Partner erfährt er »Intimität« und »Solidarität«, bei nicht geglückter Partnerwahl »Isolierung«. Dabei überwiegt dann das Gefühl, Einflüsse und Menschen von sich fernhalten zu müssen und sich auf die gegenseitige Hingabe und »Liebe« nicht einlassen zu können.

In der Phase der Generativität, der Elternschaft muß das »Sdiaffen und Versorgen« in Familie und Arbeit - die »Fürsorge« durch die Krise der »Selbstabsorption« bewährt werden.

In der Integritätsphase schließlich zeigt sich das »Sein, was man geworden ist«, ein Zufriedensein mit der eigenen Leistung, der eigenen Vergangenheit gegenüber einer Verzweiflung,

daß alles wertlos sei. E. spricht in diesem Zusammenhang von der Stärke der "Weisheit«, Weisheit auch angesidits des Wissens, »daß man einmal nicht mehr sein wird«.

Ir. Ist es E.s Anliegen, uns »Einsicht« in die Persönlichkeitsentwicklung eines Individuums zu geben, so hat diese Ich-Bildung in der *Frage nach der Identität* ihren Ort. -

Das Ien wird in der Jugendphase stabilisiert. Hier zeigt sich, ob es schon so gefestigt ist, daß es sich aus der Abhängigkeit an die Eltern - verinnerlicht im Über-Ich - zu lösen vermag und neue Bindungen eingehen kann. Das ist kein völliger Ablösungsvorgang. Vielmehr gilt es, alle Kindheitsidentifikationen neu zu synthetisieren. Das gelingt nur, wenn die kindlichen Reifungsphasen nicht übermäßig gehemmt wurden, Denn damit mußten selbständiges Handeln, Initiative und Tüchtigkeit verkümmern, und es wurden Passivität oder Wut gefühle erzeugt. Ein starker Triebanspruch und Familienabhängigkeit stehen dann an Stelle einer geglückten Familienbindung. Abhängigkeit und Wut aber hindern am Sich-selbst-Ausprobieren: »wer bin idi«, Auch die Gesellschaft kann diese Anerkennung versagen, wenn sie ihre Rolle, den Jugendlichen anzuerkennen und ihm einen Platz in ihr zuzuweisen, nur mit Mißtrauen oder überhaupt nicht wahrnimmt.

Die Selbsterkennung gelingt nur, wenn Anerkennung gewährt wird. Die Anerkennenden werden aber mittels ihrer Anerkennung selbst wieder anerkannt. Es besteht also eine wechselseitige Beziehung zwischen dem Ich-Wert der Identität, der gesellschaftlichen Institution einer Gruppe und einem kulturellen Wert.

Die Beziehung zur sozialen Gruppe ist eine intensive, eine, die unbedingt notwendig ist, um das noch schwankende Ich-Gleichgewidit zu stabilisieren. Viele Jugendliche erlernen ihre soziale Rolle in der Gesellschaft, indem sie sie in »Vor-Gesellschaften« oder peer groups ausprobieren. Damit erlernen sie ihre eigene Identität auf dem Weg über eine Gruppenidentität, die Gruppe, die einem sagt, wer man ist! Die kulturellen Wertvorstellungen, die die Gruppenmitglieder miteinander verbinden, nennt E. *Ideologie.* (Die "Ideologie hat für E. einen neutralen Standort.) Sie hat den Vorzug, mittels einer Utopie eine vereinfachte Zukunftsperspektive anzubieten. Sie erlaubt eine gewisse Uniformität des Auftretens: man handelt gemeinsam, man kann sich dem Führer der Gruppe unterordnen und findet sich so in Harmonie zwischen der inneren und der äußeren Welt (Identität, S. 187).

Wie sehr Ideologien nicht nur zur Stabilisierung einer Gruppe, sondern auch einer Gesellschaft beitragen und damit ein neues Identitätsgefühl schaffen können, zeigt E. am Beispiel der zionistischen Ideologie für den Staat Israel. Der junge Israeli erlangte seine nationale Identität, indem er als »heimgeführter Jude, der seine Heimaterde bebaure«, die unerfreulichen Identitäten seiner Wanderschaft überwand (Identität, S. 206).

Das Verlustig-gegangen-Sein von Identität ist Thema des Aufsatzes »Identität und Entwurzelung in unserer Zeit«. Durch ein äußeres Schicksal, die Vertreibung, sehen sich Menschen immer wieder vor die Frage der Identität gestellt. Es gibt eine passive und eine aktive Weise, das Schicksal der Vertreibung zu bewältigen. Der Passive fühlt sich mit sich identisch, indem er sich nur als Vertriebener definieren kann. Er klammert sich an die vergangene Welt, sieht in der neuen auch nur die Verfolger und verfolgt schließlich sich selbst, indem er sich anklagt, sein Land verlassen zu haben, aus dem er vertrieben worden ist (Einsicht, S. 80). Den Aktiven vergleicht E. mit dem frühen amerikanischen Einwanderer, der bewußt den Wechsel wählte und in dem Wechsel neue Wurzeln schlug (Einsicht, S. 76). Wenn ein Vertriebener seine Vertreibung zu akzeptieren sucht, dann versucht er den neuen Zustand aktiv anzunehmen, indem er nach neuen Identitätsmöglichkeiten Ausschau hält.

So sind es neben den individuellen, sozialen und kulturellen Determinanten historische Prozesse, zu denen das Individuum in einem Wechselbezug steht. E. spricht in dem Aufsatz »Die psychologische Realität und die historische Aktualität- von »psychohisrorischer Aktualitat« und meint die »Summe historischer Tatsachen und Kräfte, die von unmittelbarer Relevanz« für das Individuum sind (Einsicht, S. 189). Wie läßt sich jeder auf seine Geschichte ein? Indem er seine Vergangenheit zu übernehmen sucht und weitere und umfassendere Identifizierungsmöglichkeiten erstrebt, oder, indem er die Realität

entstellt und starr an Vergangenem festhält? E. kommt auch hier wieder auf den Gedanken der wechselseitigen Aktivierung zurück, Die Geschichte wirkt auf das individuelle Leben ein und aktiviert es. Das wirkt auf die Geschichte zurück, indem sie durch das individuelle Verhalten verändert wird.

Beispielhaft hat dies der Verfasser an der Arztrolle aufgezeigt. Erst dann tritt der Arzt in Kommunikation zu seinem Patienten, wenn er sich so auf dessen aktuelle Geschichte, auf die Erwartungen, die der Patient in dieser konkreten Situation an ihn stellt, eingelassen hat, daß er die Rolle. die der Patient ihm zudiktiert, zu spielen vermag. Dabei versucht er dem Patienten diese Rolle einsichtig zu machen, so daß dieser in die Lage versetzt wird, seine eigene Rolle und seine Erwartungsvorstellungen neu zu durchdenken und möglicherweise zu variieren. (Beispielhaft versucht E. eine neue Deutung der Arztrolle, die Freud gegenüber seiner Patientin Dora spielte. Vgl. Einsicht, S. 152 ff.)

IU. Die Einsichten in die Gesetzmäßigkeiten der kindlichen Entwicklung, für die ein sozio-kulturelles Wechselspiel wie eine gegenseitige Aktivierung Bedingung sind, sind Einsichten, die laut E. zur Verantwortung mahnen. Es gilt, *ethische Verantwortung* in einer Welt wahrzunehmen, die die technischen Fähigkeiten und sozialen Möglichkeiten hat, jedes Kind zu einem »gewollten« zu machen. E.s ethische Postulate dienen der Vorbeugung. Das entwicklungsmäßige, generationenmäßige, das Postulat der Wechselseitigkeit und der aktiven Wahl fordern eine Bereitschaft zum ethischen Handeln, keine Rechtfertigung ethischer Normen. Im ethischen Handeln der Eltern wird eine Bereitschaft des Kindes zum ethischen Handeln gelegt. So bringt es E. in seiner Neufassung der »goldenen Regele zum Ausdruck, »daß es am besten ist, das dem andern anzutun, was dich stärken wird, ebenso wie es ihn stärken wird - das heißt, was seine besten Möglichkeiten entwickeln wird, ebenso wie es die deinen entwickelt« (Einsicht, Seite 212).

Diese Einsicht des Autors und die Verantwortung, die sie impliziert, ist wert, nicht übersehen zu werden. Sie ist der Gewinn zweier nicht immer sehr leicht lesbarer Bücher.

B. Hungar *Heidelberg*

Studien zur politischen und gesellschaftlichen Situation der Bundeswehr. Zweite Folge mit Beiträgen von *Ludwig v. Friedeburg, [obannes H. v. Heiseler, Franz Albrecht Klausenitzer;* Dritte Folge von *Gerhard Brandt.* Herausgegeben von *Georg Picht.* Band *21/11* und *21/111* der Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft. Witten u, Berlin: Eckart-Verlag 1966. 246 u. 368 S.

Auftrag und Arbeitsweise der von der Evangelischen Studiengemeinschaft berufenen Kommission zur Erforschung der politischen und gesellschaftlichen Situation der Bundeswehr wurden in der Einführung zur Ersten Folge von Georg Picht dargelegt. Die in der Ersten Folge veröffentlichten Abhandlungen der historisch-politischen Unterkommission wurden in der ZEE 1967, Heft 4, S. 245-247 besprochen. Die Zweite und Dritte Folge enthält Untersuchungen der soziologischen Unterkommission. Hier werden nicht empirische Einzeluntersuchungen durchgeführt; es wird der Versuch gemacht, in »Problemstudien« mit Hilfe soziologischer Fragestellungen, Begriffe und Einsichten »einen ersten Aufriß jenes Geländes zu geben, das eine spätere Forschung genauer zu untersuchen hätte«.

Für den Leser, der sonst Probleme auf dem militärischen Gebiet unter politischen oder auch unter ethischen Gesichtspunkten beurteilt, ist die soziologische Betrachtung ungewohnt. Er wundert sich zunächst zum Beispiel darüber, daß soldatische Tätigkeiten dem Begriff "Arbeit« unterstellt werden. Aber dieses Vorgehen hat in der Technisierung der Mittel und der Verfahrensweisen guten Grund. So kann *Jobannes Heinrich u. Heiseler* in seinem Beitrag »Militär und Technik; Arbeitssoziologische Studien zum Einfluß der Technisierung auf die Sozialstruktur des modernen Militärs« auf die Untersuchung von Popitz, Bahrdt, Jüres, Kesting, "Technik und Industriearbeir«, Tübingen 1957, und auf andere arbeits- und betriebssoziologische Untersuchungen zurückgreifen, in denen die Hierarchie im Arbeitsleben, die Erfordernisse funktionaler Zusammenarbeit, die verschiedenen technisch bedingten Typen des Arbeitsvollzuges erforscht wurden. Der hohe Technisierungsgrad der modernen Streitkräfte

hat die Formen militärischer »Arbeitsprozesse« und die Beschaffenheit der »Arbeitsplätze« gewandelt. Arbeiten auf militärischen und zivilen Arbeitsplätzen sind einander ähnlicher geworden. Ein Funktechniker oder ein Kraftfahrer im militärischen Dienst unterscheidet sich während seiner Arbeit kaum von seinem zivilen Kollegen. Der hohen Bedeutung fachmännischer Kenntnisse und Fertigkeiten und den Erfordernissen technisch bedingter Zusammenarbeit wird eine einseitige Aufteilung von Verantwortung und Ausführung auf Vorgesetzte und Untergebene nicht mehr gerecht. Die weitreichenden Folgen der neuen technischen Mittel auf die militärische Ordnung, auf die Art der Führung, auf die Ausbildung und auf die Motivation werden in diesem Beitrag ausführlich geschildert. Eindrucksvoll wird die Analogie zwischen der inneren sozialen Organisation des Militärs und dem inneren Aufbau anderer »bürokratisch-technischer Großorganisationen« gezeigt. Es bleibt jedoch ein Rest. Die Aufgaben, die dem Militär eigen sind im Unterschied zu jeder nichtmilitärischen Organisation, machen es unmöglich, auf überlieferte spezifisch militärische Organisationsformen und Verhaltensweisen zu verzichten.

Die Aufstellung und Ausrüstung moderner Streitkräfte berührt ökonomische Interessen und Wirtschaftsabläufe tief. Eine soziologische Betrachtung sieht die Pläne und die Durchführung der Rüstung nicht nur als Folge internationaler Bündnisverpflichtungen und als Angelegenheit verfassungsmäßig zuständiger Organe, sondern als Ergebnis eines jeweiligen Ausgleichs unter den für die politische Willensbildung relevanten Macht- und Interessengruppen. Im Vordergrund steht hier eine Gruppe, die von rüstungspolitischen Entscheidungen in mehrfacher Hinsicht betroffen wird und die auch ihre Ansichten und Forderungen zur Geltung zu bringen vermag: die private Wirtschafl:. Diesen Zusammenhängen geht *Gerhard Brandt* in einer Untersuchung »Rüstung und Wirtschaft in der Bundesrepublik« nach, die den ganzen 3. Band füllt. Die private Unternehmerschaft in der Bundesrepublik nahm zu der Aufrüstung keineswegs sofort – wie man etwa von einer Erwartung künftiger Rüstungsaufträge aus meinen könnte – eine positive Stellung ein. Nicht nur die allgemeine Abneigung gegen eine Remilitarisierung, vor allem die Sorge um den Abzug wertvoller Arbeitskräfte in der Hochkonjunktur und die Befürchtung staatlicher Bewirtschaftungsmaßnahmen machten sie kritisch und zögernd. Im Konflikt mit der Bundesregierung mußte die private Wirtschaft zwar grundsätzlich der Wiederbewaffnung zustimmen, die Bundesregierung mußte aber ihr anfängliches Rüstungsprogramm aufgeben. Nur mühsam wurde ein »militärisch-dkonomisches Gleichgewicht« erreicht. Auch weiterhin blieb diese Auseinandersetzung spannungsvoll. In den Fragen der personellen Stärke der Truppen, der Gestaltung des Rüstungspotentials im einzelnen, des Verhältnisses von Inlands- und Auslandsbeschaffungen kommt – in wechselnder Weise - die Verschiedenheit militärischer und ökonomischer Interessen zum Ausdruck. In der Gesamtwirtschaft sind nicht so sehr einzelne Rüstungsaufträge von Bedeutung als die Forschungs- und Entwicklungsaufträge des Verteidigungsministeriums. Technische Erkenntnisse, Entdeckungen und Verfahren, die hier entwickelt werden, kommen der zivilen Produktion zugute und eröffnen neue Investitionschancen.

Von den technisch und ökonomisch bestimmten Zusammenhängen schreitet die soziologische Untersuchung zu den inneren Verhältnissen, den Ordnungen und Umgangsweisen in der Gesellschaft einerseits, beim Militär andererseits fort. Während im Preußen des 18. Jahrhunderts die Gesellschaft von militärischen Ansprüchen und Verhaltensweisen geprägt wurde, sollte die Gunst des Neubeginns in der Bundesrepublik dazu benutzt werden, militärische Strukturen und Prinzipien, soweit spezifische Aufgaben es zuließen, bürgerlichen Prinzipien anzugleichen. Gemäß den Grundsätzen einer freiheitlichen Demokratie sollte der »Staatsbürger in Uniform« in seinen individuellen Rechten geschützt werden, er sollte die im Gemeinwesen anerkannten Werte Freiheit, Rechtlichkeit, Mitverantwortung auch innerhalb seiner Dienstpflicht erfahren und so zur Identifikation mit der zu schützenden gesellschaftlichen Ordnung geführt werden. Die starre Ordnung von Kommando und Gehorsam sollte durch einen neuen Stil des Befehlens und durch eine verstehende Bereitschaft zur Einfügung und zur Eigeninitiative

ergänzt werden. Theorie und Praxis dieser »Inneren Führung« werden von *Franz Albrecht Klausenitzer* in dem Beitrag »Die Diskussion um die Innere Führung« dargestellt. Die Zustimmung zu den neuen Grundsätzen und ihre Durchführung werden beschrieben, aber auch die Schwierigkeiten und Grenzen, die teils in der Sache liegen, teils durch den Willen oder die Fähigkeiten von Vorgesetzten und Untergebenen oder durch das Festhalten am traditionellen Stil bedingt sind. Ausführlich behandelt der Verfasser die Probleme der zivilen Institutionen, die der Durchsetzung der neuen Grundsätze dienen (z, B. des Wehrbeauftragten), der militärischen Informationen, der psychologischen Rüstung, der Uniformen und Fahnen. Zusammenfassend stellt der Verfasser dieses Beitrages fest, daß die Meinungen über die Innere Führung noch geteilt sind und daß deshalb auch die Praxis nicht einheitlich ist. Nach seinem Urteil ist »die Konzeption des Staatsbürgers in Uniform die Grundform *eines* zulänglichen Modells soldatischen Verhaltens unter den gegebenen Umständen«, da *sie* die demokratischen Rechte und die technisch vermittelte Kooperation in die militärische Ordnung einbezieht. *Es* bleibt aber »eine Restgröße spezifisch militärischen Verhaltens«, weil die militärische Organisation letztlich auf physische Gewaltanwendung angelegt ist. Diese Antinomie sollten die Reformer wie die Traditionalisten stärker als bisher in die Reflexion über den Staatsbürger in Uniform hineinnehmen.

In die hier skizzierten Einzelbeiträge einführend, zugleich sie zusammenfassend und in eine Gesamtbetrachtung einbeziehend, behandelt *Ludwig v. Friedeburg* in der 2. Folge das »Verhältnis von Militär und Gesellschaft in der Bundesrepublik«. Das Wort »Gesellschaft« bezeichnet hier neuzeitliche westliche Verhältnisse, die durch Industrialisierung und rechtsstaatliche Ordnung charakterisiert sind. Von dieser Gesellschaft erhofften Soziologen wie Saint-Sirnon und Comte die Entfaltung von Freiheit, Wohlstand und Friede; der Krieg als Erwerbsquelle sei nun überflüssig, für alle Beteiligten schädlich, kurzum veraltet. Diese Hoffnungen haben sich nicht erfüllt. Gerade das »wissenschaftlich-industrielle Zeitaltere verband die allgemeine Wehrpflicht mit der totalen Mobilmachung aller industriellen und personellen Hilfsmittel. Aber gerade auf dieser Stufe gewinnt das Inkompatibilitätstheorem der frühen Soziologie neue Aktualität. Industriegesellschaft und Kriegführung werden unvereinbar – aber nicht durch Vernunft, sondern durch den Schrecken. Das durch Wissenschaft und Technik geschaffene Vernichtungspotential »begründet ebenso, daß es Militär heute noch zwangsläufig gibt, wie daß es nicht mehr in Funktion treten darf«, Solange die Abrüstungsbemühungen ohne Erfolg bleiben, muß die Streitmacht sich auf ein Ereignis vorbereiten, zu dessen Verhinderung sie durch diese Vorbereitung entscheidend beitragen soll. In einer vom Führungsstab der Bundeswehr herausgegebenen Schrift über die Soldatenpflicht heißt es: »Diese Spannung muß ausgehalten werden.« In dieser Situation steht der Soldat, der über die praktischen Anforderungen des Tages und über sein eigenes Fortkommen hinaus denkt, unter schwerer Belastung. Der *Leser sieht sich* veranlaßt, zu dem *Beitrag von* G. Picht in der ersten Folge zurückzublättern, wo ausgeführt wurde: »Es gibt kaum einen zweiten Beruf, dessen Probleme in der heutigen Zeit so schwer zu durchschauen, so unlösbar sind ... Die Situation verlangt ein äußerstes Maß der Reflexion auf den eigenen Standort.« Die Spannung wird durch die Einstellung auf andere »Kriegsbilder« neben dem totalen Atomschlag kaum gemildert. G. Picht und L. v. Friedeburg weisen darauf hin, daß die Soldaten die Lage, in der sie sich befinden, nicht geschaffen haben. Die Entwicklung immer gesteigerter technischer Mittel und die kräftige Vorbereitung auf den Ernstfall mit dem Ziel, diesen gerade kraft seiner Vorbereitung nicht eintreten zu lassen, gehen auf das Konto der Gesellschaft. Widersprüche der Gesellschaft kommen in ihren Streitkräften zum Ausdruck, werden nicht von diesen verursacht. Wollte die Gesellschaft die Problematik der Bundeswehr zuschieben als eine Sache, die diese allein anginge, so würde sie einer Selbsttäuschung erliegen, und sie würde einer zeitgemäßen Besinnung auf den Sinn der soldatischen Existenz in der Bundeswehr geradezu entgegenwirken.

Die Verfasser haben Verhältnisse und Zusammenhänge dargelegt, die wenig bekannt sind und wenig bedacht werden, an denen aber jeder

Staatsbürger in Uniform und überhaupt jeder Staatsbürger Anteil hat. Ihre Untersuchungen sollten deshalb aufmerksam studiert werden. Es ist dankenswert, daß eine unabhängige Kommission von Forschern in eigener Verantwortung diese Untersuchungen durchgeführt und damit der Versachlichung von Problemen gedient hat, die oft nur gefühlsmäßig oder nach vorgefaßten Meinungen beurteilt werden.

Die Verfasser weisen auf Spannungen, Gegensätze und Widersprüche hin, die zwar in unserer Zeit in allen gesellschaftlichen Gebilden vorhanden sind, aber in diesem Bereich doch in erhöhtem Maße. Hier gestatten sie dem Leser kein Ausweichen in eine Philosophie unaufhebbarer Tragik oder in eine zynische Haltung. Sie machen die Gründe und Zusammenhänge von Spannungen durchsichtig. Sie zeigen, wo Spannungen durch guten Willen oder durch besseres Verständnis überwunden werden können. Sie dringen darauf, Widersprüche nicht zu übersehen und nicht durch ein der Wirklichkeit nicht entsprechendes einseitiges Verfahren fortzusdiaffen.

Vor allem in dem größten Widerspruch, der Unvereinbarkeit von militärischer Gewaltanwendung und industrieller Gesellschaft, dulden sie keine Resignation, sondern mahnen alle, eine Ordnung der Völkerwelt zu finden, in der die stets verbleibenden Konflikte auf eine unkriegerische Art ausgetragen werden können. In aller Behutsamkeit hat L. v. Friedeburg am Ende seines Beitrages hierzu ein Bild des Militärs als »Polizeistreitrnadic« entworfen.

t». C. *Cordes* *Hannover*

Weber, Hermann: Die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts im System des Grundgesetzes. Bd. 32 in der Reihe »Schriflen zum öffentlichen Redit«, Berlin: Duncker & Humblot 1966. 187 S. 29,80 DM.

H. Weber macht es sich in seiner hier vorgelegten Dissertacionsschrifl zur Aufgabe, den Paragraphen 140 GG (Grundgesetz), der das Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaffen regelt, »gegen die herrschende Lehre« neu zu interpretieren. Dies soll in einer streng redrtlichen Untersuchung erfolgen, in der die methodische Ungenauigkeit vermieden wird, »Situationsanalysen an die Stelle von rechtlichen Argumenten zu stellen« (21). Das bedeutet, daß er in seiner Arbeit ausschließlich die Vorstellungen der Verfassung vom Verhältnis der Kirchen zum Staat untersuchen will, nicht aber ein »etwa abweichendes kirchliches Selbstverstandnis« (18).

Die Untersuchung ist in vier Hauptteile gegliedert: Abschnitt I untersucht die »Grundlagen des heutigen Staatskirchenredrtes«. Abschnitt II bestimmt die »grundsätzliche Bedeutung des Status der Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts«. »Die Bedeutung der Garantie der Körperschaftsrechte im einzelnen« werden im Abschnitt III behandelt, während Abschnitt IV in zwölf Thesen eine sehr übersichtliche und genaue Zusammenfassung der Ergebnisse bringt.

Auf eine sachliche Prämisse muß hingewiesen werden, bevor auf Einzelheiten dieses Buches eingegangen werden kann: Weber hält unbedingt am "Charakter des Staates als souveranem Gemeinwesen« (19) fest. Dies bedeutet für ihn jedoch »kein Weiterschleppen juristisch – positivistischer Vorstellungen vom Staat als Inhaber der Rechrshoheit«, weil Souveränität nicht »denknotwendig unbegrenzt« sein muß, sondern sich selbst von der "zu wahrenden Gerechtigkeit her« begrenzt (19). In diesem Sinne steht dem Staat »auch die souveräne Verfügung über den Grenzbereich von Staat und Kirche zu- (20) - eine These, von der Weber zugibt, daß sie zwar »theoretisdi nicht selten bestritten wird, ... in der Praxis gleichwohl Grundlage unserer Rechtsordnung ist ...« (20).

Weber weist nun im Gang seiner Arbeit zunächst nach, daß der Artikel 137 WRV (Weimarer Reichsverfassung) im Gegensatz zur herrschenden Lehre durch seine fast wörtliche übernahme in das Grundgesetz »keinen entscheidenden Bedeutungswandel durchgemacht hat (156).

Als Kernpunkte der heutigen staatsrechtliehen Ordnung führt er dann 1. die organisatorische Trennung von Staat und Kirche, 2. die Parität der öffentlich-reditlichen Religionsgemeinschaften, 3. die Anerkennung der echten inneren Kirchengewalt als originär und ei-

genständig und 4. das Fortbestehen der Unterordnung der Kirchen unter die allgemeine Staatshoheit an. - Vorn Staat her gesehen sei aber die unter 4. genannte Kirchengewalt allerdings nur als »geistig-geistlich, nicht aber als ... weltliche Hoheitsgewalt oder als öffentlich-rechtliche Rechtsetzungsgewalt anzusehen« (156).

Diese Ergebnisse seiner Verfassungsinterpretation führen Weber zu der weitergehenden Erkenntnis, daß der juristische Begriff »Körperschaft des öffentlichen Redits« nur formal auf die Religionsgemeinschaften anwendbar ist, aus dem sich als Rechtsfolgen lediglich »die volle Rechtsfähigkeit und die Fähigkeit, Träger abgeleiteter öffentlicher Gewalt zu sein ergeben. Die Korporationsqualität der Religionsgemeinschaften besagt nicht, daß der Staat die Kirchen als »mir eigenen, ursprünglichen hoheitlichen Funktionen ausgestattete juristische Personen des öffentlichen Rechts anerkennt« (157). Wenn also der allgemeine-verwaltungsrechtliche Begriff »Körperschaft des öffentlichen Redits« auf die Kirchen nicht mehr angewendet werden kann (sein Rückgriff auf den materiellen Begriff der öffentlichen Korporation ist von vornherein zum Scheitern verurteilt « - 59), muß danach gefragt werden, wodurch die durch das Grundgesetz garantierte Korporationsqualität der Religionsgemeinschaften gerechtfertigt ist, ob sie »ausschließlich als lose Zusammenfassung historischer Vorrechte anzuspredien«, oder ob sie »rnehr als eine nur äußerliche Klammer um ein Privilegienbündel« (59) ist.

Diese Frage nach dem »Gesamtstatus« der Religionsgemeinschaften, für den der Verfassungstext das »Epitheton öffenrlich-redirlich« (59) setzt, ist das Hauptproblem, der sachliche Kern der Dissertation. Unter vier Aspekten (Paragraphen 8-11) untersucht Weber, »ob den Kirchen eine hervorgehobene öffentliche oder öffentlich-rechtliche Gesamtstellung in der Stufung des politischen Gemeinwesens zukommt, die sie nicht nur durch Einzelprivilegien, sondern in ihrer ganzen Erscheinung zu Gliedern der öffentlichen Ordnung des Gemeinwesens erhebt« (59): während er einen »Status *normativer* öffentlichkeit« für die Kirchen ablehnt (»... einen materiell-öffentlichen Gesamtstatus der Kirchen gibt es ebensowenig wie eine öffentliche Religion« - 72), bescheinigt er den Kirchen andererseits, daß in der Korporationsqualität durchaus die »Anerkennung der Zugehörigkeit der Kirchen zu der Sphäre einer *SOZIologisch* verstandenen öffentlichkeit« (157) liegt.

Unter der Voraussetzung, daß »der Staat des Grundgesetzes durch seine säkulare Natur daran gehindert wird, die Kirchen in einem materiell-öffentlichen Bereich einzugliedern oder ihr religiöses Anliegen als materiell-öffentlich anzusehen- (82), muß auch Webers Erörterung des dritten Aspekts, des »öffentlichkeitsanspruchs oder -auftrags der Kirchen« in ihren Ergebnissen der Auffassung von *W. Conrad* (»Der öffentlichkeitsauftrag der Kirchen«, Göttingen 1964) widersprechen: Conrad, der von der Anerkennung eines materiell-öffentlichen Festamtstatus der Großkirchen ausgeht, vertritt die Ansicht, daß die Entscheidungen des Loccumer Kirchenvertrages vom 19.3.1955 »eine Sonderung der Religionsgemeinschaften auch Anciennität und Dignität« (84) enthalten. Eine solche Interpretation des Loccumer Vertrages entspricht - nach Weber - aber nicht dem Grundgesetz, weil der Staat damit eine Wertung der kirchlichen Ordnung vornehmen würde, die den Grundsatz der Parität und Religionsneutralität durchbrechen würde (85). - Die Anerkennung des öffentlichkeitsanspruchs der Kirchen durch den Staat kann vom Grundgesetz her nicht so verstanden werden, daß durch seine Akzeptierung die Kirchen als Mitverwalter des »bonum commune«, als »Mitträger der Sozial ordnung im ganzen« (82) angesehen werden könnten. Vielmehr liegt nach Webers Auffassung der Ansatzpunkt für eine staatliche Anerkennung des kirchlichen öffentlichkeitsanspruchs nur darin, »daß der Staat die Kirchen in ihrer theologischen Existenz ernst nimmt« (83) und sie »als eigenständige Dialogpartner akzeptiert und hört« (157). Mit dieser Definition glaubt Weber eine - wenn auch rechtlich »nichr allzu präzise« (83) - Kategorie gefunden zu haben, die allerdings »mit der Korporationsqualität nichts zu tun hat« (157)!

Schließlich stellt er zum vierten Aspekt (»Korporationsqualität kein öffentlich-rechtli-

eher Gesamrsrarus«) fest, daß man die Kirdien und das Kirdienreehr auf keinen Fall »generell ins öffentliche Recht einordnen kann: Kirchenrecht und Kirdiengewalt bleiben also« - rrotz der öffentlichen Korporationsqualität der Kirdienl - »eigenständig und ein aliud neben öffenrlichem Recht und öffentlicher Gewalt« (89).

Die Folgerungen, die sich daraus ergeben, sind abzusehen: die Korporationsqualität der Kirchen ist kein Grundrecht, »keine vorgegebene Eigenschafl: der Kirchen, sondern eine ihnen vom Staat eingeräumte Reditsstellung, die dieser« - wenn auch nur durch Verfassungsänderung – »jederzeit widerrufen kann (97)«. Der Sinn der Korporationsqualität liegt vielmehr darin, »daß der Staat den Kirchen mit verfassungsrechtlicher Wirkung bestimmt öffenrlich-redirliche Gestaltungsmöglichkeiten anbietet, die eine unabhängige Ergänzung der originären Kirdiengewalt bilden und den Religionsgemeinschaflen die Fähigkeit einräumen, mit abgeleirer-hoheirlichem Zwang aufzutreten ... (158), wofür das beste Beispiel die Kirchensteuergesetzgebung ist. Auf die mit der Korporationsqualität garantierten Einzelredire der Kirchen soll hier nicht näher eingegangen werden, - ihre Aufzahlung richtet nichts aus für die grundsätzlichen Fragen. Gleichwohl führt H. Weber diese Einzelrechte lückenlos an und gibt damit eine aufschlußreiche Obersicht.

Wichtig an diesem Buch, das in seinem klaren Aufbau und seiner logischen Stringenz für sich selbst spridir, ist vor allem diese Einsiehe, die seine Lektüre überzeugend vermittelt: Die guten, partnerschaftliehen Beziehungen, die heute im wesentlichen Teil Deutschlands zwischen Staat und Kirchen gepflegt werden, und die Möglichkeiten der Mitsprache der Kirchen in verschiedenen staatlichen Gremien auf Kommunal- und Landesebene beruhen - verfassungsreditlich gesehen - nicht auf einer rechtlidi-marerielle Akzeptierung eines von den Kirdien für sich selbst verständlich in Anspruch genommenen t1ffentlimkeitsauftrags durch den demokratischen Staat der Bundesrepublik Deutschland. Die gegenwärtig vom Staat eingenommene positive Haltung gegenüber den Kirchen, wie sie zum Beispiel im Loccumer Kirchenvertrag sichtbar wird, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß gerade nicht die heutige »soziologische Machtigkeire der Kirchen auf die Dauer das Verhältnis von Staat und Kirdien bestimmen muß, sondern letztlich die gültigen Verfassungs regeln, die unter anderen politischen Machtverhälenissen von ihren verschiedenen Interpretationsmöglidikeiten her dieses Verhältnis ganz anders gestalten können. Es sei nur darauf hingewiesen, wie sich das Verhältnis von Staat und Kirchen heute in der DDR darstellt.

J. Heidelberger *Heidelberg*

Srakelmann, Günter: Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts. Materialreihe der evangelischen Sozialseminare von Westfalen, herausgegeben von Sibylle Banke. Band 1/2. 2., erweiterte Auflage. Witten/Ruhr: Luther-Verlag 1964 (1962). 238 S.

Dieses Buch ist als Lehrbuch konzipiert. Es wendet sich an Leser, die sich mit den sozialen Fragen unserer Zeit auseinandersetzen wollen und hierfür den historischen Hintergrund benötigen. Gleidizeirig will diese Arbeit das Rüstzeug für eine wohlfundierte Urteils- und Meinungsbildung über soziale Vergangenheit und Gegenwart liefern. Entsprechend ist das Buch aufgebaut. Im Teil I werden die industrielle Revolution, die ökonomisch-soziale Struktur Deutschlands im 19. Jahrhundert, die soziale Frage und der Emanzipationskampf des vierten Standes abgehandelt. Im Teil II befaßt sich der Verfasser mit dem Verhältnis der evangelisdien Kirche zur sozialen Frage und mit der katholischen sozialen Bewegung. Letztere ist etwas zu kurz gekommen, weil das Buch ursprünglich nur für Mitglieder der evangelischen Sozialseminare von Westfalen gedacht war.

Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß Brakelmann einen Stil der Präsentation gefunden hat, der gerade für den Nichtfachmann leicht verständlich ist. Hier schlägt sich die langjährige pädagogische Erfahrung aus der Mitarbeit in der Sozialakademie Friedewald nieder. Allerdings wäre es gut gewesen, wenn die längeren Anmerkungen mit in den Text hineingekommen wären. Der Abschnitt über die industrielle Revolution zeichnet sich dadurch aus, daß die Verständlichkeit

der Textaussage durch gute graphische Darstellungen ergänzt wurde. Die Gesellschaftsstruktur der Vergangenheit wird dadurch besonders deutlich. Besonders gut ist auch die Darstellung der Anfänge sozialpolitischen Handeins gelungen. Es wird sauber zwischen den freien gesellschaftlichen Kräften und ihren Institutionen sowie den staatlichen Maßnahmen unterschieden. Leider fehlt in den Anmerkungen in diesem Zusammenhang ein Hinweis auf den »Abriß der Sozialpolirik« von Ludwig Heyde, der sich mit diesen Fragen eingehend auseinandergesetzt hat.

Etwas weit ausgeholt hat Brakelmann in dem Abschnitt über den Emanzipationskampf des vierten Standes. Hier hätte der französische Frühsozialismus ruhig etwas kürzer behandelt werden können. Besonders gut gelungen ist die Darstellung des deutschen Marxismus. Sie gibt eine gute Einführung in die Problematik dieser politischen Richtung, über die in unserem Lande viel geredet, aber wenig gewußt wird. Sorgfältig ausgewählte Zitate aus dem Kommunistischen Manifest von 1848 bereichern diesen Abschnitt, zu dem auch eine systematische Darstellung des philosophischen Marxismus gehört. Den übergang zum zweiten *Teil* des Buches bildet ein Unterabschnitt über die Sozialdemokratie und die Religion.

Wenn heute wieder besonders viel über die Struktur der evangelischen Kirche und über das Revolutionsproblem gesprochen und geschrieben wird, dann lohnt es sich nachzulesen, was der Verfasser hierzu im Hinblick auf das vorige Jahrhundert geschrieben hat. Erst danach wird man auch die heutige Stellung der evangelischen Kirchen zur sozialen Frage richtig verstehen können.

Mit Interesse nehmen wir zur Kenntnis, daß die meisten frühen Vertreter evangelischer Liebestätigkeit durch *die* Erweckungsbewegung geprägte Laien waren. Ausführlich stellt Brakelmann dann die Gedanken und die Arbeit von Wichern (mit etwas zuviel Zitaten), Huber, Todt, Stöcker und Naumann dar. Es fehlen leider Hinweise auf evangelische Sozialreformer wie Lohmann, von Bodelschwingh und von Berlepsch. Ein gebührender Platz ist dem Evangelisch-Sozialen Kongreß und den evangelischen Arbeitervereinen eingeräumt worden.

Die katholisch-soziale Bewegung ist, wie schon gesagt, etwas zu kurz gekommen. Auch zitiert hier der Verfasser zuviel, so daß ein Vergleich mit der evangelisch-sozialen Bewegung nur schwer möglich ist. Auch wäre hier ein Hinweis auf die Arbeit des Prälaten Pieper notwendig gewesen. Mit einer Darstellung der Enzyklika »Rerurn Novarum« schließt das Buch.

Der Text hat eine Bereicherung durch eine Fülle von Anmerkungen sowie durch Zeittafeln am Ende der beiden Teile gefunden. Sie helfen zur richtigen historischen Eingliederung der dargestellten Fakten. Es handelt sich also um ein Buch, das für die kirchliche Bildungsarbeit nur empfohlen werden kann.

(Die große Verspätung dieser Rezension erklärt sich durch den Tod von Professor F. Karrenberg, der ursprünglich um diese Besprechung gebeten worden war.]

Dr. Peter Heyde *Haus Villigst b. Schwerte*

Buchhinweise

Karrenberg. Friedrich, und Hans Albert (Hg.), unter Mitarbeit von Hubert Raupach: Sozialwissenschaft und Gesellschaflsgestaltung. Festschrift für Gerhard Weisser. Berlin und München: Duncker & Humblot 1963. VIII und 500 S. 56,- DM.

Die dem führenden Theoretiker des freiheitlichen Sozialismus in Deutschland *gewidmete* Festschrift gruppiert sich thematisch um die großen Problemkreise, die stets im Vordergrund der Arbeiten Gerhard Weissers gestanden haben: Erkenntniskririk, normative Grundlagenprobleme, Fragen der Ordnungspolitik und der Sozialpolitik und schließlich Probleme der Morphologie einzelwirtschaftlicher Gebilde, besonders der Genossenschaften. Neben den Herausgebern (Fr. Karrenberg: Verantwortung und Möglichkeiten des einzelnen in der modernen Gesellschaft. - H. Albert: Modell-Platonismus. Der neoklassische Stil des ökonomischen Denkens in kritischer Beleuchtung) sind die folgenden Autoren mit Beiträgen vertreten: Alfred Müller-Armaek, Leopold Wiese, René König, Gisbert Rittig, Erich Reigrotzki, Erich Guten-

berg, Willi Eichler, Heinz-Dietrich Ortlieb, Arthur Rich, Ferdinand A. Herrnens, Ernst Topitsch, Alexander Rüstow, Erich Preiser, Oswald von Nell-Breuning, Ludwig Preller, Wilfried Schreiber, Peter Heyde, Paul Lambert, Heiner Flohr, Hans Georg Schachtschebel, Georg Graheim, Werner Engelhardt, Otto Schiller und Hans Schüler.

Schoeck, Albert: Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft. Freiburg und München: Verlag Kar! Alber 1966. 432 S. 32,- DM.

Der Mainzer Soziologe geht hier den Wirkungen des Neides in unserer Zeit in allen Bereichen des gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Lehens nach. Kultur- und Sozialgeschichte, Soziologie, Psychologie, Ethnologie, Psychiatrie und ökonomie, die verschiedensten Sprachen und die Dichtung, Philosophie, Mythologie und Kriminologie liefern ein großes Beobachrungsmaterial, das der Autor zu einer ersten umfassenden Soziologie des Neides verarbeitet. Aus der Sicht der modernen Sozialwissenschaften werden die verborgenen Verbindungslinien zwischen den Bräuchen primitiver Stämme, den Konflikten antiker Tragödien, den sozialistischen Ideen und irrationalen Praktiken im modernen Wirtschaftsleben aufgedeckt. Schoeck zeigt die Grenzen jeder aus Furcht und *Neid* geübten Wirtschafts- und Sozialpolitik auf und beschreibt die nur selten genannten Motive bei den extremen Forderungen nach Gleichheit, Diese Soziologie des Neides enthält eine neue Anthropologie, mit der Seheeck bisherige Menschenbilder der Philosophen, Sozialreformer und verschiedener Einze1wissenschaften in Frage stellt: ist der Neid das Antriehsmoment, das uns einerseits erst zum sozialen Wesen macht, andererseits aber mehr als jedes andere Motiv auch entmenschlichen kann?

Bibliographie: Pädagogik

Amoeiler, Oskar: Die Sowjetpädagogik in der Welt von heute. Heidelberg: Quelle & Meyer 1968. 200 S. 18,- DM.

Bildung bei uns. Wissenswertes über das Bildungssystem in der DDR. Berlin: Staatsverlag der Deutschen Demokratischen Republik 1968. 300 S. 7,50 M.

Brem, Kurt (Hg.): Pädagogische Psychologie der Bildungsinstitutionen. Band 1. Die Erziehungsinstitutionen. Band 11. Die Unterrichtsinstitutionen. München und Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1967. 420 und 660 S.

Bühl, Walter L.: Schule und gesellschaftlicher Wandel. Stuttgarr: Ernst Klett Verlag 1968. 250 S. 19,50 DM.

Christliche Erziehung nach dem Konzil. Köln:]. P. Bachern Verlag 1967. 65 S. *5,60* DM.

Die Erziehungskrall: nach dem Konzil. Köln:]. P. Badrem Verlag 1967. *108* S. 7,20 DM.

Fraenkel, Ernst: Universität und Demokratie. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1967. 80 Seiten *6,80* DM.

Fraser, Stewart (Hg.): Chinese Communist Education. Records of the First Decade. Nashville: Vanderbilt University Press 1967. 542 S. $ *10.00.*

Gabele, Paul: Arbeitsmittel und Lehrprogramme. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1968. 300 Seiten 24,- DM.

Hentig, Hartmut von: Systemzwang und Selbstbestimmung. Ein Versuch über die Schule in der Industriegesellschaft. Stutrgart: Ernst Klett Verlag 1968. 200 S. *9,80* DM.

Husen, Torsten, und Gunnar Boalt: Bildungsforschung und Schulpolitik. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1968. 240 S. 23,- DM.

Knall, Joachim Heinrich: Erwachsenenbildung am Wendepunkt. Heidelberg: Quelle & Meyer 1967. 150 S. 14,80 DM.

Knoll, Joachim Heinrich, und Horst Siebert: Erwachsenenbildung - Erwachsenenquali/izierung. Darstellung und Dokumente der Erwachsenenbildung in der DDR. Heidelberg: Quelle & Meyer 1968. 216 S. 18,50 DM.

Niblett, William Roy: Der Christ als Erzieher in einer weltlichen Welt. Hamburg: Furche-Verlag 1967. 154 S. 12,80 DM.

Nohl, Hermann, und Ludwig Pallat: Handbuch der Pädagogik. Weinheim: Verlag]ulius Beltz 1967. 5 Bände. Insgesamt 2134 S. 420,- DM.

Platte, Hans Kaspar: Die Miterzieher. Mündienr Ernst Reinharde Verlag 1967. 151 S. 11,- DM.

Plattner, Elisabeth: Erziehungsnot in Elternhaus und

Schule. Freiburg: Herder Bücherei 1967. 160 S. 2,90 DM.

Peisert, Hansgert: Soziale Lage und Bildungschancen in Deutschland. München: Piper-Verlag 1967. 205 S. 28,- DM.

Rehm, Willi: Die psychoanalytische Erziehungslehre. Anfänge und Entwicklung. München: Piper-Verlag 1968. 212 S. 14,80 DM.

Sachse; Wolter; Knauer: Bildung bei uns. Berlin: Staatsverlag der DDR 1967. 300 S. 7,50 M.

Sayler, WUhelmine M.: Das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Pädagogik. München: Ernst Reinhardt Verlag 1967. 320 S. 24,- DM.

Scheuerl, Hans: Die Gliederung des deutschen Schulwesens. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1968. 160 S. 12,- DM.

Tröger, Walter: Elitenbildung. München: Ernst Reinhardt Verlag 1967. 620 S. 24,- DM.

Vaizey, lohn Ernest: Education in the Modern World. London: Weidenfeld and Nicolson 1967. 254 S. 12 s, 6 d.

Wasser, Hartmut. Politische Bildung am Gymnasium. Problematik und Praxis. Lübeck: Matthiesen Verlag 1967. 114 S. 14,- DM.

Weinert, Franz: Pädagogische Psychologie. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1967. 600 S. Kart. 22,80 DM, Ln. 34,- DM.

Wilhelm, Tbeodor: Theorie der Schule. Seurtgart: J. B. Metzlersehe Verlagsbuchhandlung 1967. 468 S. 38,50 DM.

Willmann-Institut (Hg.): Pädagogik der Strafe. Freiburg: Herder 1967. 462 S. 30,- DM.

Berichtigungen

In der Besprechung des Buches von G. Gloege über die Todesstrafe (ZEE 1967, November, S. 381) ist dem Rezensenten ein Versehen unterlaufen: das am Ende angeführte Zitat stammt nicht von *K. H. Rengstor],* sondern von G. *Hornig.*

Ein Druckfehler hat leider den Hinweis auf das Buch von O. *Klug* zur Eigentumsfrage entstellt (ZEE 1968, Januar, S. 62). Im Zitat am Ende muß es heißen: »Die Eigentumsfrage ist vom christlichen Standpunkt aus primär *eine* Frage des Glaubease (nicht: skeineel). Dieser schwerwiegende Unterschied ist besonders zu beachten.

Bemerkungen des Schriftleiters

Im Blick auf die bevorstehende Weltkirchenkonferenz in Uppsala leiten wir dieses Heft ein mit dem völkerrechtlichen Beitrag zur Frage der Friedenssicherung von *E. Menzel.* Die Thematik, die bereits in den beiden letzten Heften eine Rolle spielte, wird damit in willkommener Weise abgerundet. - Die Tagung der Societas Ethica in Münster im August 1967 war dem Thema »Manipulierbarkeit des Menschen« gewidmet. Den beiden in diesem Heft veröffentlichten Referaten von *D. M. MacKay* und *F. Vogel* wird in einem der nächsten Hefte das Referat von *[. A. Sialpers* folgen, in dem die Frage untersucht wird, wie stark der Einfluß der modernen Massenmedien auf den einzelnen ist (der sich diesem Einfluß durch die Methode der Selektion stärker zu entziehen scheint, als man gewöhnlich vermutet).

Die Hefte Nummer 4 und 5 werden in diesem Jahr als ein Doppelheft erscheinen, in dem sich die Hauptaufsätze auf den 100. Geburtstag von *L. Ragaz* beziehen. Die Auslieferung dieses Doppelheftes wird voraussichtlich Ende Juli (statt am 10. 7.) erfolgen. *W. Sch.*

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

Beiträge zum hundertsten Geburtstag von Leonhard Ragaz am 28.7.1968

Leonhard Ragaz

Eine Skizze von seinem Denken und Wirken

VON ARTHUR RICH

I.

Nikolai Berdiajew sagte einmal, daß sich im Denken eines Philosophen dessen inneres Schicksal widerspiegle. In einem bestimmten Sinne triffi das auch auf den Theologen Leonhard Ragaz zu. Sein Denken wie sein Wirken ist nicht zu verstehen ohne das Erleben und Erleiden, das ihn prägte. Es kann immer nur im Zusammenhang mit seiner Lebensgeschichte zur Sprache gebracht werden, gleichwie sich seine Lebensgeschichte nur so erfassen läßt, daß man sein theologisches Denken und politisches Wirken - was bei diesem ungewöhnlichen Mann eine Einheit bildet - zur Erhellung bringt". Unsere kurze Skizze hat dem Rechnung zu tragen. Sie wird darum lebensgeschichtliche und systematische Momente eng verknüpfen müssen.

Leonhard Ragaz, einer der bedeutendsten und jedenfalls anregendsten Theologen, die die Schweiz hervorgebracht hat, wuchs in einem bündnerischen Bergbauernhaus auf, Es war von »viel familiärem Druck, meistens aus dem t5konomischen starnmend«, belastet". Ohne im elterlichen Milieu von lebendiger Religiosität berührt worden zu sein, und darum »eher gegen« seine Neigung, wurde der hochbegabte Bauernsohn zum Theologiestudium bzw. für den Beruf des Pfarrers bestimmt". Nach Beendigung seiner Studien, die er in Basel, Berlin, Jena und dann wieder in Basel betrieb, stand er seit 1890 während gut zwölf Jahren im Dienste seiner Heimatkirche, davon zwei Jahre als Religions- und Sprachlehrer am Churer Gymnasium. 1902 folgte der kaum vierunddreißigjährige Ra-

1. Das zeigt auch klar die darum in einen breiten historischen Kontext eingebettete Biographie von *Markus Mattmuller:* Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, Bd. I, Zürich 1957; Bd. II, Zürich 1968 (Bd. III noch ausstehend), das maßgebliche Werk über diesen Schweizer Theologen (abgek. *Mattmuller* mit Bandangabe).
2. *Leonhard Ragaz:* Meine geistige Entwicklung (Schreibmaschinenmanuskript), abgedr. bei *Mattmulle, I,* S. 240-246. Vgl. dazu *Leonhard Ragaz:* Mein Weg, Zürich 1952, Bd. I, S. 42.
3. Vgl. dazu *Andreas Lindt:* Leonhard Ragaz. Eine Studie zur Geschichte und Theologie des religiOsen Sozialismus, Zürich 1957, S. 14, und *Leonhard Ragaz:* Meine geistige Entwicklung, *Mattmuller* I, S. 210.

gaz einem Ruf ans Basler Münster. Auf dieser urbanen und traditionsreichen Kanzel hat der schwerblütige Bündner als aufsehenerregender Prediger und Wegbahner eines sich revolutionär verstehenden Christentums in allen kirchlichen Richtungen und über die Landesgrenzen hinweg Gehör gefunden. 1908 nahm er unter schweren inneren Kämpfen, denn der Abschied vom Pfarramt gab ihm hart zu schaffen, einen Lehrstuhl für Systematische und Praktische Theologie an der Universität Zürich an. Als Hochschullehrer vertrat er nun die neuen Einsichten, die ihm aus dem intensiven Umgang mit der Bibel und der ebenso intensiven Auseinandersetzung mit den sozialen und politischen Fragen seiner Zeit zugeflossen waren. Seine Wirkung auf die akademische Jugend war bedeutend. Vor allem in der Zeit des Ersten Weltkrieges fand er unter Studenten und selbst Dozenten der andern Fakultäten eine starke Resonanz. Trotzdem trat er schon 1921 freiwillig von seiner Professur zurück. Die Gründe, die ihn zu diesem schwerwiegenden Entschluß bewogen, sind komplex. Einmal hat ihn das immer leidenschaftlicher gewordene Engagement in der sozialistischen Arbeiterbewegung je länger, desto mehr dem »offiziellen Christentum« entfremdet. Anderseits war es ihm aber innerlich auch nicht mehr möglich, »jungen und unreifen Menschen das ganze schwere Problem von Kirche und Pfarrarnt« aufzuerlegerr'. Im Sinne eines Aktes der Nachfolge Christi ließ sich Ragaz in Außersihl, dem Industriequartier von Zürich, nieder, um dort im Settlementstil, den er seinerzeit in England kennengelernt hatte, unter den Arbeitern für die Erneuerung des Christentums wie des Sozialismus zu wirken, freilich ohne viel äußeren Erfolg. Daneben setzte er in Wort und Schrift seine sehr unbequeme religiöse, soziale und politische Kritik an der traditionellen Kirche wie an der etablierten bürgerlichen Gesellschaft fort und widmete sich in steigender Intensität dem Kampf für den Frieden, dies im Zeichen einer eigens geprägten antimilitaristischen Programmatik. Das Periodikum »Neue Wege«, eine im Jahre 1906 gegründete, später von ihm allein geleitete und stark beachtete Monatszeitschrift, war dabei sein vorzügliches Sprachrohr. Im Zweiten Weltkrieg stand er im geistigen Abwehrkampf gegen Nationalsozialismus und Faschismus an vorderster Front und setzte sich, von seiner Familie selbstlos unterstützt, tatkräftig für deren in die Schweiz geflüchteten Opfer ein>. Er starb am 6. Dezember 1945 als der bis zu seinem letzten Lebenstag rastlos und mit unbeugsamer Konsequenz für seine Sache eintretende Schriftsteller, Mahner und Kämpfers.

Ir.

Schon allein diese summarisch aufgezählten Lebensdaten von Leonhard Ragaz verraten einen Mann, der einen langen und abenteuerlichen Weg gegangen ist. Vor allem gilt das von seinem theologischen Denken. Dessen Anfangs- und Endpunkte liegen extrem auseinander. Er selber hat seine geistige Entwicklung auf die prägnante Formel gebracht: »... vom Pantheismus zum persönlichen Gott, von Gott zum Reiche Gottes und vom

4. Ebd. S. 245 f.
5. Dazu *Al/red A. Hiisler:* Das Boot ist voll. Die Schweiz und die Flüchtlinge, Zürich und Stuttgart 1967, S. 128.
6. Am St.-Nikolaus-Tag 1945 hatte sich *Leonhard Ragaz* noch die Weihnachtsandacht für die Dezembernummer seiner Monatszeitschrift »Neue Wege« abgerungen und war darauf entschlafen.

Reiche Gottes zu Christus, seiner -Fleischwerdung-Ls Den besagten geisngen Prozeß in seiner inneren, von den philosophischen und theologischen Antinomien faszinierten Dynamik verstehen, heißt Ragaz' Theologie selbst verstehent. Diese nimmt nirgends den Charakter eines geschlossenen Systemes an, sondern ist ständig in Bewegung und fügt sich darum nur schwerlich einer begrifflich-systematischen Erfassung".

Der erste Schritt in der geistigen Entwicklung von Ragaz, also derjenige vom Pantheismus zum persönlichen Gott, vollzog sich im Zeichen des theologischen Liberalismus, dessen entschiedener Parteigänger er in den Bündner Jahren bis zum Anbruch der Basler *Zeit gewesen ist. Diese Pbase, die* ihren Niederschlag in *einer Reibe von aufwühlenden* Briefen an den neutestamentlichen Mentor und väterlichen Freund *Paul Wilhelm Sehrniedella,* der schon damals in Zürich wirkte, gefunden hat, läßt sich am besten als »Kampl um Gott«ll bezeichnen. Durch ihn wird er über seinen Jenenser Lehrer *Richard Adalbert Lipsius,* der vor allem der Denkweise *Schleiermachers* und, mit Abstand, *Kants* verpflichtet war, sowie über den Hegelianer *Alois E. Biedermann,* theologisches Haupt der sogenannten schweizerischen »Reform«12, hinausgeführt. Diese Wendung brachte fast zwangsläufig eine Annäherung an die Theologie *Albrecht Ritschls,* unter dessen Einfluß für Ragaz die spekulativen und romantischen Elemente in seinem geistigen Werden an Bedeutung verloren, dagegen das geschichtliche und ethische Denken an Relevanz gewann. Doch ein Ritschlianer im eigentlichen Sinn des Wortes ist er trotzdem nie gewesen. Davor bewahrte ihn schon eine erstaunlich früh hervortretende, sich durch das ganze Leben hindurch haltende Skepsis gegenüber dem kulturprotestantischen Optimismus, die bereits den Studenten Ragaz zu der verblüffenden Bemerkung hinreißen ließ, daß die »Versöhnung« der »modernen Kultur ... mit dem Christentum mehr als oberflächlich, mehr als bedenklieh- sei[13]. Diese Seite seines Wesens ließ ihn übrigens auffallend rasch in ein auf die Dauer sich stark vertiefendes Verhältnis zu *Kierkegaard* gelangen!", Der Einfluß des großen dänischen Denkers dürfte übrigens nicht unwesentlich dazu beigetragen haben,

7. Leonhard Ragaz: Meine geistige Entwicklung, *Mattmüller* I, S. 244.

8. Den inneren Entwicklungsprozeß sowie *die systematische Grundstruktur des tbcologisdicn Denkens von Leonhard Ragaz* habe ich in meiner theologischen Einführung zu: Leonhard Ragaz in seinen Briefen, l. Band: 1887-1914, hg, von *Christine Ragaz, Markus Mattmüller* und *Artbur Rieh,* Zürich 1966, S. IX-XLIV ausführlich dargestellt. Die vorliegende Skizze greift auf diese Studie zurück.

9. Ähnlich *Mattmüller* II, S. 565: »Ragaz läßt sich ... nicht gut systematisch darstellen, weil das systematische Prinzip die Geschichte der Schweiz, Europas und des eigenen Lebens sein müßte; der Faden, an dem sein Denken darzustellen ist, ist der Faden des Erlebens und Erleidens, an dem sich das Denken allein begreifen läßt.«

10. Siehe *Leonhard Ragaz* in seinen Briefen, Bd. I, Zürich 1966, vorab die Briefe Nr. 24, 31, 33, 37, 43, 44 u.48.

11. Ebd. (Brief Nr. 33), S. 97, wo erstmals die Formel »Kampf um Gott« auftritt.

12. »Reform« nennt sich der liberale Flügel innerhalb der schweizerischen Theologie und Kirche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

13. Briefe, S. 8.

14. Ragaz ist Ende 1892 erstmals auf *Kierkegaard* gestoßen, wie eine Tagebuchnotiz vom 31. Dezember jenes Jahres zeigt. In »Evangelium und moderne Moral«, Berlin 1897, S. 66-68, nimmt er *Kierkegaards* Kritik an der Kirche auf. In »Du sollst«, Freiburg und Leipzig 1904, gehört der dänische Denker bereits zu seinen bevorzugten Kronzeugen (S. 6, 94, 130, 155, 162), desgleichen anläßlich einer Kontroverse mit *Paul Wernle,* in: Neue Wege, Jg. 1913, S. 56. In seinem Aufsatz "Reformation nach Vorwärts oder nach Rückwärts?«, Zürich 1937, rückt *Ragaz Kierkegaard,* dessen revolutionärer Bedeutung nach, sogar dn ekt neben *Christoph Blumhardt,* der ihm sonst, abgesehen von jesus, arn meisten bedeutet hat.

daß für Ragaz noch in seiner Bündner Zeit Gott mehr und mehr aus emer religiösen Idee zu einer existentiellen, den Menschen im ganzen seiner Daseinsverhältnisse engagierenden Wirklichkeit wurde.

Der zweite Schritt in der geistigen Entwicklung von Ragaz, der "von Gott zum Reiche Gottes«, war verbunden mit einer sich zusehends akzentuierenden Abwendung vom herkömmlichen Liberalismus und fällt chronologisch zusammen mit der Basler und ersten Zürcher Zeit. Der Begriff »Reich Gottes« hat freilich bei Ragaz schon immer eine Rolle gespielt, aber in idealistisch-ethischer Prägung. Während der vorübergehenden Annäherung an *Ritschl* begann der Terminus in den spärlichen Publikationen wie vor allem in den Briefen des jungen Theologen sogar zentral zu werden. Allein, dieser Sachverhalt darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß inzwischen das Reich-Gottes-Denken von Leonhard Ragaz eine tiefgreifende Wandlung erfahren hatte. Einen wesentlichen Anteil daran kommen unzweifelhaft den in der neutestamentlichen Wissenschaft epochenmachenden Forschungen von *Johannes Weiß* zu, dessen "Predigt]esu vom Reiche Gottes« (1892) bereits den Churer Pfarrer stark beschäftigt haben mußl5. Sie ließen ihn den fundamentalen Unterschied erkennen, der zwischen dem idealistisch bestimmten Reich-Gottes-Verständnis des Kulturprotestantismus und dem eschatologisch orientierten der Verkündigung]esu besteht. Damit kommt eine neue Dimension ins Spiel, diejenige der neutestamentlichen Eschatologie. So tritt bei Ragaz der Begriff des Reiches Gottes als Erneuerung der biblischen Hoffnung für die Welt - was ihn von *[obannes Weiß* und später von *Albert Schweitzer* unterscheidet - in die Mitte seiner Theologie, wobei allerdings idealistische Momente aus der früheren Zeit mitaufgenommen bleiben. Der geistige Vorgang, der dahinter steht, ist aufs Ganze gesehen verwickelt und im einzelnen recht schwierig zu durchschauen.

Einfacher läßt sich die Frage entscheiden, welches die Funktion sei, die dem so konzipierten Reich-Gottes-Begriff in dem sich nun immer deutlicher formierenden theologischen Ansatz von Leonhard Ragaz zukommew, Man kann das so ausdrücken: Durch ihn will *er* zur Sprache bringen, daß Gott lebendiger Gott ist, und zwar in der Dimension des Weltlichen so gut wie in der des Personalen. Das bedingt, daß sich sein Reich-Gottes-Glaube geschichtstheologisch artikulieren muß. Geschichtstheologisch konnte zwar bereits schon der Ragaz der Churer Zeit denken, aber doch nur in einem spezifisch idealistischen Sinne, wonach sich in der Geschichte die verschlungenen Wege Gottes enthüllen, auf denen fortschreitend, wenn auch nicht geradlinig, sondern im Zickzack, im wechselnden Auf und Ab, das Gute in der Welt verwirklicht wird. Dieser strukturell optimistische Geschichtsglaube, der sich damals mit einer stimmungsmäßig eher pessimistischen Kulturskepsis zu vertragen wußte, ist für Ragaz in der Zeit des Burenkrieges (1899-1902) theologisch von Grund auf erschüttert worden. Nun heißt es plötzlich und betont: "Schließlich werden wir unsere Zuversicht nicht auf die Beurteilung des Weltlaufes gründen dürfen17.«

15. Siehe Briefe, S. 71 und 102.
16. Vgl, dazu den Beitrag von *Hans UZrich [ager* in diesem Heft: "Die sozialethische Funktion des Reichsgottesglaubens bei Leonhard Ragaz«,
17. Briefe, S. 182.

Und das beinhaltet eine Umkehrung der bisher dominierenden Blickrichtung. Mit andern Worten: Es ist nicht mehr der Geschichtsverlauf, der Gott begreiflich macht, sondern umgekehrt, im Offenbarwerden Gottes werden von nun an die Unbegreiflichkeiten der Geschichte als verhülltes Kommen des Reiches Gottcs begriffen. Wo aber ist Gott offenbar? Das wird jetzt zur zentralen Frage.

Darauf gibt es letztlich für Ragaz nur die eine Antwort: in Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Zu ihrem vollen Klang gelangt diese Antwort, die den dritten und endgültigen Schritt in seinem theologischen Denken markiert, freilich nicht auf einen Schlag. Sie wird in seinen gedruckten Werken überhaupt erst seit 1910, das heißt nach der persönlichen Begegnung mit *Christoph Blumhardt*, greifbar-", Doch ist die christologische Orientierung, von der sie zeugt, schon vorher da und reicht als verborgene Komponente ziemlich weit zurück!". Bereits im Burenkrieg werden Kreuz und Auferstehung zum entscheidenden Interpretament dieses für den heranreifenden Ragaz so entsetzlichen Geschehens-P, Das Reich Gottes bricht in Gestalt von Katastrophen in die Welt hinein, aber in ihnen kündet sich das eschatologisch Neue an, das von Gott her kommt. So inkarniert sich das Christusereignis im Weltgeschehen derart, daß für den, der von Christus als der Offenbarung des lebendigen Gottes her das Weltgeschehen gläubig versteht und sich in ihm entsprechend engagiert, die Wirklichkeit dieses Geschehens zur Verifikation des Christusereignisses wird, das mit dem Kommen des Reiches Gottes zusammenfällt. Damit ist das Zentrum in Sicht gekommen, von dem aus das Denken und Wirken von Leonhard Ragaz begriffen werden muß.

Wer in solcher eschatologisch-christologischer Orientierung denkt, der wird, wie leicht einzusehen ist, die weltliche Wirklichkeit unter einem doppelten Aspekt sehen müssen: einmal unter dem Aspekt des» Von-Gott-her- und dann unter dem Aspekt des »Zu-Cotr-hin«. Von Gott her, weil die geschichtliche Wirklichkeit nicht schon als solche Offenbarung Gottes ist, sondern erst in ihrer Durchleuchtung durch das Christusereignis als »fleischgewordenes« Gerichts- und Verheißungswort Gottes. Und zu Gott hin, sofern die so durchleuchtete geschichtliche Wirklichkeit zu einem Hinweis auf das Kommen des Reiches Gottes wird. Tatsächlich gehört die Dialektik dieser beiden Sichtweisen zum methodologischen Grundbestand der Ragazschen Theoloyie. Nicht zufällig begegnet sie zum erstenmal in dem Augenblick, da Leonhard Ragaz in einer frühen Auseinandersetzung mit seinem damaligen Freund und Kampfgefährten *Hermann Kutter* das Eigenste seines in voller Formation begriffenen theologischen Ansatzes zu vertreten hatte. Es ging dabei um die immer neue Frage: »Wie sollen wir von Gott predigen, welchen Gott[21]?«

Ragaz weiß sich darin mit *Kutter* völlig einig, daß es der »lebendige« Gott sein mtisse--. Aber er hält ihm zugleich vor, daß er die Botschaft »Gott lebt« einseitig unter dem Aspekt des »Von-Gott-her« verkündige. Die Feststellung als solche trifft: im ganzen

18. Siehe dazu *Mattmüller* I, S. 175 ff. – über die hervorragende Bedeutung, die die Begegnung mit *Christoph Blumhardt* für *Ragaz* hatte, berichtet *Markus Mattmüller* in seinem Beitrag zu diesem Heft.
19. VgI. die relative Korrektur, die *Hans Ulrich Jäger* in seinem Beitrag (S. 221 ff.) an *Mattmüller* vor**nimmt.**
20. Briefe, S. 182. 21. Ebd. S. 251. 22. Ebd.

tatsächlich zu. Mit Kutter hebt ja entscheidend jene theologisch epochemachende Wendung an, *die* dann *in* der frühen dialektischen Theologie zum eigentlichen Durchbruch gekommen *ist* und wesentlich auf der Einsicht beruht, daß allein von Gott selber, allein von der Offenbarung in seinem Worte her, wirklich von Gott geredet werden könne. Ragaz hat sich diesem Neuen, das ihm machtvoll aus dem Munde Kutters entgegentrat, nicht verschlossen, ganz im Gegenteil. Gesteht er doch ausdrücklich: »Das -Von-Gott-her- ist prinzipiell und systematisch das Richtige, gewiß. Auch ich vertrete es, soweit ich es in Wahrhaftigkeit kann[23].« Doch hat er dabei ernstliche Bedenken, die man nicht einfach auf das Konto seiner liberalen Herkunft buchen sollte, obwohl auch diese mit im Spiele steht. Die Bedenken sind zwiefacher Art: Zunächst befürchtet Ragaz, daß das ausschließliche »Von-Gott-her«-Reden den Prediger dazu verleiten könnte, bloß *von* ihm zu reden, also unlebendig, objektivierend, statisch-gegenständlich, was »die Predigt vom lebendigen Gott bald den Ernsthaften entleiden« müßte. »Es kommt nicht sowohl darauf an, daß wir von ihm, sondern daß wir aus ihm reden«, das heißt existentiell, wie man seit *Kierkegaard* zu sagen pflegt. Und dann zeigt sich Ragaz darüber besorgt, daß durch das pure »Von-Gott-her«-Reden die revolutionäre Botschaft »Gott lebt- zu einem handlichen Mittel erniedrigt werden könnte, womit »die Probleme- - gemeint sind vorab die Probleme des modernen, von Skepsis, ja Unglauben angefochtenen Menschen - »einfach >totgeschlagen< werdene-f. »Gott darf uns ... nicht ein bloßes Abstraktum, ein Wort, ein Schema werden, sondern muß uns aus der lebendigen Wirklichkeit entgegentreten, an ihr uns offenbar werden-t., Anders gesagt: Offenbarung Gottes bleibt ein leeres, wirklichkeitsfremdes Wort, wenn sie nicht die menschlich-weltliche Realität so aufzuhellen vermag, daß der in ihr transparent wird, der nach Kol 1,16 nicht nur alle Dinge geschaffen hat, sondern auf den hin sie auch geschaffen worden sind. Wird aber von Gott derart »von Gott her« geredet, daß die geschichtliche Daseinswirklichkeit in ihrem »zu Gott hin« verstehbar und mithin Gott bzw. Christus »an ihr« (nicht aus ihr!) offenbar wird, dann hat - und das steht letztlich hinter diesen überlegungen von Ragaz – das offenbarungsmäßige Reden »von Gott« »aus Gott« in dieser Wirklichkeit selber seinen Anhalt, ohne aus ihr selbst zu stammen, und dem Hörer wird dergestalt kein blinder Gehorsamsakt zugemutet.

Somit geht es Ragaz in seinem Reden von Gott darum, Wort und Wirklichkeit so aufeinander zu beziehen, daß das Wort die Wirklichkeit erhellt und die erhellte Wirklichkeit das Wort verifiziert. An diesem Ansatz wird ein offenkundig apologetisches Interesse sichtbar, ein Tatbestand, den man aber nicht überbetonen sollte. Leonhard Ragaz war keineswegs »ganz und gar Apologet--e. Er wußte sich in erster Linie als Botschafter des von Gott her kommenden Reiches Gottes. Doch als Botschafter nahm er seinen Standpunkt unten, bei der »Welt«, den Skeptikern, den Atheisten, Materialisten und Sozialisten. Und in solcher Position versuchte er, von deren eigener Wirklichkeitserfahrung her und in ihrer Sprache den Blick auf Gott hin zu öffnen, von dem her erst erfahrbar wird, um was es in dieser Wirklichkeit im letzten und eigentlichen geht. Das

23. Ebd. 24. Ebd. S. 252. 25. Ebd.

26. So *Ulrich Teuscher:* Gottesreichserleben und Geschichtsideologie bei Leonhard Ragaz, in: Evangelische Theologie, 23. Jg., 1963, Heft 1/2, S. 62.

führte indessen dazu, daß faktisch bei Ragaz das »Zu-Gott-hin« und nicht das »Von-Gott-her« die Priorität erlangt und so, gemessen an der primären Optik, eine fatale Verschiebung entsteht. Denn es erweckt den Anschein, als ob sich bei ihm die im Christusereignis zentrierte Botschaft vom Reiche Gottes in eine bloße Geschichtsideologie entleere, die zum Ziele hat, seinen sozialen, politischen und kulturellen Hoffnungen ein weltanschauliches Fundament zu geben-". Darin kommt eine gefährliche Tendenz zum Vorschein, die bei diesem Reich-Gottes-Theologen zwar besteht und der er gelegentlich auch erlegen ist, die aber keineswegs seinem eigentlichen Denken und Wollen entspricht. Hier muß man sehr vorsichtig sein, sollen die gängigen Fehlinterpretationen von Ragazens Theologie vermieden werden. Ähnliches ist auch im Hinblick auf deren Verständnis der Hoffnung zu sagen.

Die Artikulation der Hoffnung bei Leonhard Ragaz steht in einem engen Zusammenhang mit der dialektisch gemeinten Unterscheidung der beiden Sichtweiten »Von-Gott-her« und »Zu-Gott-hin«. Schaut er »von Gott her« auf die Wirklichkeit von Welt und Geschichte, so weiß er diese hineingenommen in das unbedingte Verheißungswort, das in Jesus Christus »Fleisch« geworden ist. Das begründet eine Hoffnungsart, die Ragaz die »absolute« nennt. Absolute Hoffnung gibt es also nur im gläubigen Hören des Wortes Gottes als der frei machenden Botschaft vom kommenden Reich. Schaut er dagegen die Wirklichkeit von Welt und Geschichte »auf Gott hin«, so glaubt er eine Bewegung oder Entwicklung wahrnehmen zu können, die, wie die Demokratie, der Liberalismus, der Sozialismus usw., zwar nicht zum Reiche Gottes führt, aber doch an es heranführt. Das ruft einer zweiten Hoffnung, die bei Ragaz die »relative« heißt. Beide Hoffnungsweisen gehören jedoch für ihn zusammen, wobei die erste theologisch durchaus im Vorrang steht.

Diesen Tatbestand macht eine Kontroverse deutlich, die Ragaz schon im Jahre 1909, kurz nach dem Antritt der Professur in Zürich, mit seinem Basler Kollegen *PauI Wernle* ausfechten mußte. Schon Wernle hatte gegen Ragaz den später immer wieder repetierten Vorwurf erhoben, sein Hoffnungsglaube bleibe wesentlich in moderner Denkweise befangen. Er sei nicht wirklich auf die urchristliche Erwartung gegründet, die, wie in modifizierter Gestalt auch bei *Blumhardt* und *Kutter,* allein mit dem eschatologischen Reich Gottes rechne, sondern Ragaz vertrete ein vom Idealismus wie auch vor allem von der evolutionistischen Entwicklungslehre geprägtes Christentum. Die Antwort des Angegriffenen ist vehement und bringt fraglos seine wahre Meinung an den Tag: »Ich lehne es durchaus ab, wenn Sie mein Christentum als spezifisch-modernes- bezeichnen und demgegenüber betonen, daß Ihnen das Moderne als solches gleichgültig sei. Als ob es mir auf das Moderne ankäme. Mir kommt es so gut wie Ihnen auf Gott und sein Reich an und weiter nichts[28].«

---

27. Vgl. dazu die sehr beachtlichen Ausführungen von *Mattmüller* H, S. 249 f. zu der heiklen Frage, inwieweit und warum bei *Ragaz* Ideologisierung vorliege.
28. Briefe, S. 282. - Es sei nachdrücklich darauf hingewiesen, daß für *Ragaz* »Reich Gottes- im prägnanten Sinn durchaus eine eschatologisch-christologische Größe ist, was dessen zugleich futurischen und perfektischen Modus begründet: »Es liegt in dem Begriff vielmehr etwas Eschatologisches. Das Reich Gottes ist etwas, das kommt, besser: das zwar gekommen ist - in Christus -, aber doch noch kommen soll, in Vollendung und zur Vollendung-s (Neue Wege, Jg. 1936, S. 233).

Dieses Bekenntnis, wenn man so sagen darf, bringt also die »absolute«, durch keine noch so entsetzliche \V/endung im gegenwärtigen Geschichtsverlauf in Frage zu stellende Hoffnung zur Sprache. Sie ist die unbedingte Hoffnung, die Ragaz im Rücken hat, wenn er inmitten der gegenwärtigen Zeitereignisse im Sinn der »relativen« Hoffnung auf die Geburt einer neuen Welt hofft. Ihren Sitz hat sie, wie schon dargetan wurde, im Verheißungswort Gottes, das Welt und Geschichte von Gott her versteht und dann freilich, sekundär, auch zu ihm hin. *Wemles* Kritik kann daher immer nur die »rclative- Hoffnung von Ragaz treffen. Nun will das aber nicht besagen, daß diese andere, eben »relative- Hoffnung für Ragaz letzten Endes belanglos wäre. Gerade das Umgekehrte ist der Fall. Auch sie tritt faktisch, analog der Sichtweise »Zu-Gott-hin«, in den Vordergrund. Ja, er kann sie im Kontext des zuletzt angeführten Zitates - wohl in Abgrenzung zu *Hermann Kutter* und später auch zur dialektischen Theologie - sogar als »unseren Weg« benennen. Ist es der Weg anderer, die absolute Hoffnung zu verkündigen, so der seinige, auch der relativen Hoffnung Bahn zu brechen. Diese Hoffnung erweist sich ihrem Wesen nach als innerweltlicher bzw. innergeschichtlicher Art. »Allerdings sehe ich schon inmitten der Gegenwart Regenerationserscheinungen am Werke, und die sind meine Freude, an die glaube ich und bin im Glauben froh[29].« Das konnte dann bei Ragaz geradezu enthusiastische Stimmungen auslösen und zu einer Idealisierung zeitgeschichtlicher Ereignisse führen, die an Verabsolutierung grenzt-v, Darin äußert sich wieder ein problematisches Moment in seinem Denken. Ihm selber blieb das übrigens nicht verborgen, wie das freimütige Geständnis zeigt: »Die relative Hoffnung wächst sich in mir beinahe zu einer absoluten aus'".« Und damit ist genau der kritische Punkt getroffen, wo die Grenze zwischen dem eschatologischen Reich Gottes und der Hoffnung auf innergeschichtliche Welterneuerung durch menschlich-christliche Aktivität bei Ragaz tatsächlich verschwimmen kann, aber nicht theologisch-grundsätzlich, sondern mehr »stimmungsmäßig«, um in seiner eigenen Art zu reden.

Grundsätzlich bleibt hier nämlich auch die enthusiastisch überspannte Hoffnung immer noch »im Bereich des Rclativen-s-t. Sie wird nur *beinahe* zu einer absoluten, die Grenze

29. Ebd. 5. 281.

30. So hat *Ragaz* den militärischen Zusammenbruch Deutschlands im November 1918 und die damit verbundenen politischen Ereignisse in Neue Wege, Jg. 1918, 5. 531 ff., mit den Worten kommentiert: »Die politischen Ereignisse der letzten Wochen sind so gewaltig, daß sie für sich selbst sprechen. Wo wären Worte groß genug, um ihnen gerecht zu werden? Der Gegensatz zwischen der Lage, wie sie sich letzte Ostern darstellte, und wie sie sich jetzt gestaltet hat, ist so erstaunlich, so märchenhaft, daß wir ihr gegenüber, nach jenem Psalmwort, sind .wie die Träumenden.« (5. 531/32) ... "Nun dürfen wir in eine kommende Welt hineinschauen, wo auch der Kleine stolz, frei und sicher sein Haupt tragen darf, wo der Unterschied von klein und groß für die Völker sehr viel von seiner Bedeutung verloren haben wird. Wenn wir bedenken, was das heißt, müssen wir wieder sagen: ‚Wir sind wie die Träurnenden l-« (5. 533). Doch heißt es auch im selben Artikel: »Die Stunde *ist* kritisch bis zum äußersten. Die Geschichte der Welt hat wohl selten eine solche erlebt. Mögen alle guten Geister wachen! Mögen sie namentlich den Mann bewahren (gemeint ist der amerikanische Präsident *Woodrow Wi/son),* der jetzt eine Macht und Vollmacht in den Händen hat, die fast über das Maß dessen hinausgeht, was ein Mensch ohne Schaden ertragen karin« (5. 232/33). Dies zeigt an, daß *Ragaz,* auch wo er von geschichtlichen Ereignissen enthusiastisch redet, im Grund die kritische Distanz zu ihnen doch nicht verliert.

31. Briefe, S. 217.

32. Ebd.

nur *fast* überschritten. Doch im letzten überschritten wird sie nicht. Im letzten gilt die absolute Hoffnung, und nur sie. Darum eben ist es keine bloß taktisch gemeinte Geste in der polemischen Auseinandersetzung mit seinen Kritikern, wenn Ragaz mit Betonung sagt: »Mir kommt es ... auf Gott und sein Reich an und weiter nichrs.. Das entspricht nicht nur der systematischen Struktur seines theologischen Denkens mit dem Vorrang des »Von-Cott-her- und der dieser Sichtweise zugeordneten absoluten Hoffnung, sondern es ist für ihn auch existentiell wahr. Ragaz wurde ja während seines kämpferischen Lebens in seiner relativen Hoffnung immer wieder schwer enttäuscht und darob bis ins Mark getroffen. So zum Beispiel durch den Ausgang des Burenkrieges, durch die Verkehrung des Sozialismus in den Bolschewismus, durch das Scheitern der Völkerbundsidee und den damit zusammenhängenden Ausbruch des Zweiten Weltkrieges. Trotzdem ist er nicht verzweifelt. Es kam ihm im letzten eben doch nur auf Gott und sein Reich an, und sonst auf nichts. Diese absolute Hoffnung war der Grund der relativen, nicht umgekehrt. Darüber darf das faktische In-den-Vordergrund-Treten der relativen Hoffnung bei Ragaz nicht hinwegtäuschen.

Warum aber kann bei Leonhard Ragaz die relative Hoffnung diese scheinbar dominierende Rolle spielen? Darauf ist rn. E. nur eine Antwort möglich. Es hängt zusammen mit seinem Willen zur Existentialisierung der absoluten Hoffnung. Hoffnung, die in ihrem Aussein auf das eschatologische Reich Gottes bloß über diese Welt und Zeit hinaushofft, und nicht in sie hinein, führt seiner überzeugung nach zur Welt- und Zeitflucht und ist darum bedeutungslos für die wirkliche Existenz. Sie wird den Menschen auf das Kommende vertrösten und ihn in der Gegenwart ohne weltbewegende und weltverändernde Hoffnung lassen. Eine Hoffnung aber, die in der Erwartung der Zukunft des Reiches Gottes keine Kraft der Weltveränderung zu entbinden vermag, sondern quietistisch alles beim alten belassen will, kann sich nicht glaubwürdig in der Welt bezeugen. Nur der wirklich Hoffende, der im »Bereich des Relativen«, im »Vorletzten«, wie *Bonhoeffer* sagen würde, statt zu resignieren, Neues wagt, und noch im Scheitern dieses Neuen weiter hofft, weil seine Hoffnung im Letzten gründet, das Gott tut, nicht der Mensch, wird glaubhaft machen können, daß es absolute Hoffnung gibt. Darum geht es eigentlich im theologischen Denken wie im politischen Wirken von Ragaz. Sogar in seinen enthusiastischen überspitzungen kommt das noch zum Vorschein. Sie sind schließlich nur der Ausdruck einer relativen Hoffnung, die mit der absoluten im Rücken bereit ist, selbst das Äußerste zu wagen und das Odium des Utopischen auf sich zu nehmen. Und das alles aus dem Grunde, um zeichenhall zu bekunden, daß das Reich Gottes eine Wirklichkeit ist, die schon jetzt in denen, die sich von der großen, aus ihr stammenden Hoffnung anrühren lassen, als das revolutionäre Salz der Erde wirkt. Nur von da aus kann denn auch sein politisches Wirken verstanden werden.

IH.

Leonhard Ragaz gehört zu den Theologen, die sich aus dem Glauben heraus nicht nur in einem leidenschaftlichen Sinne politisch engagiert haben, sondern von denen auch bedeutende politische Wirkungen ausgegangen sind. Vielleicht hat seit *Zwinglis* Tagen keiner

mehr einen solchen, freilich mehr negativen als positiven, Widerhall in der schweizerischen tlffentlichkeit gefunden wie gerade er. Auf drei Weisen vor allem ist er politisch hervorgetreten: als nationalbewußter Schweizer, als revolutionärer Sozialist und als radikaler Pazifist. Schon allein diese Zusammenstellung mag verblüffen und den Eindruck der Widersprüchlichkeit erwecken. Aber für Ragaz waren das keine Widersprüche, sondern schon viel eher Antinomien, die ausgehalten werden müssen. "Ich bin gewohnt, in Antinomien zu leben«, so bekennt er in einem seiner Briefe[33].

Ragaz' Schweizerturn hat selbstredend auch seine chthonischen Wurzeln. Allein sie waren für seine nationale Gesinnung nicht entscheidend. Einmal haben sie ihn in seinen Studenten- und ersten Pfarrerjahren vor alldeutschen Stimmungen, wie sie damals in Blüte standen, nicht bewahrt. Und dann war ihm bald bewußt geworden, daß die Schweiz »nicht ein Gebilde der bloßen Natur« ist, sondern aus ihrer »Geschichte« begriffen werden muß als Gabe und Aufgabe zugleich>, Wenn nun Ragaz »Geschichte« sagt, so meint er immer den Bereich, da wir es im spezifischen Sinn des Wortes mit Gott zu tun haben. Gerade darum kann er auch die schweizerische Wirklichkeit nicht anders sehen als von Gott her und zu ihm hin. Mit andern Worten: Auch die Schweiz als »Nation« steht unter dem Gericht und der Verheißung des kommenden Reiches Gottes. Das aber besagt, daß sich mit diesem Verständnis des Nationalen keine Selbstbeweihräucherung, geschweige denn irgendeine Art von Selbstvergötterung verbinden kann. Die nationale Gesinnung von Leonhard Ragaz war entschieden unnationalistisch. Schon deshalb trug sie den Charakter des Ungewöhnlichen und schockierte die meisten seiner Miteidgenossen.

Schockierend wurde vor allem die unerbittliche Kritik empfunden, die er gerade in Bezeugung seiner nationalen Gesinnung an der schweizerischen Politik, Wirtschaft, Kultur usf. über Jahrzehnte hinweg ausübte". Sie war oft von nicht nur ätzender, sondern auch verletzender Schärfe, und ihr Urheber hat sich schon früh - freilich in einem anderen Zusammenhang – dem Vorwurf des »Pharisäismus der *Idee«36* aussetzen müssen. Daran ist richtig, daß Ragaz als geschworener Feind jeder Art von Zwei-Reich-Lehre auch den Ordo politicus an absoluten Maßstäben gemessen hat. Allein, »absolut« in seiner Sprache heißt soviel wie »von Gott her« und nicht etwa »von Gott losgelösr«. Seine absoluten Maßstäbe gründen daher in seiner Reich-Gottes-Botschaft, auch wo sie als in sich selbst bestehende ethische Prinzipien erscheinen. Sie wollen zum Ausdruck bringen, wie radikal »von Gott her- gesehen unsere politische Wirklichkeit in Frage gestellt ist bzw. wie revolutionär das kommende Reich Gottes sich zu ihr verhält. Davon hat er auch sein eigenes Vaterland nicht ausnehmen können, noch ausnehmen wollen.

Das Kommen des Reiches Gottes besagt indessen nicht nur Gericht über die Welt, in dieser speziellen Hinsicht Gericht über die schweizerische Welt; es besagt vor allem und zuerst Verheißung. Darum ist Ragaz auch in den Phasen schärfster Kritik an der Innen-

33. Ebd. S. 204.

34. Leonhard Ragaz: Die neue Schweiz. Ein Programm für Schweizer und solche, die es werden wollen, 4. Aufl., Olten 1919, S. 126.

35. So vorab in den Rubriken »Zur Weltlage« und »Rundschau« der »Neuen Wege«.

36. So *Hermann Kutter:* Reden an die deutsche Nation, Zürich 1915, S. 5.

und Außenpolitik der Schweiz zu seinem Land gestanden, und zwar um so resoluter, je mehr er dessen Existenz gefährdet sah. Dies zeigt vor allem die Zeit des Ersten und Zweiten Weltkrieges. Im Ersten Weltkrieg, da das wilde Ringen zwischen den Zentralmächten und der Entente als unheilvoller Riß mitten durch die Schweiz ging, das heißt das Gros des französisch- und des deutschsprachigen Teils der Bevölkerung sich einander völlig zu entfremden drohte, hat er, mit *Ernest Booeti", Paul Seippeln, Adolf Kellers?* und andern zusammen, sogar eine eminente nationale Rolle gespielt. Unter dem Pseudonym »Helveticus« verfaßte er im Herbst 1914 für den sozialistischen »Grütlianer« einen vielbeachteten Bettagsartikel, in welchem sich der bedeutsame Passus findet: »Wo bleibt der Zusammenhalt der Schweiz, wenn ein Teil einfach Deutschland zufällt und der andere Frankreich? Nur wenn wir einen gemeinsamen schweizerischen Standpunkt finden, können wir zusammenbleiben, sonst können wir sagen: -Finis Helvetiaec'v.« Damit war das Stichwort für die berühmte Rede des Dichters *Carl Spitteler,* "Unser Schweizerischer Standpunkt«, gefallen, die, arn 14. Dezember 1914 gehalten, einen Wendepunkt in der schweizerischen Politik bedeutete-t,

So hat Leonhard Ragaz in verzweifelter Zeit aus der Kraft seiner Hoffnung heraus an der Sache der Schweiz festgehalten, nicht einfach an der Schweiz, wie sie war und ist, sondern wie sie sein und werden soll. Es ist vorhin deutlich geworden, daß sich bei diesem Theologen die absolute Hoffnung existentiell in relative umsetzt. Relative Hoffnung heißt hier Hoffnung auf eine "Erneuerung der Schweiz«. Ihren programmatischen Ausdruck fand sie in dem Aufruf »Die neue Schweiz« (1917), ein Buch, das unter der jungen Generation der damaligen Zeit gezündet und in rascher Folge vier Auflagen erlebt hat. Es ging dort Ragaz darum, aufzuweisen, was »Schweizertum- als Ausdruck des Relativen im Umbruch der Zeit heißen müßte, wenn es auf Gott und somit auf das Kommende hin verstanden wird. Das Buch ist voller kühner Zukunftsperspektiven, in denen Nationales und Internationales, Autorität und Freiheit, Demokratie und Sozialismus, Lebensrecht der Völker und weltweite Friedensordnung keine Gegensätze mehr sind, sondern Pole eines Ganzen. Aber auch hier zeigt sich eine stimmungsmäßige Tendenz, das Relative fast zum Absoluten hinaufzusteigern. Sein »Prograrnm- war darum in vielem zu hoch gegriffen und politisch wenig praktikabel.

Ragaz' politisches Engagement als Christ hat sich indessen noch weit mehr auf der sozialen denn auf der nationalen Ebene ausgewirkt. Er war Sozialist, genauer, revolutionärer Sozialist, wenn man unter »revolutionär- den Willen nicht nur zu einer Reform, sondern zu einer strukturellen Umgestaltung der Gesellschaft versteht. Daß Ragaz So-

37. Professor für Romanistik an der Universität Zürich, damals Herausgeber von »Wissen und Leben«, einer bedeutenden Monatszeitschrift für Kultur und Politik. Er ist übrigens der Vater von D. Dr. *Theodor Bovet,* ständiger Mitarbeiter der ZEE.
38. Schweizerischer Literarhistoriker und Professor für französische Literatur an der Eidgenössisch-Technischen Hochschule in Zürich.
39. Damals Pfarrer in Zürich, seit 1928 Leiter des Sozialwissenschaftlichen Instituts des Weltkirdlenbundes in Genf, gest, 1963.
40. Grütlianer, Jg. 1914, 18.-21. 9. – Nach *Maumuller* 11, S. 59 f. scheint *Ernest Bovet* einer der ersten gewesen zu sein, die diesen »schweizerischen Standpuukt« eingenommen haben.
41. Zur Spitreler-Rede und ihrer innenpolitischen Bedeutung für die Schweiz siehe *Mattmuller* IJ, S. 66 ff.

zialist wurde, ist alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Seiner Herkunft nach besaß er keine Affinität zum Sozialismus und erst recht nicht zur Arbeiterbewegung. Diese blieb ihm lange eine innerlich fremde Welt, selbst noch zu einer Zeit, da er sich als liberaler Theologe bereits mit sozialen Reformgedanken befreundet hatte. Einer andern Einstellung begegnen wir strenggenommen erst in den Anfängen der Basler Zeit. Damals hat Ragaz im Münster eine Predigt gehalten, die nicht nur größtes Aufsehen erregte, sondern auch heftigsten, die Geister scheidenden Widerspruch bewirkte, nämlich die sogenannte »Maurerstreikpredigt«[42]. Sie war direkt in eine akute, höchst umstrittene soziale Auseinandersetzung hineingesprochen. Eben hatte ein großer Streik der Basler Bauarbeiter mit deren Niederlage und so in Bitterkeit geendet. Ragaz nahm nun ungescheut für die Unterlegenen Partei, mit der lapidaren Begründung, daß »die Christen auf die Seite der Arrnen« gehöreni-. Den Verteidigern der bestehenden Sozialordnung, gleichgültig ob liberaler oder konservativer Herkunft, galt dies als unerhört, schockierend, revolutionär. Aber nicht nur darin liegt die Bedeutung jener Predigt, daß sie sich auf die Seite der sozial Schwächeren in der bürgerlichen Gesellschaft schlug, sie liegt weit mehr noch im geistigen Hintergrund, dem sie entsprungen ist. Dieser erweist sich eindeutig als der Glaube, daß der lebendige Gott im Kommen ist, daß es darum eine soziale Bewegung gibt, revolutionären Angriff auf die bürgerliche Welt, und daß der Christ dem Neuen, das hier werden will, ein offenes Gehör zu schenken habe. So kommentiert Ragaz selber den ganzen Tumult um seine »soziale Predigt- mit 2 Kor 5,17: »Das Alte ist vergangen; siehe, es ist neu geworderrtt.. Und so kann er im Blick auf dieselben Ereignisse an anderer Stelle schreiben: "Das Neue muß versucht werderr".« Aus derartigen Äußerungen läßt sich entnehmen, wie schon in seiner ersten engagierten Wendung zum Sozialismus bzw. zur Arbeiterbewegung der eschatologische Aspekt seiner in der Basler Zeit sich neu formierenden Geschichtstheologie zur konkreten Auswirkung gelangte. Wer vom kommenden, im Geschehen von Kreuz und Auferstehung begründeten Sieg Gottes her das Alte fallen und Neues werden sieht, der kann die überlieferte gesellschaftliche Ordnung nicht mehr mit dem Willen Gottes identifizieren, wie es traditionell-christlicher Auffassung entspricht, der wird vielmehr ein Verhältnis, wenn auch ein im Grunde kritisches Verhältnis, zu den revolutionären Kräften der Zeit finden müssen. Darin, und in nichts anderem sonst, ist der Ermöglichungsgrund für die Wendung von Leonhard Ragaz zum Sozialismus zu sehen.

Weil es sich so verhält, darum muß Ragaz auch die geschichtliche Bewegung des Sozialismus von seiner Reich-Gottes-Hoffnung her verstehen. Und das bedingt wieder eine doppelte Sicht- oder Beurteilungsart. Unter dem Aspekt des »Von-Cott-her« ist der revolutionäre Sozialismus Gericht Gottes über die bürgerliche Welt. Hierin stimmte Ragaz mit *Kutter* völlig überein. Unter dem Aspekt des »Zu-Gott-hin« dagegen erweist sich der revolutionäre Sozialismus als Verheißung gesellschaftlicher Erneuerung im Bereich des

---

42. Dazu siehe »Ragaz' Auftreten im Basler Maurerstreik von *1903«, Mattmüller* I, S. 84 ff.
43. Schweizerisches Protestantenblatt, Jg. *1903,* S. 129 ff.
44. Briefe, S. 195.
45. Ebd. S. 193.

Relativen, die nie das Reich Gottes bringen wird, aber auf es zuführen kann. Innerhalb solcher Relativität hat dann freilich der Sozialismus im Sinne einer Befreiungsbewegung für das gedrückte Proletariat sein besonderes Gewicht, was für Ragaz den Ausschlag gab, als Christ auch politisch für ihn einzutreten. An diesem Punkte trennte sich sein Weg von demjenigen *Hermann Kutters.*

Wenn sich Leonhard Ragaz dergestalt für den Sozialismus engagiert hat, so doch nie in einer unkritischen Art. Im Gegenteil: er verhielt sich zur sozialistischen Wirklichkeit nicht minder kritisch wie zur schweizerisch-bürgerlichen Wirklichkeit seiner Tage. Darum war und blieb er stets ein unbequemer »Genosse«. Seine Kritik am Sozialismus als politisch-gesellschaftsrevolutionärer Bewegung kam nun nicht nur daher, daß er stets versucht war, das Relative am Absoluten zu messen, sie hatte ihren Grund auch darin, und, falls ich richtig sehe, vor allem darin, daß er innerhalb des Relativen unterschieden hat. Für ihn war »Revolution« und »Revolution- zweierlei. Einmal unterscheidet er zwischen der »Revolution Gottes« und der »Revolution der Welt«46. Die »Revolution Gottes« fällt zusammen mit der »Welterneuerung von Gott her«. Sie ist kein übergeschichtliches Geschehen, sondern »der Gemeinde Christi aufgetragen« und insofern an die Mitarbeit des Menschen gebunden. Unterbleibt aber diese Mitarbeit, »dann kommt die Revolution der Welt«. »Ihr Zeichen ist die Gewalt- und ihre Wirkung »Gericht über die Welt«. Insofern ist auch sie noch immer von Gott her und indirekt auf ihn hin. Aber die »Revolution der Welt« ist der Gefahr ausgesetzt, in das Gegenteil der »Revolution Gottes- umzuschlagen, nämlich in die »Revolution des Teufels«, Von ihr ist nicht schon dort zu sprechen, wo überhaupt im Bereich des Relativen Gewalt angewenderv, wohl aber, wo Gewalt verherrlicht und zum politisch-gesellschaftlichen Prinzip erhoben wird[47]. Solche Gewalt hat für Ragaz »dämonischen« Charakter. Sie kann darum auch nicht den Sozialismus, sondern nur den »Abfall« von ihm bringen. Das aber heißt, daß auch im Raum des Relativen »soziale Revolution« etwas ganz Verschiedenes bedeuten kann: weltliche Bewegung, die sich, wenigstens indirekt, auf Gott hin sehen läßt, und weltliche Bewegung, die einen dämonischen Ursprung hat und also auch im Dämonischen enden wird. Die Behauptung von der »Präsenz Gottes in der Revolution« hätte darum Ragaz nur sehr bedingt geteilt.

---

46. Christliche Revolution, Sonderdruck aus: Die Eiche, Jg. 124, S. 9.

47. *Leonhard Ragaz:* Sozialismus und Gewalt, Olten 1919, S. 27: »Eincm geschriebenen Gesetze nicht zu gehorchen, ist freilich Revolution, wenigstens dem Prinzip nach. Und nun verwandelt sich die Frage in die nach dem Verhältnis von Revolution und Gewalt. Was ist Revolution? Man kann das Wort in einem weiteren und engeren Sinn verstehen. Im weiteren Sinn bedeutet es einfach Umwälzung, Umsturz, rasche und völlige Ersetzung eines bestimmten Zustandes durch einen andern. In diesem Sinne enthält die Sache für uns kein Problem. Im engeren Sinne ist Revolution die auf ungesetzlichem Wege erfolgende Ersetzung eines Zustandes durch einen andern ... Es mag formell Gewalt sein. Aber damit ist das Problem nicht erledigt. Denn die Sache kann nun leicht so liegen, daß der formell gesetzliche Zustand dem Sinn und Wesen nach ungesetzlich ist. Es kann ein absolutes Willkürregiment, das jedoch über Gewalt verfügt ..., den Schein der Rechtmäßigkeit haben ... Dann ist es durchaus in der Ordnung, wenn die Gewalt, die sich mit dem Schein des Rechtes bekleidet, durch das Recht ersetzt wird, das den Schein *der* Gewalt an sich hat. Man setzt dann einfach die *Wahrheit* an die Stelle des *Trugs,«*

48. Ebd. S. 30: »Ob wir nun glauben, ganz ohne Gewalt auszukommen oder nicht, so ist doch jede Verherrlichung der Gewalt ein Frevel und ein Abfall vom Sozialismus.«

Das alles darf nun nicht im Sinne von bloß theoretischen Erwägungen zum Revolutionsproblem verstanden werden. Es hatte für Ragaz eine unmittelbar politische Bedeutung, die sich in der dramatischen Auseinandersetzung mit der leninistischen Gestalt der Revolution bzw. des Sozialismus aktualisierte. Schon 1916 spielte sich hinter den Kulissen eine heftige Kontroverse zwischen dem Ragazschen und dem Leninschen Verständnis des Sozialismus innerhalb der revolutionären sozialistischen Jugend Zürichs ab, deren Kenntnis wir den jüngsten Forschungen *Mattmüllers* danken[49]. Nach der Oktoberrevolution von 1917 wurde die »Zirnmerwalder Linke«, die sich um *Lenin* während seiner Emigrantenzeit in der Schweiz gebildet hatte, aktiv. Sie fand unter den revolutionär gestimmten Sozialdemokraten einen wachsenden Anhang, der freilich erst nach dem gescheiterten Landesstreik'f vom November 1918 innerhalb der schweizerischen Partei eine stärkere Position zu gewinnen verstand. In diesem Augenblick stellte sich die Frage nach deren Beitritt zur Dritten, also zur Kommunistischen Internationale. Es kam zu einem Machtkampf. der zunächst mit einem deutlichen Sieg der Leninisten endete. Am 17. August 1919 beschloß der Parteitag mit 318 gegen 147 Stimmen, sich der Moskauer Internationale anzuschließen. Die Gegner versuchten nun auf dem Wege einer Parteiurabstirnmung, diese politisch höchst schwerwiegende Entscheidung zu korrigieren, was denn auch nach einem kurzen, aber heftigen Kampf gelang-t, Der revolutionäre Sozialist Leonhard Ragaz hat auch hier maßgeblich mitgewirkt und durch seine bedeutende Schrift »Sozialismus und Gewalt« in hohem Maße dazu beigetragen, daß sich der schweizerische Sozialismus für den demokratischen Weg entschied.

Die Frage nach der Zukunft der Schweiz hatte Ragaz vor das Problem des Kleinstaates gestellt und die Frage nach dem rechten Weg des Sozialismus *vor* dasjenige der Gewalt. Beide Problemkomplexe verdichteten sich bei ihm je länger, desto mehr zu der Frage nach dem Frieden. Sie wurde in seinem späteren Leben so zentral, daß heute an seiner Person die Signatur des radikalen Pazifisten als prägendes Image haftet. Gewiß, Ragaz war Pazifist. Aber er war es wieder in einer besonderen Weise.

Das Besondere seines Pazifismus drückt sich darin aus, daß er auch hier zwischen einem Absoluten und einem Relativen unterscheidet, ohne zwischen beidem zu scheiden. "Wir haben ein absolutes Ziel: die neue Welt, worin auch der Krieg nicht mehr ist. Von diesem absoluten Ziel aus beurteilen wir auch die Menschen, Parteien, Losungen, Ereignisse der Zeit. Wir stehen zu ihnen oder bekämpfen sie, je nach dem Verhältnis zu diesem absoluten Ziel, worin sie sich nach unserer Meinung befinden. Dabei stehen wir so, daß wir nicht alles, was eine diesem absoluten Ziel nicht völlig angemessene Wirklichkeit bedeutet, kurzerhand verwerfen. Wir erlauben uns, daran einen relativen Maßstab anzulegen, und zwar gerade im Dienst des Absoluten. Gewisse Erscheinungen können uns freuen, nicht weil sie schon das Höchste darstellen, was wir wollen und hoffen, sondern weil sie we-

49. Mr:ttmüller II, S. 153-164: »Ragaz und Lenin im Kampfe um die Sozialistische jugend.«

50. Darüber neuerdings die ausgezeichnete Monographie von *Paul Schmid-Ammann:* Die Wahrheit über den Generalstreik von 1918. Seine Ursachen, sein Verlauf, seine *Folgen,* Zürich 1968, und *die* umfassende Darstellung VOn *Willi Gautschi:* Der Landesstreik 1918, Zürich, Einsiedeln, Köln 1968.

51. über diese für die schweizerische Innenpolitik der ersten Nachkriegsjahre höchst bedeutungsvollen Vorgänge siehe *Mattmüller* II, S. 502-535, sowie *Paul Schmid-Ammann,* ebd. S. 375-386.

nigstens eine Annäherung daran bedeuten und im Gegensatz zu anderen Erscheinungen stehen, die wir unbedingt ablehnen, ja hassen. Wir sehen darin Vorbereitungen, Weissagungen, Anstrengungen auf das Höchste hin. So können wir uns unter Umständen selbst daran beteiligenv..

Daraus geht nun eben hervor, daß es für Ragaz einen zwiefachen Modus von Pazifismus gibt: den »absoluten- und den »relativen«, Der absolute Pazifismus verkörpert sich in der unbedingten Gewaltlosigkeit des tolstoianischen Kriegsgegnertums, also in jenen Militärdienstverweigerern, die aus dem schlechthinnigen Gewaltverzicht heraus den politischen Kampf für einen konstruktiven Frieden als verfehlt betrachten. Ragaz hat immer wieder die Wichtigkeit, ja unter Umständen sogar die Notwendigkeit dieses absoluten Friedenszeugnisses betont[53] und gelegentlich auch selber Dienstverweigerer aus Gewissensgründen verteidigt. Er geriet dadurch **in** den Geruch eines doktrinären Antimilitaristen, ja des Propagandisten und geistigen Urhebers der Dienstverweigerungsbewegung **in** der Schweiz, was aber auf Unkenntnis seiner wirklichen Auffassung beruht. Diese läßt sich, worauf schon bereits das zuletzt angeführte Zitat hindeutet, nicht einfach auf den Nenner des absoluten Pazifismus bringen.

In Wirklichkeit war nämlich Leonhard Ragaz ein eminent politischer Denker. Als solcher wußte er, daß das Politische dem Bereich des Relativen zugehört und daß sich *im* Bereich des Relativen, selbst wenn man an der absoluten Forderung der Gottesherrschaft als dem ethischen Orientierungspunkte festhält, auch nicht mit absoluten Prinzipien agieren läßt. So sehr er den totalen Gewaltverzicht »Fiir bestimmte Naturen- und »für bestimmte Umstände- als individualethisch geboten erachtete, so wenig hat er ihn zu einer Maxime der politischen Ethik erhoben. Nein, dieser Pazifist ging sogar so weit, zu sagen, daß »unter bestimmten Voraussetzungen ... Einzelne und Völker ihr Land mit den Waffen verteidigen« müßten[54]. Wie ernst er das meinte, zeigt seine Haltung gegenüber der Bedrohung durch die nationalsozialistische Aggressionspolitik unter *Adolf Hitler*, Entgegen der vor allem durch die britischen Pazifisten verfochtenen Lehre vom Nichtwiderstand ist er hier zum Entsetzen vieler seiner Freunde für den Widerstand eingetreten, bis hin zum militärischen. Aber nicht in einer Hurrastimmung, sondern mit gedämpftem Trommelklang.

Denn - und darin eben blieb er entschiedener Pazifist - er hat nie der Gewalt vertraut, nie in ihr eine wirkliche Lösung der politischen und der sozialen Probleme der heutigen Welt gesehen. Darum war für ihn die militärische Gewalt im Sinn der nationalen Selbstbehauptung, auch wo sie unvermeidlich wurde, doch nicht der politische Weg, den er selbst zu gehen hatte, sowenig es die pazifistische Gewaltlosigkeit im Sinn der nationalen Selbstpreisgabe gewesen ist. Sein Weg verlief in anderer Richtung: internationale Rechtsordnung, kollektive Friedenssicherung, Völkerbund. Das alles war für ihn noch nicht Reich Gottes, aber er konnte es doch als geschichtliche Bewegung darauf hin sehen. Darum galt seine relative Hoffnung ihr, und deshalb bestand sein relativer Pazifismus

52. Neue Wege, Jg. 1918, S. 345.
53. Ebd. S. 338.
54. Ebd. S. 342.

vor allem darin, mit allen Mitteln diesen Weg politisch voranzutreiben. So hat er sich im Jahre 1920 an vorderster Front für den Beitritt der Eidgenossenschaft zum Völkerbund eingesetzt und maßgeblich dazu beigetragen, daß der Volksentscheid gegen größten Widerstand sowohl der Sozialdemokraten wie der Rechtskreise durchgedrungen ist[55]. *Diese* nicht einfache Linie, *die* denn auch, Zum Teil begreiflicherweise, schweren *Miß*verständnissen ausgesetzt blieb, hat der unermüdliche Kämpfer bis an sein Lebensende durchgehalten.

IV.

überschaut man das Leben, Denken und Wirken dieses Vaters des religiösen Sozialismus, dessen hundertster Geburtstag sich in wenigen Tagen jährt, so wird man nicht verkennen können, daß trotz allen großen Spannungen, ja selbst Antinomien, die darin zum Vorschein kommen, ein starker einigender Zug das Ganze durchwaltet. Wohl hat er immer zwei Dinge im Auge gehabt: Gott und die Welt, das Jenseits und das Diesseits, die »civitas dei« und die »civitas terrena-e-. Aber er konnte sie im Auge behalten, ohne sich zu spalten, weil er in Christus, dem Fleischgewordenen, proleptisch alles schon geeint sah. Geeint nicht als eine fertige Tatsache, sondern als ein Kommendes, doch als ein Kommendes, das seit dem entscheidenden Durchbruch des Reiches Gottes in Welt und Geschichte, der für ihn Jesus Christus heißt, schon im Kommen ist[57]. Und zwar im Kommen so, daß es den Glaubenden ergreift und ihn zum bewußten Engagement hineinzieht in dieses alles umgestaltende Geschehen. Ragaz lehrt uns derart, daß christliche Existenz nur Existenz in der Welt sein kann, revolutionäre Existenz, die sich mit den bestehenden Verhältnissen in der Welt nicht abfinden will, sondern, getrieben von der »absoluten Hoffnung«, Neues *in* der Welt wagen darf und wagen soll. Und er lehrt uns weiter, daß es in der absoluten Hoffnung auch relative Hoffnung gibt für diese Welt und Zeit, weil gerade diese Welt und Zeit, trotz ihren abgründigen Dämonien, auf Gott hin ist. Das macht frei zur Wahrnehmung einer am Künftigen orientierten, darum nicht dem Status quo verhafteten sozialethischen Verantwortung in der jetzigen Gesellschaft. Darin sehe ich eine der bleibenden Bedeutungen von Leonhard Ragaz. Im übrigen gibt es Punkte, wo man ihm kaum mehr folgen kann, wie vor allem die starke Bindung der relativen Hoffnung an bestimmte geschichtliche Erscheinungen wie Demokratie, Sozialismus, Völkerbund etc. und die darin begründete Ideologiegefahr. Auch die relative Hoffnung läßt sich nicht an Hand von geschichtlichen Fakten verifizieren. Sie muß aus der absoluten Hoffnung des Glaubens immer wieder neu gewagt werden und illusionslos, nüchtern, sachlich das tun wollen, was sich in einer Situation als notwendig

55. Vgl. *Mattmüller* II, S. 535-549.

56. Die entsprechenden Begriffe bei *Ragaz* heißen »Gottesherrsdiaft« und »Weltreich« und beinhalten eine Thematik, die ohne Augustins »De civiate Dci« nicht denkbar ist. Dieses Werk des lateinischen Kirchenvaters hat ihm überhaupt viel bedeutet. Beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges, da *Ragaz* in eine schwere depressive Phase geriet und nur noch weniges zu lesen vermochte, war neben der Johannesapokalypse und Goethes »Gespräche mit Eckermann ... vor allem ... Augustins gewaltigstes Buch: .De civitate Dei-, das ja auch inmitten einer Weltkatastrophe und Wc1twende entstanden ist«, seine einzige Lektüre. *(Leonhard Ragaz:* Mein Weg, Bd. I, Zürich 1952, S. 9 f.).

57. Vgl. Anm. 28.

erweist. Geschieht dies, so wird sie auch von selbst vor der Versuchung bewahrt bleiben, sich »beinahe- zu einer absoluten Hoffnung auszuwachsen, was bei Ragaz oft die wirklichen Perspektiven verzerrte oder Anlaß zu fatalen Mißverständnissen geboten hat. Aber trotz dieser fragwürdigen Seiten in seinem Denken und Wirken bleibt er ein Mann, auf den nach wie vor zu hören ist.

HAUPTWERKE

Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart, Basel 1906, 2. Aufl. 1907.
Dein Reich komme! Predigten aus den Jahren 1904-1908 am Münster in Basel, Basel 1908, 2. Auf!. 1911. Neu hg. in zwei Bänden, Zürich, München, Leipzig 1922.
Die neue Schweiz, Ein Programm für Schweizer und solche, die es werden wollen, ülten 1917, 4. Aufl. 1919.
Die pädagogische Revolution, ülten 1920, 2. Aufl. ohne Jahreszahl.
Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, 2 Bde. (enthält Aufsätze), Zürich, München, Leipzig 1922.
Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn, Zürich, München, Leipzig 1922, 2. Aufl. 1925.
Von Christus zu Marx - von Marx zu Christus, Wernigerode 1929.
Sinn und Werden der religiös-sozialen Bewegung, Zürich 1936.
Reformation nach Vorwärts oder nach Rückwärts? Eine Kampfschrift, Zürich 1937.
Das Reich und die Nachfolge, Andachten, Bern 1938.
Die Botschaft vom Reiche Gottes, Ein Katechismus für Erwachsene, Bern 1942.
Die Geschichte der Sache Christi, Bern 1945.
Die Bibel - eine Deutung, 7 Bde., Zürich 1947 ff.
Mein Weg (Autobiographie), 2 Bde., Zürich 1952.

Prof. Dr. A. Rich *eH 8044 Zürich, Limmattalstraße 333*

Ragaz' Bedeutung für die Niederlande

Von

JOHANNESJACOBUSBUSKES

Ragaz wurde 1868 geboren. 1945 ist er gestorben. Die Zeit geht schnell dahin. In der kirchlichen Welt der Niederlande ist Ragaz niemals so bekannt gewesen wie die beiden *Blumhardts*, *Emil Brunner* und *Martin Buber*, von *Karl Barth* ganz zu schweigen. In der politischen Welt war sein Name viel weniger ein Begriff als der von *Karl Liebknecht*, *Rosa Luxemburg* oder *Herman de Man*. Wahrscheinlich werden nur wenige von denen, die im Augenblick in den verschiedenen fortschrittlichen religiösen und sozialen Gruppen in den Niederlanden eine Rolle spielen, seinen Namen kennen, etwas von seinem Wirken wissen oder ein Buch von ihm gelesen haben. Die überschrift dieses Beitrags, wie ich sie von der Schriftleitung bekam, ist denn auch zu anspruchsvoll. Den Entwicklungen, die sich in unserem Lande seit den zwanziger Jahren und vor allem während und nach der

Zeit der Besatzung vollzogen, auf kirchlichem wie auf politischem Gebiet, kann man unmöglich verstehen, ohne der großen Bedeutung *Karl Barths* zu gedenken. Diesem Namen begegnet man allenthalben in Büchern und Aufsätzen über die Geschichte des kirchlichen und politischen Lebens der Niederlande während der letzten fünfzig Jahre. Den Namen Ragaz hingegen wird man nur ein paarmal finden. Unmittelbar hat er bei uns wenig oder überhaupt keinen Einfluß ausgeübt.

Dennoch habe ich keinen Augenblick gezögert, der Aufforderung, über seine Bedeutung für die Niederlande zu schreiben, nachzukommen, weil sich solche nach meiner Überzeugung unmöglich bestreiten läßt, wenn man auch nicht einfach mit dem Finger darauf zeigen kann. Er war bedeutsam mehr im mittelbaren als im unmittelbaren Sinne des Wortes.

Es gibt wohl kein Pfarrhaus in den Niederlanden, in dem man nicht einige Bücher von *Karl Barth* oder *Emil Brunner* fände. Von Büchern von Ragaz läßt sich das nicht sagen. »Zwischen den Zeiten- wurde von vielen Pastoren gelesen, »Neue Wege« von nur wenigen. Doch sind im Laufe der Jahre verschiedene Bücher und Aufsätze von Ragaz in holländischer übersetzung erschienen. Als die wichtigsten nenne ich »Van Christus tot Marx - van Marx tot Christus« (»Von Christus zu Marx - Von Marx zu Christus«) und »Het Rijk Gods« (»Die Botschaft vom Reiche Gottes«). Die Einführung zu jenem ersten Buch schrieb keine geringere Autorin als *Henriette Roland Holst-Van der Schalk,* die zum zweiten Professor Dr. W. *Banning.* Es ist wichtig, die Namen dieser beiden hier zu nennen. Beide waren für viele Jahre in Holland sehr einflußreich, und ich möchte annehmen, daß man Ragaz' Bedeutung für unser Land vor allem in dem Einfluß zu sehen hat, den er über *Henriette Roland Holst-Van der Schalk* und *Banning* auf die sozialistische Bewegung bei uns und vor allem auf bestimmte Gruppen in dieser Bewegung ausübte.

Neben der sozialistischen Bewegung bestimmte Ragaz mehr mittelbar verschiedene Gruppen christlicher Antimilitaristen. Idi nenne hier zwei: die Gruppe um *Kees Boeke* und »Kerk en Vrede« (Kirche und Friede).

Kees Boeke kam aus einer orthodox-kirchlichen Familie, studierte in Delft, wurde Ingenieur, fand in England den Weg zu den Quäkern und heiratete *Betty Cadbury,* die Tochter des bedeutendsten englischen Schokoladefabrikanten. Die Boekes zogen als Missionare nach Syrien im Dienst der Quäkermission. Als 1914 der Erste Weltkrieg ausbrach, predigten sie gegen den Krieg. *Kees Boeke* wurde verhaftet und nach sechs Gefängniswochen von der türkischen Regierung aus Syrien ausgewiesen. Er kehrte nach England zurück, geriet aber auch dort in Bedrängnis, und so kamen die Boekes in den Kriegsjahren in die Niederlande. *Kees Boeke,* Sohn einer kirchentreuen Familie, war in jenen Jahren überzeugter Christ und unter dem Einfluß der »Quäker« - ich könnte auch sagen: des Evangeliums – ein genauso überzeugter Antimilitarist.

Kees und *Betty Boeke* veranstalteten nun in und nach dem Ersten Weltkrieg alle möglichen Versammlungen, vor allem in Utrecht, Kees war durchaus Laienredner, sein Antimilitarismus ziemlich individualistisch, wo nicht gar anarchistisch. Ihm stellte sich das Problem Krieg und Christentum ganz einfach: Wer Jesu nachfolgt, kann keine

Waffen tragen; niemand kann zwei Herren dienen,]esu und dem Staat. Seine Glaubenswahrheiten hatten den Einfluß der Quäker erfahren. In seinen Predigten war er Methodist und Pietist, doch unterschieden sich sein Methodismus und sein Pietismus von dem herkömmlichen Methodismus und Pietismus. *lohn Fox* sprach unüberhörbar ein Wörtchen mit. Er sammelte eine ansehnliche Zahl von Anhängern, kirchliche wie außerkirchliche. Daraus wurde eine Bruderschaftsbewegung, mit dem »Boshuis« (Waldhaus) in Bilthoven bei Utrecht als Mittelpunkt. über dem Eingang standen die Worte: »Jesus sagte zu ihnen: Einer ist euer Herr, und ihr seid allesamt Brüder.« Auf Betreiben *Boekes* wurde 1919 in Bilthoven die »International Fellowship of Reconciliation« (der Internationale Versöhnungsbund) gegründet. Zu den Gründern gehörten außer den beiden Boekes *Siegmund Schultze* aus Deutschland, *Mathilde Wreede* aus Finnland und *Pierre Ceresole* aus der Schweiz.

Ragaz wurde von *Boeke* aufgefordert, nach Holland zu kommen. In Bilthoven und Utrecht hielt er Vorträge. Er erregte Aufsehen, weil er in dem Problem Christentum und Staat ein sehr wichtiges Problem sah, und auch, weil er sich mit sozialen, politischen und pädagogischen Fragen befaßte. Sein Sozialismus hatte mit *Boekes* Anarchismus wenig gemein. *Kees Boekes* Anhänger sahen zu Ragaz auf wie zu einer prophetischen Gestalt. Sie waren jedoch nahezu allesamt Anarchisten, christliche Anarchisten, gewiß, aber eben doch Anarchisten. Man kann nicht sagen, daß Ragaz sie wesentlich beeinflußte. Nur wenige waren es, die bei Ragaz fanden, was sie bei *Boeke* vermißten, und die jetzt die Verbindung mit Ragaz durch »Neue Wege« weiter pflegten. Doch waren auch diese wenigen durch ihre Begegnung mit *Boeke* zu sehr Individualisten, um in Kirche und Partei ihren Platz zu finden.

Kees Boeke schritt von einer Konsequenz weiter zu der nächsten, so daß er schließlich ganz isoliert in seinem Bruderschaftshaus gefangen saß, mit allem brach, was auch nur noch irgend etwas mit dem Staat zu tun hatte. Er zahlte keine Steuern mehr, gebrauchte keine Briefmarken mehr, wollte auch die vom Staat gebauten Straßen nicht mehr benutzen, bis er zu der Entdeckung kam: Aus der Welt verschwinden! Da warf er das Ruder herum, schob seinen Christenglauben beiseite, entschied sich für eine universelle Religion und beschränkte sich fortan so gut wie ganz auf das Gebiet der Pädagogik. Er wurde einer der großen Neuerer im Unterrichtswesen und erfreute sich hoher Achtung. Inwieweit er dabei von Ragaz beeinflußt wurde, wage ich nicht zu entscheiden. Wohl weiß ich, daß ihm besonders »Die pädagogische Revolution« von Ragaz tiefen Eindruck machte und daß er durch Ragaz *Pestalozzi* kennenlernte. Unzweifelhaft zeigt sich in den pädagogischen Einsichten bei *Boeke* und Ragaz eine starke Verwandtschaft.

Daß Ragaz für die Gruppe um *Kees Boeke* von nachhaltiger Bedeutung gewesen wäre, kann man nicht sagen. Die holländische Sektion der »International Fellowship- war eine kleine Gruppe mit fesselnden, doch im Leben des holländischen Volkes wenig einflußreichen Gestalten. In späteren Jahren wurde diese kleine Gruppe in die viel größere von »Kerk en Vrede« aufgenommen, die Organisation christlicher Antimilitaristen, die seit diesem Zusammenschluß die holländische Sektion der »Intemational Fellowship of Reconciliation- wurde.

»Kerk en Vrede«, 1924 gegründet, wurde unter der trefflichen und anspornenden Leitung von Professor Dr. G.]. *Heering,* theologischem Ordinarium an der Universität Leiden, damit betraut von der Bruderschaft der Remonstranten, zu der Organisation, die das Problem Krieg und Christentum in den Kirchen auf eine Art in den Vordergrund rückte, wie das bis dahin noch niemals geschehen war. Der Kampf von »Kerk en Vrede« gegen die überkommenen Auffassungen über Krieg und Christentum wurzelte in dem brennenden Verlangen, das Evangelium von jesus Christus vom Kriegsgedanken und der Kriegswirklichkeit frei zu machen, doch lehnte »Kerk en Vrede« den Individualismus und den Anarchismus ab. Vom christlichen Glauben her erkannte man den Staat als solchen an, wollte nur, daß der Staat Rechtsstaat sei und deswegen Krieg und Kriegsvorbereitung ablehne.

Professor *Heering* schrieb eine Studie über Christentum, Staat und Krieg, »De zondeval van het Christendom« (Der Sündenfall des Christentums). Dieses Buch, das in viele Sprachen übersetzt wurde, bestimmte nicht nur für viele Jahre die Richtung, in der »Kerk en Vrede- sich entwickelte, sondern beherrschte auch für viele Jahre die Diskussionen in kirchlichen Kreisen. Vor dem Erscheinen von *Heerings* Buch fanden die bekannten Theologen und Juristen in Holland es nicht nötig, auf die Fragen zu antworten, die ihnen die christlichen Antimilitaristen stellten. *Heering* aber zwang sie, auf diese Fragen einzugehen. Das Buch, 1928 erschienen, ist begreiflicherweise in mancher Hinsicht überholt, ist aber doch immer noch eines der besten Bücher, die das Problem Krieg und Kriegsgreuel im Licht des biblischen Zeugnisses untersuchen. Ich kenne kein Buch bei uns, das auf so vornehme und verantwortungsbewußte Art das Problem Krieg behandelte.

Nach einer Anregung von »Kerk en Vrede« wurde der »Internationale Bond van antimilitaristische voorgangers« (Prediger) gegründet, der 1928 seinen ersten Kongreß in Amsterdam abhielt. Eine recht ansehnliche Delegation der Religiös-Sozialen war aus der Schweiz gekommen, Ragaz selber nicht. Dennoch war er überzeugend zugegen. Die Gestaltung des viel größeren Kongresses von 1931 in Zürich lag ganz in Händen der Schweizer religiösen Sozialisten. *Heerlng, Ragaz, Brenner* und *Ude* waren die überragenden Figuren. Ragaz sprach über das Problem der Gewalt, das für uns in Holland immer eins der schwierigsten Probleme gewesen ist.

Man darf und muß sagen, daß Ragaz seit 1931 einen großen Einfluß auf die führenden Männer von »Kerk en Vrede« hatte. Es ist vor allem ihm zu danken, daß im Zeugnis von »Kerk en Vrede« das Reich Gottes und die Nachfolge Jesu zu den beiden Brennpunkten wurden. Es sei nur an den Titel eines seiner Bücher erinnert, »Das Reich und die Nachfolge«. Auch war es Ragaz, der uns dazu verhalf, über das Reich und die Nachfolge nicht nur abstrakt im luftleeren und zeitlosen Raum zu denken und zu sprechen, sondern unser Zeugnis wirksam werden zu lassen in der ganz konkreten Weltlage. Viele Jahre hindurch hat er mehr als sonst irgend jemand - Professor *Heering* nehme ich dabei aus - wegen seiner Betrachtungen »Zur Weltlage« und seiner »Rundschau«, in denen er das politische, soziale, kulturelle und religiöse Leben in der Schweiz, Europa und der Welt im Lichte der Bibel zu verstehen und zu deuten versuchte, »Kerk en Vrede« davor bewahrt, zu einer Sekte zu werden, in der man die Wirklichkeit nicht sah und sich individualisti-

schen und anarchistischen Utopien widmete. Daß »Kerk en Vrede« nicht übersehen wurde und nicht übergangen werden konnte und somit nicht in eine sterile Isolation geriet, ist zum guten Teil dem Umstand zu danken, daß die führenden Köpfe recht wohl wußten, was in der Welt geschah und was jeweils wichtig war, und sich als fähig erwiesen, das Weltgeschehen auf überzeugende Weise mit dem biblischen Zeugnis zu konfrontieren. Das aber haben sie bestimmt von Ragaz gelernt. Dessen »Neue Wege« waren für uns lange Jahre hindurch Sauerstoff in der Stickluft, in der unser Volk als ganzes Asthma bekam.

Ich selbst durfte viele Jahre als Professor *Heerings* Nachfolger »Kerk en Vrede« leiten, auch als Hauptschriftleiter die »Militia Christi«, das Organ von »Kerk en Vrede«. Dabei hatte ich an Ragaz, wie es auch bei Professor *Heering* der Fall war, durch »Neue Wege« einen starken Rückhalt. Nach Ragaz' Tod hat Professor *Heering* seiner denn auch in einem ausführlichen Beitrag ehrerbietig und dankbar gedacht, als des großen Sehers, der das Reich Gottes schaute, durch das Fenster Christus, als das Reich der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freude.

Zu Ragaz und »Kerk en Vrede« noch zwei Bemerkungen.

»Kerk en Vrede- wurde seit der Gründung bis weit nach dem Zweiten Weltkriege geleitet von Professor *Heering*, unserem sehr aktiven Sekretär *Hugenholtz* und mir. *Heering* und *Hugenholtz* gehörten zu den Freisinnigen. Ich galt als orthodox. Dieses Verhältnis von Freisinnigen zu Orthodoxen hat in der Geschichte des niederländischen Protestantismus eine große Rolle gespielt. In bestimmten Perioden war es ein verhängnisvoller Gegensatz, Extremismus auf beiden Seiten. Eine Zusammenarbeit wurde dann äußerst erschwert. Auf dem Lustrum des Freisinnigen Christlichen Studentenbundes von 1935 warf ein Student die Frage auf, ob Orthodoxe und Freisinnige wohl überhaupt zusammenarbeiten könnten. Da stand einer der Gäste auf. Er sagte: »Das bedarf keines Beweises mehr, den haben *Heering* und *Buskes* bereits gelicfert.» Als ich fünfundzwanzig Jahre Prediger war, hat Professor *Heering* dies erzählt, und er fügte hinzu: »Wir wußten, worin wir uns unterschieden, aber wir wußten auch, daß wir eins waren in jesus Christus, einig in der Erwartung des Reiches Gottes. Das ist es, was uns beisammenhält: nicht disputieren über unsern Glauben, sondern handeln und zeugen von unserm Glauben aus.s Wir waren beide Theologen vom Fach, verwischten die Unterschiede nicht, aber wir verstanden einander, und unsere Zusammenarbeit war unmittelbar und selbstverständlich. Bei »Kerk en Vrede- war der ökumenische Gedanke ein starkes Ferment, schon lange bevor das in den offiziellen Kirchen der Fall war. Daß hierbei Ragaz eine maßgebende Gestalt war, steht für mich fest, weil er – gewiß unter dem Einfluß der beiden *Blumhardts* - über den Gegensatz orthodox-freisinnig hinausgelangte. indem er die Erwartung des Reiches Gottes und die Nachfolge Christi in seinem Zeugnis in die Mitte rückte. Das haben auch wir in »Kerk en Vrede« getan. Es ging nicht ohne Spannungen ab, weil viele in unserm Kreis theologisch von *Karl Barth* ausgebildet waren. Das Merkwürdige war, daß unsere Bewegung nicht unter dem verhängnisvollen Konflikt zwischen den dialektischen Theologen und den religiösen Sozialisten gelitten hat. Ein Mann wie *H eering* hat bei allen Einwänden, die er gegen Barths Theologie hatte, dessen

große Bedeutung immer anerkannt, während die große Bedeutung eines Ragaz von mir rückhaltlos anerkannt wurde, allen Bedenken zum Trotz, die ich gegen seine Geschichtsbetrachturig hatte. Wir haben den Bruch niemals gelten lassen, und ich meine, daß wir nach vielen Jahren damit recht behielten. In »Die Menschlichkeit Gottes« hat Barth 1956 Ragaz' Widerspruch gegen die Einseitigkeit der ursprünglichen dialektischen Theologie als berechtigt anerkannt, und die jedes Mißverständnis ausschließende Stellungnahme Barths auf dem Gebiet der internationalen Politik hat Ragaz davon überzeugt, daß er seine Einwände doch nicht immer auf eine legitime Weise zum Ausdruck gebracht hat. In seinem Buch »Von der schweizerischen religiös-sozialen Bewegung zur dialektischen Theologie« redete er in der Tat an den eigentlichen Absichten Barths vorbei.

In »Kerk en Vrede« stimmten wir viel später, nach Ragaz' Tode, dem zu, was *Walther Lüthi* geschrieben hatte: Ragaz und die dialektischen Theologen stehen, »was ihre Ausgangspunkte und ihre letzten Zielsetzungen angeht, einander sehr nahe«, Die dialektischen Theologen wurden anfangs einfach gezwungen, sich unter Einsatz von allem mit der unentbehrlichen Grundlage des Glaubens zu befassen, um dann später von dieser Grundlage aus Stellung zu nehmen auf politischem, sozialem und kulturellem Gebiet. Dort, wo Glaube und Leben aufeinandertreffen. »an den Enden der Erde«, fanden Ragaz, der »unterdes stürmisch vorausgeeilte Ragaz«, und *Kar! Barth* wieder zueinander »in den schweren, jüngst vergangenen jahren«. Der jüngere der beiden war von jener Grundlage aus an die Front gelangt, der ältere hatte sich von der Front her wieder mehr auf die Grundstellung zurückgezogen. Was sie verband, war »der Umstand, daß sie eben doch beide Theologen reformierten Glaubens sind«,

Meine zweite Bemerkung hängt mit der ersten eng zusammen. Die Beziehungen zwischen Ragaz und *Barth* wurden meines Erachtens durch persönliche Ressentiments getrübt. Das gilt vor allem für Ragaz, der nicht gerade ein bequemer Mensch war und der es im Grunde genommen nicht vertrug, daß Freunde und Geistesverwandte eigene Wege einschlugen. Ich habe das selber einmal in schmerzlicher Weise erfahren. Als ich in »Militia Christi- - es ging um die Anwendung militärischer Sanktionen - ganz bescheiden einige Einwände gegen Gedanken von Ragaz vorbrachte, wurde ich von ihm in »Neue Wege« auf eine Art, die jede andere Deutung ausschloß, ohne weiteres als dumm und eigensinnig zurechtgewiesen. Dr. *Liechtenhan* aus Basel, der Ragaz sehr verehrte und ihm geistig nahestand. schrieb in einem Brief vom 31. Dezember 1934 an Professor *Heering,* Ragaz habe durch die Art, wie er in seiner Polemik mit Bannblitzen vorging, viel verdorben. »So gewinnt er nicht, sondern stößt auch viele ab, die vielleiehr zu gewinnen gewesen waren.. *Liechtenhan* zitiert dann aus einem Brief von *Siegmund Schultze:* »Die Scheu, mit Ragaz durch dick und dünn gehen zu müssen, scheinen viele von der Friedenssache überhaupt fernzuhalten.s Liechtenhan spricht sogar von einer »geistigen Diktatur von Ragaz«. An mich schrieb Liechtenhan am 21. November 1935, daß »die tragische Schwäche von Ragaz- eine ganze Reihe von Gesinnungsfreunden ihm entfremdet habe: »Seine Unfähigkeit, Widerspruch zu ertragen und sachliche Entgegnung nicht persönlich zu nehmen.e Ich war ganz erschrocken über die persönliche Weise, in der Ragaz auf meine Bemerkungen reagierte. *Liechtenhan* tröstete mich: »Wir alle haben

derartiges schon erlebt. Machen Sie sich also keine Vorwürfe, daß Sie sich im Ton der Polemik vergriffen hätten; mit jedem andern hätten Sie gut so reden können, nur Ragaz verträgt so etwas nicht, aber das ist nicht Ihre, sondern seine Schuld.« Auch Professor *Heering* hatte es in dieser Hinsicht wohl einmal schwer mit Ragaz. Der ziemlich weite Abstand zwischen Holland und der Schweiz hat uns jedoch davor bewahrt, Ragaz fremd zu werden. Für uns war es einfacher als für *Barth* und seine nächsten Freunde, jenen Mangel bei Ragaz als einen »defaut de ses qualites« zu sehen. *Heering* zitiert in seinem »In Memoriam« das Wort eines französischen Gleichgesinnten von Ragaz, *Elie GuneI,* zu Ragaz' siebzigstem Geburtstag: »In Ragaz' eigenem Land spürt man wohl den beißenden Rauch des Feuers, das er entzündete, wir in Frankreich sehen die lodernde Glut und das Licht.« So ging es auch uns in Holland.

Was es uns außerdem in Holland unmöglich machte, Ragaz fremd zu werden, war unsere gemeinsame Bindung an die *Blumhardts.* Ragaz' Buch über diese wurde in unserm Kreise viel gelesen. Das tat Ragaz wohl. Als ich ihm einmal einen von mir geschriebenen Aufsatz über die beiden *Blumhardts* schickte - und für diesen Aufsatz verdankte ich vieles seinem Buch -, dankte er mir begeistert. Es ging auf Weihnachten. Seine letzten Worte lauteten: »Empfangen Sie einen herzlichen Weihnachtsgruß. Das Wort ward Fleisdi.«

Ein einziges Mal schickte Ragaz uns für »Militia Christi« eine Andacht.

Und dann haben wir zweitens den Ei,nfluß, der von Ragaz auf den religiösen Sozialismus in den Niederlanden ausging, insbesondere über Menschen wie Professor Dr. W. *Banning* und *Henriette Roland Holst-Van der Schalk.*

Banning, 1888 geboren, ist in der religiös-sozialistischen Bewegung der bei weitem bedeutendste führende Kopf und in der sozialistischen Bewegung einer der bedeutendsten gewesen, nicht zuletzt, weil er ständig von Begeisterung und Tatendrang erfüllt war, eine prophetische Gestalt wie auch Ragaz, nur viel mehr als dieser in stetem Gespräch mit anderen. Das hat ihn davor bewahrt, zu erstarren. Immer wieder setzte er sich für Neuerungen ein, bei denen er dann selber mithalten mußte. Geistig wie religiös gab es in seinem Leben große Veränderungen. Von einem etwas vagen idealistischen und humanistischen Freisinn kam er zu einer sehr positiven christlichen Glaubensüberzeugung. Nach dem Zweiten Weltkriege gehörte er zu den kirchlichen Neuerern. Seine sehr enge Zusammenarbeit mit dem Missionsmann Professor Dr. *H. Kraemer* wurde für das kirchliche Holland von großer Bedeutung. Sie waren in der Zeit der Besatzung im Geisellager Sint Michielsgestel einander begegnet. Sie haben in das vor dem Kriege etwas festgefahrene kirchliche Leben wieder Schwung gebracht, *Kraemer* mit seinem steten Pochen auf den Gedanken des Apostolats, den Missionsgedanken, und Banning mit seiner nicht minder ständigen nachdrücklichen Betonung des biblischen Zeugnisses und dessen Bedeutung für die aktuellen sozialen und politischen Probleme. Schon in seinen jungen Jahren entschied sich Banning für den Sozialismus. Er trat der SDAP bei, der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei. In seinem Wochenblatt »De Blijde Wereld« (Die Frohe Welt), später »Tijd en Taak« (Zeit und Aufgabe), setzte er sich für eine Verbindung von Christentum

und Sozialismus ein, die Begegnung auch von Kirche und Sozialismus. Und nach dem Kriege kam es nicht zuletzt dank ihm zu dem, was wir in Holland »de Doorbraak«, den Durchbruch, nennen.

Dieser »Doorbraak« fand seine konkrete Gestaltung durch die Gründung der Partei der Arbeit, in der demokratische Sozialisten mit den unterschiedlichsten geistigen Anschauungen sich zusammenschlossen. Das Bedeutsame bei diesem »Doorbraak- war, daß damit jener schroffe Gegensatz, der viele Jahre hindurch das politische Leben in den Niederlanden beherrscht hatte, unter dem Einfluß des Juristen *Groen Van Prinsterer* und des Theologen *Abraham Kuyper* aufgebrochen wurde. Dieser Gegensatz bedeutet in concreto: christliche politische Parteien, die von ewigen Grundsätzen ausgingen und in der Praxis des Alltags äußerst konservativ waren. Sie sahen im Sozialismus schon Unglauben und Revolution. Sozialismus, Marxismus und Atheismus waren für sie dasselbe. Die christlichen politischen Parteien lehnten nicht nur den Marxismus als Lebens- und Weltanschauung ab – darin hatten sie recht –, sie bekämpften auch den Sozialismus als radikale gesellschaftliche Erneuerungsbewegung - und damit hatten sie unrecht –, sehr zum Schaden von Kirche und Welt. *Banning* war es, der bei der Gründung der Partei der Arbeit die große Rede hielt.

Es versteht sich wohl fast von selbst, daß es zu einer Begegnung mit Ragaz kommen mußte. Ragaz und *Banning* sahen einander zuerst 1924 in Barehern, einem Zentrum der religiösen Sozialisten, deren maßgebender Mann *Banning* war. Hier traf er damals *Tillieh, Mennicke, Eduard Heimann, André Philip* und Ragaz. Internationale Verbindungen wurden angeknüpft. 1928 gab es eine Zusammenkunft in Heppenheim, wo die ganze Problematik des damaligen deutschen Sozialismus zur Sprache kam. Dort begegnete *Banning* zum erstenmal *Martin Buber. Heimann, Hendrik de Man, Henriette Roland Holst* und *Emil Fuchs* hielten die Referate. Auch Ragaz war zugegen. Ein Bericht über diese dreitägige Tagung, an der achtzig Männer und Frauen teilnahmen, wurde gedruckt: »Sozialismus aus dem Glauben.«

In späteren Jahren blieb die Verbindung mit den religiösen Sozialisten in der Schweiz und mit Ragaz durch internationale Tagungen der religiös-sozialistischen Bewegungen in den verschiedenen Ländern bestehen, wenn man auch nicht verschweigen darf, daß Ragaz und *Banning* politisch wie theologisch nicht gleicher Meinung waren. Ragaz trennte sich von der Kirche wie von der politischen Partei. *Banning* hat das nie getan. Er befürchtete eine sterile und sektiererische Isolierung und entschied sich für ein kritisches Zusammengehen mit Kirche und Partei. *Buher* und Ragaz haben aber wohl einen nachhaltigen Einfluß auf *Bannings* religiöse und theologische Entwicklung ausgeübt, eine Entwicklung von einer idealistischen Philosophie und Anthropologie zu einem christlichen Personalismus. Gott, für *Banning* anfangs eine abstrakte Idee, Inbegriff des Wahren, Guten, Schönen, wurde für Banning immer mehr, wie Banning selber sagt, zur Person, die Menschen ruft und anspricht durch jesus Christus. Sein Sozialismus wurde darum auch ein personalistischer Sozialismus.

Auf diesem Hintergrunde haben *Banning* und ich, die wir uns seit Jahren bereits kannten, uns nach dem Zweiten Weltkriege gefunden. *Banning* bat mich, gemeinsam mit

ihm »Tijd en Taak« (Zeit und Aufgabe) herauszugeben, das Wochenblatt für »Evangelie en Socialisme«, unter dem Leitwort aus Psalm 24: "Die Erde ist des Herrn.«

Sprach Ragaz über das Reich Gottes und die Nachfolge Christi, so sprach *Banning* über den Dienst an diesem Reich, den Einsatz für eine verantwortungsvolle und zu verantwortende Gesellschaft.

Banning hat in Ragaz immer ein leuchtendes Vorbild gesehen und ihn eingestuft »als einen. der unseren und einen der Großen in Europa«.

1939 schrieb *Banning* eine Einleitung zur übersetzung von Ragaz' »Das Reich und die Nachfolge«. Diese übersetzung erschien unter dem Titel »Het Koninkrijk Cods«. In seiner Einleitung erörterte *Banning* einmal die zentralen Gedanken von Ragaz' Lebenswerk und gibt dann seinem ehrerbietigen Dank an diesen tapferen und edlen Menschen Ausdruck. Er nennt Ragaz' Predigt eintönig, aber, so sagt er: "Das ist die Eintönigkeit des Evangeliums, der Bibel selbst.. »Vielleicht besteht Ragaz' wahre Bedeutung für uns darin, daß er uns durch sein Leben und durch sein Wort wieder empfänglich gemacht hat für die heroische Schlichtheit der biblischen Botschaft.«

Tiefergehende Bedeutung als bei jedem anderen hatte Ragaz für *Henriette Roland Holst-Van der Schalk,* eine der reizvollsten Gestalten im Holland der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts.

Henriette Roland Holst wurde 1869 geboren und gehörte einer Patrizierfamilie an. Noch ganz jung wandte sie sich schon den Sozialisten zu, fühlte sich in späteren Jahren mit den Kommunisten verbunden und hat sich während ihres ganzen Lebens für den Kampf für den Sozialismus eingesetzt. Viele Jahre hindurch war sie eine leidenschaftliche Propagandistin für den Marxismus. Zugleich kannte sie sich in der Philosophie aus, sie kannte *Plato, Dante* und *Spinoza.* Auch auf dem Gebiet der Kunst war sie vielseitig begabt und ausgebildet. Sie ist Hollands größte Dichterirr des letzten Jahrhunderts. Ihr erster Gedichtband "Sonetten en verzen in terzinen geschreven« erschien 1895. Viele Bände folgten diesem Erstling. Professor *K. H. Miskotte,* Autor von »Wenn die Götter sdrweigen«, hat eine vortreffliche Studie über ihr lyrisches Werk geschrieben mit dem vielsagenden Titel »Messiaans verlangen- - Messianische Sehnsucht. Frau *Roland Holst* hat auch viele Biographien und mehrere Studien über die Grundlagen des Sozialismus verfaßt. In der sozialistischen Bewegung Hollands und auch Europas, Rußland eingeschlossen, war sie eine maßgebende und bekannte Gestalt. Sie kannte nahezu alle führenden Köpfe persönlich: *Liebknecht,* die *Kautskys, Rosa Luxemburg, Lenin, Trotzky, Landauer, Ernst Toller, Clara Zetkin, Radek* und so fort, in den Niederlanden *Troelstra, Wijnkoop, Herman Gorter, Frank Van der Goes, Sneevliet, Pannekoek, De Ligt, Domela Nieuwenhuis.*

Erst am Ende ihres Lebens lernte ich sie persönlich kennen. Selten habe ich so gebannt einem Menschen zugehört wie *Henriette Roland Holst,* wenn sie von all diesen Großen erzählte. Sie war eine Aristokratirr des Geistes, und das ist sie ihr Leben lang geblieben. Den Abstand zwischen Proletariat und sich selbst konnte sie niemals aus der Welt schaffen, doch haben die Arbeiter sie als eine der Ihren anerkannt. Sie war einfach

und in ihrer Lebensweise bescheiden bis zum Asketischen, und diese Einfachheit hat ihr die Herzen der Arbeiter gewonnen. Sie war reich und hat mit ihrem Reichtum in besonderer Weise dem Proletariat und der sozialistischen Bewegung gedient. Ihr Sozialismus war aIIes andere als Gewißheit. Ihr ganzes Leben lang hat sie studiert, gerungen, gesucht, gezweifelt, *sich* gesehnt und gehofft. Obwohl überzeugte Marxistin, war *sie* recht eigentlich eine *mystische* Gestalt. Ihr Marxismus hat sie als Weltanschauung denn auch niemals befriedigt. *Tolstoi* und *Gandbi,* religiöse Menschen, zogen sie unwiderstehlich in ihren Bann.

Für *Henriette Roland Holst* war die Begegnung mit Ragaz von entscheidender Bedeutung. So wie Ragaz sie bewunderte, so bewunderte sie Ragaz. Aber damit sage ich eigentlich viel zuwenig. Ragaz wurde für sie zu einem geistigen Führer auf dem Wege zum christlichen Glauben. In der Richtung, in der Ragaz dachte, wenn es um die Erneuerung des Sozialismus ging, dachte auch sie und dachte sie nach der Begegnung mit Ragaz noch viel intensiver. Davon zeugt ihre Studie von 1931 »De geestelijke ommekeer en de nieuwe taak van het socialisme« (Die geistige Umkehr und die neue Aufgabe des Sozialismus). Diese Studie erschien auch in »Neue Wege« (Mai und Juni 1931). Und für »Neue Wege« vom Mai, September und November 1931 schrieb sie Beiträge unter dem Titel »Zur Erneuerung des Sozialisrnus«,

Was Ragaz für sie bedeutete, hat sie in einem äußerst fesselnden Aufsatz in »Bevrijding« vom November 1929 bekannt: »Een week bij de Zwitserse Religieuse Socialisten- (Eine Woche bei den Schweizer religiösen Sozialisten), und in ihrer Einleitung zur holländischen Übersetzung von Ragaz' »Von Christus zu Marx – Von Marx zu Christus«.

Sie nennt Ragaz den geistigen Vorkämpfer des religiösen Sozialismus in Europa, In ihrer großen Bescheidenheit sagt sie: »Wem ich die Ehre zu verdanken habe, dieses Werk Ragaz' beim niederländischen Publikum einzuführen, das läßt sich schwer in wenigen Worten darlegen. Verdient habe ich sie gewiß nicht, die ich erst spät und nadr Iangem Zögern erkannte, daß der Sozialismus ohne geistige Erneuerung - und wahrhaftige geistige Erneuerung kann nur in religiöser Erneuerung fest begründet werden - verloren ist ... Das einzige, was ich zu meinen Gunsten anführen könnte, ist erstens mein großes Interesse für die Probleme, die in diesem Buch behandelt werden, seit einer Reihe von Jahren, und zweitens die Gefühle der Ehrfurcht, hohen Achtung und warmen Freundschaft, die ich, seit eine freundliche Schicksalsfügung uns 1928 in Heppenheim zusammenführte, für Leonhard Ragaz zu empfinden begann..

In ihrem Beitrag »Bevrijding- (Befreiung) erzählt sie von der Konferenz in Casoja vom 6. bis 13. Oktober 1929. Sie schreibt weiter über das Entstehen des religiösen Sozialismus in der Schweiz, insbesondere über die Bedeutung der beiden Blumhardts und im Zusammenhang damit über den Unterschied zwischen dem religiösen Sozialismus in der Schweiz und dem in Holland. Jener ist positiv christlich, dieser nur allgemein religiös. Von Ragaz sagt sie: »Sein religiöser Sozialismus ist Liebe für die Ausgestoßenen, Unterdrückten und Erniedrigten plus Liebe Zur geistigen Freiheit. Ragaz' Haß glaubt nur an zwei Dinge, an diese aber auch mit dem ganzen Ungestüm einer im Grunde sehr leidenschaftlichen Natur: Vergewaltigung des Menschen durch den Menschen und Formendienst.

Haß gegen jeden Formendienst ist in ihm eins mit Liebe zum Leben und Glauben an das Leben, denn im Leben und durch das Leben wirkt Gott. Im Haß auf alle Vergewaltigung wurzeln sein militanter Pazifismus und ebenso sein Antibolschewismus.«

Ganz ausführlich schreibt *Henriette Roland Holst* in diesem Aufsatz über den Konflikt zwischen Ragaz und *Karl Barth.* Bevor sie nach Casoja kam, war *Barth* für sie ein ganz Unbekannter. Aus ihrem Artikel ergibt sich deutlich, daß sie nichts von ihm gelesen hat und ihn ganz von dem aus beurteilt, was sie in Casoja über ihn hörte. Das Bild, das sie von *Barth* und seiner Theologie gibt, ist denn auch verzeichnet. Es ist doch bestimmt unrichtig, mit *Henriette Roland Holst* zu sagen: »Die Auffassung von Ragaz führt in der Praxis zu einem heroischen Streben, getragen von einem starken Glauben, um Mensch und Welt, wie wenig auch immer, emporzuheben. Barths Auffassung führt zu einem gewissen Sichbescheiden, einem gewissen Fatalismus in sozialen Fragen. Der eine macht einem warm ums Herz, der andere kühl. Der eine beschwingt, der andere entmutigt.s Sie spricht von der dialektischen Theologie, die wie ein abkühlender Wind durch den Garten des schweizerischen religiösen Sozialismus strich, und sie qualifiziert die Theologie Barths in ihrer Auswirkung auf die Geister als eine Form sozialer Reaktion: »Das steht für mich fest, und kein Theologe wird mich vom Gegenteil überzeugen.«

Nichts deutet darauf hin, daß *Henriette Roland Holst* von den Unterschieden zwischen *Hermann Kutter* und Ragaz wußte, worüber Professor *Arthur Rieh* nicht lange vorher in seiner »Theologischen Einführung« zum ersten Teil von »Leonhard Ragaz in seinen Briefen- geschrieben hatte, ein Vorspiel zu dem, als was sich viel später die theologischen Unterschiede zwischen *Barth* und Ragaz herausstellen sollten (man lese, was *Barth* hierüber in seiner »Kirchlichen Dogmatik«, Bd. I, 1, S. 75 f., sagt). Es wäre der Mühe wert, diese Unterschiede zwischen Ragaz und *Karl Barth* des näheren zu untersuchen, einen Kampf zwischen zwei »Feindlichen Brüdern«. Hier nicht mehr davon.

Henriette Roland Holst findet diese beiden Parolen bei Ragaz von entscheidender Bedeutung: Von Christus zu Marx, und von Marx zu Christus. Es muß zu einer Begegnung von Christentum und Sozialismus kommen. Diese beiden sind aneinander vorbeigegangen und standen sich in der Regel sogar feindlich gegenüber. Die Christen glauben an Gott, nicht aber an sein Reich. Die Sozialisten glauben an ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit, nicht aber an Gott, der doch der einzige ist, der uns zu diesem Reiche hinführen kann.

»Für alle, die in der Schule von einem oft an der Oberfläche bleibenden Marxismus gelernt haben, das Christentum mit den Kirchen gleichzusetzen, wird diese Sicht eine Offenbarung sein, die sie zur überprüfung früherer Urteile führen kann. Daß Ragaz die Mängel, die Fehler und die Schuld nicht nur der Kirchen, sondern auch die der großen Prediger und Reformer gegenüber den Nöten des Volkes voll und ganz anerkennt und scharf verurteilt, bedarf keines Beweises..

Im Erscheinen dieses Buches sieht *Henriette Roland Holst* »ein freudiges Ereignis für den religiösen Sozialismus in den Niederlanden«: »Dieser Sozialismus ist bei uns viel weniger homogen als es in der Schweiz der Fall ist; viel weniger ausschließlich im evangelischen Christentum begründet. Ob dies ein Vorteil oder ein Nachteil ist, möchte ich nicht

entscheiden. Wohl aber meine ich, daß Leonhard Ragaz für uns alle ein Führer sein kann: für Freisinnige so gut *wie* für orthodoxe christliche Sozialisten. Er kann das erstens, weil sein eigenes Wesen, Leben und Wirken uns offenbaren, wie tief, echt und innig Christentum und Sozialismus miteinander verwoben sein können. Und zweitens, weil er uns verstehen lehrt, was ein bedingungsloser Glaube an den Sozialismus bedeutet, *ein* Glaube, der nicht beruht auf der Zustimmung zur ökonomischen Notwendigkeit oder zur Macht des menschlichen Willens – sei es der Wille von einzelnen oder Klassen -, sondern der auf der überzeugung beruht, daß eine göttliche Kraft sich im Menschen offenbart und in der Geschichte wirkt, eine überzeugung, so tief und so fest, daß sie durch nichts aus dem Gleichgewicht gebracht werden kann ... Es zeigt sich, vor allem seit dem Weltkrieg, unzweifelhaft ein Sichnäherkommen von Christentum und Sozialismus. Diese gegenseitige Annäherung vollzieht sich sowohl innerhalb als außerhalb der Kirchen, innerhalb wie außerhalb der Parteien. Sie umfaßt immer mehr Länder, zeigt sich nicht nur in den protestantischen Kirchen, sondern auch im Katholizismus. Mir ist kein anderes Werk bekannt, das so geeignet wäre, diese doppelte Bewegung zu fördern, aus welcher, wenn sie weiterhin wächst, in der Tiefe zuerst und darauf in der Breite, unermeßliche Kräfte aufbrechen können zum Heil der Menschheit, wie dieses starke, tiefsinnige und dabei durchsichtig klare Buch von Leonhard Ragaz.s

Henriette Roland Holst hat mir erzählt, daß ihre Begegnung mit Ragaz für sie selbst eine Wendung in ihrem Leben brachte, eine Umkehr, die schon vor dieser Begegnung sich abzeichnete, aber durch diese Begegnung radikaler und tiefer wurde. Sie scheute sich nicht, von einer Bekehrung zu sprechen.

über *Henriette Roland Holst* hat Ragaz auf Zahllose, die in den Niederlanden auf ihre Stimme hörten – diese Ungezählten saßen in allen möglichen Kirchen und politischen Parteien -, großen Einfluß gewonnen.

Man kann nicht sagen, daß die Kirchen und die politischen Parteien durch diesen Einfluß verändert wurden. Kirchen und politische Parteien haben nun einmal die Neigung, zu bleiben, was sie sind, und den Status quo hinzunehmen. Indes ist gewiß, daß es in allen Kirchen und politischen Parteien viel Unbehagen gibt. Der Gründe dieses Unbehagens sind gar viele. Zu diesen vielen Gründen gehört auch das Werk eines Ragaz. Daß in Holland auf kirchlichem und politischem Gebiet Veränderungen vor sich gehen, dazu hat auch Ragaz unmittelbar, vor allem aber mittelbar, einen bedeutsamen Beitrag geliefert.

t». J. J. Buskes *Amsterdam-Zuid, Rooseueltlaan 228*

Die sozialethische Funktion des Reichgottesglaubens bei Leonhard Ragaz

VON HANS ULRICH JÄGER

Der Reichgottesglaube hat für Ragaz' Sozialethik eine doppelte Funktion: Er ist einerseits Quelle der sozialethischen Leitbilder und Kriterien; anderseits macht der Glaube an die Herrschaft des lebendigen Gottes durch das in ihm begründete dynamische Welt-, Gesellschafts- und Geschichtsverständnis eine konstruktive, oft auch revolutionäre Sozialethik möglich und sinnvoll. Der Reichgottesglaube ist somit für Ragaz Ermöglichungs- und Erkenntnisgrund der Sozialethik'.

DER REICHGOTTESGLAUBE ALS ERMÖGLICHUNGSGRUND DER SOZIALETHIK

Eine dynamische, auf evolutionären und revolutionären Gesellschaftswandel ausgerichtete, prospektiv orientierte Sozialethik ist nur dann sinnvoll, wenn angenommen wird, daß diese Gesellschaft überhaupt wandelbar, daß sie selbst dynamisch sei. Ragaz begründet diese Annahme einmal direkt in seinem Gottes- und Reichgottesverständnis, dann aber auch durch empirisch festgestellte Wandlungen der sozialen Wirklichkeit, welche wiederum dank einer Theologie der Gesellschaft auf das Reichgottesverständnis zurückgeführt werden. Reich Gottes und Gesellschaft stehen bei Ragaz in direkter Beziehung zueinander; denn das Gottesreich ist für Ragaz nicht nur ein fernes Ziel oder eine zwar gegenwärtige, doch jenseitige Größe, sondern in der Gottesherrschaft greift Gott schon jetzt in die geschichtliche Wirklichkeit ein, ringt mit der Welt und zieht den Menschen in diesen Kampf hinein, um den Menschen und seine Welt zu erlösen und zu vollenden-. »Das Reich Gottes .,. ist nicht nur eine Theorie, ein System ..., sondern eine Bewegung, eine Geschichte«>, »eine lebendig vorwärtsschreitende, sehr reale Geschichte,

---

1. In systematischer und im Blick auf *Ragaz* auch in biographischer Hinsicht würde die Frage nach der *Notwendigkeit* der Sozialethik noch vorausliegen. auf welche hier jedoch nicht eingegangen werden kann. Vgl. *M. Mattmüller:* Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, Bd. I, Zollikon/Zürich 1957, S. 68 ff.; *A. Lindt:* Leonhard Ragaz, eine Studie zu Geschichte und Theologie des religiösen Sozialismus, Zollikon/Zürich 1957, S. 50 ff.; *A. Rieh:* Theologische Einführung, in: Leonhard Ragaz in seinen Briefen, Bd. I, Zürich 1966, S. XXII ff., und meine beiden Aufsätze: Die Begründung der Sozialethik bei Leonhard Ragaz, in: Reforrnatio, Zürich 1965, Heft 10, S. 617ff., und: Grundzüge der Ethik bei Leonhard Ragaz, in: Der Aufbau, Zürich 1966, Hefte 15-18 und 20 f.
2. Daß Gott lebendiger Gott ist, gehört zu den großen Konstanten von *Ragaz'* Theologie und findet sich schon in seinen frühesten Schriften (1892). Gott ist reine Aktualität. Es entspricht Gott mehr das dynamische Werden als das statistische Sein. Die Schöpfung Gottes ist demnach auch eine creatio eontinua, doch nicht als kontinuierliche Entwicklung, sondern als ständigen Kampf zwischen Chaos und Kosmos, zwischen Schöpfung und Abfall, welcher über kurz oder lang das in jesus aufgeleuchtete Ziel der Vollendung erreichen wird. Vgl. dazu meine Skizze: Wirklichkeit und Hoffnung bei Leonhard Ragaz, in: Kirehenblatt für die reformierte Schweiz, Basel 1965, S. 370 ff. und 386 ff.
3. Neue Wege (NW) 1919, S. 548, abgedruckt in: *L. Ragaz:* Weltreich, Religion und Gottesherrschaft (WRG), ErienbachfZürich 1922, Bd. II, S. 92.

deren Träger Gott und Mensch sind, und die auf ein bestimmtes Ziel hinstrebr'« Hauptakteur dieser Reich-Gottes-Bewegung »ist Gott selbst, der vor uns hergeht, der uns näher kommt, immer neu und doch immer derselbe Gott«5. Gleichwohl spielt auch der Mensch eine wichtige Rolle; denn wenn er sich als Mitarbeiter Gottes in der Nachfolge Christi von den Reich-Gottes-Kräften ergreifen läßt und einstimmt, kommt das Gottesreich in immer neuen Durchbrüchen zu seinem Ziel, wenn er jedoch abfällt, werden die Kräfte des Gottesreiches pervertiert. Dann kommt es zu Ersatzbewegungen, zu Gericht und Katastrophen statt zu neuen Verwirklichungen des Gottesreiches. Dann kommt statt der *»Reoolution Gottes«* die *»Revolution der Welt« oder gar* »des *Teujels-»,* Die Vollendung wird verzögere. Durch den Abfall konstituiert sich das Böse als ein »Absolutes«, "eine positive Macht«, so *»daß zwischen Gut und Böse prinzipiell gesprochen ein absoluter Gegensatz besteht,* daß es sich hier um *zwei Welten* handelt, zwischen denen der Mensch zu entscheiden hat«8. In der Wirklichkeit kämpfen Gottesreich und Weltreich miteinander.

Gott will den abgefallenen Menschen zur freien, königlichen Gotteskindschaft führen, wie sie sich in Jesus Christus exemplarisch und entscheidend verkörpert hat. Darum »rnahnt und lockt« Gott den Menschen, freie *»sittlicbe Persönlichkeit* zu werden-", aber er zwingt ihn nicht. Die Freiheit des Menschen soll durch die Erlösung nicht vernichtet, sondern zur wahren Freiheit verwandelt werden, in welcher »Theonomie ... Autonomie und Autonomie Theonomie« sein wird-P. Darum muß sich der Mensch auf allen Stufen aktiv am Kommen des Gottesreiches beteiligen. Doch bleibt auch in dieser Mitarbeit des Menschen neben dem menschlichen Ich zugleich Gott das Subjekt; denn Ragaz sieht das Verhältnis von Gnade und Freiheit nach Phi1 2,12 f. als Paradoxie oder Polarirat!t. Infolge der vielfältigen Interdependenzen, durch welche der Mensch mit seiner Welt verflochten ist, kann der Mensch nur zusammen mit seiner Umwelt erlöst werden. Darum wirkt auch die Reich-Gottes-Geschichte auf die Weltgeschichte ein. »Es ist klar, daß die Geschichte, von der wir geredet haben, *auf die Erde gerichtet ist*[12].« Doch hat Ragaz

---

4. NW 1909, S. 294 – WRG I, S. 174.
5. *L. Ragaz:* Dein Reich komme, Predigten (aus den Jahren 1904 bis 1908), 3. Aufl., Erlenbach/Zürich 1922 (DRK), Bd. I, S. 63.
6. Die Eiche, Vierteljahresschrifl: für soziale und internationale Arbeitsgemeinschafl:, München 1924, S. 43 (Sonderdruck S. 9).
7. Vgl, *L. Ragaz:* Die Geschichte der Sache Christi, Bern 1946, S. 107 f.
8. Manuskript zur Ethikvorlesung, erste Fassung von 1908/09 (E 1), S. 354 f. Im Blick auf den Gegensatz von Gut und Böse sagt Ragaz, er komme in seinem Gedankengang »zuletzt auf eine Art Dualismus zurück. Aber es ist nicht ein kosmologischer, sondern ein ethischer Dualismus, hinter dem ... als Ziel ein Monismus steht: der Sieg des Guten oder Gottes, der alles in allem sein wird - aber dies nicht als etwas schon *Gegebenes,* sondern als Aufgabe, Glaube, Hoffnung« (E 1, S. 358).
9. E 1, S. 444.
10. Manuskript zur Vorlesung über Religionsphilosophie, 1. Fassung von 1909, S. 571. Dieses gleichzeitige Festhalten von Autonomie und Theonomie führte *Ragaz* zu der von *A. Rieb,* a.a.O, S. XXVff. dargestellten Grundstruktur des» Von Gott her - zu Gott hin«, bei der beide Pole gleichwertig sind.
11. Vgl, E 1, S. 447. Zum ganzen Wirklichkeitsverständnis von *Leonbard Ragaz* vgl, meine demnächst erscheinende Arbeit: Eschatologie und Ethik bei Leonhard Ragaz, Bd. I: Theologie der Wirklichkeit.
12. NW 1909, S. 299 - WRG I, S. 181. Besonders gern drückt *Ragaz* diese wclt- und geschichtsimmanente Seite des Gottesreiches durch den Gedanken aus: j esus »lehrr uns nicht beten: -Nimm uns in dein Reiche, sondern ‚Dein Reich komme zu uns-« (DRK I, S. 58).

selbstredend nie gemeint, daß das Reich Gottes auf die Erde beschränkt sei oder gar in einer bestimmten historischen Bewegung, etwa der Sozialdemokratie, aufginge. Vielmehr reicht es weit über Welt und Geschichte hinaus'>, es ist eine jenseitige Größe, die aber ins Diesseits einbricht, um es zu verwandeln, und dadurch Welt und Gesellschaft in Bewegung bringt.

Solche vom Reich Gottes gewirkte Bewegung, welche sich oft zur Revolution steigern kann, zeigt sich an vielen Stellen der Gesdiidite, vor allem in der »innersten Linie« der Reichgottesgeschichte, welche »über die Propheten Israels und jesus laufe und von hier in die Entwicklung des Christentums hinein, nicht ohne sich hier zeitweilig unter fremdem Material fast zu verlierenett. Außer in Jesus selbst, wo das Reich Gottes in voller Klarheit hervortritt, erscheinen in sämtlichen übrigen Bewegungen der Weltgeschichte, in säkularen wie religiösen, nur einzelne Aspekte des Gottesreiches, welche zudem mit viel Weltreichhaftem vermischt sind[15]. Doch sind es diese einzelnen, oft abgesprengten, manchmal auch dämonisch pervertierten Elemente des Gottesreiches, welche der Geschichte ihre Dynamik verleihen und dadurch eine auf Gesellschaftswandel ausgerichtete Sozialethik möglich und sinnvoll machen[16].

DIE ERKENNTNIS DES GOTTESREICHES

Weil Durchbrüche des Gottesreiches ihr Ziel nur erreichen können, wenn die Menschen, besonders die Christen, sich freiwillig aktiv beteiligen, darum ist es außerordentlich wichtig, daß Gottesreichsbewegungen auch rechtzeitig als solche erkannt werden. »So sind wir nun verpflichtet, die innerste Tendenz zu suchen, die in der Gärung unserer Zeit waltet, auf das schöpferische Wort zu lauschen, das über den Wassern gehtI?« Wie ist das aber möglich, woran läßt sich die innerste Tendenz, eben die Gottesreichs-Tendenz erkennen? Besteht da nicht die Möglichkeit fataler Mißdeutungen der Geschichte, etwa wenn, wie das zuweilen geschah, im Geschichtsmächtigen als solehern die Gottesreichs-Tendenz gesehen wurde? War damit nicht einer totalen Ideologisierung der Gottesreichs-Botschaft Tür und Tor geöffnet, wie das Ulrich Teuscher behauptet hat[1S?]

13. *Ragaz* schreibt gleich anschließend an die in Anm. 12 zitierte Stelle: »Allerdings ist das nun wieder nicht so gemeint, daß Gottes Walten auf diese Erde beschränkt sei. Dazu ist sie zu klein. Gottes Reich ist so groß wie Gott selbst; es ist so groß wie die Ewigkeit und Unendlichkeit. Es reidit über die ganze sichtbare Ordnung der Dinge, diese ganze dem Tode verfallene Welt, die vor unseren Augen liegt, hinaus. Diese Erde und unser Leben auf ihr ist nur ein Anfang, eine Station auf unserm Wege« (DRK J, S. 58).
14. NW 1909, S. 294 f. - WRG J, S. 174f.; vgl. DRK II, S. 290, wo Ragaz über das Gottesreich sagt: »In den Propheten brach es an, in]esus gewann es seine tageshelle Klarkeit und schreitet seither, oft verdunkelt, nie besiegt durch die Geschichte.«
15. Ein Versuch, solche Gottesreichs- und auch Wcltreichsaspekte aufzuzeigen, stellt *Ragaz'* Werk »Die Geschichte der Sache Christi« dar, Bern 1946.
16. Ein besonderes Verdienst in der Erkenntnis der Dynamik der Gesellschaft kommen nach Ragaz dem politischen Liberalismus und in der Folge dem Kapitalismus zu, welche ihre Kraft aus dem Freiheitsaspekt des Gottesreiches ziehen. »So hat auch der Kapitalismus seinen Beitrag zu dem Zug nach vorwärts geliefert, ... der gipfelt in der Erkenntnis des schöpferisch vorwärtsschreitenden Gottes und seines Reiches« (E 1, S. 834).
17. Manuskript zur Vorlesung »Christentum und Soziale Fragc« (1909), S. 3.
18. *U. Teuscber:* Gottesreichserleben und Geschiditsideologie bei Leonhard Ragaz, in Evangelische Theologie,

Jede Geschichtstheologie, welche Gottes Handeln in der Geschichte zu sehen vermeint und sich an diesem Handeln engagiert, hat eine Tendenz zur Ideologisierung. Ist Ragaz dieser Tendenz erlegen? Dreht sich sein Erleben des Gottesreiches in einem ideologischen Zirkel in der Weise, daß die Bewegungen, welche er in seiner übersensiblen Art in einer gleichsam prophetischen Erleuchtung als Gottesreichs-Bewegungen schaut, sein Gottesreichs-Verständnis prägen und er von diesem so gewonnenen Gottesreichs-Verständnis her wiederum diese gleichen Bewegungen interpretiert? Zur Stützung dieser These der totalen Ideologisierung der Botschaft vom Gottesreich hat *Teuscher* zum Teil unter Verwendung von Material aus der Ragaz-Biographie von Markus *Mattmiiller'?* verschiedene Argumente angeführt: Da kann zum Beispiel darauf hingewiesen werden, daß Ragaz selbst eine gewisse Nähe zur Theologie der Deutschen Christen verspürre'P, wobei er freilich politisch die entgegengesetzten Konsequenzen zog, was seine inneren theologischen Gründe hatte. Besonders wichtig aber ist in diesem Zusammenhang jener Aufbruch des Gottesreichserlebens, welchen Ragaz 1903 mitten aus einer Zeit der Depression heraus erlebte und den er subjektiv als eine Art Bekehrungserlebnis deutete. Ragaz schildert diesen »Aufbruch des Glaubens an das Reich Gottes als Kern und Stern der Bibel und der Sache Christi« als »ein Wunder«, für welches ihm »jede rationelle Erklärung« fehle. Es sei ihm »als ureigenstes Erleben unmittelbar von Gott gekommen«, er habe es »weder aus Büchern noch von Personen, nicht einmal unmittelbar aus der Bibel« übernommen", Wie die bei *Mattmüller* zitierten Tagebucheinträge zeigen, handelte es sich dabei vor allem um die Sicht, daß Gottesreichs-Kräfte nicht in der etablierten Bourgeoisie, sondern vielmehr bei den untersten Schichten, bei den Ebionim, bei der Heilsarmee, den Methodisten, den Sektierern oder etwa auch bei den ungläubigen Sozialisten am Werke seien-", Unter dem Eindruck dieses Erlebnisses ist Ragaz zwei Monate später in einer mutigen Predigt anläßlich eines Maurerstreikes für eine positive Stellung zur sozialen Frage eingetreten, indem er sogar die Forderung erhob: »ein *Sozialist* muß ein jeder Christ sein«, wobei er freilich, was nicht unterschlagen werden darf, gleichzeitig klarstellte: »Es fällt mir nicht ein, behaupten zu wollen, daß ein Christ *Sozialdemokrat* sein miisse-',«

Bei jenem befreienden Erlebnis von 1903 handelte es sich also darum, daß Ragaz in seiner gegenwärtigen Geschichte, vor allem in der sozialen Bewegung Kräfte von Gott her am Werk sah, die zu Gott hinführenö. Schon damals ist mit dieser intuitiven Schau die Forderung des Engagements unmittelbar verbunden; denn wo diese Gottesreichskräfte

23. Jg. 1963, S. 68; vgl. dazu die ähnliche Beurteilung von Ragaz durch G. *Sauter:* Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt, Zürich 1962, S. *207-211.*

19. M. Mattmüller, a.a.O.

20. NW 1934, S. 234, und NW 1935, S. 288ff. Vgl. *A. Lindt,* a.a.O, S. 253 (zu Ragaz' Haltung gegenüber der Staats- und Kriegstheologie vor und während dem Ersten Weltkrieg vgl, NW *1907,* S. 266 f., WRG I, S. 162, und *Karl Holl:* Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. III: Der Westen, Tübingen 1928, S. 157 ff.),

21. L. Ragaz: Mein Weg, Bd. I, Zürich 1952, S. *230* f.; vgl. *Teuseher,* a.a.O, S. 69 ff., *Mattmüller,* a.a.O. S. 82 ff., *Lindt,* a.a.O. S. 50 ff.

22. Mattmüller, a.a.O, S. 82 f.

23. Ein Wort über Christentum und soziale Bewegung – Maurerstreikpredigt, Schweizerisches Protestantenblatt, Basel 1903, S. 130 f.

24. Vgl. *A. Rieh,* a.a.O. S. XXVI ff., und *A. Lindt,* a.a.O, S. 56.

mißachtet werden, kommen sie zum Gericht-". War damit aber die Botschaft vom Gottesreich nicht hoffnungslos ideologisiert? Dies scheint besonders dann der Fall zu sein, wenn man annimmt, Ragaz hätte erst sekundär, als sich in der Kriegsfrage ein Scheitern der Sozialdemokratie abzeichnete, nach christologischen Begründungen seiner Auffassung des Gottesreiches gesucht und erst in der Begegnung mit Bergson um 1912 sein »glaubendes Erleben« des Gottesreiches durch den Begriff der Intuition und eine Kritik des theoretisch-begrifflichen Denkens erkenntnistheoretisch zu untermauern begonnen-e.

Zum letzten Punkt ist zu sagen, daß Ragaz seine Erkenntnistheorie in den wesentlichen Zügen bereits 1899 in dem Aufsatz »zur Philosophie des Glaubens« entfaltet hat[27] _ den Begriff der Intuition hat er schon, und zwar im Blick auf die Gotteserkenntnis, 1893 rezipiert-". Gotteserkenntnis, als die grundlegende Erkenntnis der ganzen Wirklichkeit, ist für Ragaz nur als Akt der praktischen Vernunft, als engagierte Tat möglich und hat insofern sittlichen Charakter. Darin erweist sich Ragaz als durch und durch ethischer und nicht ontologisch orientierter Denker. Diese ethische Grundhaltung, welche bei ihm rigoristische Züge annehmen konnte, brachte ihn in Opposition zu den herrschenden Anschauungen, sowohl im säkularen wie im religiösen Bereich. Diese Opposition verschärfte sich zu dem Eindruck, daß es ohne Katastrophen, ohne reinigende Gerichte nicht abgehe. Von Einfluß waren da auf Ragaz neben *Kant* vor allem *Kierkegaard, Nietzsehe, Schopenhauer, Tolstoi* und *Cbarlyle.* Besondere Bedeutung kommt aber in diesem Zusammenhang auch der durch *Joh. Weiß* neuentdeckten Eschatologie Jesu und dem alttestamentlichen Prophetismus zu. Aus dieser ethisch-kritischen Grundlage heraus war für Ragaz nicht das Wirklichkeitsträchtige oder das Dynamische an sich das von Gott Gewollte, sondern das Richtige, das Gute.

Es läßt sich zweitens zeigen, daß Ragaz schon in seinen frühesten Werken seine ethischen Entscheidungen am »Evangelium]esu Christi« zu orientieren suchrc-". Zwar hat seine Christologie im Laufe der Zeit manche Krisen und Wandlungen durchgemadit-? – Christus wurde immer mehr vom exemplarischen zum entscheidenden Durchbruch des Gottesreiches -, doch hat sich gerade an der christologischen Ausrichtung von Ragaz' Ethik dabei nicht viel geändert. Jesus ist der »Höhepunkt-A', »Mittelpunkt« und »Wendepunkt« der Geschichte". In diesem Sinne schreibt Ragaz in einer zwischen 1904 und 1908 gehaltenen Predigt: »Jesus hat nicht eine neue Religion gegründet, die mit den bisherigen einmal untergehen könnte, nein, er hat das Reich des ewigen Gottes offenbar gemacht, dessen Wesen und Willen sich gleichbleibt im Zeitenwechsel. In]esus sind die

25. »Das ist der Ruf Gottes, wohl uns, wenn wir ihn hören, *sonst gehen wir großen Gerichtszeiten entgegen*» (a.a.O. S. 134).
26. Vgl. *Teuscber,* a.a.O, S. 85, Anm. 65 bzw. S. 69, Anm. 20, S. 71 f.; *Mattmüller,* S. 173 f.
27. Protestantische Monatshefle, 3. Jg. 1899, Hefte 7 und 8.
28. *L. Ragaz* in seinen Briefen, Bd. I, S. 47.
29. *L. Ragaz:* Evangelium und moderne Moral, Berlin !897, S. 62: »Jesu eigene ethische Botschaft ist die letzte Instanz.«
30. Zwei Probleme standen da im Vordergrund, der »garstige Graben Lessings« und die neu entdeckte Eschatologie.
31. Religiöses Volksblatt. St. Gallen 1892, S. 133.
32. DRK I, S. 64, 76, 85 f.

letzten, unvergänglichen Ziele der Menschheit klargeworden. Diese ändern sich nicht, wir werden sie nur immer klarer erkennen und nach ihrer Verwirklichung immer entschlossener ringen können. Jesus hat uns die einfache Wahrheit über Gott und Mensch und Welt geoffenbart. Nicht ein vergängliches Gesetz hat er aufgestellt, sondern die Grundlinien entworfen, nach denen sich das Menschenwesen zu richten hat und die mindestens so unveränderlich sind wie die Naturgesetze. Darum, solange Gott Gott bleibt und der Mensch Mensch und die Welt Welt, bleibt Jesus der Weg, die Wahrheit und das Leben, die ewig junge Sonne der Geister[33].« Dergestalt erweist sich Jesus als Orientierungspunkt von Ragaz' Reichsgottesverständnis und Ethik, und zwar, wie die ersten Zitate zeigen, schon vor seinem Reichgotteserlebnis von *1903.* In jenem Erlebnis wurde Ragaz bewußt, daß in gewissen Strömungen und Bewegungen Gott am Werk sei, um sein Reich gegen alles Weltwesen, welches sich oft auch in den Weihrauch von Religion und Kirche hülle, heraufzuführen, und daß das, was von Jesus her als das Gottgewollte gesehen werden muß, auch tatsächlich das Gottgewirkte sei, auch wenn es in ketzerischem oder völlig säkularem Gewande einhergehe-t. Was Ragaz subjektiv als eine direkte Erleuchtung erschien, das hatte seine Wurzeln in einem jahrelangen Umgang mit der Botschaft Jesu. Die Intuition des Gottesreiches war nicht frei, sondern zurückgekoppelt an die Erscheinung des Gottesreiches in Jesus Christus. Damit aber ist der ideologische Zirkel gesprengt. Durch den Versuch, das Geschehen der Gegenwart als einen schöpferischen Kampf zwischen Weltreich und Herrschaft des lebendigen Gottes geschichtstheologisch zu deuten, ist tatsächlich eine Tendenz zur Ideologisierung der Gottesreichsbotschafl gegeben. Dem tritt aber die Orientierung dieses Gottesreichsverständnisses an der Erscheinung Jesu korrigierend entgegen.

Dies läßt sich schon an der bereits erwähnten Maurerstreikpredigt verifizieren. Denn da führt Ragaz zur Begründung, warum ein Christ der sozialen Bewegung mit tiefem Interesse gegenüberstehen müsse, folgendes Hauptargument an: »Das eine scheint mir klar zu sein: *der Christ hat sich immer auf die Seite der Schwächeren zu stellen.* Sollten wir Jesus mißverstehen ...? Nein, wenn in dem tobenden Streit über das Wesen des Christentums eines unberührt geblieben ist, so ist es die Tatsache, daß das Christentum auf der Seite der Schwachen steht, daß es gesund machen will, was krank, und groß, was klein ist, daß es das Volk, das da sitzet in Finsternis und Todesschatten, rufen will zum Licht.. Darum gehöre der Christ auf die Seite der Schwachen. *"Und damit auf die Seite derer, die im sozialen Kampf in die Höhe streben.«* Aber nicht weil diese die Geschichtsmächtigeren wären: »Denn sie sind die Schwächeren; sie sind die Dürftigeren[35].« Das Eintreten für die soziale Bewegung bedeutet für Ragaz somit einen Akt

33. A.a.O. S. 17. Zu beachten ist in diesem Zitat auch die Gegenüberstellung von Religion als menschlicher Kulturleistung und Reich Gottes, welches von Gott her kommt.

34. Vgl, a.a.O, S. 15: »Ich sehe, daß die Hoffnung Jesu noch nie seit neunzehnhundert Jahren so greifbare Formen in der Welt angenommen und seine eigensten Gedanken noch nie so viele Herzen bewegt haben. Darum schaue ich in den gewaltigen geistigen Bewegungen der Gegenwart das Schaffen Gottes, der uns in der Botschaft Jesu seinen Willen zum erstenmal sonnenhell erstrahlen ließ.«

35. Schweizerisches Protestantenblatt, 1903, S. 130 f. (mit marxistischer Klassentheorie hat das nichts zu tun, vgl, *Teuscher,* a.a.O, S. 82, und ebensowenig mit »Opportunismus im Zeichen der .Oeschichrlichkeit-«, vgl. *Sauter,* a.a.O. S. 212).

der Nachfolge Christi. Dazu tritt als zweites Argument, daß es der sozialen Bewegung auch in ihren äußerlichen Zielen doch im Grunde um »mehr *Freiheit,* mehr *Seele,* mehr *Persönlichkeit«* gehe unter dem Aspekt der Befreiung aus der »Übermacht des Geldes«, indem sie »den grausamen Götzen Mammon zu stürzen- versuche. »So ist die soziale Bewegung im tiefsten Grunde eine Verwirklichung der Gedanken, die im Mittelpunkt des Evangeliums stehen: der Gotteskindschaft und Bruderschaft der Menschense., Wie weit dieses Ziel auf Erden zu erreichen sei, sei strittig, doch könne man nicht leugnen, »daß es zum Wesen des Christentums gehört, *für seine Erreichung zu arbeitenes/,* Darum haben sich die Christen am geschichtlichen Geschehen zu engagieren.

SOZIALETHISCHE KRITERIEN

Es wird aus diesen Texten deutlich, daß Ragaz die geschichtliche Situation von ethischen Kriterien her zu beurteilen sucht, welche er an der Erscheinung des Gottesreiches im Christusgeschehen orientiert. Das Reich Gottes ist dynamisch, das Christusgeschehen lebendige Geschichte. Es läßt sich nicht in Begriffe fassen, um es jederzeit zur Hand zu haben. Aus dem Hervortreten des Gottesreiches in Christus sind keine Gesetze ableitbar; dennoch lassen sich aber Leitbilder gewinnen, lebendige Kriterien, welche allerdings ständig überprüft werden müssen. Die Geschichte des Reiches Gottes und seines Kampfes mit dem Weltreich ist voll von überraschungen, Christus tritt immer wieder in neuer Gestalt hervor, dennoch löst sie sich nicht von ihrem Grunde; denn Gott bleibt bei allem Wandel doch der gleiche. Indem der Reichgottesglaube dieser Art auf das Einbrechen des Gottesreiches in Christus zentriert ist, erhält er der Welt gegenüber eine *kritisch-revolutionäre Funktion.* Doch sind seine Kriterien nicht starr, sondern in einem begrenzten Rahmen flexibel, je nach der Situation des Interpreten, da sie ja nicht durch Deduktion aus einer starren Formel, sondern durch Interpretation eines Geschehens, eben des Christusgeschehens, gewonnen werden.". Auf die Entstehungsgeschichte dieser Kriterien

36. A.a.O. S. 132. Hinter dieser Deutung der sozialen Bewegung könnte man eine nachträgliche vom intuitiven Erlebnis her bestimmte Ideologisierung des Gottesreichsverständnisses erblicken. Da ist aber darauf hinzuweisen, daß Ragaz bereits zehn Jahre früher, fernab vom direkten Kontakt mit der sozialen Bewegung, in einer Buchbesprechung über Oskar Holzmann, Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen, Freiburg und Leipzig 1893, bereits ähnliche Dinge geschrieben hat. Er eignete sich da besonders den Gedanken: »Das Leben für andere ist das wahre Leben« als das von Jesus entdeckte »soziale Grundgesetz« an, welches überal1 im Leben jesu hervortrete, »in jesu Stel1ung gegen Gesetz und Herkommen, in seinem Verkehr mit den Sündern, in seinem Gemeinschaftsideale, und das Jesus »im Namen des Gottesreidies« zusammenfasse (Schweizerisches Protestantenblatt, Base11893, S. 43). Von diesem Gesichtspunkt aus beurteilt dann Ragaz im Anschluß an Holtzmann, aber weit über diesen hinausgehend, den Sozialismus im Blick auf seine Ziele positiv als »unfreiwilligen Wegbereiter einer neuen Offenbarung der Herrlichkeit des Christentums« (ebd.).
37. Schweizerisches Protestantenblatt, 1903, S. 132.
38. Damit ist eine Gefahr der Ideologisierung gegeben, die erkannt werden muß, der aber kaum entgangen werden kann. - *Teuscher* macht *Ragaz* den Vorwurf, die Bibel pneumatisch-typologisch und nicht hermeneutisch auszulegen. Er schreibt dann: »Obwohl natürlich Ragaz al1en Zusammenhang mit den Täufern leugnet, erinnert diese Anschauung doch lebhaft an Thomas Muntzers Umgang mit der Schrifl« (a.a.O, S. 84, Anm. 65). Dieser Satz ist falsch; denn Ragaz war sich seiner geistigen Verwandtschaft mit den Täufern durchaus bewußt. Dies geht aus einem unveröffentlichten Brief an Prof. *Paul Wernle,* Basel,

bei Ragaz und die Ausweitung ihrer Geltung vom personalen über den kirchlichen zum politischen und sozialen Bereich kann hier nicht eingegangen werden.

a) Kriterium des Modus. Ein erstes Kriterium betrifft die Art und Weise, in der das Gottesreich kommt. Es findet sich schon in einer Passionsbetrachtung von 1892 und ist von da an für Ragaz' Reichgotteshoffnung und -erleben konstitutiv gewesen. Damals formulierte er: *»Der Gerechte muß leiden für den Ungerechten, nur durch Ideale und Opfer wird die Welt erlöst* - dieses *sittliche Weltgesetz* ist am Kreuz entdeckt[39].« Fünfzig Jahre später schreibt er: »Das Göttliche darf nicht sein wie die Welt und darf nicht auf die Weise der Welt siegen: durch Weltmacht und Weltglanz; es muß ganz anders sein als die Welt. Gerade um sie besiegen zu können. Es muß ohnmächtig sein, um allmächtig zu werden. Erst das -geschlachtete Lamm- wird zum siegreichen Löwen. Erst das Kreuz führt zu Osterrr'P.« Dieses ganz am Karfreitags- und Ostergeschehen orientierte Kriterium des Modus lautet demnach: *Das Reich Gottes kommt durch Passion zur Auferstehung.*

Mit diesem Kriterium des Modus ist für Ragaz' Reichgottes- und Geschichtsinterpretation die entscheidende Grundstruktur gegeben. Sie gilt für den einzelnen wie für ganze Reichsgottesbewegungen. Nur da, wo sich Menschen oder Bewegungen dieser Struktur unterziehen, haben sie Aussicht, der Menschen und Gottes Sache recht zu vertreten und nicht zu verderben. Einen Fortschritt der Gottesherrschaft gibt es nur durch Niederlagen, Opfer, Leiden, Martyrium. Der Weg der rohen Gewalt ist damit von vornherein ausgeschlossen. Daß dies besonders für Ragaz' politische Ethik und Praxis bedeutungsvoll war, muß nicht näher erklärt werden. Dieses Kriterium führte ihn 1913 als Gang zu den Unterlegenen in die Sozialdemokratiett, es brachte ihn in Gegensatz zu Lenin und ließ ihn 1919 den Anschluß der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz an die Dritte Internationale erfolgreich bekämpferrt-, und dem gleichen Kriterium gehorchend, ist Ragaz 1935 wieder aus der Partei ausgetreterr". Nicht daß Ragaz von weltlichen Bewegungen, von Parteien und Völkern verlangt hätte, daß sie ganz den Weg der Gewaltlosigkeit, ans Kreuz und in die Auferstehung gingen. Er war wohl Antimilitarist, aber nicht Pazifist. Dieser Weg ist der Höhenweg der »Pioniere der Zukunft«44, welcher allein wirklich weiterführt. »Aber - und es ist ein entscheidendes Aber - was ich mir zumute, der ich in aller Schwachheit und Unreinheit doch an Christus glaube, das kann ich nicht ganzen Völkern zumuten, von denen ich doch genau weiß, daß dafür bei ihnen die gegenseitigen Voraussetzungen fehlerr".« Der Weg des Leidens ist nur für den sinnvoll,

vom 2. Dezember 1908 hervor, wo *Ragaz* schreibt: »Ich würde mich weniger dem deutschen Idealismus als dem Täuferrum zurechnen« (vgl. auch »Die Geschichte der Sache Chrisri«, Bern 1946, S. 137).

39. *L. Ragaz:* Charfreitag und Ostern, Religiöses Volksblatt, St. Gallen 1892, S. 134.
40. *L. Ragaz:* Die Botschaft vom Reiche Gottes, ein Katechismus für Erwachsene, Bern 1942. S. 308.
41. Vgl. *Mattrnüller,* a.a.O, S. 190.
42. Vgl. *L. Ragaz:* Sozialismus und Gewalt, Olten 1919; *Mattmkller,* a.a.O, Bd. II, 1968, S. 153 ff., 502 ff.
43. Vgl. *L. Ragaz:* Mein Weg, Bd. II, Zürich 1952, S. 181 ff., und *M. Mattmüller:* Religiöser Sozialismus, in: ZEE 1960, S. 340 f.
44. EI, S. 1002.
45. Vom Scharfschießen und Jüngerschaft Christi. Antwort an Fritz Lieb, NW 1939, S. 223.

der auch an den auferweckenden Gott glaubt. Dieses Kriterium hat darum im Blick auf die Sozialethik weniger gestalterische als kritische Bedeutung. Für die persönliche Lebensgestaltung des Christen und den Weg der Gemeinde Christi aber sollte es verbindlich sein. Hingegen billigt Ragaz für den Bereich der sozialen und politischen Aktion der säkularen Gesellschaft und ihrer Gruppen das Streikrecht als ein Recht der Gehorsamsverweigerung und auch das Widerstandsrecht, in dem Falle, »wenn die Gewalt, die sich mit dem Schein des Rechtes bekleidet, durch das Recht ersetzt wird, das den Schein der Gewalt an sich hat. Man setzt dann einfach die *Wahrheit* an die Stelle des *Trugsvr,«* Aber auch da kann Gewalt höchstens das Böse eindämmen, doch nicht überwinden, sie führt nicht aufwärts, und wo sie überhandnimmt, da ist das Weltreich am Zuge. Die Christen haben sich darum in den Bewegungen, in welchen sie Gottesreichskräfte erleben, immer für möglichsten Gewaltverzicht einzusetzen, damit nicht das Weltreich obsiegt und zur Katastrophe führt. Es stellt sich im Einzelfall die Frage, wieweit Gewalt toleriert werden darf, wann sich ein Christ von einer Bewegung distanzieren muß, um nicht selbst pervertiert zu werden. Dieses Kriterium des Modus: durch Passion zur Auferstehung, hat Ragaz in seinem Reichgottes-Erleben und seinem Kampf für das Gottesreich vor den Irrwegen mancher seiner zeitweiligen Weggenossen bewahrt und ihn zum Beispiel schon von Anfang an erkennen lassen, um was es im Nationalsozialismus ging.

b) Kriterien der Beziehung und Struktur. Neben diesem Kriterium der Art und Weise sind bei Ragaz eine ganze Reihe weiterer Reichgotteskriterien wirksam. Sie betreffen vor allem die zwischenmenschlichen Beziehungen und die diese Beziehungen regulierenden Strukturen. Man könnte sie darum die relationalen und strukturellen Kriterien nennen. Reichgotteskriterium gibt es im Grunde nur eines: der Wille Gottes, wie er sich in Jesus als Liebe offenbarrv; doch läßt sich der Wille Gottes nicht auf eine Formel bringen, sondern nur in oft spannungsgeladenen Begriffsreihen umschreiben. Im ständigen Wechsel dieser Reihen, der freilich eine zugrunde liegende Kontinuität nicht aufhebt, findet die Orientierung am lebendigen Gott und seinem Reiche ihren Ausdruck.

Besonders deutlich läßt sich dieser Versuch, vom Evangelium her zu sozialethischen Kriterien zu gelangen, an einem 1906 vor dem schweizerischen Pfarrverein gehaltenen Referat über das Thema »Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart« erkennen[48]. Ragaz geht da zuerst auf den eschatologisch-revolutionären Aspekt der Bot-

46. Sozialismus und Gewalt, S. 27.

47. Ein erster Versuch, Reichgotteskriterien zu finden, liegt in der bereits erwähnten Passionsbetrachtung von 1892 vor: »In Jesus tritt« die Welt Gottes »als Lehre und Leben in der Welt hervor.« Ihre ethische Forderung lautet: »Du Gotteskind sollst vollkommen sein, wie dein Vater im Himmel vollkommen ist.« Vollkommenheit aber bedeutet »Einheit mit Gott«, welche wiederum »heißt: Liebe, Gottesliebe und Bruderliebe in Einem«. Durch diese in Jesus geforderte und dargebotene Einheit mit Gott »ist dem Menschen Würde und Ernst gegeben«, Er empfängt seine Würde besonders in der Hingabe: »Gib dich auf, um dich zu finden; setze dein kleines Leben ein, um Gottes großes Leben zu empfangen.« Dieser Gedankengang schließt dann mit dem programmatischen Satz: »Eine frohe Botschaft ergeht an die Welt, das Programm ist gefunden und damit verwirklicht: das Evangelium den Armen, Heilung den zerstoßenen Herzen, den Blinden das Gesicht, allem Volke das angenehme Jahr des Herrn« (Charfreitag und Ostern, a.a.O, 1892, S. 132).

48. Basel, 1906. Daß sich diese Kriterien schon lange voraus vorbereiteten, ist aus Anm. 35 und 46 ersichtlich.

schaft Jesu ein, als deren Grundzug er die Thematik *»Gott der Vater und sein Reich«*[49] bezeichnet. Darauf arbeitet er zwei sich dialektisch ergänzende und korrigierende Pole dessen heraus, »was man mit einem nicht ganz zutreffenden Ausdruck die Ethik des Evangeliums nennen könnte. Ihr einer Pol ist *der unvergleichliche Wert der Seele.* Denn der Mensch ist Gottes Kind. Er wird durch die Verbindung mit dem Vater über Welt und Weltdienst emporgehoben zu königlicher *Freiheiti",«* Diese Freiheit der Seele hat aber nicht nur spirituelle Bedeutung, denn »die Seele ist der Mensche-t, Die Freiheit und Würde des Menschen, die dem Menschen durch die Botschaft der Liebe gegeben wird, soll sich darin auswirken, daß der Mensch nicht zu einer Sache gernacht werden darf. »Damit hat Jesus den *Menschen* auf den Schild gehoben, den Menschen als solchen, ganz losgelöst von Stand, Bildung, Besitz, Nationalität und anderem Zubehör, den Menschen als Kind Gottes. Er allein gilt; er soll Gott dienen und dem Bruder, *alles andere aber ihm*[52]*.« Freiheit* und *Menschenwürde* ist demnach der eine Pol der ethischen Aussagen des Evangeliums; Ragaz kann diesen Aspekt auch den *»Individualismus* des Evangeliurns- nennen, der von »Paulus und Luther am besten verstanden und am großartigsten geschildert« worden sei[53].

Doch als dialektischer, ja paradoxaler Denker kann Ragaz nicht bei diesem einen Pol stehenbleiben. »Aber damit ist unauflöslich verbunden, was wir seinen *Sozialismus* nennen können. Damit gelangen wir zum andern Pol des Evangeliums, der *Zusammengehörigkeit der Menschen vor Gott,* der Bruderschaft'<.» Gottes Liebe gilt allen Mensehen. *»Alles, was der Vater uns geben will, gibt er uns nur in der Gemeinschaft mit dem Brudert»,«* Im Anschluß an Mt 22,34-40; 25,31-46; Mk 9,37 kommt Ragaz zum Schluß: *»Gottesdienst ist Menscbendienstw»* Dieser Dienst soll weder »knechtisch- noch »patriarchalisch- aufgefaßt werden, »sondern als gegenseitiger, besonders aber als Aufgabe des Stärkeren an den Schwächeren, ein Dienen der *Solidarität.* Seine höchste Erläuterung ist das Opfer am Kreuz[57].« Damit wird auch dieser zweite Pol der re1ationalen und strukturellen Reichgottes-Kriterien an das Christusgeschehen zurückgekoppelt. Der Bereich dieser sozialen Kriterien reicht ausgehend von der in Jesus erfahrenen Liebe über die personale Verantwortlichkeit und Solidarität zur sozialen und politischen Gerechtigkeit. Denn das Dienen versucht in ein rechtes Verhältnis zu den Mitmenschen zu kommen und die Gesellschaflsstrukturen dementsprechend richtig zu gestalten. »Das rechte Verhältnis zu ihnen aber besteht in *Gerechtigkeit, Wahrheit* und *Liebe*[58]*.«* Vom Moment an, als sidi der Erste Weltkrieg abzeichnete, tritt zu solchen Begriffsreihen fast immer auch der des *Friedens.*

49. A.a.O. S. 24.
50. A.a.O. S. 24 f.
51. A.a.O. S. 25.
52. Ebd.
53. A.a.O. S. 26.
54. Ebd.
55. Ebd.
56. A.a.O. S. 27.
57. A.a.O. S. 28.
58. A.a.O. S. 27.

Ragaz versucht diese beiden von ihm herausgearbeiteten Pole der Reichgottesbotschaft: Individualismus und Sozialismus, Menschenwürde und hingebende Liebe, Freiheit und Gerechtigkeit oder Friede, in spannungsvoller Dialektik gleichzeitig festzuhalten und für seine Sozialethik und aktuellen Entscheidungen fruchtbar zu madienw. Systematisch gesehen, stammt der erste Pol aus dem soreriologisch-indikativischen Aspekt der Botschaft vom Gottesreich. Freiheit und Wert gewinnt der Mensch, weil er sich von Gott geliebt weiß. Der zweite Pol hingegen ergibt sich Ragaz aus der ethisch-imperativisd1en Seite. Gerechtigkeit, Treue, Wahrheit, Friede etc, sind Auslegungen der durch die Reichgottesbotschaft ermöglichten, geforderten und verheißenen menschlichen Liebe als der Herrschaftsweise Gottes. Während der erste Pol von Ragaz im Laufe der Jahrzehnte meist gleich formuliert wird, begegnen für den zweiten eine Fülle von Begriffen, je nach der Situation, die Ragaz im Blick hat. So erscheinen neben den Begriffen Freiheit und Menschenwürde oder Wert der Menschenseele zur Kennzeichnung des ersten Pols in bunter Folge Begriffe wie Reinheit, Güte, Tapferkeit, Kraft, Wahrheit, Freude, Geduld, Erbarmen, Verständnis, Menschlichkeit, Dienen, Brudersinn und Bruderschaft zur individual- bzw. personalethischen Orientierung und zur sozialethischen etwa Friede, Solidarität, Sozialismus und vor allem immer wieder Gerechtigkeit - jedoch nie Gleichheitsv,

Neben der direkten biblischen Fundierung wurden diese relationalen und strukturellen Kriterien im Blick auf ihren individualistischen Pol von der idealistischen Persönlichkeitsethik mitgeprägt; zu dem zweiten als korrektiv hinzutretenden sozialistischen Pol wurde Ragaz auch durch die Erfahrung des strukturell Bösen oder, wie Ragaz sagt, der »Solidarität der Schuld-e! und ihre theoretische Verarbeitung in den Werken *Rümelins*, der Positivisten und später auch von *Karl Marx* geführt.

Diese polare Struktur seiner relationalen und strukturellen Kriterien legte Ragaz sozialethische Ordnungs- und Herrschaftsvorstellungen nahe, welche mit möglichst wenig Zwang doch ein größtmögliches Maß an Gerechtigkeit, Sicherheit und Friede vereinigen sollten. In politischer Hinsicht kommt von daher seine Vorliebe für die *föderalistischen Demokratien*, welche sich stufenweise von der Gemeinde über die Region und Nation bis hin zu übernationalen Strukturen aufbauen sollten, und im Blick auf die Wirtschaft neigte er von daher zu *genossenschaftlichen* Eigentums- und Herrschaflsformen'<, ohne deren beschränkte Möglichkeiten zu übersehen. Hinter diesen strukturellen Leitbildern politischer und wirtschaftlicher Ordnung steht selbstverständlich auch Ragaz' existentielle Erfahrung der demokratischen und genossenschaftlichen Formen in seiner Graubündner Heimatgemeinde Tamins'-'.

---

59. Diese heiden Pole konnten in harten Gegensatz zueinander treten, so besonders vor dem Zweiten Weltkrieg, wo unter Umständen zwisehen Freiheit und Frieden entsehieden werden mußte, unter Berücksiehtigung des modalen Kriteriums, vgl. NW 1939, S. 217-229.
60. Vgl. DRK I, S. 13 f., 59; H, S. 223, 227, 291 f.; WRG H, S. 92, 426 f.; Die Botsehafl: vom Reiehe Gottes, Bern 1942, S. 34. Es kommt diesen Begriffen ahnliehe Funktion wie *l- H. Oldhams* »mirrleren Axiomenzu, das heißt, über diese Begriffe ist für Ragaz das Gespräeh und die Zusammenarbeit mit sogenannten Nichtchristen möglich - freilieh würde *Ragaz* sagen, daß alle, die sieh im Sinne dieser Leitbegriffe einsetzen, zumindest unbewußce Christen seien, welehe am Reiehe Gottes mitarbeiten.
61. E 1, S. 349. 62. Vgl. WRG II, S. 97 u. S,
63. Vgl, Mein Weg, Bd. I, S. 43 ff., bes. 46 und 50. Darauf weist besonders *H. Trebs:* Die WIderspiegelung

c) Weltreichs-Kriterien. Als Ergänzung des modalen und der relationalen und strukturellen Reichgottes-Kriterien benutzt Ragaz aber auch Kriterien des Weltreiches. Auch sie enthüllen sich am Christusgeschehen, nämlich bei Jesu Gegnern. In jener frühesten Äußerung zum Kampf zwischen Gottesreich und Weltreich erwähnt Ragaz als die drei »Eckpfeiler« des »Reiches der Sünde« »Irrtum, Sinnlichkeit, Selbstsuchr-e". Vor allem wirken sich diese drei Stützen des Weltreiches auf dem Gebiet der Religion verheerend aus[65]. Ausgehend von dieser Beobachtung, kam Ragaz schließlich dazu, die Religion ganz dem Weltreich zuzuzählen und ihr den Glauben an den lebendigen Gott oder das Gottesreich entgegenzustellen. Die Weltreichskriterien werden in den Predigten wie folgt beschrieben: Gegen Jesus erheben sich »Hohn, Roheit, Treulosigkeit, Undank, blindwütiger Haß, alle Gemeinheit des Menschenwesens ... Er hat die menschliche Sünde, Lüge, Heuchelei, Selbstsucht an sich austoben lassenw,« Im Kampf gegen Jesus qualifiziert sich das Weltreich selbst. »Das Prinzip des Weltreiches ist Kampf, Selbstsucht, Machttrieb. Hier walten die grausamen Gesetze und Triebe der Natur; hier erwürgt der Stärkere den Schwächeren; Unrecht und Jammer schreien allüberall zum Himmel aus der Natur und Menschenwelte/.. Ähnliche Stellen finden sich im ganzen Werk von Ragaz. Auch dieses Weltreich tritt kaum in reiner Form in Erscheinung, oft ist es im Kampf mit dem Gottesreich verzahnt, *so im* einzelnen *Menschen, so auch* in ganzen Bewegungen. Aber um *so* mehr gilt es auf der Hut zu sein, um es rechtzeitig zu erkennen und zu bekämpfen.

DIE BEDEUTUNG DER KRITERIEN

Wohl war für Ragaz in seiner sensiblen Art intuitives Erspüren der Gottesreichs- und Weltreichskräfte die vorherrschende Erkenntnisart. Aber immer wieder versuchte er sein subjektives Erleben an Hand der genannten Kriterien des Gottes- und Weltreiches zu verifizieren, wie gleicherweise auch die Intuition jeweils bereits unter dem Einfluß dieser verinnerlichten Kriterien stand. Von diesen Kriterien, besonders von ihrer polaren Struktur her, rührt Ragaz' kritisch-nonkonformistische Haltung. Bei allen gewaltigen geistigen und materiellen Opfern, welche er für die Sozialdemokratie, die Frauenbewegung, die Friedensbewegung etc, gebracht hat, und bei aller Solidarität hat sich Ragaz von da her nie mit diesen Bewegungen völlig identifiziert. Immer wieder fühlte er sich gedrängt, als Korrektiv für den jeweils vernachlässigten Aspekt des Gottesreiches einzutreten, etwa bei den Liberalen für den Sozialismus, bei den Sozialdemokraten für die Freiheit oder im Blick auf die Schweiz für Antimilitarismus, im Blick auf die Tschechoslowakei für bewaffneten Widerstand[68]. Denn er wußte sich nicht den einzelnen partiku-

---

der sozialen Realität in der Reich-Gottes-Theologie des jungen Leonhard Ragaz, Leipzig 1963, S. 185 ff. und *305* ff.; er verabsolutiert allerdings in seiner bemerkenswerten marxistischen Ragaz-Interpretation diesen Gesichtspunkt.

64. Charfreitag und Ostern, a.a.O. S. 131.
65. A.a.O. S. 131 f.
66. DRK I, S. 85.
67. A.a.O. S. 59.
68. Vgl. NW 1939, S. 224.

lären Bewegungen, sondern dem umfassenden Gottesreich verpflichtet. Seine am kommenden und in]esus schon gekommenen Gottesreich orientierten Kriterien ermöglichten ihm eine prospektive, offene Sozialethik und Sozialkritik und erlaubten ihm, immer wieder neue Modelle zur Gesellschaftsgestaltung zu entwerfen.

H. U. Jäger 8821 *Hütten*

Der Einfluß Christoph Blumhardts auf schweizerische Theologen des 20. Jahrhunderts

VON MARKUS MATTMüLLER

VOll Vater und Sohn *Blumhardt*, von Bad Boll in Württemberg, ist ohne Zweifel ein großer Strom der Kraft und Wirkung ausgegangen. Es ist für den Historiker ein Erlebnis der Erkenntnis, das seine Arbeit faszinierend macht, wenn er der Nachwirkung solcher historischer Kraftzentren - man möchte fast sagen: Erdbebenzentren – an vollkommen unerwarteten Orten begegnet und in der Geschichte Linien sich zusammenfügen sieht, die er nicht erwartet hat. So ergeht es dem Forscher mit der Nachwirkung des jüngeren Blumhardt, Eine biographische Studie über Leonhard Ragaz, bei der für ihn das profangeschichtliche Interesse das kirchengeschichtliche bei weitem übertraf, ließ den Schreibenden immer wieder die Spuren dieses Mannes Christoph Blumhardt treffen, bis er sich dem Eindruck nicht mehr entziehen konnte, daß viel von dem, was in unserem Jahrhundert die schweizerischen Theologen Neues entdeckt und vertreten haben, auf den in seltsamer Verborgenheit wirkenden Blumhardt zurückzuführen ist".

Im Grunde möchte ich nur etwas Einfaches postulieren, bei dem ich erstaunt bin, daß es meines Wissens zwar viele bis heute gewußt oder geahnt haben, aber das keiner dargestellt hat. Ich meine die Tatsache, daß jene großen theologischen Bewegungen, die im 20. Jahrhundert in der Schweiz entstanden sind, die religiös-soziale Bewegung und die 'dialektische Theologie, ihre gemeinsame Wurzel in Bad Boll haben oder doch sehr stark 'Von Blumhardt angeregt worden sind. Anders gesagt: Ich postuliere eine Blumhardt-Bewegung als Einheit, die sich sekundär in verschiedene Strömungen zerteilt hat, die aber immer noch den gemeinsamen Ursprung verrät. Und ich meine überdies sogar, daß sich diese *eine* Bewegung bei weitem nicht nur im Raume des theologischen Denkens abgespielt, sondern mit aller Kraft bis in sehr weltliche Lebensgebiete hinein gewirkt habe. Diese Bewegung mit ihren Ursprüngen und ihren Entfaltungen möchte ich im folgenden nicht etwa darzustellen, sondern bloß zu skizzieren versuchen. Ich tue es bewußt mit den Mitteln, die dem Profan-Historiker vertraut sind: Es soll weniger mit dem Vergleich von

1. Der folgende Text ist der einer Gastvorlesung, die der Schreibende im Februar 1968 an der Theologischen Fakultät in Zürich gehalten hat.

theologischen Systemen bewiesen werden als mit dem handgreiflichen Stoff von Begegnungen, Briefwechseln und Selbstzeugnissen.

Ich bin überzeugt, daß man Blumhardts Einfluß mit einer ideengeschichtlichen Methode nicht voll erfassen kann. Man muß nach einer viel umfassenderen Wirkung seiner Lehre und seines Vorbildes fragen, nach einer Auswirkung, die sich im Leben einzelner Menschen niederschlägt und dort die Linien *so* verlaufen läßt, wie sie ohne diesen Einfluß nicht verlaufen wären. Zum Glück sind wir gerade in der Schweiz ganz besonders gut dokumentiert über solche bestimmende Einflüsse, und ich möchte einige von ihnen darzustellen versuchen und nachher die nicht leichte Frage nach dem Wesen und dem Einmaligen von Blumhardts Wirkung stellen.

Lassen Sie uns mit der Geschichte einer jahrzehntelangen Debatte unter Theologen beginnen! In der Schweizerischen Predigergesellschaft - der Vorläuferin des Reformierten Pfarrervereins - begann man sich schon vor der Schaffung des Bundesstaates mit der sozialen Frage zu beschäfligen-. Die Vorträge, welche da schweizerische pfarrer und Professoren über soziale Probleme hielten, waren auf zwei Töne gestimmt, einen jammernden und einen reformfreudigen. Der jammernde Ton sagte von den entstehenden sozialen Bewegungen: »Hier sind nur Eitelkeit und Egoismus die Triebfeder, böswillige Verhetzung hat die Bewegung hochgebracht. Es gibt kaum einen vollendeteren Gegensatz als diese Gesinnung und die wahrhaft christliche-.« Das heißt: Die entstehende Arbeiterfrage war für die schweizerischen Pfarrer vorwiegend ein apologetisches Problem. Und auch die sozialen Reformideen, welche vor allem von den schweizerischen Reformtheologen vorgetragen wurden, standen unter dem Gesichtspunkt: »Wie können wir die Entfremdeten der Kirche wieder gewinnen?« Aber mitten in diese Diskussion unter Pfarrern, die schon jahrzehntelang gedauert hatte und etwas steril geworden war, erklang anno 1874 plötzlich eine vollkommen andere Stimme. über »Die soziale Stellung des Geistlichen in der Gegenwart« referierte Pfarrer *Friedrich Zündel* von Bischofszell". Das vollkommen Neuartige, das damals die schweizerischen Pfarrer aufhorchen machte, lag im großen Horizont, in welchen der Redner sein Thema einordnete: Es wurde in diesem Referat »eine Hoffnung für die Welt verkündet, die nicht rosenroter Fortschrittsoptimismus ist, sondern auf ein Durchbrechen göttlicher Kräfte zur überwindung der gottwidrigen Gegenwart seine Zuversicht setzr«>. Zünde! bekämpfte die Scheidung der weltlichen und der geistigen Sphäre des Lebens und verlangte, daß der christliche Glaube wieder eine beherrschende Macht werde, die auch das Äußere erneuere und durchdringe. Die schweizerischen Pfarrer waren ratlos und verschüchtert, als sie dieses Hinstellen der sozialen Frage in den eschatologischen Zusammenhang hörten und reagierten sehr typisch: von nun an wurde die soziale Frage in der Schweizerischen Predigergesellschaft lange Zeit nicht mehr be-

2. VgI. *Rudolf Lietbtenhan:* Die soziale Frage vor der schweizerisdien Prediger-Gesellschaft, in: Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirdiengeschichte. Zum sechzigsten Geburtstag von Paul Wernle, Basel 1932, S. 407 ff.

3. *Liechtenhan,* a.a.O. S. 408. Pfarrer *Romang* in der Versammlung von 1847 in Bern.

4. *Friedrich Zünde!* war der Freund und Biograph des älteren Blumhardt und hat auch in selbständigen Schriften dessen Botschaft weitergegeben.

5. *Liechtenhan,* a.a.O. S. 414.

rührt. Erst in den neunziger Jahren setzte die Diskussion im Pfarrerverein wieder ein, und da waren es nun vor allem die Anhänger *Stoeckers* und *Naumanns,* die wiederum den apologetischen Text lasen, und daneben die sehr pragmatischen und praktisch begabten Reformtheologen - *Kambli, Bion, Pflüger* --, die auf ihre Art die positiv arbeitende Apologie einer kirchlichen und weltlichen Sozialreform vertraten. Jener Ton, den Zündel angeschlagen hatte, das eschatologische Verständnis der Arbeiterbewegung, kam erst 1906 wieder in der Predigerversammlung vor, in Leonhard Ragaz' Basler Referat über »Das Evangelium und den sozialen Kampf der Gegenwart-e. Und von da an wurde es nicht mehr still in der schweizerischen Theologenschaft um dieses neue Verständnis.

Zündel ist der Biograph und Freund des älteren Blumhardt gewesen. Eine sehr ähnliche Stellung zu Boll hat ein anderer Schweizer Pfarrer innegehabt, von dem die Theologen wenig, die Schweizergeschichtler und die Sozialhistoriker aber allerhand wissen. Das ist der feinsinnige und feingliedrige Hundwiler Pfarrer *Howard Eugster-Ziist* (1861-1932), in dessen Leben der Einfluß des jüngeren Blumhardt das große und umgestaltende Ereignis geworden ist und dessen politische und soziale Wirksamkeit einzig und allein auf Blumhardt zurückzuführen und von Blumhardt geleitet worden ist[7] Wir haben für die Wirkung Blumhardtscher Anstöße bei Eugster eine gleichsam experimentelle Beweismöglichkeit: Howard Eugster-Züst hatte einen um zwei Jahre jüngeren Bruder, *Arthur Eugster-Eugster,* der das gleiche Vollwaisenschicksal erlebte, die gleiche Erziehung und Ausbildung genoß und ebenfalls Pfarrer wurde, aber Christopli Blumhardt nie begegnet ist[8]. Dieser jüngere Pfarrer Eugster hat ein ehrenwertes Leben als Glied des Establishment geführt, reich geheiratet, ist Regierungsrat und Nationalrat der freisinnig-fortschrittlichen Bürgerpartei geworden. Daneben hat er es bis Zum Verwaltungspräsidenten der Maschinenfabrik Oerlikon und zum Vorstandsmitglied der Schweizerischen Handelskammer gebracht, weil er ein intelligenter, brauchbarer und ehrlicher Mensch war. Sein Bruder mit der gleichen Herkunft und dem gleichen Jugendmilieu wurde ebenfalls Regierungsrat und Nationalrat, aber er wird als einer der bedeutsamsten Gewerkschaftsführer in der schweizerischen Sozialgeschichte geführt, dem zum Beispiel die gewerkschaftliche Erfassung der sehr schwer zu organisierenden Textilarbeiter und sogar einiger Heimarbeiterkategorien gelang, und der während des ganzen Weltkriegs der Neutralitätskommission des Nationalrats angehört hat", Dieser Mann erscheint unter den sozialistischen Pfarrern der Schweiz durchaus in einer Sonderstellung: Gewiß sind schon Vor ihm schweizerische Geistliche der Sozialdemokratischen Partei beigetreten und sogar **an** wichtige Stellen gelangt: so jener *Paul Brandt,* der der Schöpfer der Eisenbahnergewerkschaft und einer der ersten Präsidenten der jungen SPS wurde'P, oder der Volks-

6. *Liechtenhan,* a.a.O, S. 422. Vgl. mein: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, Bd. I, Basel 1957, S. 113 ff.
7. *Eugster* ist bisher nur ungenügend dargestellt in: *Franz Schmidt:* Der Weberpfarrer Howard Eugster-Ziist. Aus seinem Leben und Schaffen, Bern 1938. Cand. phil. *L. Spedeer* arbeitet an einer ausführlichen Biographie.
8. Ober ihn vgl, *E. Gruner* und *K. Frei:* Die schweizerische Bundesversammlung, Bd. I, Biographien, Bern 1966, S. 511 f.
9. Vgl, *F. Heeb:* Der Schweizerische Gewerkschaftsbund 1880-1930, Bern 1930, S. 454 ff.
10. Vgl. *Mattmkller,* a.a.O, Bd. I, S. 44, und *P. Bieler:* Albert Steck, der Begründer der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz, Olten 1960, S. 48 ff.

mann *Paul Pflüger,* Pfarrer in Aussersihl und späterer Zürcher Stadtrat!'. Diese frühen roten Pfarrer stammten aus dem Reformlager und begründeten ihren Sozialismus durchaus ehrenwert und linear mit der evangelischen Gerechtigkeitsforderung und mit der Brüderlichkeit der Menschen. Sie haben übrigens beide bald einmal die theologische Begründung in den Hintergrund treten lassen und mit großem Ernst und Erfolg eine sehr geradlinige und wirkungsvolle Politik betrieben. Eugster aber bezeichnet einen durchaus anderen Typ des roten Pfarrers: Jeder Schritt seines sozialistischen Engagements wird im Hinblick auf den Fortschritt des Reiches Gottes bedacht und auf seine Verantwortbarkeit untersucht; der Zusammenhang zwischen der Erhebung des Proletariervolkes und dem Fortschritt des Reiches Gottes wird ständig im Blick behalten und mit Blumhardt besprochen.

Der Einfluß Blumhardts auf Eugster läßt sich in einem hochbedeutsamen Dokument erkennen, das noch unveröffentlicht ist[12]. Eugster hat von 1895 bis 1921 einen Briefwechsel mit Blumhardt geführt, der auf beiden Seiten erhalten ist. Ich möchte ihn in vollem Bedacht als einen der instruktivsten Briefwechsel des schweizerischen 20. Jahrhunderts qualifizieren. Eugster berichtet von seinen Erlebnissen und Gedanken, zunächst aus der Gemeindearbeit in Hundwil, immer mehr aber auch vom politischen und gewerkschaftlichen Geschehen. Es spiegelt sich darin vor allem auch jener große Lebensentscheid des Hundwiler Pfarrers, der im Januar 1900 von sich aus mit den Führern der Appenzeller Weber in Beziehung trat und ihnen erklärte, »wenn ich den Webern in ihren Organisationsbestrebungen helfen könne, so sei ich dazu bereit, erwarte aber einen Ruf von ihrer Seite«!>. Es zeigt sich, daß Eugster den Weg zu den Arbeitern eindeutig in der Nachfolge seines Freundes Blumhardt suchte: Blumhardt war 1899 Sozialdemokrat geworden, er hatte sich dafür viele und grobe Angriffe gefallen lassen müssen; nun wollte ihn Eugster in der Verfemung und in dem neuen Kampf nicht allein lassen. Dabei nahm die Art des Jüngeren, diese Botschaft zu vertreten, bald eine ziemlich andere Form an als die des Mentors. Eugster hat gewerkschaftliche Detailarbeit geleistet: Presse-Organe gegründet, Sektionen geschaffen und Sekretäre angestellt, Verhandlungen mit den Arbeitgebern geführt und gelegentlich auch Streiks geleitet; Blumhardt aber hat sich vor allem dezidiert durch Wort und Parteibeitritt auf der Seite der Proletarier gestellt, nachher auch einmal ein paar Jahre lang als sozialistischer Abgeordneter in einem Landtag gesessen, aber doch mehr die große Geste des Ganges zu den Arbeitern als die detaillierte Tagesarbeit pflegen können. Dennoch läßt sich kein Gegensatz zwischen der Haltung des Meisters und der des Schülers konstruieren: Blumhardt verfolgte Eugsters Aktion an Hand der Briefe und von Eugsters Gewerkschaftszeitung laufend und detailliert, beriet den Freund brieflich auch in Einzelheiten und freute sich darüber, daß diesem aus dem richtigen Geist heraus die Gabe geschenkt war, konkret zu realisieren. Wenn Eugster einmal Bedenken bekam über sein Einlassen in so viel Konkretes, pflegte er Blumhardt zu bitten, ihn nötigenfalls aus seiner Arbeit zurückzurufen, und versprach sofortigen Gehorsam. Blumhardt aber hatte nie Bedenken und ermunterte ihn stets zum Ausharren.

I!. Vgl. *Mattmüller,* a.a.O. S. 44 f.

12. Prof. Dr. *A. Rieh,* Zürich, und der Schreibende hoffen, es bald zu edieren.

13. Engster an *Blumbardt;* 3. 2. 1900.

Es kam ein Moment, in welchem Engster sein Pfarramt aufgeben mußte, um als Nationalrat zu kandidieren, weil bekanntlich keine Schweizer geistlichen Standes ins Parlament wählbar sind. Hier zeigte sich jene Alternative, die später unter den Gefolgsleuten Blumhardts in der Schweiz zu einem Trennungsgrund geworden ist: Der Kreuzweg zwischen Verkündigung und praktischer Politik. Diesmal suchte Eugster Blumhardt in Bad Boll auf und scheint dort die Lebensentscheidung mündlich besprochen zu haben, aber auch dieser Entscheid für die Politik und der Verzicht auf die Verkündigung wurden von Blumhardt gebilligt, wie denn Blumhardr geradezu davor warnte, unter den Arbeitern irgendwie mit dem Wort zu evangelisieren: Nicht das Wort, sondern die Wirklichkeit Gottes sollte ihnen zuerst begegnen. Es ist wichtig, diese Haltung Blumhardts zu Eugsters praktischer Tätigkeit genau zu umschreiben, denn es könnte ja der Verdacht auftreten, der Meister von Bad Boll habe den Weg seines Schülers in die soziale Praxis als Entfernung vom ursprünglichen Geist der Sache, als vorschnelles Realisierenwollen, als weltlichen Aktivismus bezeichnen wollen. Der Briefwechsel belegt ausdrücklich das Gegenteil: Auch noch in seiner letzten Zeit der Stille und Zurückgezogenheit billigte der Meister die Aktivität des Schülers: Predigt durch das Wort und praktische Realisation als Zeichen für die Wirklichkeit des Reiches Gottes widersprachen sich nicht.

Wort Gottes und Wirklimkeit Gottes - das ist ein Begriffspaar, das die ganze Diskussion um Blumhardts Erbe einer klärenden Unterscheidung *Eduard Thurneysens* verdanktt-. Thurneysen hat in einem Referat vor einer religiös-sozialen Konferenz anno 1927 festgestellt, daß bei Blumhardt Wort Gottes und Wirklimkeit Gottes zusammengefallen seien, das heißt: vom gleichen Mann in unvergleichlicher Einheitlichkeit vertreten worden seien. Später seien diese beiden Manifestationen göttlichen Hineinwirkens in die Zeit auseinandergetreten, und es habe sie niemand mehr unter einem Bogen zusammenfassen können: Man habe vom Reich Gottes entweder durch das Wort oder durch die praktische soziale und politische Existenz zeugen müssen. Wenn dem so ist - was noch zu untersuchen ist -, dann wäre also in Eugster-Züst das Zeugnis in der Existenz, das Zeugnis von der Wirklichkeit Gottes zu sehen. Bei *Hermann Kutter,* dem wir uns als einem zweiten Blumhardt-Schüler nun zuwenden wollen, wird uns mehr das Zeugnis durch eine neue Verkündigung, das Zeugnis durch das Wort entgegentreten.

Kuttert" kam aus einem pietistischen Hause, aber der Kontakt mit Bad Boll wurde ihm durch Pfarrer Friedrich Zündel vermittelt, von dem wir in der Predigergesellschaft bereits gehört haben. Der Sohn Hermann Kutters weiß zu berichten, daß sein Vater schon 1889 in Boll gewesen sei und insgesamt fünf größere Besuche an jenem Orte abgestattet habe, bis er nach 1901 mit seinen großen Durchbruchswerken »Das Unmittelbare« und »Sie müssen« an die öffentlichkeit trat[16]. Er erlebte in Boll nach seinen eigenen Worten eine »alle fromme Selbstbeschäftigung sprengende Gortesgewißheit«!", Wenn wir uns nun auch bei ihm wieder fragen, inwiefern diese Begegnung in sein Leben einge-

---

14. Eduard Thurneysen: Zum religiös-sozialen Problem, in: Neue Wege 1927, S. *406* f.
15. Ober ihn: *H. Kutter jun.:* Hermann Kutters Lebenswerk, Zürich 1965.
16. H. Kutter jun., S. 16 f.
17. Ebd.

griffen habe, so ist das nicht so leicht zu beantworten wie bei Eugster: Wir haben hier keinen so bequemen Test-Zwilling. Aber es wird vom bisher einzigen Biographen Kutters bezeugt, daß sich eine deutliche Abwendung von der Pflege pietistischer Privatfrömmigkeit vollzog. Irgendwie scheint Blumhardt auch einer zweiten Berufsentscheidung Kutters Pate gestanden zu haben; Kutters dogmengeschichtliche Arbeiten über *Clemens Alexandrinus* und *Wilhelm von St. Thierry* scheinen doch einen Weg in den akademischen Beruf vorbereitet zu haben, jedoch Blumhardt hat ihn wohl dazu bewogen, die Pläne einer Universitäts-Laufbahn preiszugeben und die Aufgabe in der Verkündigung durch die Predigt zu suchen. Und auf diesem Gebiet, als einer der ganz großen Prediger der Schweiz, hat Kutter denn wohl auch sein Bedeutendstes geleistet; seine Predigten sprechen heute noch direkter an als seine größeren Werke. In dieser von Blumhardt gewiesenen Bahn hat Kutter nun zuerst sein philosophisch-theologisches Buch über das Unmittelbare erscheinen lassen (1902), das sich über breite Strecken wie eine philosophische Deutung Blumhardtscher Gedanken ausnimmt. Den abgeleiteten, intellektualistischen Spekulationen stellt Kutter das unmittelbare Leben gegenüber: Das Hindurchdringen in die neue Welt des Unmittelbaren ist nur dem Willen, nicht dem Intellekt gegeben. »Wissenschaft, Kunst, Philosophie und Religion« sagt Kutter, »verlieren mehr und mehr ihre narkotische Wirkung. Immer elementarer dringt das Verlangen nach dem verlorenen Leben durch die Seele der modernen Welt[18].« Das unmittelbare Leben aber bestimmt Kutter als den lebendigen Gott, geoffenbart in Jesus Christus, den er der starren Religion gegenüberstellt. Darin kündigt sich eine für alle Nachfolger Blumhardts typische Antinomie an, das Gegensatzpaar Reich Gottes – Religion. Der Unterschied zwischen den beiden Auffassungen liegt wohl darin, daß Religion statisch, das Unmittelbare des lebendigen Gottes aber dynamisch ist, endbezogen und auf das Ziel der Wiederkunft Christi gerichtet.

Schon im Werk »Das Unmittelbare- gibt es eine Interpretation der Sozialdemokratie, die »Sie müssen« ankündigt: Kutter rechnet die Sozialisten zu den Hoffenden, endzeitlich Ausgerichteten. »Bei ihnen weht ein Geist, der einer neuen Gestaltung der Dinge entgegentreibt, ein Geist nicht der Apathie, nein, des hoffnungsfreudigen Schaffens, froher, begeisterter, glaubensstarker Energiets..

Das» Unmittelbare« hat zwar nur Theologen und Philosophen erregt, aber vielen von ihnen zum erstenmal auf indirektem Wege Kenntnis vom Impuls Blumhardts gegeben, nicht zuletzt dem freisinnigen Basler Obersthelfer Leonhard Ragaz, dem Blumhardtsches Denken zuerst in dieser philosophischen Transposition entgegentrat und der stark von ihm ergriffen wurde. Doch Kutter hat schon ein Jahr später in dem Büchlein »Sie müssen, ein offenes Wort an die christliche Gesellschafl-s-? nachgedoppelt; dort hieß jetzt das »Unmittelbare- viel verständlicher »Der lebendige Gott«, und sein Wirken wurde jetzt in einer damals außerordentlich kühnen Konkretion vor allem als ein den Trägern unbewußtes Wirken in der Sozialdemokratie nachgewiesen. »Gottes Verheißungen erfüllen sich in den Sozialdemokraten. Sie miissen-I.» Das Werk mit seinem prophetischen Duktus und seiner leidenschaftlichen Paradoxie hat zweifellos Blumhardts Kampf gegen ein Vertrösten auf

18 H Kutter Das Unmittelbare, eine Mcnsdiheirsfrage, Berlin 1902, S. VI.
19. Ebd S.224. 20. Zurich 1904. 21. Ebd. S. 261.

die jenseitige Welt und für ein Ernstnehmen der diesseitigen mit ihren Strukturen in der reformierten Christenheit der Schweiz zum erstenmal in großer Wirkung entfaltet und bekanntgemacht. Seine Theologie der Hoffnung trat sofort in den Mittelpunkt der kirchlichen Diskussion, und es kam zu großen Auseinandersetzungen. Aber es ist doch bezeichnend, daß man der Sache im engeren Kreise der Blumhardtbewegung nicht recht froh wurde. Eugster schreibt an Blumhardt: »Soofl ich von Kutters -Sie müssenl- höre - und man spricht auch hier viel davon, ... überschleicht mich ein sonderbares Gefühl. Was mir weh tut, ist das, daß ich den Eindruck habe, Kutter habe das, was er hat, von Dir und hat es als Raub an sich gerissen, um frei darüber nach seinem Ermessen und als über sein Eigentum zu verfügen. Wenn es im Sinne Jesu gelegen, ein solches Buch überhaupt zu schreiben, wäre es *Deine* Sache gewesen, und *Du* hättest es getan[22]«. Und Blumhardt schrieb eine Woche später zurück: »Das Buch -Sie müssen!‹ wäre freilich besser nicht veröffentlicht. Was soll so ein Sturm, der auf der einen Seite eine doch nicht vollkommen revolutionäre Bewegung, die ganz in die Weltgeschichte gehört, in die höchste Stelle bei Gott wehen möchte und alle anderen in die Tiefe schleudert? ... Wir müssen eben stets im Auge behalten, daß wir zwar durch eine Partei den Weg finden zum Herzen des Volkes, aber es ist nur eine Türe, durch die man geht. Die Partei als Partei bleibt dahinten, wie alle derartigen Vereinigungen, von jehcr->.« Diese Bedenken Blumhardts gegen Kutter scheinen übrigens die Wirkung gehabt zu haben, daß der direkte Kontakt zwischen den beiden seit Kutters letztem Besuch in Bad Boll von 1901 abgebrochen ist - über spätere Werke wie »Wir Pfarrer« äußerten sich Eugster und Blumhardt mit Achselzucken. – Was war es aber denn, was dieser Entfremdung zugrunde lag, welche sich ja gerade in einem Moment vollzog, in welchem Blumhardtsche Ansätze durch Kutter vor allem Volke ausgebreitet wurden? Soviel ich sehe, ging der Protest nicht gegen die Predigt vom lebendigen Gott, auch nicht gegen den Nachweis, daß die Proletarier in der Hoffnung drin stünden. Es handelte sich auch nicht um einen Anspruch Blumhardts, mit den ihm geschenkten Ansichten als erster vor die öffentlichkeit zu treten - Blumhardt begann ja in jenen Jahren bewußt und konsequent zurückhaltend zu werden mit dem Hinaustreten, gleichsam, als sei die Zeit nicht da und als müsse man den anvertrauten Schatz sehr sorgsam hüten, und dies blieb lange Zeit die Haltung Bolls, wie Ragaz und Lejeune auch ge**Spürt** haben. Aber nicht das erklärt meines Eraditens Blumhardts Kritik an Kutters Buch, sondern eine sehr differenzierte Haltung zum Phänomen der Sozialdemokratie. Auch Blumhardt erkannte die Hoffnung der Proletarier, und sein Eintritt in die Arbeiterpartei bedeutete eine existentielle Identifikation mit dem Proletariat. Kutter aber schien nun die Sozialdemokraten (er sagte so: nicht »Proletarier«) zu Trägern des göttlichen Vorwärtstreibens zu machen, und diese Identifikation vollzog sich zudem im Reich des Gedankens und der ideologischen Herleirung, nicht in der existentiellen Identifikation. Das scheint Blumhardt gestört zu haben. Kutter hat sich ja später auch meist geweigert, in die Versammlungen der Arbeiter zu gehen, er ist nie - wie Blumhardt und Eugster und später auch Ragaz und Barth – ein Sozialdemokrat geworden, sondern er hat in der Kirche ge-

22. Eugster an *Blumhardt*, 1. 7. 1904.
23. Blumhardt an *Eugster*, 7. 7. 1904.

predigt und ihr die Sozialdemokraten als heilsames Gericht über sie selbst dargestellt. Mir scheint, Blumhardt habe an Kutter das Auseinanderfallen von existentieller Darstellung der Wirklichkeit Gottes und Verkündigung des neuartigen Wortes Gottes zum erstenmal deutlich gespürt und abgelehnt. Bei Eugster, wo die Entscheidung für die existentielle Verkündigung fiel, legte er keinen Protest ein. Wie verhielt es sich aber wohl bei den beiden andern Männern, an denen ich nun Blumhardts Einfluß auch noch zeigen möchte, bei Leonhard Ragaz und bei Kar! Barth?

Bei *Ragaz* liegt die Frage des Blumhardtschen Einflusses so kompliziert, daß man eigentlich nicht ganz durdisieht-'. Der Bauernsohn aus Tamins schlug eine Karriere ein, die ohne jeglichen Zweifel aus einem liberalen Vaterhaus in eine Kette von liberalen Pfarrämtern und doch wohl auch irgendwie in eine liberale Professur geführt hätte. Nichts ließ sich weder in seinem frühen Bergpfarramt am Heinzenberg noch während seiner Jahre an der Kantonsschule und im Pfarramt zu Chur, nichts ließ sich in der ganzen Zeit vor 1902 von einer besonders an Blumhardt gemahnenden Eschatologie sehen, und seine Stellung zur sozialen Frage bewegte sich durchaus in jenem Rahmen, den die liberale Sozialtheorie vorzeichnete. Der Durchbruch zu einer Theologie der Hoffnung geschah offenbar in Basel, wo Ragaz seit 1902 am Münster wirkte, und Ragaz hat Blumhardt erst 1909 persönlich kennengelernt und 1911 ein zweites Mal besucht, und von da an blieb Blumhardt eine bestimmende Kraft in seinem Leben. Aber es ist doch nicht ausgeschlossen, daß seine konstitutive Wende von 1903, seine Wende zur Hoffnung für die Welt, in welcher er die Proletarier als Träger einer Hoffnung sehen lernte, indirekt auch unter dem Zeichen Blumhardts gestanden hat. Denn in Basel fehlte es wahrhaftig nicht an Leuten aller Stände, die mit Bad Boll in Verbindung standen, und Ragaz nennt in der Autobiographie jene Frau, die ihm schon vor dem ersten Besuch Blumhardts Wirken und Denken nahegebracht habe, *Bertha Imhoff*[25]. Jedenfalls weist schon sein Durchbruchsvortrag von 1906, »Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart«, einen Fonds von Gedanken auf, die nicht aus der freisinnigen Sozialtheologie flossen. Insbesondere fällt die Betonung der Hoffnung auf: »Da griff Gott selbst ein. Ein Erdbeben erschütterte die Fundamente der Gesellschaft. Das arme Proletariervolk horchte auf. Das Volk, das da saß in der Finsternis, sah ein großes Licht![26]« Ragaz hat später betont, daß ihn diese Hoffnung als großes Geschenk Gottes selber aufgegangen sei, nicht von anderen - Kutter, Blumhardt - tradiert worden sei, und das wird ja wohl subjektiv stimmen, aber es mag unterirdische Wege geben, auf denen doch auch unbewußt etwas einströmt, dessen sich der Träger nachher nicht mehr bewußt ist.

Nach den Besuchen in Bad Boll zeigt sich jedenfalls bei Ragaz ein Vorgang, den man die Verpersönlichung Jesu nennen könnte. Aus einer Christusvorstellung, bei der Christus oft fast nur noch ein Prinzip ist, wird ein persönlicher Jesus, den Ragaz den Jesus der Evangelien nennt und von dem er bekennt, er habe ihn in Bad Boll sehen gelernt. Er hat Blumhardt von da an mit einer eigentlichen Innigkeit verehrt. Blumhardt steht am An-

24. Vgl. dazu: *Mattmüller,* Bd. I, S. 176f.
25. Leonhard Ragaz: Mein Weg, Bd. I, Zürich 1952, S. 231.
26. Leonhard Ragaz: Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart, Basel *1906,* S. 41 f.

fang jenes Nachdenkens über das Opfer als Tat für das Reich Gottes-", welches bei Ragaz seit dem Anfang des Weltkrieges eine zentrale Stellung einnimmt, und somit auch am Anfang jenes Entscheides, der ihn im Mai 1921 das theologische Amt verlassen und ungesichert dem Dienst Jesu unter den Arbeitern entgegengehen ließ. Dabei hatte Ragaz wie Eugster eine große Scheu davor, Blumhardt zu nennen und in den Kontroversen zu bemühen, eine Scheu, die bis nach der großen Lebensentscheidung von 1921 und damit nach dem Tod Blumhardts vorhielt. Ein Beispiel dieser Scheu werden wir später noch berühren müssen. Erst nach dem Krieg hat er sein Blumhardtbuch-s geschrieben und seinen Freund Robert Lejeune ermuntert, die grundlegende und mustergültige Auswahl aus dem Werk Christopli Blumhardts an die Hand zu nehmen-",

Es gibt in Ragaz' Leben eine dramatische Situation, in welcher Blumhardt in eindrücklicher Weise einwirkt. Nach dem Landesstreik und vor den großen Auseinandersetzungen um den Beitritt der schweizerischen Sozialdemokratie zur Komintern hat Ragaz wieder einmal nach Boll geschrieben und Blumhardt sein Lebensproblem vorgelegr». Es war in einer Zeit der Unsicherheit, nach dem Kriegsende, in der Zeit, da in der Welt so viel Neues begann und er auch in seinem Leben etwas Neues beginnen lassen wollte. In dieser Zeit wollte er sich Rat holen. Aber Eugen Jäckh, Blumhardts Nachfolger als Hausvater in Boll, schrieb ihm zurück, daß »der Vater« keine Briefe mehr lese, weil sich sein Ende ankündigte. Anderthalb Jahre später, als Ragaz seine Existenzfrage so umtrieb, daß er schwer krank wurde und einen Erholungsurlaub in Parpan verbringen mußte, im Winter 1920 auf 1921, also unmittelbar vor dem Rücktritt von der Professur, ist es gewesen, daß er sich intensiv mit der Hinterlassenschaft Blumhardts beschäftigte, mit allen erreichbaren Predigten und Rundbriefen, und sich ein weiteres Mal in einem biographisch äußerst wichtigen Moment in diese Verkündigung einarbeitete. Als Zeugnis davon ist im Januar 1921 zum erstenmal in den »Neuen Wegen« ausführlich von Blumhardt gesprochen wordentt. Unter dieser mittelbaren Begegnung mit Blumhardt ist der Plan endlich gereift, die Professur aufzugeben und als freier Lehrer und Freund der Arbeiter nach Aussersihl zu ziehen. So hat der Anruf Blumhardts den Professor Leonhard Ragaz in entscheidenden Momenten seines Lebens getroffen, und zwar schon als reifen Mann, und hat ihn zweifellos einen anderen Weg nehmen lassen, als er ihn sonst eingeschlagen hätte.

Bevor ich am Ende meiner Ausführungen mit einigen Worten versuchen will, das Allgemeine Blumhardtschen Einflusses aus diesen Einzelschicksalen herauszustellen, muß ich doch noch auf einen vierten Schweizer Theologen eingehen, in dessen Entwicklung Blumhardt eine Rolle gespielt hat, auf *Karl Barth.* Soviel man über die Frühzeit Barths weiß - warum gibt es eigentlich noch keine präzise und ausführliche Biographie über ihn? -, ha-

---

27. Vgl. *Msatmuller,* Bd. H, Zürich 1968, S. 44.
28. Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn - und weiter! Erlenbach-Zürich 1922.
29. *Christoph Blumhardt:* Eine Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften, ed. *R. Lejeune,* Erlenbacli-Zih-idi und Leipzig, 4 Bde., 1925-1937.
30. Tagebuch XX, 17. 1. 1919 und 31. 1. 1919.
31. Blumhardt, Vater und Sohn. Zwei Kämpfer des Reiches Gottes, Neue Wege 1921, S. 5 ff., 49 ff., 84 ff., 128 ff., 172 ff., 213 ff., 255 ff., 338 ff., 372 ff., 415 ff., 456 ff.: Die Aufsatzreihe zieht sich durch alle Hefl:e des Jahrganges.

ben Barth und sein Freund Thurneysen in der Studentenzeit und in der Zeit der frühen Pfarrämter Blumhardt mehrmals in Bad Boll bcsucht--. Einmal wurde Barth dabei Zeuge einer deutlichen Abrechnung mit der Kirche, wie er selber erzählt, und als der Student mit Blumhardt sprach und sagte, er könne der Kirche ganz gewiß nicht dienen, habe jener gesagt: »Du hast mich falsch verstanden. Bleibe nur darin und werde Pfarrer. Die Kirche braucht gerade Pfarrer, die für sie und die Welt noch etwas hoffen[33].« - Es spricht alles dafür, daß Barth und Thurneysen in den Jahren nach dem letzten Besuch Kutters - *1901* - und vor dem ersten von Ragaz - *1909* - in Boll aus- und eingegangen sind. Barth hat sich bekanntlich in Safenwil sowohl als Gewerkschaftler wie als Sozialdemokrat betätigt, er ist 1915 Mitglied der aargauischen sozialdemokratischen Partei geworden, was er Ragaz in einem Brief mitteilte. Daß ihn Kutter durch die Verkündigung der Hoffnung ansprach und Ragaz durch seinen Sinn für praktische Politik, das wissen wir aus seinem Briefwechsel mit Thurneysen. Er ist zweifellos einer der jüngeren Männer jener Gesamtbewegung geworden, die in der Schweiz nach *1905* die Anstöße Blumhardts vertrat, und 1916 hat man ihn und Thurneysen denn auch zu Präsidenten der religiös-sozialen Konferenz gemacht>'. Ich möchte auf alle die organisatorischen Details dieser Bewegung nicht ausführlich eingehen; ich habe sie an ihrem Orte dargestellt; aber hier möchte ich vor allem jenen Wurzelgrund erfassen, in dem das Denken des 1. Römerbriefes ruht, und dann auch Barths Differenzierungen gegenüber anderen Schülern Blumhardts zu kennzeichnen versuchen.

In der »Kirchlichen Dogmatik« bezeichnet Barth den Ausbruch des Weltkrieges als das entscheidende Ereignis für seinen neuen Ansatz, der ihn über Blumhardt, Kutter und Ragaz hinausgeführt habe[35]. Entscheidend sei die Kompromittierung der Träger der *so*zialistischen Zukunftserwartung gewesen. »Wir mußten auch die von dem jüngeren Blumhardt, von Kutter und Ragaz vollzogene Zusammenschau der christlichen Reichsgotteserwartung und der sozialistischen Zukunftserwartung - das, was bei jenen Männern leicht als Identifikation verstanden werden konnte und tatsächlich als solche verstanden worden war - hinter uns zurücklassen und über alle innerzeitlichen Erwartungen vorstoßen zu der Anschauung von einer reinen und absoluten Zukünftigkeit Gottes und Jesu Christis-., Die Situation jener Jahre habe das richtende göttliche Nein gegenüber aller Gegenwart ausgesprochen. An dieser Darstellung der Entwicklungen dünkt den Historiker vor allem interessant die Aussage, daß das Erschrecken über die Zeitereignisse Barth speziell in die Neuüberlegung hineinforciert habe. Das läßt sich in der Tat in den gleichzeitigen Zeugnissen in einer sehr interessanten Art und Weise nachweisen. Der Kriegsbeginn brachte nämlich unter den Theologen, vor allem unter denen Deutschlands, eine ganz erschreckende Welle von Identifikationen Gottes mit dem Heiligen Krieg, mit der von der eigenen Nation vertretenen Sache hervor. Ich will keine Beispiele anführen, aber es handelt sich

32. *Gerhard Sauter:* Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt, Zürich 1962, S.246.
33. *Karl Barth:* Suchet Gott, so werdet ihr leben, 2. Aufl., München 1928, S. 170.
34. Vgl. zu alldem: *Mattmuller,* Bd. II, Kapitel V.
35. *Karl Barth:* Kirchliche Dogmatik, Bd. II, 1, Zollikon-Zürich 1940, S. 714f.
36. Ebd. S. 715.

um schreckliche Kußerungen[37]. Barth hat denn auch in einem berühmten offenen Brief an Martin Rade seinem Schrecken über diese National- und Kriegstheologie Ausdruck gegeben. Aber er stand dabei, was seine Darstellung in der KD verschweigt, in *einer* Front mit Ragaz und ließ seinen offenen Brief in den »Neuen Wegen« erscheinen, wo gleichzeitig auch Ragaz einen ähnlichen offenen Brief mit ähnlichem Erschrecken gegen Gottfried Traub richtete-". Falls Barth aber eine andere Identifikation meint, die Identifikation von Sozialismus und Bewegung auf das Reich Gottes hin, dann trifft er die Leute der Blumhardtbewegung im Grunde genommen nicht. Denn gewiß war die sozialistische Internationale als Friedensinstrument im August 1914 in einer tragischen Art und Weise zusammengebrochen, aber die religiösen Sozialisten der Schweiz hatten gar nie den Sozialismus ralem qualern mit der Bewegung des Reiches Gottes identifiziert. In den ersten Kriegsmonaten hat Ragaz in einem Aufsatz der »Neuen Wege‹ geschrieben: »Es gehört zu der tiefen Unwahrheit, die man sich im Kampf gegen uns gewohnheitsmäßig gestattet, daß man den -Religiös-Sozialen- immerfort vorwirft, sie hätten gemeint, auf dem Wege der natürlichen Entwicklung ins Gottesreich zu kommen. Auf die Sozialdemokratie haben wir Hoffnungen gesetzt, sie stand aber auch den Höchsten teilweise im Wege, weil sie es nicht rein verkörperte. Wir schwankten in unserem Verhältnis zu ihr>".« Welche heilsgeschichtliche Bedeutung die soziale Bewegung bei Ragaz gehabt hat, hat Arthur Rich im Vorwort zur Ausgabe seiner Briefe dargestellt, es geht daraus hervor, daß es unrecht ist, von einer Identifikation von Sozialismus und Reich Gottes zu sprecherr'v,

Nun ist es aber in den Jahren des Weltkrieges offenbar doch geschehen, daß Barth und Thurneysen zur Ansicht gelangten, die religiösen Sozialisten - und auch Blumhardr - kompromittierten die Sache des Reiches Gottes, indem sie ihre letzte Hoffnung zu sehr mit den innerweltlichen Bewegungen in eins legten. Der Höhepunkt dieser Ansicht ist eine Stelle im 1. Römerbrief: Barth verlangt dort »sang- und klang- und illusionslose Pflichterfüllungen gegenüber dem Staat und der Gesellschaft, aber keine Kompromittierung Gottes. »Sozialdemokratisch, aber nicht religiös-sozial. Der Verrat am Evangelium gehört *nicht* zu den politischen Pflichrerrt-.«

Was ist zu diesem Vorwurf der »Blamage Gottes« zu sagen? Er wird offensichtlich von der Seite her erhoben, die sich noch in der Kritik der »Kirchlichen Dogrnatik« niederschlägt. Der religiöse Sozialismus richte eine menschliche Gerechtigkeit auf und vertrete »nicht das Reich Gottes, sondern in neuen Formen das alte Reich des Menschen«[43]. Aus der Gerechtigkeit Gottes werde eine von der Person des einzig Gerechten losgelöste Ideologie gemacht, und in deren Namen werfe man sich über die Welt zum Richter auf. War es zutreffend, wenn man dem religiösen Sozialismus, und damit anderen Blumhardtnachfolgern, diese harte Kritik entgegenschleuderte?

---

37. Vgl. *Mattmüller,* Bd. Ir, S. 200 ff.
38. Neue Wege, Oktober 1914, S. 430 *(Barth an Rade),* November-Dezember, S. 532 *(Ragaz* an *Traub).*
39. Neue Wege, 1915, S. 11 f.
40. Arthur Rieh: Theologische Einführung, in: Leonhard Ragaz in seinen Briefen, ed. *ehr. Ragaz/M. Mattmüller!A. Rieb,* Zürich 1966.
41. Karl Barth: Der Römerbrief, Bern 1918, S. 390.
42. Ebd. 43. Ebd. S. 24.

Dazu ist folgendes zu sagen: Die religiösen Sozialisten hatten damals schon lange ein anderes Gegenüber für ihre Aussagen als Barth; sie sprachen zu Leuten außerhalb der Kirche, zu Sozialisten, Pazifisten, Weltleuten. In ihrem Bestreben, weltlich von Christus zu sprechen, drückte sich der Wille aus, in der Solidarität mit den Weltlichen zu verharren, und diese Solidarität konnte sich keiner anderen Sprache bedienen, als derer, die die Welt verstand. Das Bestreben des Entgegenkommens an die Leute außerhalb bedeutete zunächst ein Eingehen auf deren Redeweise, die eben die von Ideologien war, so daß man eben gern einmal abkürzend »Sozialisrnus« sagte, wo man »Solidarität in]esus Christus« meinte, und ähnlich. Zudem pflegten sich die religiösen Sozialisten aktiv in die Bewegungen der Arbeiter hinzustellen, weil sie dem Proletariat in ihrer existentiellen Nachfolge etwas verkündigen wollten. Sie haben im Krieg wahrhaftig dem Proletariat auch wesentlich geholfen: Es läßt sich historisch nachweisen, daß es zum nicht geringen Teil die religiösen Sozialisten gewesen sind, die die schweizerische Sozialdemokratie vor dem Zusammengehen mit der Dritten Internationale bewahrt haben. Damit man aber derart auf sie hörte, mußten sie sich aktiv in allerlei weltliche Bewegungen hineinstellen, wie etwa die Sozialdemokratie. Solche Bewegungen pflegen aber eine eigene Ideologie auszubauen und sehr ernst zu nehmen. Wer nun nahe bei den Menschen und ihren Nöten bleiben will, der muß gelegentlich das Opfer auf sich nehmen, sich trotz aller Einsicht in die Fragwürdigkeit von Ideologien ein Stück weit mit ihnen zu identifizieren. Man kann nicht dauernd mit innerem Prostest solidarischer Genosse sein. Wer seinen Beitrag vorwiegend als Publizist und Vortragsredner zu leisten hat, wird sich gelegentlich auch auf eine Ideologie berufen müssen, die ihn eben mit anderen Menschen solidarisiert. Es gibt einen Moment, wo sich das reine Herausarbeiten der theologischen Grundlagen nicht mehr mit dem solidarischen Handeln in den Organisationen der Menschen verträgt. Das läßt sich bei Barth typisch nachweisen: Sobald er sich in sein Studierzimmer zurückzog, um den Römerbrief zu schreiben, gab er seine Aktivität in der Aargauer Arbeiterbewegung auf, und es gab einen Moment, an dem er gleichsam verwundert aufwachte und feststellte, daß sich inzwischen in der Bewegung, der er auch angehörte, ein Landesstreik abgespielt hatte, ohne daß er viel davon gemerkt hatte[44]. Das ist ein typisches Ereignis: Es läßt sich einmal mehr mit Thurneysens Unterscheidung von Wort und Wirklichkeit Gottes erfassen: Man kann ja gewiß nicht bestreiten, daß die Vertiefung in das Wort ihre große historische Bedeutung gehabt hat; aber daß gleichzeitig andere Leute aus der gleichen Bewegung das existentielle Zeugnis leisten mußten, läßt sich davon her ebensowenig einfach leugnen.

Die Auseinandersetzung zwischen den jungen Dialektikern und Ragaz hat sich interessanterweise an einem Streitgespräch über die Interpretation Blumhardts entzündet. Sie spielte sich unter Ausschluß der öffentlichkeit ab und ist bisher noch nie dargestellt worden. Nach seinem großen Erschrecken in den ersten Kriegsmonaten las Barth Zündels Blumhardt-Buch, 1915. Ein Jahr später beschäftigte er sich intensiv mit den Hausandachten Christopli Blumhardts, die eben erschienen waren. Unter dieser Lektüre begann seine

44. Vgl. dazu *Eduard Thurneysen:* Die Anfänge, in: Antwort, Karl Barth zum 70. Geburtstag arn 10. Mai 1956, Zollrkon-Zurich 1956, wo *Tburneysen* den Briefwechsel mit *Barth* edrerc,

Arbeit am Römerbrief. Im Sommer 1916 sandte Barth eine Rezension der Hausandachten an Ragaz, damit sie in den »Neuen Wegen« erscheinet>. In dieser Besprechung hatte Barth unter anderem festgestellt, Blumhardt setze sich vom sozialen Engagement einiger seiner Schüler ab. »Er geht freundlich, aber ganz unbeteiligt vorbei an uns sozialistischen Theologerr'e.« Blumhardts Losung sei das Warten, nicht die Aktivität in irgendwelchen weltlichen Strukturen. Vorläufig gelte es, die Hoffnung einfach in Schriftlesung und Predigt zu fassen und weiterzugeben.

Ragaz hörte aus der Rezension einen Ton heraus, der ihn und andere Blumhardtjünger abkanzelte. »Sie stellen Blumhardt viel zu sehr dar als einen, durch den andere gerichtet werden«, schrieb er an Barth und wies die Rezension Zur Neubearbeitung zurück. Es widersprach ihm offensichtlich, daß man aus Blumhardt einen gütigen Patriarchen machen wollte, der die politischen und sozialen Kämpfe der Gegenwart nicht mehr sehr ernst nehme. Das scheint aber in der Tat nicht die Haltung Blumhardts gewesen zu sein: In seiner intensiven Beratung Eugsters, der sich damals immer mehr von der Verkündigung entfernte und immer tiefer in politische und soziale Aktivität hineinstieg, ist nie die Rede davon, daß - wie Barth formulierte - dem Reich Gottes mit Hausandachten besser gedient sei als mit politischen Abhandlungen. Ich kann daher nicht glauben, daß es beim Blumhardt der letzten Jahre ein Weggehen vom Weg der Wirklichkeit Gottes und eine einseitige Betonung des Wortes Gottes gegeben haben soll, wie das Barth postulierte. Barth aber nahm nichts von seiner Rezension zurück und ließ sie im »Freien Schweizer Arbeiter« statt in den »Neuen Wegen« erscheinen, womit er nun doch Blumhardt zum Richter über seine religiös-sozialen Anfänge und Mitstreiter machte. Nun begann er mit der Theologie des Wortes und überließ das Zeugnis von der Wirklichkeit Gottes anderen. Seit jenem folgenschweren Entscheid war die Blumhardtbewegung geteilt in einen Zweig, der die Arbeit am Wort Gottes in den Vordergrund stellte, und einen anderen, der in der sozialen und politischen Wirklichkeit von der Hoffnung zu zeugen suchte. Es ist nicht die Sache des Historikers, der einen oder der anderen Richtung Noten zu erteilen und sich zum Richter über sie zu machen. Vielleicht konnte die Einheit von Verkündigung und Wirken nur im Anfangspunkt der ganzen Bewegung realisiert werden und mußte sie später auseinandertreten in zwei verschiedene Ströme. Aber es ist doch ein bewegendes historisches Geschehen, das sich in den Jahren des Ersten Weltkrieges unter den schweizerischen Theologen abgespielt hat: Eine große Bewegung der christlichen Hoffnung, die viele der lebendigen Theologen unseres Landes ergriffen hatte, hatte sie einige Jahre lang zu gemeinsamer Verkündigung und gemeinsamer Aktion geführt, aber dann war die Einheit im Geiste zerbrochen, und die verschiedenen Fragmente einer Bewegung gingen ihre eigenen Wege.

Wenn wir zum Schluß nun noch fragen wollen, was die Kernpunkte der Bewegung gewesen sind, so ist diese Aufgabe für den Historiker im Grunde genommen leichter als für den Dogmatiker. Der Historiker nämlich muß nicht nach dem ganzen Gebäude einer Lehre fragen, sondern er kann sich auf jene Gedanken beschränken, die in der öffent-

45. Vgl. dazu *Mattmuller,* Bd. II, S. *220ff.*

46. DIe Rezension erschien dann in der Zeitschrift Freier Schweizer Arbeiter, 1915/16, Nr. 49 und *50.*

lichen Diskussion zum Tragen gekommen sind; er kann also gleichsam die Auswahl aus der Fülle von theoretischen Ansätzen der Praxis überlassen. Als Kernpunkt der Verkündigung Christoph Blumhardts erscheint nun eindeutig ein Wiederaufbrechen der evangelischen Hoffnung. Im Gegensatz zur pietistischen Umwelt ist es aber eine soziale Hoffnung: eine Hoffnung für die Welt, auch für die Weltlichen, für die Strukturen der Gesellschaft so sehr wie für den ergriffenen Einzelmenschen. Diese Hoffnung ging so weit, daß sie auch alle Eschatologie in der Welt draußen für Christus in Anspruch nahm, auch den großen Hoffnungsaufbruch, der sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter den Proletariern vollzog. Die Hoffnung war so stark, daß die Grenzen zwischen Gläubigen und Ungläubigen, zwischen Kirche und Welt zerbrachen. Darum hat die Blumhardtbewegung im Verhältnis der Christen zur sozialen Frage eine vollkommen neue Epoche eröffnet: Nicht mehr mit apologetischen Anliegen, sondern mit Augen, die das Verwandte jener Hoffnung mit der eigenen sahen, wurde nun auf Not und Kampf der Proletarier geblickt. Darüber konnte eben auch jener neue Typ des sozialen Pfarrers entstehen, der im Gewerkschaftsblatt und in der Parteiversammlung, ohne Gott zu nennen, dafür kämpfte, daß diese Hoffnung, die in anderen Kanälen lief, rein blieb und im Ende der Zeiten mit der offiziellen christlichen konvergierte.

Und wenn man sich am Ende noch fragt, was jene Bewegung, die in der gezeigten Weise von Blumhardt ausgegangen ist, in der profanen Geschichte der Schweiz für Spuren hinterlassen hat, so kann man das heute in aller Vorsicht auszudrücken versuchen. Der Kenner der schweizerischen Geschichte des 20. Jahrhunderts trifft immer wieder den Einfluß jener Menschen, die einmal von dieser Bewegung angerührt worden sind. Er trifft sie natürlich vor allem in der Geschichte der Sozialdemokratie, die - wenn man mit den Nachbarländern vergleicht - einen wesentlich anderen Verlauf genommen hat, und doch wohl vor allem darum, weil viele ihrer führenden Intellektuellen eine Zeitlang von der Blumhardtbewegung beeinflußt wurden. Er trifft sie in der Kirche, wo die Vertreter jenes Flügels der Bewegung, die sich dem Wort Gottes und seiner Erklärung widmeten, stark eingewirkt haben. Natürlich sind das Wirkungen, die noch nicht abgeschlossen sind und die man noch heute beobachten kann. Es scheint aber, daß von jenem außerhalb der schweizerischen Landesgrenzen liegenden Bad Boll wichtige Impulse in die Schweiz hineingeflossen sind, die so bedeutsam und formend geworden sind, daß sie nicht nur die Theologiehistoriker interessieren können.

Dr. phil. M. Mattmüller, P. D. *CH 4058 Basel, Peter-Rot-Straße 49*

Theokratie, Kapitalismus und Demokratie

Eine Kritik an Max Webers Darstellung der protestantischen Ethik"

VON JAMES LUTHER ADAMS

Vor einigen Jahren hörte ich an der Universität von Chicago einen offiziellen Bericht, der auf einer ausführlichen Studie über die Kriterien beruhte, die allgemein bei der Auswahl von Geschworenen in den Vereinigten Staaten angewandt werden. Ein Teil des Berichtes befaßte sich mit der Annahme oder Ablehnung der Geschworenen durch den Anwalt in Schadensersatzprozessen. Ein wesentlicher Punkt der Studie war, daß der Anwalt des Klägers in einer Schadensklage gegen eine große Firma Geschworene ablehnt, die Anhänger der protestantischen Ethik sind; bei solchen Geschworenen ist es nämlich sehr wahrscheinlich, daß sie großen Wert auf harte Arbeit und Sparsamkeit legen, und darum werden sie dazu neigen, die Interessen der Firma zu schützen. In solchen Fällen bevorzugen die Anwälte des Klägers was die Reporter »Humanisten« nennen, besonders wenn der Kläger, der auf Schadensersatz klagt, der mittleren oder unteren Einkommensgruppe angehört. Der Bericht besagte, daß der »humanistische« Geschworene zu der Auffassung neigt, daß der Unternehmer große Mittel zur Verfügung hat und daß dem Kläger mit mittlerem Einkommen eine Chance gegeben werden sollte, das heißt, daß ihm ein großzügiger Ausgleich für seinen Schaden gewährt werden sollte. Aus dem Bericht über diese Studie ging deutlich hervor, daß die Verfasser ihre Unterscheidung zwischen »Protestant- und »Humanist- aus *Max Webers* Schriften gewonnen hatten, besonders aus seinem Werk »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«. Wir sollten jedoch sofort hinzufügen, daß Weber selbst nicht auf diese Weise zwischen einem »Humanisten« und einem »Protestanten- unterschieden hat.

Es ist ein Beweis für den Scharfblick des Soziologen Max Weber, daß seine Schriften über die protestantische Ethik und den Kapitalismus ein weiteres Interesse und eine lebhaftere Diskussion ausgelöst haben als irgendeine andere soziologische Untersuchung dieser Art. Die Methode und die Ergebnisse seiner Untersuchungen können unter verschiedenen Gesichtspunkten gewürdigt werden. Zunächst wollen wir einige dieser Gesichtspunkte aufzählen, obwohl sie den meisten meiner Hörer vertraut sein werden.

Voraussetzung aller Schriften Webers ist seine Auffassung davon, was das Fach Soziologie als wissenschaftliche Disziplin begründet. In seiner Sicht muß der Soziologe sich wie jeder andere, der sich zum Ziel gesetzt hat, menschliches Verhalten zu verstehen, um die Bedeutungsstruktur dieses Verhaltens kümmern. Der Soziologe befaßt sich mit menschlichem Verhalten, »falls und insoweit wie das handelnde Individuum damit eine subjektive Bedeutung verbindet«.

Mit dieser Auffassung von der Aufgabe der Sozialwissenschaft erwies sich Weber als ein allerdings selbständiger Schüler *Wilhelm Diltheys,* der die Meinung vertrat, daß die

---

* Gastvorlesung an der evangehsch-theologischen Fakultat der Universitar Mainz am 24 7. 1967.

Kulturwissenschaft eine Analyse von Bedeutungsstrukturen vollziehe, das heißt eine Analyse der Beziehungen von Teilen zum Ganzen. Dieses Anliegen brachte Dilthey dazu, Weltanschauungen verschiedener Gruppen und verschiedener Phasen in der Entwicklung der westlichen Kultur zu analysieren, zu vergleichen und zu klassifizieren. Indem er die Individualität jeder Kultur und jedes Stils in der Geschichte einer Kultur betrachtete, wandte er sich von *Kants* abstrakter Kritik der praktischen Vernunft ab, um eine konkretere Kritik »der historischen Vernunfl« zu entwickeln.

Das von Dilthey geschulte Interesse Max Webers an Bedeutungsstrukturen ist besonders wichtig für den Religionswissenschaftler und auch für den Theologen. Obwohl Weber von sich selbst gesagt hat, daß er »religiös unmusikalisch« sei, verlangte er doch im Grunde, daß man das menschliche Verhalten in Kategorien einer religiösen Konzeption von der Bedeutung des Lebens verstehen müsse - oder, dort wo keine religiöse Orientierung mehr vorhanden ist -, in den Kategorien des Religionsersatzes, der die Auffassung eines Individuums oder einer Gruppe von der Bedeutung des Lebens repräsentiert. Daraus folgt, daß Webers Schriften, einschließlich seiner Studien über die orientalischen Kulturen und seiner Studien über die verschiedenen Typen des Christentums und ihrer Beziehung zum Kapitalismus, der Untersuchung der Religion sowie ihrer Säkularisation gelten.

Einen nicht weniger wichtigen Aspekt des Lebenswerkes Max Webers wird der Religionswissenschafller darin erblicken, daß er darauf besteht, die Religion zum Ganzen des Lebens in Beziehung zu setzen, besonders zu den alltäglichen Beschäftigungen der Menschen, zur Arbeit und zu sozialen, ökonomischen und politischen Institutionen, zum Recht, zur Naturwissenschaft und zu den Künsten (speziell zur Musik). Weber geht weit hinaus über ein Interesse an der Religion als einer bloß psychologischen Erfahrung oder eines bloßen Systems von Lehrsätzen.

Dieser Aspekt von Webers Gedanken sollte in Verbindung mit dem Werk seines Heidelberger Kollegen, des Theologen und Historikers *Ernst Troeltsch* gesehen werden. Im Unterschied zur älteren konventionellen Dogmengeschichte versuchen beide, Weber und Troeltsch, theologische Dogmen im Licht der Soziallehren und des institutionellen Verhaltens der Kirchen und Sekten zu verstehen. Nach dieser Methode der historischen Forschung ist ein theologisches Dogma nicht schon dadurch adäquat verstanden, daß seine Beziehungen zu anderen theologischen Dogmen oder zu früheren Formulierungen eines gegebenen Dogmas untersucht werden. Webers und Troeltschs Methode gibt sich nicht mit der Erforschung der Ideengeschichte zufrieden, indem man - um mit *Karl Mannheim* zu sprechen - einfach von Buch zu Buch fortschreitet. Sie untersucht den sozialen Kontext und Einfluß der Religion. Aus der Perspektive heutiger linguistischer Philosophie betrachtet, setzt diese umfassende Methode der Forschung eine pragmatische Bedeutungstheorie voraus, derzufolge man eine religiöse Idee oder irgendeine andere Auffassung, die Bedeutung erlangt hat, versteht, indem man feststellt, welcher Gebrauch von ihr gemacht wurde, auf welche Weise sie das Verhalten beeinflußt hat und besonders, auf welche Weise sie institutionelles Verhalten geprägt hat. In dieser Beziehung kommt Weber aus der idealistischen Tradition, die annimmt, daß Gedanken oder Ideen nicht Epiphänomene sind, sondern Geschichte beeinflussen können. Auf der anderen Seite weist er die realistische Position

nicht vollständig ab, denn er behauptet, daß Ideen von sozialen Kräften beeinflußt werden. Hier muß dem Einfluß von *Karl Marx* auf Weber Beachtung geschenkt werden.

Weber hat viel von Marx gelernt, verwarf aber seinen ökonomischen Determinismus. Während Marx Religion als Niederschlag des Klassenkampfes interpretierte, bestand Weber darauf, daß Religion ein Phänomen sui generis ist. Sie kann als eine unabhängige Kraft wirksam werden, besonders in den Anfangsphasen religiöser Erneuerung. Der überbau kann den Unterbau beeinflussen, wie auch umgekehrt. Weber meint, religiöse Ideen sollten nicht in die Zwangsjacke einer monokausalen Theorie gepreßt werden. In der Gesellschaft wirkt eine Vielzahl von Kräften, und immer wieder kann man ihr zufälliges Zusammentreffen, sowie zufällige »Wahlverwandtschaften« sozialer Kräfte mit Ideen beobachten. So ist auch die protestantische Ethik nicht als eine bloße Funktion von sozialen Kräften zu verstehen. Sie hat als unabhängiger Faktor gewirkt, manchmal den sozialen Wandel fördernd, manchmal ihn hemmend.

Ein anderer Grundgedanke Webers, der schon kurz erwähnt wurde, sollte noch hervorgehoben werden. Eine religiöse Konzeption kann ihren Einfluß noch ausüben, nachdem sie bereits säkularisiert ist, wenn also die ursprünglich religiösen Wurzeln des gesellschaftlichen Lebens abgestorben sind und das Verlangen nach einem Sinn der menschlichen Tätigkeit nicht mehr befriedigen können.

Schließlich sollte erwähnt werden, daß Weber in seiner Studie über »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus- das anwandte, was er die Methode des Idealtyps nannte. Er hatte diese Methode noch nicht vollständig entwickelt, als er diesen Essay schrieb. Es ist für uns hier nicht nötig, diese Methode zu besprechen - nur sollte beachtet werden, daß Weber bei ihrer Anwendung nicht Geschichtsschreibung auf konventionelle Art betreiben wollte. "Wir können freilich nur so verfahren«, sagt er, "daß wir die religiösen Gedanken in einer -idealtypisch- kompilierten Konsequenz vorführen, wie sie in der historischen Realität nur selten anzutreffen war. Denn gerade *wegen* der Unmöglichkeit, in der historischen Wirklichkeit scharfe Grenzen zu ziehen, können wir nur bei Untersuchung ihrer *konsequentesten* Formen hoffen, auf ihre spezifischenWirkungen zu stoßen[1].«

Wir müssen uns auch ins Gedächtnis rufen, daß Weber versuchte, auf deskriptivem Wege ideale Typen zu konstruieren, um historische Vergleiche anzustellen und historische Kausalität und Veränderung zu studieren. Diese Idealtypen sollten die Bedeutungsstruktur von Ideen und Institutionen scharf beleuchten. Weber erkannte, daß jede solche Konzeption das Material von einem bestimmten Standpunkt aus beleuchtet und daß von anderen Standpunkten aus vielleicht ganz andere Charakteristika als die wesentlichen erscheinen würden. Kurz, Weber wäre der erste gewesen, von seiner eigenen Konzeption gänzlich abweichende Auffassungen von der sozialen Funktion der protestantischen Ethik oder vom Geist des Kapitalismus für möglich zu halten. Wir werden im folgenden untersuchen, wie Weber sich besondere Beschränkungen auferlegte, als er sein Bild der protestantischen Ethik entwarf.

Weber behauptete, der Geist des modernen westlichen Kapitalismus bilde ein einzigartiges Phänomen in der Geschichte des Kapitalismus überhaupt. Das Streben nach wirt-

1. Ges. Aufsatze Zur Religionssoziologie I, Tubingen 1947, S. 87.

schaftlichem Gewinn kann man in jedem kapitalistischen Unternehmen der Geschichte finden, aber der Geist des westlichen Kapitalismus bestand nicht nur aus bloßem Profitstreben. Diesen Unterschied sieht Weber exemplarisch dargestellt in Benjamin Franklins Konzeption von harter Arbeit und Sparsamkeit als einer schweren, dem Menschen auferlegten Pflicht. Diese Pflichtauffassung findet ihren Ausdruck in der Tugend und Tüchtigkeit, die man im Berufsleben bewähren soll. Der Beruf verlangt Rationalität in dem Sinne, daß die Mittel den Zwecken gemäß sein müssen, daß eine systematische, methodische Ausführung des Berufszwecks erreicht werden muß, und auch in dem Sinne, daß bloß persönliche Erwägungen oder Beziehungen unpersönlichen Gesichtspunkten untergeordnet werden müssen. Rationalität und Kalkulation sind also selbst Sache der Pflicht. Das protzige Genießen der Früchte des Erfolges muß vermieden werden. Es kann dem eigenen Kredit und der Stellung unter den übrigen Berufsgenossen nur schaden. Das ist eine kurze Zusammenfassung der Konzeption Webers vom Geist des Kapitalismus.

Bei seinem Entwurf eines Bildes der protestantischen Ethik hat sich Weber bewußt auf deren Beziehungen zum Geist des Kapitalismus beschränkt, so wie er ihn auffaßte. In seiner ausführlichen Skizze der protestantischen Ethik beurteilt er das Luthertum ebenso wie den römischen Katholizismus als traditionalistisch orientiert und als dem Geist des Kapitalismus ursprünglich feindlich gesonnen. Darum konzentriert er sein Interesse hauptsächlich auf die aus dem Calvinismus hervorgegangene breite Bewegung des Puritanismus. Dabei widmet er den anglo-amerikanischen Entwicklungen besondere Aufmerksamkeit. Der Begriff Puritanismus umfaßt bei ihm »die asketisch gesinnten religiösen Bewegungen in Holland und England ohne Unterschied der kirchlichen Organisation und des Dogmas, also mit Einschluß von Independentisten, Kongregationalisten, Baptisten, Mennoniten und Quäkern«, Weber wählt diese weite Begriffsbestimmung, weil er in dieser breiten Bewegung eine religiös-ethische Haltung findet, die sich bereitwillig mit dem heraufkommenden Geist des Kapitalismus verbindet. Und er interpretiert diese religiöse Bewegung fast ausschließlich vom Standpunkt ihrer Beziehung zu einem ökonomischen Ethos, nämlich eben zum Geist des Kapitalismus.

Webers Konzeption der protestantischen Ethik ist in allgemeinen Zügen bekannt, aber vielleicht sollten wir uns einige ihrer spezifischen Nuancen vergegenwärtigen. Weber behauptet, daß diese Züge ursprünglich nicht durch den Geist des Kapitalismus bedingt waren, sondern aus rein religiösen Impulsen historisch entstanden sind. Eine Vorwegnahme des Geistes der Rationalität erblickt Weber schon im Prophetenturn des Alten Testaments, das sowohl im Judentum als auch im Christentum der Magie und deren stereotypen Techniken entgegengewirkt habe. Im Mittelalter tritt methodische Rationalität besonders auffällig in Erscheinung bei der klösterlichen Askese. Dabei handelt es sich natürlich um eine weltabgewandte Askese. In der Reformation tritt an ihre Stelle eine innerweltliche Askese, die den Unterschied zwischen Mönch und Laien auslöscht. Weber zitiert Sebastian Francks Charakteristik des Geistes der Reformation mit Zustimmung: »Du denkst, du bist dem Kloster entflohen, aber jetzt muß jeder sein ganzes Leben lang Mönch sein.. Der Calvinismus suchte dem ethischen Verfall, zu dem der Erwerb von Reichtum führen kann, durch Verdammung des Genusses vorzubeugen; jedoch erlaubte er keine Flucht aus dieser

Welt, sondern wertete die Arbeit mit ihrer rationalen Disziplin als eine gottgegebene Aufgabe. Das primäre Motiv dabei war jedoch nicht wirtschaftlicher Erwerbsgeist, sondern der Drang, Gott zu verherrlichen. Weber belegt, daß der Puritanismus auf besonders aggressive Weise dieses Ethos der protestantischen Ethik entwickelt hat, indem er innerweltliche Askese und eine methodische Geschäftsführung betonte, sowie als allgemeinen, unpersönlichen ethischen Maßstab in allen Dingen die Förderung von Neuerungen und individueller Initiative und die Begünstigung des Wettbewerbs forderte. Darum trat er auch der politischen Privilegierung von kolonialen und Handelsgesellschaften entgegen. Die weniger traditionalistischen Puritaner förderten auf diese Weise auch den Widerstand gegen die Verbindung von religiöser und wirtschaftlicher Aktivität mit Regierungsinteressen. Dieser ganze Ideenkomplex wurzelte nach Weber in der calvinistisch-puritanischen Lehre von der Berufung, die wiederum in Beziehung zur Lehre von der ewigen Gnadenwahl und Prädestination stand. Durch sein Verlangen nach Heilsgewißheit als Zeichen göttlicher Erwählung brachte der Puritaner einen religiösen Antrieb mit für die methodische Lebensführung, für die harte Arbeit und Einfachheit, die der Geist des Kapitalismus von ihm forderte. Außerdem förderte er eine extreme Form des Individualismus, die durch eine unerhörte »innere Isolierung des Individuums« genährt wurde.

Nach Weber führte diese protestantische Ethik schließlich dazu, Frömmigkeit als den sichersten Weg zum Reichtum aufzufassen. Sie förderte »ein Zusammenfließen von Religiosität mit Folgen, die ihr ursprünglich unbekannt und von ihr nicht beabsichtigt waren ... Diese Ausprägung des Berufsbegriffs hat zunächst dem modernen Unternehmer ein fabelhaft gutes Gewissen und außerdem ebenso arbeitswillige Arbeiter geliefert, indem er der Arbeiterschafl: als Lohn ihrer asketischen Hingabe an den Beruf und ihrer Zustimmung zu rücksichtsloser Verwertung durch den Kapitalismus die ewige Seligkeit ...[2]« eröffnete. Gleichzeitig kam ein Säkularisierungsprozeß in Gang. Die religiöse Wurzel der wirtschafl:lichen Aktivität starb ab. Das Feld der Berufstätigkeit aber wurde immer enger. »Der Puritaner *wollte* Berufsmensch sein - wir *müssen* es sein.. Wir leben in einem Gehäuse eng begrenzter und spezialisierter Berufsaufgaben im ungeheuren Kosmos der modernen Wirtschafl:sordnung. »Niemand weiß noch, wer künfl:ig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, *oder* aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhafl:em Sich-wichtig-Nehmen verbrämt-,« Weber fährt fort, für die »letzten Menschen« dieser Kulturentwicklung könnte »das Wort zur Wahrheit werden: -Eachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu habent..«

R. H. Tawney faßt in seinem Vorwort zur englischen übersetzung der »protestantischen Ethik- Webers Ansicht so zusammen: »Das Lebenselixier für die Pioniere der modernen ökonomischen Ordnung war eine Konzeption, die die bequemen Laster mit

2. WirtschaftsgeschIchte, Berlm 1958, S. 313.
3. Ges. Aufsatze zur Rehgronssoziologie I, Tubragen 1947, S. *203-204.*
4. Ibid. S. 204

einem Heiligenschein umgab ... Der Wandel der moralischen Maßstäbe verwandelte eine natürliche Schwäche in eine Zierde des Geistes und kanonisierte als wirtschaftliche Tugend, was frühere Zeiten als Laster verschrien hatten. Die Macht, die dies hervorbrachte, war ein Credo, das mit dem Namen Calvin verbunden ist[5.]« *Johannes Calvin* ist nach Weber der Vater oder wenigstens der Stiefvater *Benjamin Eranklins,* des ersten Rotariers. »Zeit ist Geld ... Früh zu Bett und früh wieder auf, das macht Männer gesund, weise und reich« (Time is money ... early to bed and early to rise makes a man healthy, wealthy and wise).

Es ist hier nicht meine Absicht, die kritischen Äußerungen zu Webers These Revue passieren zu lassen und zu bewerten. Ihre Zahl ist Legion. Die sie enthaltenden Bände füllen in jeder gut bestückten Bibliothek mehrere Regale. Eine der bekanntesten und aufschlußreichsten dieser kritischen Äußerungen liegt in dem Hinweis, daß Webers Konzeption der protestantischen Ethik ihre Aufmerksamkeit auf das 17. und 18. Jahrhundert konzentriert und demgegenüber gewisse Züge der früheren Periode relativ vernachlässigt. Eine andere kritische Stimme behauptet, daß Weber in den älteren Puritanismus Züge hineingelesen hat, die sich erst später deutlich abzeichnen – zum Beispiel die Behauptung *Bielers,* daß die Prädestinationslehre im frühen Calvinismus nicht die Rolle spielte, die Weber ihr zuschreibts. Tawney hat eine ähnliche Behauptung in bezug auf Webers Analyse der Stadien des Kapitalismus aufgestellt.

Die Kritik, die ich üben möchte, ist anderer Art. Man kann - so scheint es mir - den wesentlichen Zügen in Webers Darstellung der Beziehungen zwischen der protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus - wie er sie auffaßt – zustimmen. Seine Darstellung ist authentisch – soweit sie reicht. Aber als Darstellung der protestantischen Ethik selbst genommen gibt sie ein verzerrtes Bild, weil einiges außer Betracht bleibt. Daher ist das von Weber konstruierte Bild zu einem pejorativen Stereotyp geraten. Der Begriff »protestantische Ethik« ist ihm gleichbedeutend mit »Evangelium des Reichtums- geworden und sanktioniert die Anbetung der Göttin des Erfolgs. *WiZZiam H. Whyte* geht sogar so weit zu sagen, daß Sparsamkeit und das überleben des Tüchtigsten die reinste Form der protestantischen Ethik darstellen",

Aus Webers Studie gewinnt man nicht den Eindruck, daß im Puritanismus oder in der protestantischen Ethik irgendwelche Gegenkräfte am Werk waren, die eine Kritik an

---

5. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Übersetzung von *Talcott Parsons,* New York 1930, Introduction, S. 2.

6. *André Bieler:* La pcnsee economique et sociale de Calvin, Geneve 1959, S. 404.

7. *William H. Whyte:* The Organization Man, Garden City, New York, S. 16-18. Ich erinnere mich an eine übertriebene Form dieses Stereotyps, die in einer Unterhaltung auftauchte, die ich vor einigen Jahren in Paris mit dem inzwischen verstorbenen *Nicolas Berdvaeo* hatte. Als das Gespräch auf die protestantische Ethik kam, sagte Berdyaev: »Man hätte schon vor langer Zeit voraussagen können, die arnerikanisdie Zivilisation werde zusammenbrechen, denn sie war auf den Calvinismus gegründet. Wir erkennen diesen Zusammenbruch nicht nur an euren gierigen Geschäflsleuten, sondern auch an euren Gangstern. Legs Diamond, der Gangster, ist ein geistlicher Erbe johsnn Calvins.« Hierauf antwortete ich, zwar wolle ich keine These zu diesem Gegenstand verfechten, aber wenn in jenen Tagen in Chicago oder New York ein Gangster auf der Straße niedergeschossen wurde, habe man mit Sicherheit ein sehr aufwendiges und teures Requiem in einer katholischen Kirche erwarten können. Ich werde nicht leicht das Erstaunen in Berdyaevs Stimme und Gebärde vergessen, als er erwiderte: »Was für eine überraschung für mich! Warum hat niemand mir erzählt, daß diese amerikanischen Gangster keine Presbyterianer sind?«

der bourgeoisen Moral oder ihre Korrektur bewirkt haben könnten. Die unvollständige Darstellung der protestantischen Ethik, die sich aus Webers Analyse ergibt, folgt aus einer Entscheidung, die er zu Beginn seines Werkes traf. Er beschloß, so erzählt er uns, »der Bedingtheit der Entstehung einer >Wirtschaftsgesinnung-, des -Ethos- einer Wirtschaftsform, durch bestimmte religiöse Glaubensinhalte« auf die Spur zu kommen »an dem Beispiel der Zusammenhänge des modernen Wirtschaftsethos mit der rationalen Ethik des asketischen Protestantismus-s". Man könnte also sagen, der Titel seiner Abhandlung hätte lauten müssen: »Die protestantische Wirtschaftsethik.« Immer wieder betont Weber diese Beschränkung. Besonders versichert er, daß politische Konsequenzen der puritanischen Auffassung nicht in diese Untersuchung gehören", Tatsächlich ist jedoch die Kette der Auslassungen länger. Er hat die Familie, die Künste, die Naturwissenschaften ebenso unberücksichtigt gelassen wie die umfangreiche soziale und politische Philosophie des Puritanismus, die in den von ihm untersuchten Jahrhunderten entstand.

Wir haben schon darauf hingewiesen: Weber verwarf einlinige Kausalerklärungen. Er betonte die Vielzahl der Kräfte, die eine Rolle in der Gesellschaft spielen. Und doch, als er sich dem Studium des Puritanismus zuwandte, galt sein Interesse lediglich dem »Ethos des Wirtschaftssystems«. Dadurch versäumte er eine adäquate Darstellung sogar der »Entwicklung des ökonomischen Geistes« im Puritanismus. Freilich erkennt er, daß die »mechanische« oder materialistische Eigengesetzlichkeit des »siegreichen Kapitalismus« die protestantische Ethik beeinflußte. Er versichert sogar, daß diese Eigengesetzlichkeit so stark wurde, daß sie nicht länger der Stützung durch die Religion bedurftet", Aber er übersieht die Einflüsse, die von anderen Elementen auf die protestantische Ethik ausgeübt wurden. Diese anderen Elemente waren von Anfang an als Voraussetzung des Wirtschaftsethos wirksam.

Zur Korrektur der Ansicht Webers könnte man einen Weg einschlagen, den er selbst am Ende seiner Studie zu verfolgen fordert. Er spricht hier von der »Aufgabe«, die »Bedeutung des asketischen Rationalismus nun auch für den Inhalt der *sozial-politischen* Ethik, also für die Art der Organisation und der Funktionen der sozialen Gemeinschaften vom Konventikel bis zum Staat aufzuzeigen«!', Solch eine Aufgabe müßte die Prüfung der politischen Konsequenzen der puritanischen Weltanschauung einschließen. In diese Richtung geht der Versuch, den kürzlich *Michael Walzer* unternommen hat in seinem Buch »The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics« (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965). Walzer versucht hier zu zeigen, daß der Puritanismus aus Besorgnis über akute Unordnung und Unsicherheit entstanden sei und daß der Puritanismus, als ein System der Reglementierung, »vor allem gekennzeichnet war durch eine komprornißlose und anhaltende Hingabe an ein politisches Ideal« (5. 3), das Ideal einer monolithischen Gesellschaftsordnung. Diese Ansicht ist jedoch - wie mir scheint, mit Recht - als unhaltbar zurückgewiesen wordenl-.

8. Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1947, S. 12.
9. Ibid. S. 85; S. 98, Anm. 1; S. 173, Anm. 3.
10. Ibid. S. *204.*
11. Ibid. S. 205.
12. David Littlei Weber Revisited, in Harvard Theological Review, 59 (1966), S. 415-28. Ein grundlegender

Webers Konzentration auf das Wirtschaftsethos hat aber weit mehr als nur die politische Philosophie des Puritanismus ausgelassen. Wie er selbst betont, waren *Calvin* und der Calvinismus eine der Hauptquellen der puritanischen Ethik. Und der Calvinismus ist mehr als ein politisches Ethos, wie er auch mehr ist als ein Wirtschaftsethos. Er ist verwurzelt in einer theokratischen Mentalität - nicht im Sinne von Theokratie als Priesterherrschaft, sondern vielmehr im Sinne der Zielsetzung, das ganze Leben unter Gottes Herrschaft zu srellenü. *[ose] Bobatec* findet das zentrale Motiv Calvins in einem »Pathos der Ordnung-ett. Nach Calvins Ansicht entspricht der Christ der göttlichen Herrschaft und Erwählung nicht nur dadurch, daß er Gott im werktäglichen Beruf verherrlicht, sondern um Verherrlichung Gottes geht es auch beim Kampf um die Schaffung einer geheiligten Gemeinschaft, der Kirche, und durch sie einer völlig neuen sozialen Ordnung.

Bei Calvin gilt die Erlösung der Welt durch Jesus Christus dem ganzen Universum, auch der Natur. Aber Gottes Handeln zielt in erster Linie auf die Wiederherstellung der gefallenen Menschheit. Dabei kann die Erlösung durch Jesus Christus nicht nur vom Standpunkt des Individuums aus verstanden werden, wie Weber zu glauben scheint. »Das neue Leben, das die Erlösung für die Menschen eröffnet> ist - strikt gesprochen - nicht möglich außerhalb der Gemeinschafttä.,

Webers Kollege Ernst Troeltsch war sich dieser sozialen und gemeinschaftlichen Konzeption des Heils viel stärker bewußt. In bezug auf den umfassenden Charakter der calvinistischen Ethik begründet er in eindrucksvoller Einzelargumentation seine Auffassung: »Individueller Erfolg wird nie als ausreichendes Zeichen der Gnade angesehen, sondern ist immer zur Heilsgemeinde in Beziehung gesetzt.. Der Calvinismus, sagte er einmal, »arbeitete bewußt und planvoll auf eine heilige Gemeinde hin. Er verband nicht bloß das Handeln des einzelnen, sondern auch das der Gemeinschaft zu einer bewußten und planmäßigen Gestaltung. Und da das kirchliche Ganze nicht ohne Mitbeteiligung der weltlichen Ordnungen, ohne Einbeziehung der politischen und ökonomischen Leistungen der weltlichen Gemeinde zustande kommen konnte, so galt es, alle Berufe als Mittel für die Erzielung der heiligen Gemeinde zu ordnen, zu reinigen und anzufeuerntv.e So koordinierte der Calvinismus bewußt und in systematischer Weise die Aktivität des Individuums und die Gemeinschaflt/. Diese Koordinierung stand in enger Beziehung zu der Verpflichtung, die der einzelne gegenüber der kommenden Gottesherrschaft übernommen hatte.

Fehler von *Walzers* Studie besteht darin, daß er versäumt hat, dem linken Flügel des Puritanismus gebührend Rechnung zu tragen.

13. *Paul rau».* Religionsphilosophie, Ges. Werke I, Stuttgart 1959, S. 340-341.
14. *J. Bohatec:* Calvins Lehre von Staat und Kirche, Breslau 1937, S. 24.
15. *Bieter,* op. cit, S. 206, 251.
16. Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Ges. Schriften I, Tübingen 1912, S. 654-655.
17. Entsprechend sieht *Troeltsch* die calvinistische Bewegung als coincidentia oppositorum, als »Ausgleich von GemeinschaA: und Individuum, Autorität und Freiheit, Zwang und Initiative, Sachlichkeit und Begeisterung, Aristokratie und Dernokrarie« (S. 676). Wegen des umfassenden Charakters der calvinistischen Ethik spricht er von ihr als von einem christlichen Sozialismus »in dem Sinne, daß er das ganze Leben in Staat und GesellschaA:, Familie und WirtschaA:, im öffentlichen und privaten Dasein nach den christlichen Maßstaben solidarisch ausgesraltet« (S. 676). »Daher ist er .,. neben dem orgarusch-patriarchalischen Grundschema der mittelalterlichen GesellschaA:sidee zu dem zweiten großen christlich bestimmten Sozial-

Die von Calvin gewählte Ordnungsvorstellung war kompliziert, ja paradox: Er erwartete *die* Erneuerung der Gesellschaft, aber er erwartete *sie* als Ergebnis einer Erneuerung der Kirche. Die Kirche sollte unter den Menschen eine neue Gesellschaft begründen, eine Gesellschaft, in deren Mitte die ursprünglichen Beziehungen der Menschen zueinander wiederhergestellt sein sollen. *Die* Kirche Jesu Christi ist das »foyer actif- der Wiederherstellung der Menschheit, und ihre Erneuerung wird in der ganzen Welt Widerhall finden und wird sich dem Ganzen der Gesellschaft mitteilen!". Weil sie ins Dasein gerufen wurde von dem überweltlichen Gott, darum muß sich die Kirche von der Gefangenschaft der Welt befreien. Besonders muß sie gegen jeden Staat kämpfen, der versucht, sie in religiösen Angelegenheiten zu unterjochen. Mit einer solchen Konzeption von der Kirche ausgerüstet machten sich die Calvinisten daran, die Kirche von jeder Art von Erastianismus zu befreien.

Doch solche Befreiung der Kirche dient der Ordnung im Leben der Menschheit. Um ihre Eigenart und Freiheit zu verwirklichen, sollte die Kirche ein Vorbild der Ordnung geben. Die Organisation der kirchlichen und der moralischen Angelegenheiten, die Calvin in Genf durchführte, bildet ein gutes Beispiel für sein »Pathos der Ordnung«. Gleichzeitig bestand Calvin allerdings darauf, daß jedem Wesen mit seiner Erlösung durch Jesus Christus geistliche und geistige Freiheit zugesichert ist und daß dieser Freiheit in der Kirche Raum gegeben werden muß und dann auch in der politischen und sozialen Ordnung!". Gehorsam gegen Gott ist Ausdruck innerer Freiheit, und er sollte ein freiwilliger Gehorsam sein, der aus dem Herzen kommt. Wo solcher freiwillige Gehorsam gegen Gottes Ordnung fehlt, da verfällt alles einer »schrecklichen Entstellung- *(Bohatec).* Freiwillige Teilnahme ist der Lackmustest der wahren Kirche Christi. Diese ganze Konzeption ist paradox *bis* zum Äußersten, denn sie ist darauf berechnet, um der Freiheit willen den Zwang zu heiligen. Calvin war alles andere als demokratisch, sowohl in seinen überzeugungen als auch in seinen Absichten.

Eine ähnliche Spannung besteht innerhalb der Staatstheorie. Es muß hier genügen, uns zu erinnern, daß Calvin - indem er den göttlichen Willen zur Ordnung innerhalb der begrenzten Funktion des Staates betont – Vorkehrungen trifft:, damit irrende Beamte korrigiert werden, und zwar nicht nur durch die Kirche, sondern auch durch untergeordnete Beamte. Indem er den untergeordneten Beamten die Aufgabe zuwies, die höheren Amtsträger zu kritisieren, institutionalisierte er Widerstand. Die niederen Beamten sollten immer der Verpflichtung des Staates eingedenk bleiben, Gott und dem Volke, Gott und der Gerechtigkeit zu dienen-",

Wenn wir nun Calvins Verlangen nach einer neuen Ordnung zusammennehmen mit seiner Institutionalisierung des Widerstandes und mit seiner Betonung der Freiwilligkeit des Gehorsams, dann sehen wir, daß Calvin und seine Anhänger sich eines zweischneidigen Schwertes bedienten *mit* der zwiefachen Forderung nach einer stark integrierten (obgleich

ideal der europäischen Gesellschaft geworden, das dann auch eine ähnlich tiefe und breite Ausdehnung gefunden hat« (5. 674).

18. *t, Calvin:* Institutio (1560), IV, i, 2-3.

19. Bieler, op. cit., S. 304; Comm, N. T., John, Kap. 18; Lccons ... Habaeue, 2,6.

20. Bieter, op. cit., 5. 281 ff.; Inst. IV, xx, 16.

korrigierbaren) Ordnung auf der einen und nach freiwilliger Teilnahme auf der andern Seite, kurz nach Ordnung und Freiheit zugleich. Im Zusammenhang dieser weitgespannten Rahmenvorstellungen kann die Berufungslehre nicht sachgemäß verstanden werden in Beschränkung auf die Erfüllung des eigenen Berufes im Kosmos der Berufungen. Zwar hat Calvin von Beruf in diesem Sinne gesprochen, und Weber betont diesen Aspekt von Calvins Berufungslehre. Aber Calvins Auffassung der Berufung greift viel weiter aus. In ihr steckt eine allumfassende Idee, die jedem einzelnen die Verpflichtung auferlegt, für die Aufrichtung von Frieden, Recht und Gerechtigkeit zu arbeiten.

Nun wollen wir uns der Situation im England des 17. Jahrhunderts zuwenden. Doch zuvor sollten wir uns erinnern, daß der Calvinismus zwischen seiner ersten Blüte in Genf und seiner Weiterbildung in England wichtige Veränderungen durchmachte. Wir sollten auch bedenken, daß die Situation in England, an die sich der Calvinismus anzupassen hatte, ganz verschieden von der in Genf bestehenden war. Dabei spielen auch Elemente der Tradition, besonders der juristischen Tradition Englands, eine Rolle. Einige dieser Besonderheiten werden deutlich, wenn wir den von den Puritanern geführten Kampf um die Macht ins Auge fassen – einen Kampf, der zunächst auf zentralistische Kontrolle abzielte, dann aber umschwenkte in die Richtung eines Pluralismus.

Die Presbyterianer in England begannen mit der Forderung nach einer neuen Ordnung, in der sie die Kontrolle ausüben würden. Sie wollten nichts mit Toleranz oder Abweichung zu tun haben. An die Stelle des Anglikanismus sollte der Presbyterianismus treten, um den Platz der etablierten und öffentlichen Religion einzunehmen. Aber als Jakob 1. auf der Oberhoheit des Staates über die Kirche bestand, auf der Annahme der 39 Artikel und auf der Erhaltung des Common Prayer Books, da waren die Presbyterianer entsetzt und protestierten. Infolgedessen wurden viele aus ihren Gemeinden abberufen. Sie traten auf die Seite jener Juristen, die das elementare Recht als der Krone überlegen verteidigten. Sie traten also zur Opposition über. Zur gleichen Zeit fanden die Parlamentarier, die sich der Krone widersetzten, in der calvinistischen Lehre vom Widerstand gegen die Staatsgewalt eine Unterstützung für ihre Opposition. Im Blick auf diese Situation und im Rückblick auf die vorhergegangene hugenottische Inanspruchnahme dieser Lehre hat *Ernest Barker* gesagt: »Ich neige zu der Meinung, daß Buch IV, Kapitel zwanzig, sectio drei der Institutio eine der Pflanzschulen der modernen Freiheit ist[21].« Für die Situation Englands im 17. Jahrhundert jedenfalls bedeutete es Öl ins Feuer. Als die Presbyterianer dann etabliert waren, »fanden sie sich«, wie *William Haller* sagt, »umgeben von einer Wolke von vielerlei -dissenters-, die an ein gewisses Maß von Freiheit gewöhnt und nun durch eine aktive Presse unterstützt waren, durch die sie ihrer Meinung Ausdruck geben konnten. Das Resultat sollte nicht der Triumph der puritanischen Reform sein, sondern ein neuer

21. Zitiert nach *Ernest Barker:* Church, Stare, and Education, Ann Arbor, Midiigan 1957, von *Frederick* S. *Carney:* Associational Thought in Early Calvinism, in der Festschrifl: für James L. Adams: Voluntary Associations, hg. von D. *B. Robertson,* Richmond, Virginia 1966, S. 45. Anm. 43. Eine Auseinandersetzung mit dem puritanischen Beitrag zu Idee und Praxis der loyalen Opposition bietet *George H. Williams:* The Religious Background of a Loyal Opposition, ebenfalls in dem Band Voluntary Associations, hg. von *Robertson,* S. 65-68; siehe auch *A.* D. *Lindsay:* The Essentials of Democracy, Philadelphia 1929.

Kampf um Freiheit und eine Literatur, die sich mit den Themen befaßte, die durch diesen Kampf aufgeworfen wurden--.«

Eine Wolke von »dissenters«. Eine Wolke, die nur die Größe einer Männerhand hatte, aber sie sollte sich zu einem Sturm auswachsen. Die Vielzahl der Forderungen, die von diesen Dissenters erhoben wurden, ist schwer auf einen Nenner zu bringen, es sei denn auf den der geforderten Beschränkung der Macht des Staates und des kirchlichen Einflusses. Weitere wichtige Forderungen waren die nach Vereinigungsfreiheit und nach Aufteilung der Macht und Verantwortung. Wenn wir die Unabhängigen, die Baptisten und die Levellers mitberücksichtigen – die alle von Weber als Puritaner angesehen werden _, so sehen wir, wie innerhalb einer Generation die Forderungen nach radikalem Laizismus in den Kirchen, nach dem Recht des Individuums, nach Unterwerfung der Krone unter das elementare Recht, nach Toleranz, nach Achtung der Minderheiten, nach Ausdehnung des Wahlrechts, nach einer geschriebenen Verfassung und regulären Wahlen aufkommen. Alles dies, so könnte Weber sagen, drängte hauptsächlich in die Richtung des Individualismus, zu einer Bestätigung der Macht der Mittelklasse. Man kann jedoch mit gleichem Recht sagen, daß es ein Drängen auf Selbstbestimmung war. Der Druck dieser Bewegung läßt sich besonders gut beobachten an der Schnelligkeit, mit der neue Vereinigungen gebildet wurden, um neuentwickelte Zwecke zu fördern, sowie auch an der Schnelligkeit, mit der einzelne ihrer Mitglieder von einer Gruppe zur andern wechselten, sowohl in den Kirchen als auch in politischen Gruppen. Die Forderung nach Freiheit für religiöse Zusammenschlüsse wurde bald von der Forderung nach Vereinigungsfreiheit im allgemeinen begleitet. Diese Forderungen nach gesellschaftlichen Veränderungen wurden angetrieben von brennenden eschatologischen Erwartungen. Das ist ein von Weber übersehener Zug.

Die Restauration hat das Drängen auf Selbstbestimmung und auf den Zusammenschluß von Gleichgesinnten in vieler Hinsicht unterdrückt, aber natürlich ohne dauernden Erfolg. Das Freiwilligkeitsprinzip ließ sich nicht beseitigen. Darüber wachten die Whigs des linken Flügels und die Nonkonformisten-', von John Locke ganz zu schweigen.

Doch was wird nun aus dem theokratischen Prinzip? Die Forderung nach Aufteilung der Macht besteht fort, aber wo finden wir die Fortsetzung des Rufes nach einer neuen Ordnung? Man muß feststellen, daß die Forderung nach einer wirksam einigenden oder integrierenden Macht in der pluralistischen Bewegung nicht sehr früh aufgetreten ist. Das *laissez-aller* arbeitete in die entgegengesetzte Richtung. Aber das Instrument, das man brauchte, um die Forderung nach einer neuen Ordnung geltend zu machen und **ihr** Gehör zu verschaffen, wurde durch die Aufteilung der Macht ermöglicht. Dieses Instrument war die freiwillige Vereinigung.

Hier können wir wieder auf ein calvinistisches Motiv verweisen. Die Calvinisten entwickelten eine besondere Genialität bei der Bildung von Vereinigungen. *Troeltsch* hat, wie bereits oben bemerkt, die Wirksamkeit einer Doppeltendenz im Calvinismus beobachtet,

---

22. William Haller, The Rise of Puritanism, New York 1938, S. 377.

23. Vgl, *Caroline Robbins:* The Eighteenth-Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Resteration of Charlcs II until rhe War with the Thirteen Colonies, Cambridge, Mass., 1959.

einer Tendenz zur aktiven Gestaltung einer Gesellschaft, aber auch zu persönlichem Erfolg, verbunden mit einer rationalen Methodik und Vollständigkeit des HandeIns. *Diese* Doppeltendenz veranlaßte den Calvinismus überall – so Troeltsch - *»zu* organisierter und aggressiver Gemeindebildung, zu einer planmäßigen Bearbeitung des gesamten Gesellschaftslebens, zu einem sehristliehen Sozialismus-«>'. Man kann diese Tendenz als die Radikalisierung der Idee des Bundes ansehen, die - abgeleitet aus dem Alten Testament - eine der hauptsächlichen integrierenden Ideen des Puritanismus gewesen ist.

Bei vielen calvinistischen Autoren von *Beza* und *Junius Brutus bis* zu *Altbusixs* und *Rutberjord ist* der Bundesgedanke dahin interpretiert worden, daß Zusammenschlüsse - in Familie, Kollegium, Kirche, Stadt, Republik - »Orte und Gelegenheit- bieten, »wo wir uns dem Ruhm Gottes widmen können und dem Wohlergehen des Nächsten«25. In diesen Schrifl:en finden wir immer wieder die Lehre von der Berufung in Verbindung mit Zusammenschlüssen interpretiert, nie in der Terminologie einer bloß individuellen Leistung. Der alles durchdringende Bundesgedanke war - so könnte man sagen - darauf berechnet, den Menschen als ein auf Zusammenschlüsse angelegtes Wesen zu verstehen und in diesem Kontext die Verpflichtungen und auch die Schwächen der Menschen als endlicher Wesen unter der Herrschafl: Gottes zu erwägen.

Jede adäquate Darstellung der calvinistischen und neocalvinistischen Theorie und Praxis der Zusammenschlüsse erfordert eine Analyse der calvinistischen Anthropologie und Sündenlehre. Diese Analyse wiederum muß bezogen werden auf die Probleme der inneren Struktur der menschlichen Zusammenschlüsse und der zwischen ihnen bestehenden Beziehungen. Es liegt auf der Hand, daß das hier nicht durchgeführt werden kann.

Die Puritaner hatten gewiß kein Monopol auf die Fähigkeit, Vereine zu bilden. *Cn:» von Gierke* und *F.* W. *Maitland* haben darauf hingewiesen, daß das Freiwilligkeitsprinzip und das Bemühen um Übereinstimmung ins Mittelalter zurückverfolgt werden können. Der neue Zug der puritanischen Zusammenschlüsse besteht in ihrer Rolle bei den Bestrebungen zur Änderung der öffentlichen Politik. Sie stellen den Anfang einer wirksamen öffentlichen Meinungsbildung dar. Sie sind die fruchtbare Pflanzstätte der demokratischen Ideen gewesen.

In der letzten Generation hat kaum jemand mehr als *A.* D. *Lindsay* getan, um die Bedeutung der freiwilligen Zusammenschlüsse für die Entwicklung der demokratischen Ordnung herauszuarbeiten. Er führt auf den Puritanismus »die Hochschätzung der kleinen Gesellschaft« zurück, »in der der einzelne in enger Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen Schutz vor dem Druck des Leviathan finden kann«, Aus dieser kleinen Gesellschafl: des puritanischen Vereins - so sagt er - »geht die neue Ansicht von der Funktion des Staates hervor, der bemüht ist, die freiwilligen Vereinigungen zu pflegen und zu schützen, in denen die wertvollsten Güter der Gesellschaft sich entwickeln können«26.

---

24. Troeltsch, op, cit., S. 642.

25. Carney, op. cit., S. 43.

26. A. D. Lindsay: The Modern Democrarie State I, London 1943, S. 77 f., 117 f. Es ist zu bedauern, daß der kürzlich veröffentlichte Band »Calvinism and the Political Order-e, hg, von *George L. Hunt,* Philadelphia 1965, eine Sammlung von Aufsätzen über den Einfluß des Calvinismus auf die politische Theorie und Praxis von Calvin bis zu Lincoln und zur Gegenwart, der Funktion der freiwilligen Vereinigungen

In der anglo-amerikanischen Gesellschaft sind die freiwilligen Vereine die Hauptquelle von Neuerungen, nicht nur in Fragen des Handelns, sondern auch in Fragen der allgemeinen öffentlichen Politik. Diese Vereine, die nicht nur von unkirchlichen Leuten, sondern auch von protestantischen Laien und Kirchenmännern geschaffen und getragen wurden, haben die Kritik an der bestehenden Gesellschaft institutionalisiert. Sie haben sogar die Kritik an der von Max Weber beschriebenen protestantischen Ethik institutionalisiert. Weber fand in der protestantischen Ethik den Antrieb zur methodischen Rationalität in der wirtschaftlichen Sphäre zugunsten von Individualismus, harter Arbeit, Tüchtigkeit, Sparsamkeit und zu alledem noch Unpersönlichkeit. Aber die protestantische Ethik *hat* diese Rationalität in der anglo-amerikanischen Gesellschaft auch bewiesen durch Bildung von Vereinigungen zur Förderung des Gemeinwohls, die die Leute zur Verfolgung größerer Zwecke als der wirtschaftlichen Interessen des einzelnen bilden, nämlich – mit einem Satze A. D. Lindsays – zu dem Zweck, »die Flanke der widerspenstigen Institutionen aufzurollen«[27].

Im amerikanischen Puritanismus nahm dieser Einsatz für das Gemeinwohl die Form einer Verbindung der Berufungslehre mit den Verpflichtungen der Bürgerverantwortung an, und schon bei *Cotton Mather* findet sich die Forderung nach Bildung von freiwilligen Vereinen im Namen der christlichen Berufung. Wie wir sehen werden, ist Benjamin Franklin in dieser Hinsicht ein Abkömmling von Cotton Mather, dem Puritaner.

Diese ganze Bewegung in England und Amerika zeigt – unter anderem - die Wirkung sowohl des individualistischen als auch des theokratischen Motivs des Puritanismus. Freiwillige Vereinigungen definieren neue Formen individueller Verwirklichung und verhelfen ihr zu gesellschaftlichem Ausdruck. Gleichzeitig ermöglichen sie gesellschaftliche Kritik und Veränderung. Die Teilnahme an dynamischen, prophetischen Vereinigungen hat die Tendenz, sich zur Teilnahme an politischen Parteien auszuwachsen. Zusammengenommen stellen diese politischen und unpolitischen Vereinigungen die Zusammenschlüsse auf mittlerer Ebene zwischen Regierung und einzelnem Bürger dar, die so wichtig genommen wurden von *Montesquieu* und von *Tocqueville* ebenso wie von englischen und amerikanischen Theoretikern der pluralistischen Gesellschaft, die den Totalitarismus von Hobbes ablehnten. In diesen Vereinigungen sehen wir den gesellschaftlich-organisatorischen Ausdruck der Mitmenschlichkeit in einer demokratischen Gesellschaft. Sie repräsentieren für uns die säkularisierte Form des frühpuritanischen Ethos-". Betrachten wir jetzt einige spe-

---

als einer politischen Macht *in* der Geschichte und *im Erbe des* Calvinismus *keine* ausdrückliche Aufmerksamkeit widmet.

27. *A.* D. *Lindsay:* The Two Moralities, London *1940,* S. 85.

28. *Vlrich Scheuner* hat der Eigenart und der Bedeutung dieser Vereinigungen (auch der »prcssure groups«) in der modernen Demokratie und in bezug auf ihre geschichtliche Herkunft beträchtliche Aufmerksamkeit gewidmet. Von der Rolle des Puritanismus sagt er: »Schwingen in diesen Ursprüngen des neuzeitlichen demokratischen Denkens Anklänge einer Theologie des Bundes mit, ist in ihr calvinistisches Verlangen nach einem Hineinwirken der Christusbotschaft in die Ordnungen der Welt spürbar, so ist in der modernen Anschauung aud, die Theorie der Demokratie längst säkularisiert und rationalisiert. Jene Anfänge aber zeigen, daß ein christliches Ernstnehmen der Grundanliegen der Demokratie sehr wohl möglich ist. Vom Boden der lutherischen Lehre aus ist das freilich erst eine in der Zukunft zu hewaltigende Aufgabe.« *V/rieh Scheuner:* Der Staat und die intermediären Kräfte, Zeitschrift für evangelische

zifische Beispiele oder Aspekte der durch eine Vielfalt von Gruppen charakterisierten Gesellschaft.

Indem sie die Vereinigungsfreiheit ausübten, die sich schon bei den Linkspuritanern des 17. Jahrhunderts durchsetzte, haben Protestanten des 18. und 19. Jahrhunderts Vereinigungen gebildet, um die Schulreform, die Strafgesetzreform, die Abschaffung der Sklaverei, die Reform der lokalen Regierung, den örtlichen Sozialismus, den christlichen Sozialismus und den internationalen Frieden voranzutreiben. *Norman* C. *Hunt* vom Exeter College, Oxford, hat in seinem Werk »Zwei frühe politische Vereinigungen- (Oxford 1961) gezeigt, daß schon im frühen 18. Jahrhundert die Quäker in ihren Kampagnen zur Abänderung des »Affirmation Act- von 1696 und zur »Tithe Bill« in den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts die wichtigsten Techniken angewendet haben, um einen öffentlichen Konsensus zu Fragen der Regierungspolitik herbeizuführen und durchzusetzen - Techniken, die wir heute mit dem Wirken von »pressure groups« verbinden. Man kann sagen, daß der Puritaner *lohn Lilburne* vieles davon vorwegnahm durch seine Erfindung rationaler Techniken der Agitation zur Beeinflussung der öffentlichen Meinung. Der moderne Begriff der öffentlichen Meinung kann nicht richtig verstanden werden, wenn man nicht seine Beziehung zu freiwilligen Vereinigungen beachtet, die einen öffentlichen Konsensus stimulieren und formen.

Man könnte natürlich eine große Anzahl von Bewegungen und Vereinen zur Förderung irgendeiner »Sache« erwähnen, die mißlungen sind, oder die zuerst Erfolg hatten und dann doch fehlschlugen. Ich denke besonders an die Forderung nach einem Verbot alkoholischer Getränke. Sicherlich haben viele dieser Unternehmungen ihren Mißerfolg reichlich verdient. Aber zwei Bewegungen, die in der neueren Geschichte Epoche gemacht haben und die ihren ersten Anstoß und starke Unterstützung von Protestanten erhalten haben, sollen noch erwähnt werden: im 19. Jahrhundert die Arbeiterbewegung in England, und in unserer Zeit die Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten. In bemerkenswerter Weise lassen diese beiden Bewegungen die Vitalität und die Strategie der bürgerlichen Vereinigungen erkennen, deren Ursprünge im 17. Jahrhundert liegen. Es waren die nonkonformistischen »chapels«, das heißt christliche Vereine, die die demokratische Erfahrung lieferten und damit die Führer für die industrielle Demokratie - ob in den Gewerkschaften oder in kooperativen Bewegungen. Vor wenigen Wochen hat *Stephen Mayor* vom Mansfield College, Oxford, eine ausführliche Studie über »The Churches and the Labour Movement« im vorigen Jahrhundert veröffentlicht. – Die Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten ist auch deshalb ein einzigartiges Phänomen, weil die Kirchen (und auch die Negerkirchen) durch ihre konservative Haltung und ihre Gleichgültigkeit viel getan haben, um ihr Aufkommen zu verzögern. Auf der anderen Seite hat diese Bewegung heute Menschen aus verschiedenen Klassen, Rassen und Gegenden zusammengeführt - sogar Protestanten mit Katholiken, Juden und Unkirchlichen. Solches Niederreißen der

---

Ethik I, Heft 1, 1957, S. 32-33. Im Hinblick auf die hervorragende Rolle, die freiwillige Vereinigunge» (auch »pressure groups« mit Sonderinteressen) in der demokratischen Gesellschaft spielen, sagt Scheuner, daß "die alte Gegenüberstellung Staat-Individuum heute zu Teilen überholt ist, wenn man rucht als Dritten diesen Bereich organisierten gesellschaftlichen Lebens hinzufügr« (5. 36).

trennenden Schranken war ein charakteristischer Zug vieler freiwilliger Vereinigungen in den letzten beiden Jahrhunderten. In diesem Sinne stellt die freiwillige Vereinigung die älteste ökumenische Bewegung in der anglo-amerikanischen Kultur dar. Wenn wir diesen Aspekt im Bilde der freiwilligen Vereinigungen im Blick haben, werden wir die besondere Bedeutung eines Hinweises im Schema 13 des II. Vatikanischen Konzils würdigen, wo die Katholiken aufgerufen werden, an Vereinigungen teilzunehmen, die für das Gemeinwohl arbeiten, gleichgültig ob diese Vereinigungen von den Kirchen ausgehen oder nicht.

Es kann hier mit Recht eingewandt werden, daß Anstrengungen dieser Art weit hinter dem theokratischen Ideal zurückbleiben, weil sie die Probleme nur stückweise angreifen. Darüber hinaus sind viele der einflußreichsten freiwilligen Vereine als »pressure groups« zu beurteilen, die ihre besonderen Interessen verfolgen ohne Rücksicht auf das allgemeine öffentliche Wohl. Was den ersten Einwand angeht, daß freiwillige Vereinigungen nur Stückwerk leisten können, so darf man erwidern, daß die einzige Alternative zu dieser Methode die plötzliche und gewaltsame Revolution ist. Freiwillige Vereinigungen sind ein Mittel, Versöhnung und Evolution zu institutionalisieren. Auf den zweiten Einwand, daß freiwillige Vereine vielfach Sonderinteressen dienen, die nicht das Gemeinwohl im Auge haben, kann man nur antworten, daß eine demokratische Gesellschaft auch solche Vereinigungen schützen muß, solange ihre Zwecke und Methoden legal sind. Freiwilligkeit in der demokratischen Gesellschaft bringt mit sich, was *Mr. Justice Holms (Oliver Wendell)* den »Freihandel der Gedanken« nannte (»Gedanken sind zollfrei«, sagt man im Deutschen). Das schließt sogar Handelsfreiheit für Hobbies ein: die Vereinigungsfreiheit für so ausdrucksvoll benannte Vereine wie »die von der flachen Erde- (Flat Earthers), den »Pickwick Radfahrclub«, die »Gesellschaft vom großen schwarzen Schwein- (Large Black Pig Sociery) und den »Mittelniederländischen Zwergenc1ub« (Midland Aerea Netherland Dwarf Club).

Trotz aller solcher Nebenerscheinungen bleibt es einer der hervorstechendsten Züge freiwilliger Vereinigungen, daß sie wiederholt zu Instrumenten des theokratischen Prinzips im weitesten Sinne geworden sind. Jahrhunderte hindurch waren freilich die zur Bekämpfung von Mißständen angebotenen Rezepte und Heilmittel mehr philanthropischer Natur, angewiesen auf die Großmut von Leuten, die sich zufällig interessierten. Oder die Bekämpfung der Mißstände beschränkte sich auf den Ruf nach unpolitischen Instanzen, die die Reformen herbeiführen sollten. Doch solche unpolitischen Einrichtungen und Mittel sind in einer Zeit epochaler Veränderungen untauglich. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts forderten daher freiwillige Vereinigungen, die sich um die schreienden Mißstände und Ungerechtigkeiten in der Gesellschaft kümmerten, daß das ganze Gemeinwesen die Verantwortung für die Schaffung einer Abhilfe auf sich nehmen müsse. Sie forderten, daß die politische Organisation des Staates hier einen fundamentalen Wandel schaffen müsse. Das bedeutet, daß die freiwilligen Vereinigungen als erste nach dem Wohlfahrtsstaat riefen, nach einer Abhilfe für die Mißstände der Gesellschaft, zu der nur die unfreiwillige Vereinigung, der Staat, in der Lage sein konnte. Hier sehen wir, daß angesichts einer drohenden Krise die Forderung nach einer neuen Ordnung erhoben wird.

Es muß festgesetellt werden, daß an dieser Wegscheide der modernen Gesellschaftsentwicklung die Beschränkung auf freiwillige Aushilfen oder eine philanthropische Strategie

als Tarnung dienen kann und gedient hat, um soziale Veränderungen zu verhindern, oder sogar die Verhinderung von Regierungsaktionen durch festverwurzelte Interessentengruppen abzuschirmen. Auf der andern Seite kann die Errichtung eines Wohlfahrtsstaates die Illusion aufkommen lassen, daß freiwillige Vereinigungen nun überflüssig geworden sind. Tatsächlich aber bringt die neue Ordnung neue Unordnung mit sich: gerade zur Kritik und Korrektur am Wohlfahrtsstaat bleibt *die* Aktivität von freiwilligen Vereinigungen nötig. Solche Kritik und Korrektur sind bereits am Werke *in* Vereinigungen, die *die* Eiterherde der Armut in dem sogenannten Wohlfahrtsstaat aufdecken und auch gegen willkürliche Prozeduren der Wohlstandsbürokratie protestieren. Lassen Sie mich hier erwähnen, daß erst vor wenigen Wochen *Christian Action* - eine freiwillige Organisation in England, deren Leiter der schottische Theologe Jan Henderson ist - eine internationale Konferenz von Regierungen und freiwilligen Organisationen gefordert hat zum Studium der Probleme der Armut in den entwickelten Ländern.

Nach all diesen Erwägungen sind wir sicher berechtigt, es seltsam zu finden, daß Weber *in* seiner Skizze der protestantischen Ethik *diese* freiwilligen Vereine gänzlich außer Betracht läßt, die die von ihm beschriebene, individualistische Ethik ergänzt oder sogar radikal kritisiert und auch *ihre* Korrektur betrieben haben. *Diese* Vereinigungen haben sogar das Wirtschaftsethos tief beeinflußt. Nun können wir nicht behaupten, daß Weber die Existenz von freiwilligen Vereinen gänzlich übersieht. Aber er entwickelt eine ganz unzulängliche Auffassung von ihrem Charakter und der Rolle, die sie gespielt haben. Im Lichte der hier gegebenen Darstellungen freiwilliger Vereinigungen werden *Sie* darüber erstaunt sein, daß Weber solchen Vereinigungen in der anglo-amerikanischen Gesellschaft lediglich den Zweck zuschreibt, den Status und die Vertrauenswürdigkeit des Geschäftsmannes oder sonst freiberuflich Tätigen auf seiner Suche nach Erfolg zu garantieren.

In *einer* Vorlesung aus dem Jahre 1910, *die* er auf dem ersten Deutschen Soziologentag *in* Frankfurt hielt, machte Weber einen Vorschlag zum Studium freiwilliger Vereine. Dabei sagte er: »Der heutige Mensch ist ja unzweifelhaft neben vielem anderen ein Vereinsmensch *in* einem fürchterlichen, nie geahnten Maße ... Deutschland steht in dieser Hinsicht auf einem sehr hohen Standard ... Welches ist, qualitativ betrachtet, das Vereinsland par excellence? Zweifelsohne Amerika - und zwar aus dem Grund, weil dort die Zugehörigkeit zu irgendeinem Verein für den Mittelstand direkt zur Legitimation als Gentleman gehört - richtiger: gehörte, denn jetzt europäisiert sich alles ... Heute sind (diese Vereine) zunehmend weltlichen Charakters. Aber der Urtypus alles Vereinswesens *ist* - das kann man gerade in Amerika studieren - die *Sekte* im spezifischen Sinne des Wortes ... In Amerika spielt der Verein deshalb vielfach noch heute die Rolle, sozusagen das *ethische* Qualifikationsattest für den Geschäftsmann auszustellen ... Die Demokratie in Amerika ist kein Sandhaufen, sondern ein Gewirr exklusiver Sekten, Vereine und Klubs. Diese stützen *die* Auslese der an das amerikanische Leben überhaupt Angepaßten, stützen *sie,* indem *sie* ihnen zur geschäftlichen, zur politischen, zu jeder Art von Herrschaft *im* sozialen Leben verhelfen ... (In diesen Vereinen) muß sich (der Amerikaner) in der Mitte seiner Verbandsgenossen *im* äußerlichen und *im* innerlichen Sinn des Wortes -behaupten-ö'..

29. *Weber:* Ges. Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tiibingen 1924, S. 442-443. Eine ahnliehe

Niemand kann leugnen, daß es solche Vereinigungen in wildwuchernder Fülle gibt. Aber die Vereine, die sich mit dem öffentlichen Wohl befassen - und von denen ich gesprochen habe –, sind weit davon entfernt, die Eignung derer zu verbürgen, die am Altar des Erfolges anbeten. Sie bringen im Gegenteil oft Verleumdungen über ihre Mitglieder. Tatsächlich werden Mitglieder solcher Vereinigungen zur Reform der Gesellschaft manchmal »vaterlandslose Gesellen« genannt. Kein Vorteil, sondern Prestigeverlust ist ihre Belohnung. Jedoch das Fernbleiben von solchen Vereinigungen stempelt zum Masserunenschen, zum Mann ohne Engagement. Während der letzten drei Jahrhunderte haben diese Vereinigungen Bürger in der Kunst der Diskussion und der politischen Führung ausgebildet.

Benjamin Franklin, Webers berühmtes Beispiel für eine säkularisierte protestantische Ethik, war ein Vereinsmensch par excellence. Er gründete wahrscheinlich mehr dem öffentlichen Wohl gewidmete Vereinigungen als irgendein anderer Amerikaner seiner Zeit: Die erste öffentliche Bücherei in den Staaten, eine Akademie zur Erziehung der Jugend in Pennsylvania, eine freiwillige Feuerwehr, einen Verein zur Reinigung und Beleuchtung der Straßen, das Krankenhaus von Pennsylvania, eine Gesellschaft zur Abschaffung der Sklaverei und die amerikanische philosophische Gesellschaft. Zusammen mit *[osepb Priestley, Richard Price, Sir William Jones, Tom Paine* und *David Hartley* gehörte Franklin der Gesellschaft zur Förderung allgemeiner Aufklärung und zur Reform der Zustände im Erziehungs- und Sozialwesen an. Ihre Tätigkeit wurde durch die amerikanische und durch die französische Revolution in mehr politische Bahnen gelenkt. Merkwürdigerweise stammen einige der Zitate von Franklin, die Max Weber ausgewählt hat, ausgerechnet aus Schriften, in denen Franklin die eine oder andere von diesen Unternehmungen behandelt.

Max Webers Einschätzung der Gestalt Franklins offenbart dieselben Schranken wie seine Darstellung des puritanischen Ethos. Die puritanische Lehre von der Berufung ist nicht nur die Lehre von der Arbeit in einem Beruf. Durch die konsensusorientierten und Freiwilligkeit voraussetzenden Bestandteile seiner theokratischen Prinzipien hat der Puritanismus auch etwas gefördert, was man eine Lehre von der allgemeinen Berufung nennen könnte, eine Lehre von der Verantwortlichkeit des Bürgers. Folglich können wir sagen, daß der Puritanismus eine Hauptquelle der Haltung ist, die wir heute »demokratische Mitverantwortung« nennen. Genau diesen Aspekt des Puritanismus hat Weber aus dem Themenkreis seiner Studie ausgeschieden.

Was erklärt Webers spezielles Interesse am individualistischen Element in der protestantischen Ethik auf Kosten des theokratischen? Die einleuchtendste Erklärung bietet die Tatsache, daß er weitergehende Studien plante, die die politischen und organisatorischen Konsequenzen der protestantischen Ethik umfassen sollten; aber Weber ließ diesen Plan fallen, nachdem er festgestellt hatte, daß Troeltsch die groß angelegten Untersuchungen seiner »Soziallehren« begonnen hatte. Hierdurch läßt sich jedoch nicht erklären, daß Weber in seinen später veröffentlichten Studien über das alte Judentum und die chinesischen und indischen Religionen, wenn er sie mit dem Protestantismus vergleicht und ihm gegenüberstellt,

Ansicht vertritt Weber in seinem Aufsatz: Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in: Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1947, S. 208-213.

das von uns so genannte »theokratische Motiv« im Puritanismus nicht berücksichtigt. Statt dessen verwendet er den Idealtyp, den er in seiner ersten Studie über die protestantische Ethik entwickelt hat.

Wenn man verstehen will, warum Weber sich die von uns beobachteten Beschränkungen auferlegt hat, verdienen zusätzliche Gesichtspunkte Beachtung. Eine Erklärung könnte vielleicht in dem besonderen Interesse liegen, das Weber am Studium der Natur und Geschichte der Kultur hatte. So ist es bezeichnend, daß er bestimmte Einzelzüge im modernen Frühkapitalismus und im Puritanismus besonders schätzte, die für die Entwicklung der modernen westlichen Kultur entscheidend waren. Er sah diese Züge im Gegensatz zu charakteristischen Zügen der vorangehenden traditionalistischen Periode, so die Unabhängigkeit des Individuums im Gegensatz zur persönlichen Untertänigkeit, die die vorangehende Periode kennzeichnete. Ebenso kontrastierte er das Ideal harter, systematischer Arbeit und individueller Initiative mit der früheren gleichgültigen Haltung zur Arbeit und dem Widerstand gegen neue Methoden und hob das rationale Investieren und Produzieren von den rein spekulativen Unternehmungen ab, die nur vom Glück und von besonderen Privilegien lebten. Er stellte die Entwicklung eines ethischen Code für das kaufmännische und finanzielle Unternehmertum dem skrupellosen Gewinnstreben entgegen und dem Geltendmachen von Sondermaßstäben für die Dazugehörigen im Verhältnis zu den Nichtdazugehörigen. Darüber hinaus schätzte er als Individualist die persönliche Unabhängigkeit im Gegensatz zum Kollektivismus, gleich ob kapitalistisch oder marxistisch. In seiner Studie über »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus- suchte er diese seine bevorzugten Motive bis zu ihren historischen Wurzeln zurückzuverfolgenw,

Noch einem weiteren Gesichtspunkt muß Rechnung getragen werden. Gerade als Soziologe wandte Weber sein Interesse immer der Bedeutungsstruktur zu. Man muß sogar sagen, daß er sich während seines ganzen Forscherlebens für philosophische Anthropologie und auch für Geschichtsphilosophie interessierte. Er sah die Geschichte von Judentum und Christentum als einen Streit zwischen Rationalität und magischem Glauben an und sah die moderne westliche Kultur dem Triumph der Rationalität entgegen drängen. Doch dabei war es ihm unmöglich, irgendeine einfache Fortschrittsidee zu akzeptieren. Er war vom doppeldeutigen Charakter des menschlichen Verhaltens und besonders der methodischen Rationalität überzeugt. Auf der einen Seite fördert die methodische Rationalität Zweckmäßigkeit und Ordnung, aber auf der andern Seite entpersonalisiert sie den Menschen zu einem bürokratischen Wesen.

Diese negative Wertung weist auf Webers tragische Konzeption der Geschichte hin. Seiner Ansicht nach hat der Geist des Kapitalismus, der ursprünglich beflügelt wurde durch den religiösen Impuls einer calvinistischen Doktrin von der innerweltlichen Berufung, gepaart mit einer religiösen Sanktionierung methodischer Rationalität, Folgen hervorgebracht, die den beabsichtigten geradezu entgegengesetzt sind: Er sperrte die Menschen in den Käfig des Fachmenschentums ohne Geist, des Genußmenschentums ohne Herz, kurz, er führte ein Zeitalter einer Vernunft ohne Gewissen und ohne Menschlichkeit herauf.

30. Vgl. *Reinbord Bendix:* Max Weber: An Intellectual Portrait, Garden City, New York 1962 (Paperback), 5058.

Ein ursprünglicher Vorrat an charismatischer Energie war im Prozeß der Rationalisierung verbraucht worden, und zurück blieb nun ein tödlicher Mechanismus. Einige Schüler Webers, die sich zu dem pessimistischen Zug in seiner Theorie der Rationalisierung und Bürokratisierung geäußert haben, sahen darin einen Fatalismus, der dem der Entropietheorie (dem zweiten thermodynamischen Gesetz) in der klassischen Physik analog ist, also - der Ansicht, daß das Universum sich im Niedergang befindet. Tatsächlich jedoch erhoffte Weber die Erneuerung von Geist und Herz. Wir rufen uns ins Gedächtnis, daß er letzten Endes die Auffassung vertrat, nur charismatische Energie und Führung könne den Schraubstock des Bürokratismus aufbrechen, gleichgültig ob dieser nun rational oder traditionalistisch geprägt ist[31]. Sein Interesse an den oben erwähnten paradoxen und tückischen Bedeutungsaspekten der Geschichte des Kapitalismus trug zu seiner Studie über die protestantische Ethik bei.

Weber gelangte zu der Einsicht, daß gerade gegenüber jenen depersonalisierenden Mächten freiwillige Vereinigungen eine Befreiung aus dem Käfig der einengenden Berufsarbeit bedeuten könnten, und zwar als Zellen der Freiheit, die unabhängig von kapitalistischem Konformismus blieben. Weber war sogar so weit beeindruckt vom Wert dieser Vereinigungen in der anglo-amerikanischen Gesellschaft, daß er für Deutschland die Förderung solcher Vereine und Klubs auf mittlerer Ebene zwischen Individuen und Staatsapparat empfahl zur Stärkung von Freiheit und Gemeinschaft.

Doch - wie wir gesehen haben - Weber hat nicht beachtet, daß freiwillige Vereinigungen noch eine dynamischere Funktion für die Gesellschaft gehabt haben, indem sie den Begriffen von Gerechtigkeit und Gleichheit zeitgemäße Relevanz gaben und so alte Lebensformen von innen her umbildeten, eingefahrene Mißstände angriffen und über sie hinausdrängten zu neuen Lösungen. Die Inadäquatheit der Auffassung Webers von der Funktion der Vereine in der anglo-amerikanischen Gesellschaft wird bestätigt durch die Weise, in der er die Sekte als den Prototyp des freiwilligen Vereins deutete: Der Sektentyp, den er als Prototyp wählte, ist die sich auf sich selbst zurückziehende Sekte. Die dynamische, sozialreformerische Vereinigung hingegen hat ihren Prototyp eher in der aggressiven Sekte. Vielleicht ist Webers Unfähigkeit, die Bedeutung der aggressiven, der öffentlichen Politik gewidmeten freiwilligen Vereine zu begreifen, auf den Mangel an solchen Organisationen in Deutschland zurückzuführen.

Dieser aggressive Aspekt der freiwilligen Vereinigung kommt – wie wir schon angedeutet haben - in den gegenwärtigen Bürgerrechtsbewegungen in den Vereinigten Staaten und in England zum Ausdruck. Vielleicht entwickelt sich da heute - inmitten des Wohlfahrtsstaates - eine neue Revolution, eine nachbürgerliche Revolution. In den Vereinigten Staaten suchen einige Teile dieser Bewegung Zuflucht bei der Gewalt. Aber es gibt eine Perspektive, aus der diese Gewalt als notwendig erscheinen kann, um die weiße Macht aus ihrer Selbstgefälligkeit und gewissenlosen »Rationalität« aufzuschrecken. Das Auftreten von Gewalt ist ein Zeichen, daß das theokratische Element der protestantischen Ethik und der aggressiven Vereinigungen den bestehenden Mißständen bei weitem nicht

31. Webers Typologie der Autorität (traditionell, legal-rational, charismatisch) ist eine Auswcirung der Typologie, die *Rudol] Sohm* vorgeschlagen hatte in Kirchenrecht T, 1892.

gewachsen war. Es ist offenkundig, daß die Träger der Prophetie immer in der Minderheit gewesen sind; sie waren »Außenseiter« und »Vagabunden«. Die Bürgerrechtsbewegung sucht mit der »unbewältigten Vergangenheit« Amerikas und Englands ins reine zu kommen.

Es ist lehrreich, die Spannung, die in der Bürgerrechtsbewegung herrscht, genauer zu beachten. Denn diese Spannung ruft die Gefühlsqualität und auch den Kampfeseifer ins Gedächtnis, die Begleiterscheinungen vieler Bewegungen waren, die wir als Wirkungen des theokratischen Prinzips erwähnt haben. Sie zeigt auch den Fanatismus, der auf beiden Seiten des Konflikts aufkommen kann. Die freiwilligen Vereinigungen, die heute diese zweite amerikanische Revolution vorantreiben, repräsentieren mehr als das, was Weber in den amerikanischen freiwilligen Vereinigungen erblickte. Sie sind mehr als Zellen der Freiheit für ihre Mitglieder. Sie sind Kanäle von berstender Energie, die auf die Umwandlung der Gesellschaft gerichtet sind. Der Londoner »Observer- beschrieb sie kürzlich (25. 6. 1967) treffend als: »eine Koalition von Kirchenleuten, Sozialhelfern, freiwilligen Wohnungsfürsorgern und Akademikern«, die zusammen mit den Negern »die Art von Gemeinschaft schaffen, die radikales Handeln der offiziellen Stellen erzwingen wird«. In den Vereinigten Staaten wurde der erste dramatische Anstoß von Pastor Martin Luther King gegeben. In England forderte ein Agnostiker kürzlich angesichts ähnlicher Probleme die Kirche auf, »aus ihren vier Wänden hervorzukommen und das soziale Problem rundherum anzupacken«. Die gleiche Aufgabe besteht für die Kirchen in Amerika. Die Anliegen der zweiten Revolution führen zu tieferen Spaltungen als die der ersten. Wenn nicht im Prinzip, so hat doch in der Wirklichkeit die protestantische Ethik sich der religiös-ethischen Relevanz der Rassenfrage nicht offen gestellt. Vielmehr kann der Anspruch auf weiße Herrschaft, der Anspruch, das »erwählte Volk« zu sein, ins 19. Jahrhundert zurückgeführt werden. Nach *A. Toynbee* wurde er angeregt durch das Erscheinen der »King-james-Version- der englischen Bibel. Das Negerproblem ist mehr als ein ökonomisches und politisches Problem. Am meisten gefährdet ist die menschliche Würde des Schwarzen (und auch des weißen Mannes). Die Misere sowohl des schwarzen wie des weißen Mannes ist einfach erschreckend. Beide sind in einem Käfig, der dämonischer ist und die Menschen mehr verkrüppelt als der Käfig, gegen den Weber protestierte.

Es ist offenkundig, daß wir noch keine authentische Demokratie der Mitverantwortung haben. Jeder weiß, daß in der britischen und amerikanischen Gesellschaft die Demokratie tatsächlich noch lange nicht erreicht ist. Das ist unübersehbar für den, der die andauernde Macht des konzentrierten Reichtums wahrnimmt und sieht, daß die gesetzgebenden Körperschaften in Bund und Einzelstaat großenteils nur die Verrechnungsstellen der immensen »pressure groups- sind.

Dennoch hat der Geist des Kapitalismus, den Weber beschreibt, Veränderungen durchgemacht. Das ging sicherlich nicht ohne Staub und Hitze ab. Der Kampf innerhalb der demokratischen Gesellschaft kann charakterisiert werden als ein Kampf zwischen jener individualistischen protestantischen Ethik, die Weber beschrieben hat, und der protestantischen Ethik theokratischer Mentalität, die er nicht berücksichtigt. Es ist frappierend, daß der verstorbene Präsident *John F. Kennedy* sich ausdrücklich sowohl als Katholik be-

kannte als auch als Irisch-Amerikaner der dritten Generation aus puritanischem Geist und Erbe.

Der vielschichtige Charakter des puritanischen Erbes ist von zwei Historikern, einem Protestanten und einem Katholiken, prägnant dargestellt worden: von Ernst Troeltsch und von Lord Acton. Es war ohne Zweifel die große Reichweite der theokratischen Dynamik, was Ernst Troeltsch vom Calvinismus als der zweiten Sozialphilosophie sprechen ließ, die die Geschichte der Christenheit hervorgebracht habe – die erste war die des Thomismus und überhaupt des mittelalterlichen Katholizismus. Aus demselben Grunde sprach er vom Calvinismus als dem Vater der Demokratie und Prototyp eines christlichen Sozialismus.

Gleiches Gespür bewies Lord Acton, der zu sagen pflegte, daß der Sozialismus der Nerv der Demokratie sei, da wo sie am besten ist, und daß Demokratie, so wie wir sie kennen, in den kleinen puritanischen Konventikeln des 17. Jahrhunderts geboren worden ist.

Im Geiste des Puritanismus sollten wir jedoch daran festhalten, daß sowohl Sozialismus und Kapitalismus, als auch die Demokratie, unter dem Urteil und der Verheißung der Herrschaft Gottes stehen.

Prof. Dr. [, L. Adams *Harvard Divinity School, Cambridge (Mass.), USA*
Aus dem Amerikanischen übersetzt von Hilke Pannenberg. 65 *Mainz-Gonsenheim*

Christusherrschaft und weltliche Ordnungen

Evangelische Meditation über Römer 13, 1-7 und politische Verantwortung der Christen

VON JAN AMOS DVOŘÁČEK

Der Obrigkeitsparänese von Röm 13,1-7 kommt eine außergewöhnliche Bedeutung und Rolle im Rahmen des neutestamentlichen Zeugnisses *zu.* In ihrem Lichte werden auch alle übrigen Aussagen des Neuen Testamentes über weltliche Obrigkeit gelesen (1 Tim 2,1 ff.; Tit 3, 1; 1 Petr 2, 13 ff.). Sie wird sogar als Kommentar zur Deutung der Antwort Jesu an Pilatus herangezogen, wie sie in Joh 19,11 steht: Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht wäre von oben herab gegeben. jesus soll hiermit nach verbreiteter Meinung der Exegeten die allgemeine Wahrheit proklamiert und bestätigt haben, daß die politische Gewalt der Obrigkeit, die er über sich ergehen läßt, von Gott kommt. Diese Exegese ist aber trotz uralter kirchlicher Tradition verfehlt'. Jesus will doch nach der

1. *»loh* 19,11 dürfte nidit im Sinn von Röm 13,1 auszulegen sein. Es bezeichnet vielmehr das götthch[e] ‚Muß< in Jesu Passion« *(W. v. Loetoenich,* Von Augustin zu Luther 118). - »Zurn Verständnis von joh 19,11« lieferte *H. v. Campenhausen* einen kntischen Beitrag, in dem er die verbreitete Auffassung

johanneischen Darstellung keine allgemeine Erklärung über Obrigkeit als göttliche Ordnung abgeben, sondern er nimmt in dieser unwiederholbaren Stunde, in der eben auch Pilatus eine einmalige Rolle und Macht zukommt, das Kreuz an und gibt sich dahin, weil sein Opfertod notwendig *ist* zur Rettung der Verlorenen. *Diese* gehorsame Entscheidung des Sohnes entspricht dem Heilswillen *des* Vaters und steht einschließlich der Antwort an Pilatus *in* unlösbarem Zusammenhang *des* einmaligen Heilsgeschehens. »Dieses Gebot habe ich von meinem Vater empfangen ... Jetzt *ist* meine Seele erschüttert; und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde? Aber dazu bin ich ja in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche deinen Namen!« (Joh 10,18 und 12,27 f.). Als Gottes Lamm wird er geopfert und trägt so die Sünde der Welt. Auf dem Wege des Kreuzes, des wehrlosen Leidens, bezeugt er beispielhaft, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist. Durch sein Blut versöhnt er die Gottlosen mit Gott und reinigt die Seinen zum *Dienst* der Versöhnung und der Liebe unter seiner ganz anderen Herrschafl: mitten in der Welt. »Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn ... Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; tut wohl denen, die euch hassen ...« (Mt 5,38 ff.), Das ist die Magna Charta der Christusherrschaft im klaren Unterschied zu allen Ordnungen der Welt.

1.

1. Christusgemäßes Leben in rechter Freiheit und Unterordnung nach der Paränese von Röm 12-13. Die eschatologische Wundermacht Christi verwirklicht seine Königsherrschaft und neue Existenz seines Volkes mitten in der alten Welt. Der umfassende paränecisdie Schlußteil des Römerbriefes enthält eine eindringliche Einladung zu diesem neuen Sein und Tun im Dienste Jesu Christi. Die parakletische Einleitung Röm 12,1-2 bestimmt das Ganze: Gottes rettende Barmherzigkeit will die ganze leibliche Existenz der Christen zum opferfreudigen Gottesdienst verwandeln. Vom gottlosen Konformismus mit dem alten Wesen der Welt führt *sie* zu radikalem Neuwerden unter der Herrschafl: Christi. Paulus charakterisiert das neue christliche Sein und Tun sehr konkret, indem er das Heilsgebot des Evangeliums in die konfliktgeladene Atmosphäre der Welt hinein entfaltet. Er sagt, was es heißt, Bürger des Reiches Christi zwischen den Zeiten zu sein. Im Raume der vom Bösen zerrissenen und beherrschten Welt macht er Ernst *mit* dem jedes natürliche Vergeltungs- und Rachegesetz *in* Frage stellenden Liebesgebot; sein Aufruf zur überwindung des Bösen durch das Gute entspricht den radikalen königlichen

---

und Tendenz, hier »exusia im Sinne eines staatlichen Amtes zu verstehen«, mit Recht problematisiert (ThLZ 1948, S. 387 ff.). Sein Hinweis veranlaßte wohl *Bultmann* zur Korrektur seiner Exegese von Joh 19,11 im Joh.-Kommentar (1. Auflage, S. 512: »Seine Worte besagen, daß die Autorität des Staates nicht aus der Welt stammt, sondern durch Gott begründet ist«): »... daß Jesus in seine Hand gegeben ist, ist von GOtt so gefügt. Pilatus ist das Werkzeug, durch das Gottes Ratschluß zur Ausführung gebracht wird ... Der Satz bedeutet nicht, wie hier in der 1. Aufl. gesagt war, daß die exusia, auf die Pi!. sich beruft, die staatliche Autorität, von GOtt gegeben ist« (Ergänzungsheft 1957, S. 54). – Von Joh 19,11 kann jedenfalls nicht mehr wie früher behauptet werden, daß hier jesus »et magistraturn et iura po!itiae (ubique) eonfirmat, etiam coram Pilato«, sondern: Christus non confirmar iura politiae et magistratum, eum inquit: Datum est tibi desuper. Ergo falso allegatur sentcnria (Zirkulardisputaticn 1539, WA 39, II, 39 und 90).

Imperativen der Bergpredigt. Auch auf diese Weise wird der Einbruch der eschatologischen Christusherrschaft in unsere Zeit hinein und deren Präsenz in der dienenden Proexistenz der Christen bezeugt. Das Unvorstellbare, Unmögliche, Unvergleichliche gewinnt hier Raum und Boden in der Nachfolge. Sie ist jedoch nur in der Kraft der Gnade und Versöhnung Christi möglich. Diese Kraft bildet den festen Grund der anspruchsvollen apostolischen Paränese. Sie bezeugt zugleich die wunderbare Freiheit, welche sich trotz der augenscheinlichen übermacht des Bösen durch wehr- und selbstloses Dienen konkret bewährt. Allein in Christus ist diese Freiheit erfahrbar. Sie ist Frucht und Gabe der aus der Knechtschaft der Finsternis befreienden Christusherrschaft, welche sich von allen Gewalten und Ordnungen der Welt tief unterscheidet. Niemand wußte sie so lauter und mächtig zu verkündigen wie Paulus.

Wie verhält sich aber das ganz andere Reich Christi zu den weltlichen Reichen, Obrigkeiten und Ordnungen, die zum alten Äon gehören? Dies ist die bewegende Frage in allen neutestamentlichen Paränesen, Sie steht ganz besonders hinter der paulinischen Auseinandersetzung mit einem enthusiastischen Verständnis christlicher Freiheit, welches den abgründigen Unterschied zwischen der Herrschaft Christi und dieser Welt scharf sieht und eben darum ihre vergänglichen Gegebenheiten und Ordnungen nicht mehr ernst nehmen, sondern sich von ihnen so weit wie möglich freihalten und distanzieren will. Gegen diese schwärmerisch eschatologische Einstellung zum Weltlichen wenden sich die apostolischen Ermahnungen sehr energisch, indem sie evangelische Freiheit und christliche Existenz in der Welt dialektisch interpretieren. Das aufschlußreiche Stichwort in dieser Auseinandersetzung heißt ὑποτάσσεσθαι. Der Begriff der Unterordnung gehört somit ganz wesentlich in den Kontext evangelischer Paränese. Er hat hier die wichtige Funktion, das rechte Verständnis christlicher Freiheit gegen enthusiastisch-anarchistische Entstellung und Entgleisung zu schützen und abzugrenzen. Gerade die Christen, die in der Christusgemeinschaft die befreiende Macht des neuen Lebens erfahren haben, sollen sich den bestehenden und bewahrenden irdischen Ordnungen und Gewalten unterordnen, weil ihre vorzeitige Aufhebung alle Welt und menschliche Gemeinschaft der chaotischen Anarchie und Auflösung unter dem Ansturm des Bösen ausliefern würde. Es wäre ein Mißverständnis und ein Mißbrauch evangelischer Freiheit, wollten sich die Christen in ihrem Namen über die für menschliches Miteinander-in-der-Welt-Sein unentbehrlichen zeitlichen Ordnungen, Einrichtungen und Autoritäten hinwegsetzen, sie im religiösen Enthusiasmus ignorieren, schwächen oder sprengen. Der sachliche Unterschied und Einschnitt zwischen Röm 12 und 13,1-7 soll freilich keineswegs verwischt werden. Die Unterordnungsparänese angesichts der weltlichen Obrigkeit hat eine andere Funktion und Tendenz als die Ermahnungen zu neuem Leben unter der Herrschaft Christi im 12. Kapitel. Weil aber die gehorsame Nachfolge jene Unterordnung mit einschließt, bildet sie einen legitimen Gegenstand apostolischer Paränese. Gewiß wurde auch außerhalb der Christengemeinde allerorts die Pflicht eingeschärft, und zwar in gleicher oder ähnlicher Terminologie, sich der herrschenden Obrigkeit unterzuordnen. Von seiten der Repräsentanten römischer Macht wurde diese Forderung als selbstverständliches Diktat politischer Machthaber an die Untertanen gestellt. In der jüdischen Diasporasynagoge

wurde politische Unterordnung ohne Zweifel als zweckmäßiger Tribut an die römische Obrigkeit empfohlen und praktiziert, um sich damit eine relativ friedliche und gesicherte Existenz im römischen Reich zu erkaufen. Im Zusammenhang der apostolischen Paränese bekam jedoch dieselbe Forderung einen neuen Klang und Sinn-. Hier wird alles in die eschatologische Perspektive der Christusherrschaft gerückt. Ihre verborgene Präsenz und wirksame Dynamik führt aber nicht zur Zersetzung, Verneinung oder Mißachtung, sondern gerade zum verantwortlichen Ernstnehmen der Welt mit ihren machtpolitischen Institutionen und obrigkeitlichen Ämtern und Ordnungen, welche im politischen Bereich als Schutzdamm gegen allgemeine Auflösung und Anarchie notwendig sind. Daher der legitim apostolische Mahnruf, sich ihnen zu unterordnen. Im eschatologischen Rahmen der Paränese steht er wohl an zweiter, aber gar nicht nebensächlicher Stelle, weil er als notwendiges Korrektiv zur rechten Definition und Interpretation christlicher Weltbeziehung wesentlich mitgehört. Wie sich Christusherrschaft als rettende Macht mitten in der welt erweist, so hat sich christliche Freiheit auch in der Unterordnung unter ihre erhaltenden Ordnungen zu bewähren.

Das Stichwort »Unterordnung« bezeichnet somit eine der klaren Horizontalen urchristlicher Ethik unter der Vertikale der eschatologischen Herrschaft Christi. Sowohl der deutliche Einschnitt wie auch der Zusammenhang zwischen Röm 12 und 13 ist deshalb nicht zufällig, sondern notwendig. So notwendig wie die dialektische Spannung der du istliehen Existenz, die in dieser Welt und doch nicht von der Welt ist, die zugleich eschatologisch und weltlich ist. Die Christen haben schon am neuen Äon Christi teil und leben doch noch unter unverwandclten Ordnungen und Einrichtungen des alten Äons. Sollen sie ihre vorletzte Verbindlichkeit noch anerkennen? Paulus antwortet mit einem klaren Ja. Die Autorität weltlicher Ordnung und Obrigkeit, mit notwendigem Gebrauch von Gewalt und Vergeltung, ist gegen flutartige Ausbreitung von Willkür und Verbrechen aufgerichtet. Aus diesem Grunde ist sie von Christen zu bejahen und nach Gottes Willen durch Unterordnung zu respektieren. Auch dies gehört zu ihrem alltäglichen Gottesdienst. Gewiß dürfen die Postulate weltlicher Obrigkeiten niemals mit den Geboten der Christusherrschaft verwechselt, vermengt oder gar gleichgesetzt werden; sie sind aber umgekehrt auch nicht suspendiert, solange diese Welt besteht. Die neutestamentliehe Paränese bejaht sie daher in ihrer vorletzten Gültigkeit, geht aber zugleich darüber weit hinaus: sie ruft in die Nachfolge unter der letztgültigen Herrschaft Christi. Was nicht in der Macht weltlicher Ordnungen und Institutionen steht, was sich durch Gewalt und Gesetz weder anordnen noch organisieren läßt, das bleibt die einzigartige Mission und Diakonie der Christen: in der Kraft der Liebe Christi das Böse durch das Gute zu überwinden und so die Präsenz der Christusherrschaft in der Welt konkret zu bezeugen.

2. Zum spezifisch christlichen Verständnis des Mediums hypotassesthai – als »das freiwillige Sichunterordnen« - s. G. *Delling:* Römer 13,1-7 innerhalb der Briefe des NT, 1962, S. 49ff. – In *K. Barths* Auslegung kommt mehr die theologische Bezugnahme auf konkrete politische Problematik zum Ausdruck. »Hypotassesthai tini heißt ja gar nicht direkt und absolut .jemandcm untertan seine, sondern: jemanden in seiner Ihm zukommenden Stellung rcspcktieren«, was nun zugleich »die *kritische* Form des zu leistenden Respekres« einschließt (Rechtfertigung und Rechr, S. 35 und 38).

2. Religiöse Begründung der Unterordnungsparänese in Röm 13. Ist die apostolische Ermahnung zur Unterordnung im Bereiche politischer Obrigkeiten und Ordnungen legitim evangelisch, so wäre nun auch eine genuin evangelische Begründung dieser Ermahnung zu erwarten. Und dies um so mehr, als gerade Paulus erkannt hatte, daß die eschatologische Wirklichkeit der Christusherrschaft diese Welt und ihre Ordnungen nicht aufhebt; daß es der Christusglaube nicht gestattet, diese weltverneinend zu ignorieren und der chaotischen Auflösung preiszugeben. Zweifellos ist in dieser Glaubenserkenntnis ein verantwortliches Verhältnis zur Welt einschließlich politischer Unterordnung schon eingeschlossen und begründet. Aber in Röm 13,1-7 wird eine solche Begründung erstaunlicherweise nicht geboten, sondern durch allgemein religiöse Argumentation ersetzt. So müssen wir in diesem grundlegenden Text zwischen evangelischer Paränese und religiöser Begründung streng unterscheiden. Sechsmal wird hier der Genitiv θεοῦ herangezogen, um die bestehende politische Obrigkeit religiös als göttliche Ordnung und Setzung zu interpretieren. Diese Interpretation verträgt sich aber schlecht mit der christozentrischen Botschaft des Paulus, weil sie einer christusfernen religiösen Ideologie entlehnt ist. Hie und da kommen eben auch bei ihm solche Argumentationen vor, welche dem zentralen Kriterium seiner Christusverkündigung nicht standhalten können. *Käsemanns* Hinweis auf eine Parallele zu dieser heterogenen Begründung ist in der Tat zutreffend und lehrreich". 1 Kor 11,2-16 postuliert Paulus als ein Zeichen frommer Unterordnung die Verschleierung der korinthischen Christinnen, wenn sie zum Gottesdienst kommen. Mag auch sein Standpunkt in diesem Falle recht fragwürdig sein, handelt es sich letztlich doch wieder um die Frage christlicher Freiheit und Unterordnung. Gefährliches Mißverständnis macht sich ja gerade in Karinth bemerkbar. Wie argumentiert aber Paulus in dieser konkreten Frage? Mit »Rückgriffen in das Arsenal eines zweifelhaften Weltbildes« und einer Religiosität, in welcher sich etwas Metaphysik und Schöpfungsgeschichte, etwas von Konvention und Naturordnung und sogar vom Aberglauben über begehrliche Engel in sonderbarer Mischung zusammengefunden hat. Diese Art von religiöser Argumentation konnte kaum jemanden überzeugen und hat auch mit dem Evangelium nichts zu tun. Die religiöse Begründung der Obrigkeit in Röm 13 hingegen wirkte bis zum heutigen Tage sehr überzeugend, weil sie auf dem Boden einer allgemein verbreiteten religiösen Weltanschauung steht, deren faktische Christusferne sogar Paulus in diesem Punkt nicht zum Bewußtsein kam. Der allgemeine Vorsehungsglaube, dem die religiöse Begründung der Obrigkeit entstammt, bildete gewissermaßen die weltanschauliche Koine weiter Kreise der hellenistischen Welt. Besonders aber die jüdisch-hellenistische Diaspora lebte von diesem Glauben. Wie sich der alttestamentliche Schöpfungsglaube in jener Zeit zu allgemein religiöser Weltanschauung verwandelt hat, davon zeugt am anschaulichsten der Aristeasbrief. Es ist nützlich, sich die dort vorgetragene Weltanschauung in einigen Zitaten zu vergegenwärtigen, weil sie sich in bezug auf Obrigkeit mit der religiösen Begründung in Röm 13 eng berührt. In fingierten Tischgesprächen der jüdischen Septuaginta-übersetzer mit dem ägyptischen König wird eintönig wiederholt, »daß alles

3. E. Kasemann: Römer 13,1-7 in unserer Generation (ZThK 1959, S. 316-376), S. 375 f. *Ders:* Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13 (Exeget. Versuche und Besinnungen II, S. 204-222), S. 216 ff.

von Gott geschaffen und nach seinem Willen geleitet wird«, Gottes AIImacht wird ohne eschatologische Dynamik rein kosmologisch interpretiert und in weltanschauliches Allwirksamkeitsdogma zur religiösen Deutung des gesamten Weltgeschehens umgegossen: » ,,. daß Gott alles in aIIem wirkt«. Hier ist der tragende Grund der Aussage zu suchen, daß jede Gewalt und Obrigkeit von Gott kommt. »Gott hat dir, allmächtiger König, die Herrschaft verliehen – da Gott allen Königen Ansehen und Ruhm verleiht und niemand aus sich König ist.s Dem kann auch der heidnische Philosoph restlos zustimmen, »da die Vorsehung alles leitet«, Besonders aber ist der König mit den jüdischen Vorsehungstheologen zufrieden, weil »alle in ihrer Rede von Gott ausgehen«. In der Tat: Gott ist zum formalen Ausgangspunkt und ungefährlichen Grundprinzip verblaßter religiöser Weltanschauung geworden, die schließlich sehr vernünftig und für alle Welt annehmbar ist: » ... daß ein Gott ist und seine Kraft in allem sich offenbart, da sein Walten die ganze Welt erfüllt«. Eigentlich verehren diese aufgeklärten Juden »denselben Gott wie alle Menschen und auch wir, indem wir ihm nur andere Namen geben-d. Die Oberflächlichkeit und Sterilität dieses allgemeinen Vorsehungsglaubens ist offenkundig. Daß man mit ihm in schweren Krisenzeiten gar nicht auskommen konnte, beweisen die viel tieferen religiösen Fragen und Meditationen im 4. Esra-Buch, Doch bleibt die negative Weltanschauung der Apokalyptik mehr arn Rande und auf kleinere Kreise beschränkt; die Vorsehungsideologie ist für den alltäglichen Gebrauch viel akzeptabler.

Einige Spuren von der jüdisch-hellenistischen Weltanschauung finden sich ohne Zweifel auch in der Begründung weltlicher Obrigkeit bei Paulus. Sie erweisen sich als ein Fremdkörper im eschatologischen Zusammenhang seiner Paränese. Der Vergleich mit dem Arisreasbrief läßt aber gleichzeitig erkennen, welch unbedeutende und uneigentliche Rolle die allgemeinreligiöse Ideologie im apostolischen Kerygma tatsächlich spielt. Alles ist hier auf das soteriologische Christusgeschehen konzentriert und auf die eschatologische Christusherrschaft ausgerichtet; alte weltanschauliche Erwägungen treten zurück, bei Paulus kommen sie nur vereinzelt an den schwächsten Stellen zum Vorschein. So in der religiösen Begründung der Obrigkeit, wie sie Röm 13 geboten wird". Sie war in der ur-

4. Der Brief *des Aristeas,* in: Apokr, und Pseudepigraphen *des* AT Ir, ed. *E. Kastzsds,* S. 4ff. (zit, S. 21ff., 16 und 6). Vgl, *[osephus,* Bellum jud II, 8,7: »Nichc ohne Gott kommt jemandem die Herrschaft zu.e – Von der Weltregierung Gottes, die Könige ein- und absetzt, wird auf ähnliche Weise zum Beispiel Dan 2,37 f.; 4,29; 5, 18ff. gesprochen. Während aber diese Aussagen hier noch in einer gewissen Spannung zu apokalyprisch-eschatologischen Grundmotiven stehen, wird im Aristeasbrief eine völlig uneschatologisdie Vorsehungstheologie und spannungslose allgemeinreligiöse Weltanschauung vorgetragen.

5. Völlig andere Auffassung - im polemischen Gegensatz gegen »eine bestimmte Forschungstradirion, deren letztes Glied E. Käsemanns Aufsatz verkörpert« – vertritt *F. Neugebauer* in seinem Beitrag »Zur Auslegung von Röm 13,1-7« (KuD 1962, S. 151-172). Weder in der apokalyptischen noch in der allerdings sehr oberflächlich berührten jüdisdi-hellenisrisdien Tradition kann er »wirklidie Parallelen zum Inhalt Von Röm 13« finden.» Wirkliche Parallelen für Röm 13,1-7 gibt es nur hinsichtlich der Anschauung, die heidnische Obrigkeit sei von Gott eingesetzt« (5. 158 f.). Eben dies aber ist ja das eigentlich Problematische an der paulinischen Obrigkeitsparänese: nicht die Ermahnung zur Unterordnung als solche, sondern ihre religiöse Begründung! Wie will nun N. diese »als eine typisch christliche Uberlieferung« erweisen? Durch den Hinweis auf »den Vaternamen und die Vaterschaft Gottes«, wie sie neben der eschatologischen Botschaft VOn der Gortcsherrschafb angeblich als eine ihrem Wesen nach uneschatologische Wirklichkeit durch Jesus gepredigt wird. »Unauflöslich gehört nämlich das Königtum Gottes mit einer eschatologischen Offenbarung zusammen, während Gott Vater *ist,* unabhängig VOn einer solchen Offenbarung. Jesus

christlichen Situation zwar nicht unbedenklich, aber noch relativ ungefährlich; sie wurde von den übrigen neutestamentlichen Unterordnungsparänesen nicht übernommen", Später verlief freilich die Entwicklung wesentlich anders. Der nur oberflächlich christianisierte Vorsehungsglaube beherrscht das Feld der Kirche und Theologie immer mehr, weil die Dynamik der urchristlichen Christologie und Eschatologie erlahmt. Im konstantinischen Zeitalter hat aber gerade die religiöse Interpretation der Obrigkeit im verhängnisvollen Sinne Geschichte gemacht. In dem Maße, wie die umwandelnde eschatologische Kraft und Spannung der apostolischen Verkündigung und Ermahnung erschlaffi: und vergessen wird, setzt sich wieder die alte spannungslose Weltanschauung durch, welche die Apotheose der Obrigkeit ideologisch untermauert. In dieser geschichtlichen Situation bekommt auch die Unterordnungsparänese eine andere, entstellte Bedeutung und Funktion: die Begründung von Röm 13 wurde zum Dogma und die Ermahnung zum Gesetz und beides wird zur religiösen Rechtfertigung und Heiligung auch brutaler Gewalt und Willkür der Mächtigen ohne Bedenken herangezogen. Diese Entwicklung in ihrer umfassenden Breite machte es notwendig, daß die Frage nach dem rechten Verständnis des Evangeliums und auch dem eigentlichen Sinn von Röm 13 neu gestellt werden mußte.

II.

1. Christusherrschafi und weltliche Ordnung in der Theologie Luthers. Während die Scholastik besonders in ihrer thomistischen Ausprägung eine Harmonie zwischen Christusglauben und religiöser Weltanschauung anstrebte, in der das Evangelium seine Dynamis und Einzigartigkeit weitgehend einbüßen mußte, kam diese Kraft in der reformatorischen Theologie *Luthers* erneut und erneuernd zum Durchbruch. Luther zerschlug diese gefährliche Harmonie des Natürlichen und übernatürlichen, der natürlichen Religion und der Christusoffenbarung, nachdem er im Christuszeugnis der Schrift, besonders bei Paulus, eben »Christus allein«, solum Evangelium wieder entdeckt und zum Grundstein seines Glaubens gemacht hatte. Damals erfuhr er, wozu der Glaube an Christus den Herrn befreit und zugleich beruft: » ... auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene«. Christus rettet den verlorenen Menschen, rechtfertigt die Gott-

verkündet: Gott wird König! und: Gott ist Vater!« (5. 163). Wenn der Vatername Gottes auf diese Weise seines eschatologischen Charakters und Inhaltes, den er in der Verkündigung Jesu und der Apostel hat, entledigt und aus dem genuin eschatologischen Offenbarungszusammenhang gelöst wird, dann kann er freilich sehr wohl als Grundstein einer rehabilitierten religiösen Weltanschauung dienen; dann kann in ihrem Rahmen auch die religiöse Begründung der Obrigkeit als »typisch christlich« akzeptiert werden. Eben das tut aber N., um die »Meinung, der Inhalt von Röm 13,1-7 sei typisch jüdisch«, zu widerlegen. Meinen wir nun etwa, »die *Paränese* von Röm 13,1-7 sei typisch jüdisch?« (5. 158). Nein: nicht die paulinische Unterordnungsparänese als solche, wohl aber die religiöse Begründung der Obrigkeit ist der tatsächlich uneschatologisdien jüdisch-hellenistischen Vorsehungstheologie entnommen.

6. Der 1. Clemensbrief bringt unter anderem eine Fürbitte für die Herrscher, in der die religiöse Begründung noch eine untergeordnete Rolle spielt und zur Verherrlichung Gottes dient: »Du, Herr, hast ihnen kraft deiner erhabenen und unsagbaren Macht die Königsgewalt gegeben, auf daß wir der Herrlichkeit und Ehre, die du ihnen verliehen hast, innewerden und uns ihnen unterordnen, in nichts deinem Willen zuwider. Gib ihnen, Herr, Gesundheit, Frieden, Eintracht, Wohlergehen, daß sie die Herrschaft, die du ihnen verliehen hast, ohne Fehl führen« *(E. Hennecke:* Neutestamentliche Apokryphen, 2. Aufl., S. 502).

losen und stellt sie unter seine »Alleine-Herrschafl. Er ist "dein König, dein, dein, daß du unter ihm geregiert und geführet würdest. Das gehet also zu: das Euangelion muß das Allererst sein.« Denn das Evangelium allein ist das Hoheitszeichen und das Einfallstor des Reiches Christi in der Welt. »Daß den Armen das Euangelion predigt wird: das ist mein Reich, ein weit anders Reich denn das weltlich Reich ist/.«

Hat Luther bei den Scholastikern »Christus verloren und bei Paulus wiedergefunden«, so erkannte und erfuhr er gerade im Evangelium die rettende Kraft der Christusherrschaft. Gleichzeitig wurde ihm der tiefe Einschnitt zwischen Röm 12 und Röm 13, nämlieh der eigentliche Wesensunterschied des Reiches Christi gegenüber allen Königreichen und Gewalten der Welt deutlich und daher eine strenge Unterscheidung wichtig. Im Papsttum wurde die Christusherrschaft mit der klerikalen Herrschaft der institutionellen Kirche gleichgesetzt und diese mit weltlicher Gewalt im Streben nach kirchlicher Kosmokratie vermengt. Dies war freilich ein schlimmes Mißverständnis; ihm galt Luthers kompromißlose Kampfansage. "Wir sollen aber lernen, das geistlich und weltlich Regiment so weit von einander scheiden als Himmel und Erden, denn der Papst hats sehr verdunkelt und ineinander gewickelt.« Vor jenem pervertierenden Mißverständnis kann eben nur strengste Unterscheidung gemäß dem Evangelium Christi bewahren. »Er will anzeigen, daß sein Reich unterscheiden sei und sein will von der Welt Reich. Christi Reich tut nichts mit der Faust und dem Schwert.« Hier wird bereits angedeutet, worin der fundamentale Unterschied der beiden Reiche liegt und warum also eine urnsiditige Unterscheidung und Scheidung - im Interesse beider Regimente - unumgänglich ist. Es soll aber noch deutlicher ausgesprochen werden: »Irn Christusreich heißt es allerlei leiden, vergeben und Guts für Böses vergelten. Wiederum im Kaisers Regiment soll man kein Unrecht leiden, sondern dem Bösen wehren und strafen und das Recht helfen schützen und erhalten.s Luthers unermüdliches Eintreten für rechte Unterscheidung ist hier bestimmt durch tiefe Einsicht in das Wesen sowohl der Chriscusherrsdiafi als auch der Welt. Würde im weltlichen Reich -- im Unterschied zur Gewaltlosigkeit des Reiches Christi - das Böse nicht mit Gewalt und zwingender Gesetzeskraft bekämpft werden, »so ginge Regiment und Christenheit und alles zu Boden, durch der Welt Bosheit-", >,Weil Gott die Welt nicht will wüst und leer haben«, wäre jeder fromme, gesetzliche Mißbrauch der Bergpredigt gegen bestehende weltliche Ordnung gottlos und verderblich; er würde nämlich Chaos und Anarchie stiften und dadurch friedliche menschliche Existenz und Gemeinschaft unmöglich machen. Aus diesem Grunde und in diesem Sinne hat Luther wiederholt betont und »oflmals gelehret. daß man die Welt nach dem Euangelio und christlicher Liebe nicht soll nodi mag regieren, sondern nach strengen Gesetzen mit Schwert und Gewalt«. »Wenn nu jemand wollt die Welt nach dem Euangelio regieren und alle weltliche Rechte und Schwert aufheben - was würde derselbe machen? Er würde den wilden, bösen Tieren die Bande und Ketten auflösen, daß sie jedermann zerrissen und zerbissen ... Also würden die Bösen unter dem christlichen Namen der evangelischen

---

7. Luthers Werke, WA 30, I, 366; 10, I, 2,28 f.; 52, 26. (Auch in den folgenden Anmerkungen mit Quellenangaben werden immer mehrere zusammengehörige Zitate der Reihe nach quellenmäßig angeführt.)

8. WA (2,414); 47,284; 52,836; 32,394; 32,365.

Freiheit mißbrauchen.« Daß es so weit nicht komme, daß christliche Freiheit nicht zum Verderben der Menschen mißbraucht werde – das bleibt die Sorge verantwortlicher Christen zu allen Zeiten. Diese erwächst bei Luther nicht aus gesetzlichem oder politischem Rigorismus, sondern gerade aus Barmherzigkeit und Liebe zu den Mitmenschen, für welche sich der Christ verantwortlich weiß. "Was wäre das für eine törichte Mutter, die nicht wollte ihr Kind vor einem Hund oder Wolf schützen und retten und darnach sagen (würde): ein Christ sollte sich nicht wehren?« Entsprechend gilt im politisch-sozialen Leben gerade auch für christliche Bürger die Pflicht: »hic resistendum est malo – hie mußt du dem Obel Widerstand tun, willst du ein getreuer Bürger dieser Welt sein; gleichwie die Oberkeit, welcher du ein Glied bist, selbst widersteht?«, Ein klares Wort über politische Solidarität, Verpflichtung und Verantwortung der Christen im bürgerlichen Zusammenleben! Von ihr sollten gerade sie sehr nüchtern weltlich denken, reden und konkret Gebrauch machen. Dazu ist der rechte Gebrauch der praktischen Vernunft in allen Situationen des weltlichen Daseins erforderlich; denn »da hat sie ihre Herrschaft und Gebiete«. Luthers Hochschätzung der Vernunft in weltlichen Fragen bedeutet keineswegs eine Beeinträchtigung des Glaubensgehorsams, sondern gerade seinen konkreten Vollzug: »denn Gott hat der Vernunft solch zeitlich Regiment und leiblich Wesen unterworfen«. In allem weltlichen, beruflichen und insbesondere politischen Handeln gibt es immer einen sachlich technischen und einen menschlich ethischen Aspekt. Daran denkt Luther, wenn er pointiert sagt: »Was darf ich dem Schneider sagen und ihn lernen, einen Rock zu machen? Also gebührt mir auch nicht, einen Fürsten in dem (Seinen) zu unterweisen, ich soll ihm allein sagen, daß er christlich handle.. Zum »Amt- aller, zumal derer, die im weltlichen Regiment ihren Dienst tun, gehört die ethische Verpflichtung, für andere dazusein und ihnen mit allen Kräften zu dienen. »Ein Herr und Fürst ist nicht eine Person für sich selbst, sondern für andere, daß er ihnen diene, d. i. sie schütze und verteidige.s Ist der Fürst – was recht selten vorkommt - ein treuer Christ, soll er sein Amt unter dem christusmäßigen Aspekt verstehen und verwalten: »Ich bin des Lands und der Leut, ich solls machen, wie es ihnen nütze und gut ist. Christus, der oberste Fürst, ist gekommen und hat mir gedienet. Also will ich auch tun, nicht an meinen Untertanen das Meine suchen, sondern das Ihre, und will ihnen auch also dienen mit meinem Amt, sie schützen und verteidigen'P,«

Wir haben anhand ausgewählter Lutherworte zunächst zu zeigen versucht, wie sein reformatorisches Verständnis der Christusherrschaft zugleich auch neue Möglichkeiten und Perspektiven eines evangelischen Weltverständnisses Freilegt!t. In der Theologie Luthers

9. WA 31, I, 192; 15,306; 11,251; 32,391; 39, rr, 46.
10. WA 16,261; 30, rr, 562; 10, Irr, 380; 19,648; 11,273.
11. Im Lichte des Evangeliums werden zugleich auch bestimmte Grenzen weltlicher Obrigkeit und ihrer Zuständigkeit sichtbar. Gerade im christlichen Zeitalter war es ungemein wichtig, auf die letzte Autorität Christi hinzuweisen und deutlich zu sagen: »Der Kaiser ist nicht das Haupt der Christenheit noch Beschirmer des Evangeliums, oder des Glaubens. Die Kirche und der Glaube müssen einen anderen Schutzherrn haben. Des Kaisers Schwert hat nichts zu schaffen mit dem Glauben, es gehört in leibliche weltliche Sachen« (WA 30, rr, 131). Wo die Obrigkeit über den Glauben herrschen will, muß der christliche Untertan das Gebot gegen die Vermessenheit seines Landesherrn ernst nehmen. »Ich sage dir, wo du ihm nicht widersprichst und gibst ihm Raum, daß er dir den Glauben oder die Bücher mmrnt,

ist der rechte evangelische Ansatz zu finden, der auch in dieser Richtung weiter entfaltet werden kann und muß, wenn wir heute mit neuer Intensität nach der Existenz- und Wirkungsweise der Christusherrschaft im Bereiche weltlicher Ordnungen fragen. Die reformatorische Wiederentdeckung des Evangeliums führte notwendig zur Entklerikalisierung der Welt. Aber der Weg vom nicht-klerikalen zum nicht-religiösen Verständnis des Weltlichen liegt noch vor uns, wir werden ihn behutsam suchen und gehen müssen - im Lichte des Evangeliums (und nicht etwa im Sinne des Säkularismus). Dieser Weg zur echten Weltlichkeit, der in Luthers Lehre von den beiden Reichen seinen Anfang hat, stieß aber auf ein massives Hindernis, welches die evangelische Kirche und Theologie der Reformationszeit und auch der folgenden Jahrhunderte noch nicht bewältigen konnte: auf die christliche Weltanschauung, die den ganzen Bereich des Weltlichen beherrschte. Wir haben schon die ungeheuren Bemühungen des christlichen Zeitalters problematisiert, welche ihren Gipfelpunkt in der Scholastik, besonders im Thomismus, gefunden haben: ein geschlossenes System religiöser Weltanschauung mit dem Evangelium Christi zu »versöhnen« und so eine ideale Harmonie im allumfassenden Reiche der »christlichen Religion« herzustellen. Luther erkannte sehr scharf (wie kein anderer lange vor und nach ihm) die Gefährlichkeit und Verderblichkeit dieses Unternehmens. Weltanschauliche Umklammerung des Evangeliums geschieht immer auf Kosten seiner Reinheit und Freiheit. Daher unternahm er den Versuch, das Evangelium von der Heilsoffenbarung Gottes allein in Christus und die allgemein religiöse Weltanschauung so weit wie möglich voneinander zu scheiden. Die innere Schwierigkeit und Problematik dieses großartigen Versuchs lag aber darin, daß er zwar die falsche Harmonisierung verworfen und vermieden hatte, daß er jedoch an der theologischen Legitimität und Gültigkeit jener Weltanschauung neben dem Allein-Christus-Glauben trotz schwerer Anfechtungen weiterhin festhielt. Dieser Umstand hat Luthers Theologie einschließlich der Lehre von den beiden Reichen mit manchen problematischen Zügen, Aporien und auch Widersprüchen belastet. Wir können sie nicht recht verstehen und interpretieren, sofern wir nicht gerade ihrer weltanschaulichen Problematik und Verwurzelung gebührende kritische Aufmerksamkeit widmen.

Den tragenden Pfeiler der Weltanschauung Luthers und seiner Zeit bildete das kosmologische Verständnis der Allmacht und Allwirksamkeit Gottes im Bereich des gesamten Weltgeschehens. Zur Begründung dieses Verständnisses zitiert Luther meist 1 Kor 12,6,

---

so hast du wahrlich Gott verleugnet« (WA 11, 267). In diesem Konflikt wäre »Gehorsarn- eben Ungehorsam. • Aber verflucht sei aller Gehorsam in Abgrund der *Hölle,* so der Obrigkeit, Vater und Mutter, ja auch der Kirchen gehorsam ist, daß er GOtt ungehorsam sei!- (WA 28,24). Angesichts dieser konfliktgeladenen Problematik dürfte es nun vollkommen evident und verständlich sein, warum Luther die rechte Scheidung und Unterscheidung, zugleich aber auch die Würde und Unentbehrlichkeit beider Regimente so energisch betont. Sie sind im Dienste der Christusherrschaft für die Existenz und Koexistenz der Christen wie aller Menschen in der Welt unentbehrlich. "Darum muß man diese beiden Regimente mit Fleiß scheiden und beides bleibenlassen: eins, das fromm macht, das andere, das äußerlich Friede schaffe und bösen Werken wehret; keins ist ohn das andere gnug in der Welt« (WA 11,252). Dies alles liegt auf der einen reformatorischen Linie der Theologie Luthers, Eben hier anzuknüpfen und das reformatorische Allein-Christus-Zeugnis in die konkrete geschichtliche, weltliche Situation hinein folgerichtig zu entfalten, ist der bleibende Auftrag einer evangelischen Ethik des Politischen.

allerdings in textwidriger kosmologischer Umdeutung: Gott wirkt alles in allen!-. Dies steht ihm fest, dies muß auch die natürliche Vernunft unabhängig von Schriftzeugnis und Christusoffenbarung einfach anerkennen: » ... daß Gott alles in allen wirke und daß ohne ihn nichts geschehe oder wirksam sei; denn er ist allmächtig und dies gehört zu seiner Allmacht«. Er wäre ja »lächerlich, wenn er nicht alles wirkte oder wenn etwas ohne ihn geschähe.« Diese nicht im Text und nicht im evangelischen Christuszeugnis, wohl aber in den dunklen Tiefen der Religion verwurzelte Anschauung hat bei vollem Ernstnehmen schwerste Widersprüche und Anfechtungen zur Folge. Aus der welthaft interpretierten Omnipotenz Gottes »Folgt mit unerschütterlicher Konsequenz von selbst«, daß alles Geschehen in der Welt, das böse wie das gute, gar nicht auf uns, sondern auf den allmächtigen und alleinwirksamen Gott zurückzuführen ist. »Wenn nun Gott alles in allen wirkt und bewegt, wirkt und schaffi er notwendig auch im Satan und im Gottlosen. - Das ist bestimmt und sicher, wenn wir glauben, daß Gott allmächtig ist.« »Denn auch böse Werke in den Gottlosen wirkt Gott[12].« Eine erschütternde Behauptung! Aber Luther behält gegen *Erasmus* und alle Kritiker jener Aussagen recht: nur wer diese schwere Konsequenz der Allwirksamkeit Gottes auch angesichts des Bösen mit in Kauf nimmt, kann in der Tat alles Weltgeschehen mit Gottes Allmacht in unmittelbare Beziehung setzen und an der daraus entwickelten Weltanschauung festhalten. Nur unter dieser Voraussetzung hat zum Beispiel auch Luthers religiöse Interpretation der Schwertgewalt Gültigkeit. »Darum ehret auch Gott das Schwert also hoch, daß ers seine eigene Ordnung heißt und will nicht, daß man sagen oder wähnen solle, Menschen habens erfunden oder eingesetzt. Denn die Hand, die solch Schwert führet und würget, ist auch alsdenn nicht mehr Menschenhand, sondern Gottes Hand; und nicht der Mensch, sondern Gott hänget, rädert, enthauptet, würget und krieget. Es sind alles seine Werke und seine Gerichte.« Ja, Gott ist »mächtig« (Lk 1,49), und das bedeutet nach der religiösen Interpretation Luthers: »Es ist niemand, der etwas tue, sondern allein Gott wirkt alle Dinge in allen Dingen (Eph 1,11) und aller Kreaturen Werke sind Gottes Werke. Wie wir auch sprechen im Glauben: Ich glaube an Gott Vater den Allmächtigen. Allmächtig ist er, daß in allen und durch alle und über allen nichts wirkt denn allein seine Macht.«

Wie lassen sich aber solche Aussagen, die der weltanschaulichen theologia gloriae entstammen, mit Luthers theologia crucis verbinden? Luther muß notgedrungen zwei völlig verschiedene Weisen göttlicher Macht und Wirksamkeit annehmen, die er wiederum scharf gegeneinander abgrenzt. »Es geht also zu, wenn Gott durch Mittel der Kreaturen wirkt, so siehet man offentlieh, wo Gewalt oder Schwäche sei, daher das Sprich-

12. Deus operatur omnia in omnibus. - WA 18: 614, 685, 709, 718, 732 u. a. Luther überträgt die streng ekklesiologisch bestimmte paulinische Aussage in die Sphäre des allgemeinen Weltgeschehens extra Christum. Dadurch wird sie aber im Sinne der absoluten Allwirksamkeit Gottes umgedeutet (vgl, dazu zum Beispiel Duns Scotus: »Gott aber wirkt in allen, nach jes 26, 12«; ebenso die Aussage im Aristcasbrief, »daß Gott alles in allem wirkt«), Im gleichen Sinne wird besonders Gottes Allmacht durchwegs religiös-kosmologisch interpretiert: Omnipotentiam vero Dei voco ... illam, qua potenter omnia facit in omnibus (WA 18,718).

13. WA 18: 709; 718; 709 f. – WA 7,144: Nam et mala opera in impiis deus opcratur.

wort kommt: Gott hilft den Stärksten. Also welcher Fürst den Krieg gewinnet, durch den hat Gott die andern geschlagen. Also macht und zerbricht Gott eine Kreatur durch die andern; wer da liegt, der liegt, wer da steht, der steht. Aber wenn er selbst wirkt durch seinen Arm, da geht es anders zu Da läßt er die Frommen kraftlos werden und eben in denselben ist er am stärksten da Siehe also ward Christus kraftlos am Kreuz und eben daselbst tat er die größte Macht, überwand die Sünd, Tod, Welt, Hölle, Teufel und alles Übel!'.«

Dieses ausführliche Zitat aus dem Magnificat (zu Lk 1,51) bildet eine sehr aufschlußreiche Brücke zum Verständnis der Lehre Luthers von den beiden Reichen. Entsprechend den zwei Weisen, wie Gottes Macht in der Welt wirkt, spricht er nämlich von Gottes Reich oder Regiment mit der rechten und der linken Hand, in Christus und außer Christus. Zwar soll »das weltlich Regiment auch Gottes Reich genennet werden; aber es ist nur das Reich mit der linken Hand. Sein rechtes Reich aber, da er selbst regieret, ist dieses, daß den Armen das Evangelium gepredigt wird.. So wird das Zeugnis von der Christusherrschaft und ihrer Beziehung zum Menschen zwar klar wiedergegeben, aber ergänzt und durchkreuzt durch eine religiöse Anschauung der Welt, welche insbesondere die Lehre von weltlicher Obrigkeit und Ordnung entscheidend bestimmen mußte. »Weil Gott selbst alle Oberkeit setzet und erhält, darum heißt es billig ein Göttlich Ding, Göttliche Ordnung und solche Personen auch Götter: daß man ihnen als seinen Amtsleuten gleichwie ihm selbst soll gehorsam und untertan sein mit Furcht und allen Ehren, da Gott seine Ehre an sie hänget.« Sind sie tatsächlich »organa operum Dei, per quae Deus regit homines«, dann läßt sich sogar sagen: »Qui est in regimine, est quasi incarnatus Deus«. Wo aber weltliche Autoritäten auf solche Weise religiös sanktioniert und erhöht werden, da bekommen die Untertanen einen sehr niedrigen Standort zugewiesen. »Niernand unterwinde sich, die Götter zu richten, zu strafen und zu meistern, sondern sei stille, halte Friede, sei gehorsam und leide.« Man soll alles, auch die böse Obrigkeit, in christlicher Demut als Gottes Fügung hinnehmen. »So demütig, wie ich mich zeige, wenn mir Gott eine Krankheit schickt, so demütig soll ich mich auch gegen böse Obrigkeit erweisen, die mir ebenderselbe Gott auch vorsetztt>.«

Wir haben zum Thema »Christusherrschafl und weltliche Ordnung« zwei sehr verschiedene Reihen von Lutherzitaten zusammengestellt, die die innere Spannung und Widersprüchlichkeit seiner Zwei-Reiche-Lehre scharf erkennen lassen. Sie führen uns zurück zu zwei gänzlich verschiedenen Quellen oder Linien in der Theologie Luthers. Die eine heißt solum evangelium und die andere - religiöse Weltanschauung, welche besonders

14. WA 19,626; 7,574 und 585 f. In den Resolutionen hat Luther den theologus gloriae folgendermaßen charakterisiert: i, e. qui non eum Apostolo solum Crueifixum et absconditurn deum novit, sed gloriosum eum gentibus, ex visibilibus invisibilia eius, ubique presentem, omnia potentem videt et loquirur (WA 1,614). Wie erscheint nun in diesem Lichte die oben zitierte Magnifieat-SteUe? Daß hier aber Luther die kosmologische Auffassung *von* Gottes Mache (außer Christus) so hart neben und gegen dre soteriologische (in Christus) stellt und den inneren Widerstreit beider Auffassungen nicht aufhebt und auch nicht verwischt, ist jedenfalls gegenüber allen harmonisierenden Systemen als positiv zu bewerten: das reformatorische Christuszeugnis wird dadurch vor gefahrlicher religiös weltansdiaulicher Deformation geschützt und kann zur einzigen Grundlage der evangelischen Theologie werden.
15. WA 52,26; 31, I, 192; 43,513f.; 31, I, 193; 6,73.

Luthers Interpretation weltlicher Geschichte und Obrigkeit bestimmtts. Ihr Fundamentaldogma ist die allgemeine Idee göttlicher Allmacht und Allwirksamkeit in verweltlichter, kosmologischer Ausprägung. Ihr wird zwar das weltliche Reich und Regiment unterstellt. Aber weil Gottes Allmacht weltanschaulich und nicht vom Christusgeschehen her eschatologisch verstanden wird, fehlt in ihr das eigentliche kritische Motiv gegenüber allen weltlichen Ordnungen. Diese werden als göttliche Setzungen meist in ihrem faktischen Sosein religiös geheiligt. Dadurch wird nicht selten auch die kritische Kraft und Auswirkung der eschatologischen Christusherrschaft ihnen gegenüber eingeengt oder abgeschwächt. In dieser Richtung werden die Schwächen der Zwei-Reiche-Lehre sichtbar; ihre starke Seite erweist sich darin, daß bei der strengen Unterscheidung der Reiche Lurher nicht der Versuchung erlag, die ganz andere Christusherrschaft kosmokratisch zu interpretieren und ihre Gestalt durch Vermischung mit weltlichen Gewalten zu deformieren. Die theologische Unterscheidung diente mit dazu, die eigentümliche Dynamik des Evangeliums zu bewahren, welche imstande ist, schließlich auch zu echter Weltlichkeit im Raume weltlicher Existenz und Ordnung zu befreien.

Luthers Auffassung von der Obrigkeit steht und fällt mit seiner Weltanschauung. Wer jene behalten will, muß auch diese ohne Abstriche akzeptieren. Es ist nicht recht und redlich, gerade an den schwierigsten Punkten von willkürlichen Übertreibungen und Entgleisungen Luthers zu reden, wo er doch in schonungsloser Wahrhaftigkeit die letzten Konsequenzen aus der religiösen Allmachts- und Allwirksamkeitsidee für seine ganze Weltanschauung zieht. Kann man diese in ihrer Folgerichtigkeit nicht mehr voll akzeptieren, dann fällt damit eine theologische Entscheidung auch über die religiöse Auffassung weltlicher Ordnungen innerhalb der Zwei-Reiche-Lehre. Und dann sind wir vor die dringende Aufgabe gestellt, den eigentlichen evangelischen Ansatz Luthers, nämlich das reformatorische Zeugnis von der rettenden Christusherrschaft in seiner befreienden Eindeutigkeit in den weiten Bereich weltlicher Ordnungen hinein zu entfalten.

2. Ein Zwischenspiel: Röm 13 *in unserer Generation.* In der Lehre Luthers von den beiden Reichen tritt am klarsten die ganze Problematik und Spannung zutage, welche die Theologie weltlicher Ordnungen durchwegs kennzeichnet. Bei Luther wird auch wohl der Schlüssel zur evangelischen Bewältigung dieser Frage zu suchen sein. Die Theologie der Nachreformationszeit und der folgenden drei Jahrhunderte hat dazu freilich keinen wirklich neuen Beitrag, Anlaß oder Vorstoß geliefert. Sie bewegte sich in überlieferten Bahnen, Vorstellungen und Kategorien; unbeirrt hielt sie (trotz Anpassung an verschiedene philosophische Systeme) an der religiös weltanschaulichen Interpretation weltlicher Ordnungen und Gewalten fest. Die Fragwürdigkeit dieser Interpretation hat viele Gene-

16. Auf dieser zweiten Linie liegt auch der - gleichermaßen problematische wie unbefriedigende - Versuch Luthers, alle kreatürlichen und weltgeschichtlichen Phänomene als Gottes Masken religiös zu mterpretieren: als Gottes Larven, »unter welchen er sich verbirgt und alles in allen wirkt« (WA 23,8); als »Gottes Mummerei, darunter er sich verbirgt und in der Welt so wunderlich regiert und rumort« (WA 15,373); »als sei die ganze Welt mit ihrer Oberkeit Gottes Turnier und Reiterei, da sichs unternander sticht und bricht« (WA 19,360). - Unter dem Vorhang und Deckel des Mannes und Rosses ficht und tut ers alles« (WA 17, II, 192). Denn »alle Kreaturen sind Gottes Larven und Mumrncreien« (ibidem).

rationen evangelischer Theologen bei weitem nicht so beschäftigt und beunruhigt wie die unsrige. Der Ausgang des Ersten Weltkrieges und vor allem die Ereignisse um 1933 brachten aber tiefe Erschütterung alter Auffassungen und nötigten dringend zur Neubesinnung. Der ausklingende theologische Liberalismus ließ noch ohne besondere Aufregung recht gegensätzliche Feststellungen über die Obrigkeitsparänese des Paulus zu. Man fand in Röm 13 die »Stimmung des ohnmächtigen Provinzialen« bzw. »überstiegene Verteidigung des Staates und Betonung seiner göttlichen Einsetzung«; oder aber gerade »das überjüdische in Paulus- als »Stück seiner Weltanschauung, Zeugnis seines bewundernswerten Idealismus« uswl/, Aufregend wurden die theologischen Fragen und Gegensätze um Röm 13 wirklich erst in den dreißiger Jahren, und zwar im engen Zusammenhang mit dem politischen Geschehen in Deutschland. Dürfen wir von der beschämenden Episode der »deutsch-christlichen Theologie« absehen und die ganze theologische Diskussion um die Frage »Christusherrschafl und weltliche Ordnung« sehr knapp und vereinfachend zusammenfassen, so ergeben sich im Grunde zwei Hauptrichtungen. welche sich in verschiedenen Abwandlungen und Modifikationen bis in unsere Gegenwart verfolgen lassen.

Der eine Strom verarbeitet in neuen Entwürfen bewußt das alte lutherische Erbe unter dem Thema »Zwei-Reiche-Lehre«, Manches Unwesentliche wurde hier auch an Luther korrigiert, um eben »das Wesentliche« zu behalten. Gerade in der übernahme der religiösen Weltanschauung und Interpretation des Weltlichen herrscht hier aber ein weitgehender Konsensus. So wird aus dieser meist eine tiefsinnige Geschichts- und Ordnungstheologie entwickelt. »Für die lutherische Position im allgemeinen ist nun kennzeichnend, daß sie aus der Begründung der paulinischen Paränese eine Theologie der ordines entwickelt, wobei bald von Schöpfungs-, bald von sog. Erhaltungs- und Zornesordnungen gesprochen wird und die Träger der politischen Gewalt als die vornehmsten Repräsentanten dieser Ordnungen ersdieinen.« Da der allmächtige Gott im welthaften Sinne als »Herr der Geschichte ... im ganzen Verlauf der Geschichte wirksam ist«, so wirkt sich sein Regiment am auffallendsten im machtpolitischen Bereich aus. »Gott regiert in unerforschlicher Weise durch die Macht der Mächtigen dieser Welt[18.]« Die Geschichts- und Ordnungstheologie hat zum Teil die Schrecken des Krieges überlebt und erscheint in neuen Auflagen in manchen dicken Büchern wieder. Wie stark in ihnen religiöse, weltanschauliche, metaphysische überlegungen in den Vordergrund treten und das Evangelium zurückdrängen können, zeigt besonders anschaulich und massiv »Eine christliche Ethik des Politischen- von *Walter Künneth.* Hier wird in religiös weltanschaulicher Verpackung ganz offensichtlich weltliche Macht von der Allmacht Gottes her interpretiert und umgekehrt. »Die außerordentliche Hoheit und Würde der Staatsmacht gründet in der Allmacht Gottes ... In der Anordnung und Gewährung von Macht, die außerhalb Gottes eine Gültigkeit besitzt, vollzieht sich eine übertragung eines Stückes göttlicher Schöpfer-

17. O. *Holtzmann:* Das NT, 1926, S. 667. – *H. Weme!:* Die Stellung des Urchristentums zum Staat, 1908, S. 15. – *A. [ülidrer:* Die Schriften des NT, II, 2. Aufl., 1908, S. 308 f,

18. E. Käsemann: Exeget. Versuche und Besinnungen, II, S. 209. - *A. Schlatter:* Gottes Gerechtigkeit, S. 351. - *W. Trıllhaas:* Ethik, S. 38.

macht auf die Menschen .,. Gott setzt sich in der Institution der Obrigkeit ein Organ seiner Macht zur Durchführung seines Willens in der Geschichte. Obrigkeitliches Amt ist Schwertamt, denn gerade in ihm kommt Gottes Machtwille, die Würde des göttlichen Gesetzes, zum Ausdruck .,. Die Obrigkeit ist wesenhaft Machtorgan Gottes«, zur Verwirklichung der »Weltpolitik Gottes«. Unermüdlich wird behauptet, »daß alle Ordnungsrnacht der Welt metaphysisch verwurzelt ist«, weil ja das gesamte Weltgeschehen »einen metaphysischen Tiefgang, eine transzendente Hintergründigkeit besitzt«, Infolgedessen »besteht eine metaphysische schicksalhafte Notwendigkeit untertan zu sein, sich unterzuordnen (Röm 13,5)«19. Natürlich gibt es unter der Devise »Zwei-Reiche-Lehre« auch wesentlich andere Darstellungen, welche sehr umsichtig in die gegenwärtige Problematik des Politischen vorstoßen. Aber auch ihnen gegenüber ist die kritische Frage zu stellen, die bei Künneth nur in besonders massiver Weise sich aufdrängt und völlig unmißverständlich beantwortet wird: welche Rolle wird neben dem Evangelium von der Gottesherrschaft allein in Christus einer religiös-metaphysischen Weltanschauung und Deutung weltlicher Geschichte, Macht und Ordnung zuerkannt? Wie wird der evangelische Ansatz Luthers weiter vertieft und entfaltet? Gerade die Anknüpfung an Luthers reformatorische Theologie läßt auch in dieser Richtung mehr erwarten, als hier bisher geboten wurde.

Einen wirklich neuen und großzügigen Vorstoß in das ideologisch okkupierte Gebiet der politischen Ethik unternahm ohne Zweifel *Karl Barth*, und zwar mit Hilfe der sogenannten christologischen Interpretation von RÖm 13. In der Theologie Barths geht es um Großes: um die Proklamation der Königsherrschaft Christi über die ganze Welt, über alle Bereiche unseres Daseins. Alle theologischen Aussagen und Inhalte sind nur dann legitim christlich, wenn sie christologisch begründet und verankert sind. Das gilt auch von der theologischen Begründung der Obrigkeit. »Der Gott, von dem her die Obrigkeit ist, von dem jede faktisch bestehende Obrigkeit eingesetzt ist, ... kann nicht losgelöst werden von der Person und dem Werk Christi-P.» Da in Röm 13,1-7 jeder christologische Bezug

---

19. W. Künneth: Politik zwischen Dämon und Gott, 1954, S. 152,156 f., 44, 41, 29, 54. - Ist *"alle* Machtbegründung in der Welt ... Setzung Gottes« (S. 151), dann folgt daraus: "Die Verweigerung einer von der Obrigkeit geforderten Pflicht aus innerweltlichen Überlegungen ... wäre Auflehnung gegen Gottes Willen« (S. 54). Das heißt zum Beispiel im Blick auf eine tiefernste Frage unserer Zeit konkret: »... daß eine christliche Proklamation, die zur Kriegsdienstverweigerung aufruft, biblisch-ethisch eine Unmöglichkeit darstellt«. – »Umgekehrt hat die christliche Verkündigung daran zu erinnern, daß die Kriegsdienstpflicht als ein gehorsamer Dienst an Gottes Ordnung zu erfüllen ist« (S. 389). Denn: "Wird der Krieg als eine von Gott gestiftete Notmaßnahme zur Erhaltung der Welt verstanden, so trägt er, metaphysisch gesehen, den Charakter einer besonderen Aktion Gottes in der Geschichte« (S. 334). So können geradezu als Selbstcharakteristik dieser »Künnethik- die folgenden Worte verstanden werden: "Die Glaubenssätze dieser Staatsdogmatik ... begründen eine ideologisch fundierte Staatsethik, Damit aber wird die Ideologie zu einer Offenbarungsdublette, die in verhängnisvoller Konkurrenz zu den Urteilen der christlichen Offenbarung tritt« (S. 190). über diese Version der "konstantinischen Reichstheologie« urteilt E. Käsernann sehr kritisch: "Denn die hier vorgetragene, später sich zur -kosmischcn Christokratie- bekennende Theologie hat nach meiner Meinung mit christlicher Verkündigung und Lehre nur noch das Aushängeschild -chrisrlidi- gemeinsam« (ZThK 1959, S. 344 f.).

20. K. Barth: Rechtfertigung und Recht, 1938; Christengemeinde und Bürgergemeinde, 1946; KD Ir, 2, S. 806 ff. u. a. Dazu G. *Bauer:* Zur Auslegung und Anwendung von Römer 13,1-7 bei K. Barth (Antwort, S. 114 ff.), Auch bei *A. de Quervain* – ähnlich wie bei K. Barth - kann man sich des öfteren

fehlt, muß er eben gefunden und hergestellt werden. Das ist freilich gar nicht einfach; es geschieht aber auf dem von Mythologie beschatteten Umweg einer angelologischen Deutung der »Mächte« (EXOUSIAI). Der Verfechter dieser Deutung unter den Neutestamentlern ist *Oscar Cullmann*. Er hält den Engelglauben für wesentlich - die »spätjüdische Lehre von den Engeln, *v*, a. von den Völkerengeln« rechnet er »zum festen Glaubensgut des NT« - und sagt: »Diese unsichtbaren Wesenheiten sind es, die irgendwie als ausführende Organe des Regnums Christi hinter dem Geschehen der Welt stehen Durch ihre Unterwerfung unter Christus haben die unsichtbaren Mächte ihren bösen Charakter gerade verloren und stehen nun auch unter und in Christi Herrschaft« und müssen ihm dienen, sofern sie freilich »sich nicht aus dem Dienstverhältnis zu emanzipieren suchen«. Weil »die Engelmächte schon unterworfen und in dieser Hinsicht in Christi Dienst gestellt« sind, »wird von den Christen Gehorsam ihnen gegenüber (!) verlangte. Darum obliegt es auch ihrem ausführenden Organ, nämlich dem Staat, der durch ihre Unterwerfung zum Diener Gottes und »zum Organ der göttlichen Vergeltung« geworden ist, »die göttliche Rache und das gerechte Zornesgericht Gottes auszuführen«. Das alles gilt, wenn die »Allherrschaft Christi« in weltanschaulichem Sinne kosmokratisch interpretiert wird und wenn man meint, daß »seit der Himmelfahrt ... das Weltgeschehen in entscheidender Weise in die Heilsgeschichte einbezogen wird«21. Letzten Endes geht es eben darum, das weltanschauliche Verständnis der Heilsgeschichte mit Hilfe von angelologischen und anderen Hypothesen zu rechtfertigen.

über die angelologisch-christologische Auffassung des Staates und Röm 13 kam es zur heftigen Diskussion. Ihr Ergebnis lautet heute immerhin ziemlich eindeutig gegen jene Hypothese: Paulus »versteht den Staat gerade nicht als Bestandteil des Regnum Christi, sondern des alten Äon, in dem das Gesetz gilt«, Denn »christologisch lassen sich eben nicht die irdischen Institutionen und Gewalten, sondern allein die Gemeinde der Glaubenden und das christliche Handeln begründen-e". Trotzdem hält Barth, bestärkt durch die Vorliebe für spielende Analogie und Angelologie, an seiner christologischen Interpretation des Staates fest. Er sieht ihn »grundsätzlich im christologischen Bereich«, weil nach seinem Verständnis von Mt 28,18 die Gewalt Christi »auch die rechte politische

---

nicht dem Eindruck erwehren, daß die religiöse Auffassung des Staates durch Hereinnahme in die Christokratie eben christologisch legitimiert werden soll, wenn »das Wesen der Herrschaft Christi über den Staat-e dahin bestimmt wird, »daß der Staat in das Erlösungswerk Christi mit hineingenommen ist«. Und wenn über den Staatsmann als solchen gesagt wird: »Sein Amt ist ihm von Gott durch Christus verliehen und das heißt, daß er im Dienst des gegenwärtigen Reiches Christi und des kommenden Reiches der Vollendung steht« *(A. de Quervain:* Kirche, Volk, Staat - Ethik II, 1, S. 200 und 215).

21. O. *Cullmann:* Christus und die Zeit, 3. Aufl., 1962: S. 175, 178, 180, 182, 169.

22. G. *Bornkamm:* Das Ende des Gesetzes, S. 169 f. - *E. Käsemann:* Exeget. Versuche und Besinnungen, Bd. II, S. 214. - Energisch hat die Diskussion *H. v. Campenhausen* mit seinem Beitrag »Zur Auslegung von Römer 13« (Festschrift für *A. Bertholet,* 1950, S. 97 ff.), die »dämonisrisdie oder ange1ologische Deutung« scharf ablehnend, eingegriffen. Daraufhin verteidigt O. *Cullmann* seine »durdiaus erwähnenswerte Hypothese« nicht mehr so selbstsicher (ThZschr., Basel, 1954, S. 321 ff.). Mit gewichtigen Argumenten und Belegen widerlegt jene Hypothese der Beitrag »Zum Verständnis von Römer 13« von *A. Strobel* (Zschr. für ntl, Wiss., 1956, S. 67 ff.). In Römer 13 wird eindeutig ein »Sprachgebrauch profanen Charakters« festgestellt. Dieser »steht einer einseitigen theologischen Exegese entgegen, nicht zuletzt auch der Hypothese von der Engelmächte-Obrigkeit in Römer 13, 1« (S. 93).

Gewalt- einschließt. Wohl geht es ihm dabei um die Wirklichkeit einer weltumspannenden Christokratie; doch ist gerade hier die Gefahr eines kosmokratischen Mißverständnisses unverkennbar. "Das Gnaden- und Friedensreich Christi wird eigenartig über das Reich des Wortes und des Glaubens hinausprojiziert und objektiviert.« Wenn der Königsherrschaft Christi alle welthaften Mächte einverleibt werden, dann ist ihre Wirkungskraft nicht mehr allein an das Evangelium gebunden, dann steht sie in dieser Welt nicht mehr so tief im Schatten des Kreuzes. "Denn wenn der Staat als die Erscheinung einer jener Konstanten der göttlichen Vorsehung und der von ihr regierten Weltgeschichte im Reiche Christi ist«, ja wenn er geradezu als "Exponent dieses seines Reiches« verstanden wird[23], dann ist zu fragen: wird durch diese christokratisdie Konzeption nicht zuletzt doch wieder eine religiöse Vorsehungslehre oder Weltanschauung rezipiert und christologisch legitimiert? Und wird eben dadurch die evangelische Verkündigung der Christusherrschafl: in ihrer Reinheit und Klarheit nicht beeinträchtigt, verdunkelt? Es ist sehr zu bedauern, daß sich Barth so mißverständlich für eine christokratische Auffassung weltlicher Gewalten einerseits und für eine kosmokratische Akzentuierung der Christusherrschafl: andererseits einsetzt. Es geht ihm doch nicht um Neubegründung einer christlichen Weltanschauung, sondern um evangelische Neubesinnung, gerade auch in bezug auf eine *bedenklich* statische Zwei-Reiche-Lehre. Die eschatologische Dynamik *des* Evangeliums in der apostolischen Paränese soll das ganze menschliche Dasein - auch in seiner politischen Dimension - erfassen und umwandelnd beherrschen. Barth bezeugt den Herrschafl:sanspruch Christi auf ganzen Gehorsam seiner Gemeinde, welcher auch die »Cestalt des politischen Gottesdienstes haben« muß. Denn gerade die Christen sind von ihrem Herrn berufen und ausgerüstet zum "Mittragen der Verantwortlichkeit für den Bestand« auch der staatlichen Ordnung. Eben durch dieses paränetische Zeugnis und Memento sollte sich die evangelische Christenheit unserer Zeit ernsthaft fragen und beunruhigen lassen-".

Diesen kurzen und sehr unvollständigen überblick über ein spannendes theologisches Zwischenspiel im zweiten Drittel unseres Jahrhunderts dürfen wir mit einem dankbaren Hinweis auf den Aufsatz über "Römer 13,1-7 in unserer Generation« von *Ernst Käsemann* beschließen. Dort findet sich eine ausführliche kritische Darstellung der ungemein komplizierten Diskussionslage. »Ein heilloses Durcheinander der Linienführung kennzeichnet die betrachtete Epoche.« Diese kritische Feststellung soll uns jedoch nicht den Mut zu neuem intensiven Durchdenken der schwierigen Frage nehmen. Zum Schluß wenden

---

23. K. Barth: Rechtfertigung und Recht, S. 20; KD II, 2, S. 806; *E. Käsemann,* ZThK 1959, S. 371; *K. Barth:* Chr. und Bürgergem., S. 14, 10.

24. Von kritischen Fragen und Analysen »herkömmlicher protestantischer Staatslehre« ausgehend, macht der Vortrag »Die Königsherrschaft Christi und der Staat- von *E. Wolf* auf die dringende Aufgabe aufmerksam, »aufzugreifen« und »neu zu durdidenken«, was zu diesem Thema »in der rheol, Grundlegung der Reformation liegengeblieben ist und damals noch nicht bewältigt wurde«. Zur Diskussion über Römer 13 sagt *Wolf:* »Man wird gut daran tun, Römer 13 nicht nach einer Lehre über den Staat zu befragen, auch nicht im Blick auf seine mögliche Einordnung in ein sg. christozentrisches, ntl. Welt- und Geschichtsbild. noch weniger freilich, um den Staat als Schöpfungsordnung zu erweisen ... Mit dem Fragen nach dem -Sinn des Staates- weicht man zuletzt der schlichten Forderung des Gehorsams gegenüber *Gottes Gebot* aus« (Theo!. Existenz heute, N. F. Nr. 64, S. 24, 40 f.).

wir uns noch kurz der kirchlichen Predigt über Rörn 13 in unserer *Zeit zu.* Es soll nicht bezweifelt werden, daß man sich heute ernsthaft um treue Christusverkündigung bemüht, aber allzu schnell wird immer wieder Gottes Wort mit Bibeltext praktisch gleichgesetzt. Das ist *bei* Texten wie Röm 13 mit nicht zu unterschätzenden Schwierigkeiten und Gefahren verbunden. Man macht die apostolische Paränese abhängig von der angefügten Begründung und *diese* rückt dann ganz in den Vordergrund der Predigt als *die* eigentliche Offenbarungswahrheit von Rörn 13. Nehmen *wir* als Beispiel eine Predigt über Röm 13,1 von *Helmut Gollwitzer. Die* gute Absicht und *ehrliche* Bemühung, die paulinische Obrigkeitsparänese der Gemeinde in *einer* sehr komplizierten politischen Situation rechtmäßig auszurichten, steht außer Zweifel. Da aber der Prediger die religiöse Begründung in Vers 1 b an den Anfang stellt, beherrscht dann auch die religiöse Interpretation der Obrigkeit und der christlichen Existenz in der Welt nahezu den ganzen Duktus der Predigt. Die Auslegung setzt ein mit einer erstaunlich massiven Identifizierung von Röm 13,1 b mit dem Evangelium. »Gott sei Dank, daß uns Gottes Wort selbst durch den Mund seines Apostels dies sagt: Keine Obrigkeit ist ohne von Gott! ... Welch eine Befreiung, welch eine frohe Botschaft, wenn jetzt das Evangelium .,. sagt: Sei ruhig, laß dich nicht verwirren, es gibt keine Obrigkeit, keine Menschenmacht über dir außer von Gott.« Diese weltanschauliche Aussage hat freilich schwere Fragen und Anfechtungen zur Folge. »Wie kann Gott das zulassen? Warum unterwirft er mich gerade diesem Chef, *dieser* Regierung? ... Wozu *bin ich* von Gott (1) in dieses Lager, *in* dieses Gefängnis gesteckt, in dieses Büro, in dem ich so schikaniert werde, in diesen Staatsbereich. in dem mir und anderen so viel Unrecht geschieht?« Die Antwort lautet (vin bezug auf die Staatsführung«) : »Ihr alle steht unter Menschen, die durch die politischen Umstände hinaufgetragen worden sind an den mächtigsten Platz des Staates. Das ist Gottes Walten, ohne das nichts auf Erden geschieht.« Die eigentliche Paränese zielt richtig auf ein »waches, mutiges, geduldiges Bleiben an dem Ort, an den Gott uns gestellt hat«, auch auf »ein lebendiges Sich-verantwortlich-wissen für die Machthaber«, auf den Weg des treuen Dienstes in der gehorsamen Nachfolge Christi. Zuletzt heißt es aber doch wieder darüber hinaus: »Diesen Weg kann man nicht anders gehen als unter dem herrlichen, stärkenden, tröstenden Evangelium: Es ist keine Obrigkeit ohne von Gott[25].« Wir wer-

25. *H. Gollwttzer:* Forderungen der Freiheit, 1962, 113 ff. (Predigt über Römer 13,1). Unsere kritischen Fragezeichen zur religiösen Interpretation des Weltgeschehens einschließlich der Obrigkeit sollen jedoch keineswegs den weitgehenden Konsensus in Fragen der politischen Verantwortung der Christen abschwächen oder verdecken, – Wie sehr unsere Predigt über die Unterordnungsparanese von Römer 13 im Schatten der religiösen Obrigkeitsbegrundung steht, zeigt auch die Predigtmeditation VOn *M. Fischer,* in: G. *Eichholz:* Herr, tue meine Lippen auf, Bd. H, S. 130 ff. (4. Aufl., 1962). Auch F. spricht von der »Einsetzung der Staatsgewalt durch Gott selbst: so regiert Gott die Welt«. Denn Obrigkeit ist nach seiner überzeugung »die Form des Weltregimentes Gottes«. »Dic Christenheit bejaht also den Staat, *weil* sie an sein göttliches Geheimnis glaubt« (S. 136 und 140 f.), - Zu tief hat sich die religiöse Auffassung von der Obrigkeit in der Theologie festgesetzt, zu selbstverständlich wird sie für ein christliches Spezifikum erklärt. »Daß die weltlichen Ordnungen Gottes Ordnungen sind, muß geglaubt werden, aus der Schrift. – Nur der an Christus Glaubende kann sie als göttliche Ordnung erkennen« *(F. Lau:* Luthcrs Lehre von von den beiden Reichen, 1952, S. 42). Warum eigentlich »rrur«? Paßt die religiose Interpretation welt-Ireher Obrigkeit und Ordnung nicht viel besser und reibungsloser in die Weltanschauung der nichtchristlichen Religionen (z. B. des Islam)?

den auch in unseren Predigten und Meditationen tiefer graben müssen, um zu finden, was uns Röm 13 über unsere politische Verantwortung eigentlich zu sagen hat, was uns das Evangelium unseres Herrn heute konkret sagt.

3. Altes und Neues zu unserer Frage in der Theologie Dietrich Bonhoetfers. Ein besonderer Abschnitt in unserer Betrachtung sei dem Theologen gewidmet, der als Zeuge großer Umbruchszeit in seinem fragmentarischen Werk seinen Zeitgenossen außerordentlich anregende theologische Impulse hinterlassen hat. Es ist unmöglich, *Bonhoeffers* Schriften zu lesen, ohne die eigentümliche Spannung zwischen Altem und Neuem in seiner theologischen Entwicklung und Gedankenarbeit zu spüren. Sehr deutlich spürbar ist sie innerhalb des letzten Abschnittes seiner theologischen Existenz während des Krieges, wenn wir seine Fragmente zur theologischen Ethik mit den Briefen aus dem letzten Lebensjahr vergleichen und kritisch konfrontieren. Diese Konfrontation soll hier in bezug auf unser Thema in knapper Zusammenfassung versucht werden.

Bonhoeffers »Ethik« behandelt das Thema »Obrigkeit-Staat« innerhalb seiner Lehre von den vier göttlichen Mandaten. »Durch die biblische Begründung der Obrigkeit in Jesus Christus« geht seine Auffassung zielbewußt »über naturrechtliche Begründungen hinaus«, Der christologische Aspekt bildet also einen wesentlichen Zug der Mandatslehre: »Unter -Mandat. verstehen wir den konkreten in der Christusoffenbarung begründeten und durch die Schrift bezeugten göttlichen Auftrag, ... die Verleihung göttlicher Autorität an eine irdische Instanz.« Es ist zu fragen, ob sich durch diese Bestimmung auch Wesentliches für das Verständnis weltlicher Ordnungen gegenüber der älteren Tradition ergeben, bzw. geändert hat. Schon die weiteren Ausführungen zeigen jedoch, daß diese Frage an entscheidenden Punkten verneint werden muß. »Die göttlichen Mandate sind von oben her in die Welt hineingesenkt ... Sie sind also keinesfalls aus der Geschichte herausgewachsen, sie sind nicht irdische Mächte, sondern göttliche Aufträge. Was Kirche, Ehe und Familie, Kultur und Obrigkeit ist, kann nicht anders als von oben her, von Gott her, gesagt und verstanden werden. Die Träger des Mandats sind nicht Beauftragte von unten, sondern im strengen unabdingbaren Sinn Beauftragte, Stellvertreter, Platzhalter Gottes ... Die echte Ordnung des Oben und Unten lebt aus dem Glauben an den Auftrag von >Oben<26.« So wird eine religiöse Auffassung weltlicher Ordnungen vertreten, die für die Obrigkeit »ihr Urbild in der himmlischen Welt« sucht, als Analogie zur »Herrschaft Christi in Ewigkeit«. Man kann in der Tat »nur« fragen, ob es wohlgetan sei, so ungeschützt vom göttlichen Charakter der Obrigkeit zu sprechen: »Das Sein der Obrigkeit steht jenseits ihres irdischen Entstehens; denn die Obrigkeit ist Ordnung Gottes ... Sie verliert durch ein ethisches Versagen noch nicht eo ipso ihre göttliche Würde ... Der klarste Ausdruck für diese Würde der Obrigkeit ist ihre Macht, ist das Schwert, das sie führt.« Ganz unklar bleibt in diesem Zusammenhang der christologische Bezug der Obrigkeit: »Sie hat ihren Bestand allein in Jesus Christus und ist durch das Kreuz Christi mit Gott versöhnt ... So eng und unlösbar ist die Beziehung der Obrigkeit zu Christus.« Gewiß, »ohne Christus von der Welt zu sprechen, ist leere Abstraktion«, weil so von der retten-

26. D. *Bonhoeffer:* Ethik, 2. Aufl., 1953, S. 264, 222f., 224f.

den Heilsbeziehung Gottes in Christus abstrahiert wird; wird aber diese Beziehung tatsächlich "konkret in bestimmten Mandaten Gottes in der Welt«, so wie sie Bonhoeffer in der Ethik versteht? Die Fraglichkeit seiner Auffassung von der Obrigkeit wird offenbar, wenn er sagt: "Ihre eigene Autorität ist nur eine Gestalt der Autorität Christi.« Und "diejenige Staatsform wird die relativ beste sein, in der am deutlichsten wird, daß die Obrigkeit von oben, von Gott her ist, in der ihr göttlicher Ursprung am hellsten durchscheinte-". Die Mandatslehre Bonhoeffers gehört, wie vor allem seine Ausführungen über Obrigkeit beweisen, trotz mancher vorausweisender Ansätze zweifellos noch zum alten Erbe, wenn wir sie mit dem Neuen konfrontieren, was eben erst in den Briefen des Jahres 1944 an revolutionären Einsichten enthalten ist.

Wenn wir uns nun den Briefen aus dem Gefängnis zuwenden, die Bonhoeffer zwischen dem 30. April und dem 23. August 1944 geschrieben hat, so finden wir in ihnen zwar keinen direkten Bezug oder ausdrücklichen Beitrag zu unserem engeren Thema (die Mandatslehre wird nicht mehr erwähnt); aber die hier entworfenen oder nur angedeuteten Grundlinien der nicht-religiösen Interpretation bestimmen alles und bilden einen Rahmen, in dem gerade auch auf die Frage weltlicher Ordnungen »ein überraschendes Licht- fällt. Alles kreist um die zentrale Frage, »was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist«; und: »wie sprechen wir weltlich von Gott - ohne Religion?«[28]. In spannungsgeladener Auseinandersetzung mit diesen Fragen und dem theologischen Urtherna »Gott und Welt«, welches ungetrennt, aber auch unvermischt in Christus gegeben und vereint ist, bewegen sich Bonhoeffers fortschreitende überlegungen wesentlich in zwei Richtungen. Es ist eine hinreißende Bewegung zur tieferen Erkenntnis der Christuswirklichkeit einerseits und zu christusgemäßer Erfassung der Weltwirklichkeit in ihrer vollen Weltlichkeit andererseits. Beides ergänzt und bedingt sich dialektisch und ist für unsere Fragestellung von grundlegender Bedeutung.

Das Erste ist ohne Zweifel eine neue Vertiefung und Konkretisierung des evangelischen Christozentrismus. Das reformatorische »Christus allein« wird nun verschärft zur offenen Absage an allgemein religiöse Glaubensweise und Weltanschauung, also auch an eine Gottes- und Allmachtsidee, die das Hauptstück und Grunddogma der religiösen Weltanschauung des Abendlandes bildet. »Nicht zuerst ein allgemeiner Gottesglaube an Gottes Allmacht etc, Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierter Welt. Begegnung mit Jesus Christus« Da uns Gott allein in Christus begegnet und sich als der Gegenwärtige offenbart, ist jedes allgemein religiöse Glauben und Reden »über« Gott falsch und leer. »Es kommt wohl alles auf das -in Ihm- (2 Kor 1,20) an. Alles, was wir mit Recht von Gott erwarten, erbitten dürfen, ist in Jesus Christus zu finden. Was ein Gott, so wie wir ihn uns denken, alles tun müßte und könnte, damit hat der Gott Jesu Christi nichts zu tun.« Das allgemein religiöse und das heißt: das weltanschauliche Denken und Reden über Gott ist leer und falsch, weil es mit einem anderen »Gott« rechnet als mit dem, der uns allein im Christusgeschehen, und zwar sub cruce Christi begegnet.

27. D. *Bonhoeffer:* Ethik, S. 257, 264 f., 267, 70, 270, 275.
28. D. *Bonhoeffer:* Widerstand und Ergebung (WE), 7. Aufl., 1956, S. 178 und 180 (der erste Brief über »wcltliche« Interpretation vom 30. 4. 1944).

Denn »Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Mt 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens! Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen.« Jede religiöse theologia gloriae, jede Gottes- und Weltanschauung, welche auf weltherrlich kosmokratischer Vorstellung von Gottes Allmacht gründet, ist mit der Gotteswirklichkeit des Evangeliums unvereinbar. Es muß daher »mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt« werden, es muß zur echten Metanoia in unserem Leben und Denken kommen. Metanoia bedeutet ein radikales Umdenken und je neu vollzogene Umkehr von unseren Götzen zum lebendigen Gott des Evangeliums. An diesen Gott glauben und in konkreter Christusgemeinschaft leben heißt aber, »sich in den Weg Jesu Christi mithineinreißen lassen«. Es ist im tiefsten ein »Leben der Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt«, das sich durch »das Teilhaben am Leiden Gottes in Christus« auszeichner-", Denn Gottes rettende Macht ist mitten in diesem Leben zwar gegenwärtig und wunderbar wirksam, aber in Schwachheit verborgen.

Das Zweite ist ein neues Sehen und Verstehen der Welt und des Weltgeschehens im Lichte der Offenbarung und des Heilshandelns Gottes durch den in dieser Welt allezeit erniedrigten, verachteten und schwachen Christus. Der Gott des Evangeliums läßt sich in keiner Hinsicht »als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis«, als weltanschauliche »Arbeirshyporhese- gebrauchen. Seine Allmacht ist nicht kosmologisch als metaphysische Basis einer allgemein religiösen Weltdeutung zu verstehen. Sie ist – wie überhaupt Gottes rettende Kraft, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gnade – eschatologische Wirklichkeit, gegenwärtig im Für-und-mit-uns-Sein Jesu Christi. Sie ist das Letzte in der Welt des Vorletzten, allein in Christus wirksam und erkennbar. Bisher galt das kosmokratische Allmachtsverständnis völlig unabhängig von der Christusoffenbarung als selbstverständliches Grunddatum und unanfechtbares Axiom religiöser Weltanschauung. Nun ist es ganz anders, nämlich umgekehrt: allein im Christusgeschehen offenbart sich dem Glauben Gottes letztgültige Macht und ihre wahre Gestalt im Weltgeschehen. »Gott« als Garant und Urgrund einer heute in Auflösung begriffenen Religion wird zwangsläufig »immer weiter weggeschoben und befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug«; der in Jesus Christus sich offenbarende und handelnde Gott aber »ist die Mitte des Lebens«, In der Konfrontation mit dieser Mitte wird zugleich deutlich, daß das Weltgeschehen als solches gott-los ist und daß es nicht die Sache des Christusglaubens ist, diese »Gott-losigkeit irgend wie religiös zu verdecken«, sondern: die Welt ganz nüchtern, weltlich, nicht-religiös, ohne religiöse, metaphysische, weltanschauliche Verschleierung zu sehen. Gerade die Christusoffenbarung öffnet uns heute endlich die Augen für die radikale Weltlichkeit des Weltgeschehens, in dem wir stehen. »Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen - etsi deus non daretur. Und eben dies erkennen wir - vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis ... Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese >Gott<, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen.« Es ist der Gott des Evangeliums,

29. D. *Bonboefier:* WE, S. 259, 265, 242, 245 f.

"der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt. Hier wird wohl die .welrliche Inrerpreration- einzusetzen haben-v.« Wird mit diesen Aussagen Ernst gemacht, verliert jede Weltanschauung im christlichen Glauben und Leben Boden und Berechtigung; das Weltgeschehen wird nicht-religiös, nicht-weltanschaulich, in seiner vollen Weltlichkeit gesehen und ernst genommen. Und ein neues Verstehen des Heilsgeschehens mitten im Weltgeschehen bahnt sich an, die Dialektik des reformatorischen Allein-Christus-Glaubens kann folgerichtig zu Ende gedacht werden.

"Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.« Vergleichen wir einmal diesen schon zitierten Schlußabschnitt aus dem Briefe Bonhoeffers vom 16. Juli 1944 mit der früher bereits erörterten Auslegung von Lk 1,51 in Luthers Magnificat: eine höchst aufschlußreiche Parallele"[30]! Bei Luther stößt die kosmologische und die christologische Interpretation der Macht Gottes, also religiöse Weltanschauung und Christusglaube, hart aneinander. Zwar deutet er - nicht ohne viele Aporien und Anfechtungen - das Weltgeschehen im Geiste seiner Zeit als Gottes Wirken "durch die Kreaturen«, jedoch mit dem Vorbehalt: »••• das sind aber nicht die rechten Werke, damit man ihn erkennen kann«; Gottes eigentliche Werke kann man nur in der rettenden Heilsbeziehung Christi erfahren.[31] Bonhoeffer wurde erst im Gefängnis die religiöse Deutung des Weltgeschehens völlig fragwürdig und Gottes heilsames Wirken allein in Christus ganz gewiß. Er war dabei, die überkommene Weltanschauung preiszugeben und hinter sich zu lassen, um allein Christus zu gewinnen (Phil 3,7ff.). Es könnte sein, daß mit diesem Schritt im Zeichen des solus Christi tatsächlich eine neue Phase auf dem reformatorischen Wege eingeleitet und in Bonhoeffers fragmentarischen Aufzeichnungen aus dem zweiten Drittel des Jahres 1944 angekündigt wird. Im Rahmen des nicht-religiösen Weltverständnisses unter dem Worte und Anspruch Christi erscheinen schließlich alle Fragen weltlicher Ordnung und politischer Verantwortung der Christen in einem neuen Licht; dies soll im dritten Teil unserer Abhandlung versuchsweise dargestellt werden.

IH.

1. Die Welt und ihre Ordnungen im Lichte der Christusherrschafi. Wie meinen wir es, wenn wir von der Christusherrschaft im Weltgeschehen reden? Wie sollen wir diese eschatologische Realität ohne weltanschauliche Entstellung, in echter Weltlichkeit heute bezeugen, glauben und verkündigen? Welches Licht wirft sie auf diese Welt und ihre Ordnungen? Und vorerst noch: worin bestehen die Hauptunterschiede zwischen einer allgemein religiösen Weltanschauung und der evangelischen Christusverkündigung? Die uns aus der Geschichte und Gegenwart der christlichen Religion wohlbekannte Weltanschauung gründet sich auf der von der natürlichen Vernunft mehr oder weniger akzeptierten Allmachtsidee und meint: zum monotheistischen Gottes- und Allmachtsglauben gehört natürlich der Glaube an Gottes unanfechtbare Allwirksamkeit im allgemeinen Weltgeschehen. "Alle Menschen finden diese Idee in ihren Herzen vor und müssen sie, wenn auch ungern, er-

30. D. Bonhoeffer: WE, S. 210 f., 215, 246, 241 f.
31. Luther, WA 7, 586 und 588. – *D. Bonhoeffer:* WE, S. 242.

kennen und billigen: daß Gott allmächtig ist - sonst wäre er lächerlich.« Das Evangelium bezeugt aber eben einen für natürliche Vernunft lächerlichen Gott und eine Christusherrschaft, welche in dieser Welt immer unter dem Kreuz gegenwärtig ist. Es ist wesentlich »das Wort vom Kreuz« welches der Welt als Ärgernis und Torheit erscheint; aber diese göttliche Torheit und Schwachheit überwindet die Gottlosigkeit und Verlorenheit der Welt (1 Kor 1,18 ff.). Religiöse Weltanschauung auch in ihrer verchristlichten Gestalt entwickelt aus dem kosmologisch interpretierten göttlichen Allmachtsprinzip lauter Allgemeinwahrheiten: alles Weltgeschehen - im Guten und im Bösen - verläuft nach dem Willen und Plan der Weltregierung Gottes; daher kann und muß es religiös gedeutet werden. Es ist feststehende Allgemeinwahrheit, daß alles in der Welt »irgendwie« von Gott kommt und von ihm schicksalhaft vorherbestimmt ist. Dies ist eine vom biblischen Christuszeugnis unabhängige Grundvoraussetzung des weltanschaulichen Vorsehungsglaubens, wie er sich auch im christlichen Abendland festgesetzt hat. Er lebt von verblichenen religiösen Allgemeinwahrheiten und versucht mit ihrer Hilfe seine eigene Rückzugsbewegung in Richtung auf Säkularismus doch noch eine Zeitlang aufzuhalten.

Eine ganz andere Botschaft erklingt im Evangelium von der Christusherrschaft. Zwar wird von ihr auch im biblischen Zeugnis häufig in uneigentlicher Weise gesprochen. Auf Schritt und Tritt begegnen wir Aussagen und Vorstellungen, welche die biblischen Menschen mit ihrer Umwelt teilten und die also dem mythologischen Weltbild bzw. der Weltanschauung ihrer Zeit entstammten. Aber auch mittels dieser uneigentliehen Sprache und Aussageform sollen eigentlich nicht religiöse Allgemeinwahrheiten über Gott und Welt mitgeteilt werden, sondern ein sehr konkretes Zeugnis vom völlig einzigartigen Heilsgeschehen, wie es allein in der rettenden Proexistenz und Herrschaft Christi sich verwirklicht, offenbart und dem Glauben mitteilt. Das Evangelium verkündigt den menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Heiland, seine in weltlicher Ohnmacht und Wehrlosigkeit verborgene erlösende Macht, seine eschatologische Gegenwart und Herrschaft mitten in unserem gott-losen Dasein, im Raume des gott-losen Weltgeschehens. Die Christusherrschaft ist ebensowenig eine zeitlose Idee wie das Christusgeschehen selbst. Sie ist eschatologisches Wundergeschehen und wird konkretes Ereignis im parakletischen Wortgeschehen, wenn uns sowohl der Indikativ als auch der Imperativ des zugleich verheißungs- und anspruchsvollen Evangeliums mitten in unserer geschichtlichen Situation trifft. Im Lichte des Evangeliums vom Gekreuzigten und Auferstandenen wird der tiefe Unterschied zwischen Heils- und Weltgeschehen, Gottes- und Weltherrschaft offenbar. Nehmen wir diese eindeutige Willensoffenbarung Gottes in Christus als Richtmaß, dann dürfen wir auf keinen Fall das WeItgeschehen als solches mit dem allmächtigen Willen und Wirken Gottes in der Geschichte gleichsetzen. Dann müssen wir immer sehr kritisch fragen und konkret unterscheiden, was in der Welt wirklich nach seinem Willen als sein Werk geschieht und was nicht. Dann dürfen wir nicht mehr Gottes heiligen Namen mißbrauchen und behaupten, Gott wolle und wirke in seiner unerforschlichen Allmacht in der Weit alles, zuletzt auch das, was gegen seinen Willen geschieht, was mit dem Wege und Reiche Christi im Widerspruch steht. Dann müssen wir eben Gottes Allmacht und Herrschaft, Gottes Willen und Wirken streng

christologisch, eschatologisch verstehen und die religiös kosmologische Fehlinterpretation gänzlich fallen lassen.

Jesus Christus befreit uns durch sein in jeder Situation uns als konkrete Parakiese treffendes Wort von dem inneren Zwang, eine - religiöse oder religionslose - Weltanschauung haben zu rnüssen-". Er befreit und führt uns zum Glauben und Leben in echter Weltlichkeit, Zur Preisgabe unserer eigenen Religion, auch in der Gestalt einer verchristlichten Weltanschauung. *Zwei Möglichkeiten* bieten sich uns wohl heute an, das Weltgeschehen und unser Dasein in ihm weltanschaulich zu sehen und zu interpretieren: *die religiöse und die säkularistische. Zu beiden sagt aber das Evangelium von der Allein-Herrschaft Christi ein klares Nein.* Es offenbart uns Gott in seiner ganz anderen Heiligkeit und damit zugleich die Welt in ihrer Gott-losigkeit, »Wenn man von Gott nicht-religiös sprechen will, dann muß man so von ihm sprechen, daß die Gott-losigkeit der Welt dadurch nicht irgendwie verdeckt, sondern vielmehr gerade aufgedeckt wird und gerade so ein überraschendes Licht auf die Welt fallt.« Das kritische Licht der eschatologischen Christusherrschaft befreit und verpflichtet uns dazu, daß wir VOn der Profanität unseres Daseins und des Weltgeschehens in nüchterner Weise weltlich reden, ohne metaphysische und religiöse Hinrerweltlichkeit, »ohne Zuhilfenahme der Arbeitshypothese >Gott<<<. Erst wenn wir im Lichte der Christusherrschaft als des Eschaton die volle Weltlichkeit und Gott-Iosigkeit dieser Welt erkennen, dürfen wir unmißverständlich auch das andere glauben und bekennen: sie ist trotzdem Gottes! Wir dürfen sie und unsere weltliche Existenz in ihr dankbar annehmen und bejahen, weil Gott zu ihr »in Jesus Ja und Amen gesagt- hat. Denn sie ist der zeitlich diesseitige Raum des Heilsgeschehens, der Christusherrschaft: hier erfahren wir im Glauben das rettende Für-und-mit-uns-Sein Christi, hier dürfen wir in der Kraft seiner Barmherzigkeit und Heilsgegenwart »für Andere da sein« und so die Zeichen seiner Herrschaft und ihrer neuen Gerechtigkeit aufrichten. Sie ist hier noch verborgen und angefochten, aber sie ist auf dem Wege Zum Ziel. Der letzte Zielpunkt der christologisch-eschatologischen Perspektive über allem Geschehen ist aber der vollkommene Sieg Christi über alle Verlorenheit und Gottlosigkeit. Erst dann wird Gottes Allmacht alles umfassen und heilsam beherrschen, denn Gott wird alles in allen sein und wirken. Daß wir uns heute und hier auf dem unsicheren Boden des Weltgeschehens mit seiner ganzen Rärselhafligkeit und Gottlosigkeit befinden und bewegen, darüber dürfen wir uns durch keine ideologischen und religiösen Illusionen hinwegtäuschen. Keine welthafte Sicherheit aus dem Vorletzten, wohl aber letztgültige. in der Christusgemeinschaft verankerte Gewißheit ist uns auf den Weg mitgegeben. »Gewiß ist, daß wir immer in der

32. Anders urteilt in seiner Bonhoeffer-Interprcration - bei gleicher Hervorhebung des tiefen Einschnittes in WE – *Hanjried Müller:* »Der Atheist, der an]esus Christus glaubt, ... empfängt gerade in der Botschaft vom in der Welt ohnmächtigen Gott die Freiheit zum theoretischen, wissenschaftlichen Atheismus als Weltanschauung« (Von der Kirche Zur Welt, 1961, S. 402). Was heißt »wissenschafllicher Atheismus als *Weltanschauung«?* Handelt es sich nicht wieder um eine bestimmte Gestalt des weltanschaulichen Säkularismus. welcher der eschatologischen Chrisrusherrschafl im weltlichen Bereich rnöglidisc enge Grenzen setzen will? Demgegenüber ist echte Säkularität (Wc1tlimkeit) eben nicht-weltanschaulich zu verstehen, das heißt: nicht als Weltansmauung, sondern als Glaubenserkennrnis, als Geschenk des befreienden Christusglaubcns. Als »die echte – durch kein ideologisches, fremdes Gesetz, und durch keine eigengesetzliche Willkür gehinderte - Weltlichkeit« *(D. Bonhoeffer:* Ethik, S. 257).

Nähe und unter der Gegenwart Gottes leben dürfen und daß dieses Leben für uns ein ganz neues Leben ist; gewiß ist, daß wir in dem allen in einer Gemeinschaft stehen, die uns tragt.« Aus dieser Gewißheit fließt die Kraft und Bereitschaft, der Erde treu zu bleiben und dem Herrn auch in den allerweltlichsten Dingen, Aufgaben und Bereichen gehorsam zu sein[33].

Aus dem Gesagten folgt bereits mit ziemlicher Klarheit die vorbehaltlos weltliche, nicht-religiöse Art und Weise, wie wir über alle weltlichen, also auch politischen und staatlichen Ordnungen und Einrichtungen zu denken haben. Um aber diese nicht-weltanschauliche Betrachtungsweise ganz scharf herauszustellen, wählen wir ein banales Beispiel, welches angesichts der vielen religiösen und metaphysischen, bzw. weltanschaulichen Staatstheorien als skandalös erscheinen mag, zum Ausgangspunkt und Zur Veranschaulichung unserer theologischen Ausführungen: die moderne Straßenverkehrsordnung. Diese ist nämlich von Versuchen, sie metaphysisch zu verwurzeln und religiös zu begründen, verschont geblieben. Man schreibt ihr wohl nirgends göttliche Autorität oder Dignität zu. Und trotzdem weiß jeder einschließlich der Theologen, wie unentbehrlich und verbindlich sie im Betrieb der modernen Industriegesellschaft ist. Jeder weiß auch, daß ihre Bestimmungen durchaus nicht unfehlbar, unveränderlich und für immer gültig sind, sondern daß sie von Zeit zu Zeit revidiert und den neuen Bedürfnissen angepaßt werden müssen. Wiederum weiß jeder Verkehrsteilnehmer, daß er sich nach den zur Zeit geltenden Verkehrsregeln zu richten hat (auch wenn er vielleicht diese oder jene für unzweckmäßig oder schlecht hält); sonst würde ja im Straßenverkehr ein verheerendes Chaos und Durcheinander, eine verderbliche Zucht- und Rücksichtslosigkeit von seiten der Zügellosen überhandnehmen. Zur Verhütung dieses Übels muß eben eine gesetzlich geregelte, zweckmäßige und autoritative Ordnung da sein, deren korrekte Einhaltung im Notfall durch Gewalt und Strafmaßnahmen erzwungen wird. Die ganze Ordnung, welche die Pflichten und Rechte aller Betroffenen möglichst genau festzulegen und zu regeln hat, hat ebenso wie die sie überwachende polizeiliche Gewalt zweifellos einen rein weltlichen Charakter. Ihr Sinn und Wert besteht aber darin, daß sie Menschen gegen Unrecht, Willkür und Gefahr auf den Straßen in Schutz nimmt; darin liegt ihre außerordentliche Bedeutung, das Gewicht ihrer Verbindlichkeit und Autorität. Auch hier steht also über dem sachlich technischen ein menschlich ethischer Aspekt. Es geht immer um Schutz und Wohl menschlicher Gemeinschaft, des Menschen, dessen sich Gott in Christus annimmt. Darum ist auch diese profanste Ordnung und Praxis einbezogen in christliche Verantwortung vor Gott.

Nicht wesentlich anders steht es mit allen weltlichen Ordnungen, welche menschliches Leben und Zusammenleben ermöglichen und schützen sollen. Wie die Straßenverkehrsordnung für die Verkehrsteilnehmer, so ist staatliche Ordnung und politische Gewalt für geordnetes Zusammenleben aller Menschen im Staate unentbehrlich und verbindlich. Natürlich ist hier alles viel komplizierter als auf den Straßen, weil die ungeheure Konzen-

33. D. Bonhoeffer: WE, 5. 246, 259, 265 f. 50 versteht *Bonhoeffer* »die tiefe Diesseitigkelt des Christentums" – als echte Weltlichkeit in der realen Gemeinschaft des Gekreuzigten und Auferstandenen. Er meint damit »nichr die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven, sondern die tiefe Diesseitigkcit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig isr« (WE, 5. 247 f.).

tration und Problematik staatlicher Macht und Autorität alle übrigen Ordnungen und alle Lebensbereiche im Staat betrifft. Aber gerade darum müssen wir uns hüten, dieser Macht und Autorität göttlichen Charakter zuzuschreiben. Im kritischen Lichte der Christusherrschaft wird gerade ihre ganze Weltlichkeit, Menschlichkeit, Relativität, Fragwürdigkeit und Gott-losigkeit unverschleiert offenbar. Jede religiöse Begründung, Interpretation und Heiligung staatlicher Gewalt und Obrigkeit kann diese Tatsache nur verdunkeln; und der fromme Mißbrauch des Namens des Herrn bleibt besonders auf *diesem* Gebiet nie ungestraft. Wir sollen also, gerade wenn wir die Beziehung der Christusherrschaft zu allen weltlichen Fragen, Bereichen und Ordnungen ernst nehmen, über staatliche Ordnung und Obrigkeit nie anders als nüchtern weltlich denken und reden. Nüchtern sehen wir ihre historische Bedingtheit, Unvollkommenheit, Wandelbarkeit, Reformbedürftigkeit, Relativität, kurz: ihre gott-lose Profanität, radikale Weltlichkeit, reine Diesseitigkeit, Ebenso scharf sehen wir aber zugleich ihre unabdingbare Bedeutung und unentbehrliche Wichtigkeit für die menschliche Gesellschaft, deren Bestand sie gesetzlich ordnen und mit allen legalen Mitteln vor Selbstauflösung schützen soll. Keine Gesellschaft, kein Staat kann es ja im Interesse eigenen Forrbestehens zulassen, daß sich alle Ordnung in Anarchie auflöst, daß Grundordnungen menschlichen Zusammenlebens auf die Dauer zersetzt werden. Eben darin besteht die besondere Funktion, Würde und Autorität staatlicher Ordnung und Obrigkeit: menschliche Existenz und mitmenschliche Koexistenz dadurch zu ermöglichen, daß sie für ihren Rechtsschutz gegen Unrecht, Verbrechen und Bosheit frevelhafter Mitbürger mit tatkräftigen Mitteln sorgt. Gerade die Christen, weil sie um die zerstörerische Macht und Abgründigkeit des Bösen wissen, werden deshalb diese Funktion und Autorität staatlicher Ordnung unterstützen. Denn sie hat einen unersetzlichen Dienst an Menschen in ihrem weltlichen Miteinandersein zu erfüllen. An den Menschen, für welche Christus da ist. Hier ist wohl der kritische »Anknüpfungspunkr« zwischen Gottes Gerechtigkeit und menschlicher Rechtsordnung. Weil Gott in Christus die Menschen liebt, hebt Christusherrschaft weltliche Ordnung nicht auf, sondern bestätigt sie in ihrem Dienst am Menschen, in ihrer vorletzten Relevanz und Autorität, ohne ihr freilich göttlichen Charakter und überweltliche Würde und Macht zuzuerkennen. Und dies beides ist für Christen gleichermaßen verbindlich.

2. Politische Verantwortung der Christen. Die theologische Reflexion über Grundbezüge zwischen Christusherrschaft und weltlicher Existenz soll nun ihre praktische Bestätigung und Bewährung im Bereiche der politischen Liturgie und Verantwortung der Christen finden. Zum Ausgangspunkt der abschließenden Anmerkungen wählen wir eine aufschlußreiche Parallele zu Röm 12-13, wie sie in 1 Petr 2,11-3,9 zu finden ist[34]. Auch in

34. Zwisdien Röm 12–13 und 1 Petr 2-3 besteht trotz verschiedener Terminologie auffallende parakletisdic übereinstimmung über den dmsrlichen »Gottesdienst im Alltag der Welt«; um *so* auffallender aber ist das Fehlen einer religiösen Begründung weltlicher Ordnungen im 1 Petr. Christen sind zum geistlichen Gottesdienst berufen (Röm 12,1; 1 Petr 2,5.9), zum Nonkonformismus mit dem Wesen des alten Äons (Röm 12,2; 1 Petr 2,11 f.); *sie* sind Glieder am Leibe Christi (Röm 12,4 ff.) bzw, »lebendige Bausteine zu einem geistlichen Hause«, dessen Eckstein Christus ist (1 Petr 2,5 ff.). Vor allem aber die übereinstimmende, auf Gottes Barmherzigkeit gegründete (Röm 12,1; 1 Petr 2, 10) apostolische Ermahnung, Boses mit

dieser auf Gottes Erbarmen gegründeten Parakiese werden Christen aufgefordert, sich weltlichen Ordnungen - und zwar in drei verschiedenen sozialen Bezügen - unterzuordnen. Die religiöse Begründung der Obrigkeit, wie sie im ganzen Neuen Testament ausdrücklich allein in Röm 13 geboten wird, fehlt hier jedoch gänzlich. Es wird schlicht von »menschlicher Schöpfung« gesprochen und dadurch die bedenkliche Verknüpfung von göttlicher und weltlicher Autorität vermieden. Der ernsthafte Aufruf zur Unterordnung hängt nicht auf religiöser Interpretation weltlicher Ordnung und Obrigkeit. Er hat seinen Grund in der gehorsamen Nachfolge Christi mitten in der Welt, im weltlichen Dasein: »um des Herrn willen« sollen sich die Christen unterordnen. Die eigentlichen Grundmotive der apostolischen Paränese sind in beiden Texten dieselben; in beiden soll zugleich das enthusiastisch-anarchistische Mißverständnis christlicher Freiheit abgelehnt werden. Deutlicher kommt in 1 Petr ein Gesichtspunkt zum Vorschein, welcher die politische Situation der Urchristenheit erkennen läßt. Die Christen leiden unter böswilliger Verleumdung, Anfeindung und Verdächtigung von seiten der jüdisch-heidnischen Umwelt. Daß sie im Haß gegen das menschliche Geschlecht überhaupt den Bestand aller weltlicher Ordnung und Autorität untergraben und zersetzen wollen, war eine verbreitete Anschuldigung, Nun haben sie keine andere Wehr, als durch beispielhafte Unterordnung unter bestehende menschlich-geschöpfliche Gewalten und Einrichtungen diese Verleumdung praktisch zu widerlegen. Auch wenn es ihnen oft schwer wird, sollen sie sich darin vor der unfreundlichen, mißtrauischen und feindseligen Welt als treue Nachfolger Christi und Bürger seines Reiches bewähren. Den Hintergrund dieser Ermahnung bildet hier wie in Röm 13 das Wissen um die eigentliche Sendung der Christen: Zeugen der Christusherrschaft mitten in der gott-losen Welt zu sein, welche dauernd von den zerstörerischen Mächten des Bösen bedroht ist. Aber der spezifische Akzent und Hinweis auf die besondere Lage der Christen angesichts der Verfolgung und Anfeindung warnt eindrücklich davor, daß wir die Unterordnungsparänese im 1 Petr von der damals gegebenen Situation abstrahierend auf unsere konkrete Gegenwart kurzschlüssig übertragen. Es liegt im Wesen der neutestamentlichen Parakiese, daß weder der Indikativ noch der Imperativ des Evangeliums ohne verstehende Bezugnahme auf konkrete geschichtliche Situation rechtmäßig interpretiert und ausgerichtet werden kann. Abstrakt, das heißt christuslos von der Welt und weltlos von der Christusherrschaft reden wollen, ist gleicherweise unmöglich und unrichtig. Die rechte Gestalt evangelischer Parakiese ist immer mitbestimmt durch den konkreten Raum, Ort und Augenblick, in den sie hineingesprochen wird. In unserem Fall bedeutet das: eine mechanisch buchstäbliche Übertragung und Applikation der apostolischen Unterordnungsparänese auf die heutigen Verhältnisse ohne Berücksichtigung der weitreichenden geschichtlichen Wandlungen wäre gesetzlich, kurzschlüssig, unevangelisch und müßte für Kirche und Verkündigung verhängnisvolle Folgen haben.

Zwei bedeutsame geschichtliche Wandlungen müssen ins Auge gefaßt werden, wenn die apostolische Unterordnungsparänese in rechtmäßiger Interpretation und Applikation für

Gutem zu vergelten und zu überwinden (Röm 12,14.19 ff.; 1 Petr 2,23; 3,9), in welche auch die Unterordnungsparänese eingebettet ist.

unsere Gegenwart helfend und mahnend ausgerichtet werden soll. Zum ersten: Weltliche Ordnungen und Mächte werden heute im allgemeinen nicht mehr als göttliche Setzungen und Institutionen angesehen; in der Profanität des politischen Lebens und Ringens würde man es sogar als absurd empfinden, wenn sie von Gott her religiös interpretiert und begründet werden möchten. Soll diese Interpretation etwa eine Spezialität der Kirche bleiben? Meint *sie,* ihre Kraft auf Restaurierung alter Weltanschauung mit religiöser Argumentation und Apologetik verbrauchen zu müssen? Im Gegenteil: sie wird es lernen müssen, von weltlichen Dingen gerade im kritischen Licht des Evangeliums von der Christusherrschaft restlos weltlich zu reden. Ihre Theologie wird die Kondeszendenz Christi ernst nehmen und jene himmelblauen Höhen eigener religiöser und metaphysischer Spekulation, wo sie sich so bequem eingerichtet hat, verlassen müssen. Der Weg der Nachfolge führt in sehr profane Täler alltäglicher Probleme, Sorgen und Aufgaben. Er führt in rätselhafte Tiefen zeitlicher Nöte, Kämpfe und Verirrungen, wo das menschliche Geschlecht zwischen Barrikaden vererbter Ordnungen und blutiger Revolutionen, zwischen Krieg und Frieden, Unterdrückung, Unrecht und Hunger nach Freiheit und Gerechtigkeit um seine Existenz und Zukunft ringt. Nur in tiefer Solidarität und Anteilnahme an den ganz weltlichen Fragen und Nöten ihrer Mitmenschen können Christen ihre eigene politische Verantwortung wahrnehmen. Eben dazu sind sie durch das Evangelium befreit und verpflichtet. - Zum zweiten: Die Sorge und Verantwortung für die Gestalt und Aufrechterhaltung bzw, Umgestaltung bestehender Ordnung sozialen oder politischen Lebens im Staate wird nicht mehr in ausschließlicher Kompetenz einer autokratischen oder patriarchalischen Obrigkeit gesehen, sondern mehr oder weniger als gemeinsame Sache verstanden und getragen. In der politischen Struktur gibt es grundsätzlich kein unveränderliches, vorgegebenes Oben und Unten. Demzufolge hat auch der Begriff »Unterordnung« eine Wandlung erfahren: Menschen stehen als Partner unter bestimmter Ordnung, die jedem seinen Ort und seine Rolle mit konkreten Rechten und Pflichten zuweist. Sie wissen, daß die bestehenden Ordnungen für sie zwingende Kraft und Autorität besitzen, trotzdem sie eine rein menschliche und weltliche Einrichtung oder Abmachung sind; ohne ihre erzwingbare Respektierurig gäbe es eben keine Ordnung, keine Rechtssicherheit, keine Aussicht auf wohlgeordnetes menschliches Zusammenleben im Staate. Wo aber die verbindliche Autorität weltlicher Ordnungen erschüttert und nicht genügend ernst genommen wird, da hilft keine künstliche religiöse Stütze oder Begründung von seiten der Kirche mehr. Ihre wirkliche Hilfe kann nur darin bestehen, daß sie ihre Glieder an ihre politische Verantwortung erinnert und zu mündigen Christen - auch im politischen Bereich und Terrain des Lebens -- erzieht. Was in der neutestamentlichen Zeit undenkbar war, ist heute zur Notwendigkeit geworden: Christen haben einen aktiven Anteil an politischer Verantwortung, an der Erfüllung gemeinsamer politischer Aufgaben im demokratischen Staat->, Ihr Herr Christus gestattet *es* ihnen jedenfalls nicht, sich in dieser Situa-

35. *Grundsätzlich* anders werden Fragen der polirischen Verantwortung und Aktivität der Christen »in täuferisch mennonitiseher Srdit« nach der Darstellung Von]. *H. Yoder* beurteilt und behandelt. Die Kreuzesnachfolge gilt als Norm prinzipiell und absolut; geschichtliche Wandlungen sind hierin irrelevant, weil der mit Gewaltanwendung verknüpfte Dienst in staatlichen Ämtern mit der Nachfolge Christi

tion passiv oder gleichgültig als unmündige »Untertanen- zu verhalten. Was uns die apostolische Unterordnungsparänese im Rahmen der eschatologischen Christusbotschaft heute zu sagen hat, können wir nur dann recht verstehen, wenn wir zugleich die konkreten Wandlungen und Gegebenheiten unserer politischen Situation auf gebührende Weise in Rechnung ziehen[36].

Die Christen können die Welt mit ihren Gegebenheiten und Ordnungen wirklich so sehen, wie sie im Lichte des Evangeliums erscheint: in unverhüllter Profanität. Der Christusglaube befreit und verpflichtet sie zum Dienst in nüchterner Verantwortlichkeit und Solidarität". Die sozialen und politischen Ordnungen, unter welchen sie mit ihren Mitbürgern im Staate zusammenleben, können ihnen nicht gleichgültig sein. Sie müssen sich nach Möglichkeit dafür einsetzen und darauf hinarbeiten, daß diese Ordnungen ihre Funktion recht erfüllen und allen Menschen dienen, die Gott in Christus liebt. Gerade weil sie um die Abgründigkeit des Bösen und verheerende Auswirkung des Chaotischen wissen, fügen sie sich den erhaltenden Ordnungen dieser Welt, bejahen und bekräftigen sie in ihrer vorletzten Autorität. Deshalb bejahen die Christen auch die weltliche Staatsordnung, deren konzentrierte Gewalt eine Notwendigkeit, aber auch ungeheure Versuchung darstellt. So muß christliche Unterordnung und politische Verantwortung für die Welt zugleich positiv wie auch kritisch sein. Alle weltliche Macht schwebt dauernd in der Gefahr, sich selbst zu verabsolutieren, und das auf Kosten der Schwachen, Armen, Unterdrückten, Diskriminierten. Sich dieser in ihrer Not anzunehmen und für menschlichere Bedingungen und Rechte aller einzutreten, ist für Christen höchstes Gebot. Wo sie jene in ihrer Not allein lassen, da verlassen und verleugnen sie Christus. Wo Menschen unmenschlich behandelt und diskriminiert werden, wo Gemeinschaft durch ungerechte Ordnungen vernichtet oder bedroht wird, geht es immer um Menschen, für welche sich der Menschensohn dahingab. überall da betriffi das Evangelium von der Christusherrschaft unmittelbar den weiten Bereich weltlicher Gegebenheiten und Ordnungen. Gerade unter der letztgültigen kritischen Autorität Christi erscheinen alle menschlichen Angelegenheiten, Fragen, Sorgen, Aufgaben in ihrer vollen Weltlichkeit, aber auch in ihrer Be-

unvereinbar *ist.* »Wenn *es* dem *Wesen der* Gemeinde entspridrt, daß sie dem *Bösen* mit der leidenden, kreuztragenden Liebe begegnet, und wenn es dem Wesen des Staates entspricht, daß er dem Bösen mit der Drohung und, wo nötig, mit der Anwendung der Gegengewalt begegnet: wie kann jemand beides auf einmal tun? Das NT rechnet deutlich mit *der* Unversöhnlidtkeit dieser beiden Funktionen ... Wenn *Jesus* auf Staatsgewalt verzichtete, um das Kreuz zu wählen, so ist das der letzte Beweis für die Unvereinbarkeit beider Dienste« (Yoder: Nachfolge Christi als Gestalt polit. Verantwortung, 1964, S. 17 und 22). Wenn die Nachfolge als absolutes Prinzip aufgefaßt wird, unabhängig und abstrahierend von der jeweiligen konkret politischen Lage, dann können auch die oben aufgezeigten geschichtlichen Wandlungen an dieser prinzipiellen Haltung grundsätzlich nichts ändern.

36. VgJ. *H. Gollwitzer:* Bürger und Untertan. Forderungen der Freiheit, S. 70-97.

37. Zutreffend sagt *E. Wolf,* »daß der Christ (bzw, »die zu politischer Mitverantwortung aufgerufene Gerneindc«) zur *Solidaritat mit den Nöten* dieser Welt in absoluter Verantwortung mit dem Gebrauch relativer Vernunft unter der Liebe Christi gerufen ist; daß er als -Salz der Erde- eben diese, nicht sich selbst, konservieren soll«, Und abschließend: »Die Königsherrschaft Christi, die uns in den Dienst ihrer Bezeugung stellt, verlangt zu allererst die Durchführung der Befreiung aus den Bindungen eines -christliehen- ideologischen und institutionellen Denkens zu freiem, wagendem – und auch den billig gewordenen Vorwurf des -Schwärmertums- in Kauf nehmendem – Einsatz mannigfacher großer, und meist kleiner Verantwortung« (TheoJ. Existenz heute, N. F. Nr. 64, S. 56 f. und 60 f.).

troffenheit und Inanspruchnahme durch das Evangelium. Hier erscheinen alle konkreten Fragen politischer Verantwortung, Unterordnung, aber auch der fortschreitenden Umgestaltung bestehender Ordnungen und Verhältnisse, einschließlich der Revolution. Man wird wiederum nüchtern feststellen müssen, daß ihre kontinuierliche und organische Umgestaltung entsprechend den allgemeinen Bedürfnissen als Regel, die gewaltsame Revolution aber als Ausnahme anzusehen ist, die von schweren Schatten des Chaotischen und Zerstörenden begleitet ist. Aber gerade als Grenzfall, als Ausnahme kann sie in konkreter Ausnahmesituation geboten sein, wenn sie imstande ist, despotischer Willkür und organisierter Unmenschlichkeit ein Ende zu setzen und eine gerechtere Ordnung einzuführen. In diesem Falle handelt es sich dann nicht um zweifelhaftes christliches »Recht auf Revolution«, sondern vielmehr um die Pflicht, an dem schweren Ringen um ein größeres Maß von Freiheit und Gerechtigkeit für alle Menschen aktiv teilzunehmen.

Indem wir uns um rechte Auslegung und Anwendung der apostolischen Untererdnungsparänese für unsere konkrete Gegenwart bemühen, stellt sich heraus, daß sich die Gestalt der politischen Verantwortung und Liturgie entsprechend den gesellschaftlichen Wandlungen in vieler Hinsicht (ebenfalls) gewandelt hat; doch ihr Ursprung und Ziel bleibt letztlich unverändert. Es bleibt derselbe Weg der Nachfolge in evangelischer Freiheit und Unterordnung, auf dem sich die Christusherrschaft mitten in dieser Welt durchsetzt durch opferbereiten Dienst und überwindung des Bösen mit Gutem. Dieser Weg bleibt mit Selbstverleugnung und Leiden verbunden: nicht nur, weil es immer wieder Rückschläge und Verfolgungen geben kann, sondern weil dieser Dienst der Gerechtigkeit auch in einer wohlgeordneten Gesellschaft im Schatten des Kreuzes Christi geschieht. »Der Gerechte leidet unter der Ungerechtigkeit, unter der Sinnlosigkeit und Verkehrtheit des Weltgeschehens .., so wie Gott unter der Welt leidet.« So meditierte Bonhoeffer im Gefängnis-": aber »die Antwort des Gerechten auf die Leiden, die ihm die Welt zufügt, heißt: segnen. Das war die Antwort Gottes auf die WeIt, die Christus ans Kreuz schlug. Nicht verurteilen, nicht schelten, sondern segnen. Die Welt hätte keine Hoffnung, wenn dies nicht wäre ... Wir verlassen sie nicht, wir verwerfen, verachten, verdammen sie nicht, sondern wir rufen sie zu Gott, wir geben ihr Hoffnung, wir legen die Hand auf sie und sagen: Gottes Segen komme über dich, er erneuere dich, *sei* gesegnet, du von Gott geschaffene Welt, die du deinem Schöpfer und Erlöser gehörst.« Diese Nachfolge Christi in Freiheit und Unterordnung, ja im Leiden und Segnen, ist das höchste Zeichen der Christusherrschaft auf Erden, der kostbarste Beitrag zur Entgiftung, Rettung und Versöhnung aller menschlicher Gemeinschaft.

Der Kreis um das Thema »Christusherrschafl und weltliche Ordnungen« schließt sich und führt zurück zum Ausgangspunkt. jesus Christus ist auch heute in der Welt gegenwärtig als der arme und verborgene König, verkannt und wehrlos wie einst vor Pilatus; denn sein Reich ist nicht von dieser Welt. Seine Zeugen sollen nie vergessen und verschweigen, daß sich die Christusherrschaft in dieser WeIt von jeder Weltherrschaft durch tiefe An-

38. Am 8. Juni 1944, über die Losungen des Tages: Psalm 34,20 und 1 Peer 3,9 (Gesammelte Schriflen IV, S. 595 L).

dersartigkeit radikal unterscheidet, zumal durch Verborgenheit ihrer eschatologischen Kraft und Herrlichkeit in augenscheinlicher Ohnmacht und Niedrigkeit. Aber gerade in dieser unscheinbaren Gestalt ist Christus und sein Reich unbesiegbar und mächtiger als alle Gewalten der Welt. Ihm ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden (Mt 28,18 ff.). Wie wird diese seine Macht in der Welt wirksam und erkennbar? Obwohl sie im Urtext den gleichen Namen trägt wie jede weltliche Gewalt und Obrigkeit, unterscheidet sie sich von ihr ebenso tief, wie die Christusherrschaft von den Weltreichen. Sie ist nicht herrlich und »gewaltig« im Sinne einer religiösen oder säkularistischen Weltanschauung. Ihr einziges Hoheitszeichen in der Welt ist das Evangelium vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn, zu dem sich die zerstreute Zeugengemeinde bekennt. Aber überall, wo in ihrem Dienst die rettende Kraft des Evangeliums leuchtet und Gutes wirkt, da ist die sieghafte Gewalt und Herrschaft Christi konkret wirksam. Außerordentlich ist die Sendung, Aufgabe und Verantwortung der Christen in der Welt. Sie sind ganz auf die treue Führung und grundlose Barmherzigkeit ihres Herrn angewiesen; denn unzählig sind auch ihre Sünden, Verirrungen und Versäumnisse auf dem missionarischen und diakonischen Weg durch die Geschichte. Aber unüberwindlich ist Christus und sein Reidi; ihm gehört die Zukunft, der letzte Sieg über alle Gottlosigkeit der Welt. Seine eschatologische Gegenwart in der Welt ist das Letzte mitten im Vorletzten, das uns hält. Zeugen Christi wissen um ihre Ohnmacht und Ungesichertheit in den Wogen des Weltgeschehens; in Christus finden sie aber die unzerstörbare Gewißheit, daß sie nichts und niemand in der Welt seiner erlösenden Macht entreißen kann. Er ist bei uns alle Tage bis an der Welt Ende. Darum ist im vollkommen ungewissen Weltgeschehen mit seinen dunklen Gewalten und rätselhaften Verwicklungen eines vollkommen gewiß: daß weder Tod noch Leben, weder weltliche noch dämonische Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges uns zu scheiden vermag von der Liebe Gottes in Christus jesus, unserem Herrn (Rörn 8,38 f.).

Pfr. t. A. Dvořáček *Valašské Meziříčí, ČSSR*

Diskussionsbeitrag zu dem Aufsatz von J. Dvoracek über Römer 13

Von

HANS FRHR. VON CAMPENHAUSEN

Vorbemerkung: Im Einverständnis mit dem Absender und dem Empfänger veröffentlichen wir im folgenden einen Auszug aus einem Brief, den Prof. D. *Frhr. v. Campenhausen im Januar* 1968 *nach der ersten Lektüre des Aufsatzes von Dvořáček an diesen geschrieben hat.*

Schriftleiter

... Ich bin *mit* den *Wegen,* die Sie gehen, nicht überall ganz einverstanden, aber immer einverstanden mit dem Resultat und spüre dankbar, daß die Einigkeit zwischen Christen etwas anderes ist als die übereinstimmung ihrer Theologien und Methoden ...

Zunächst einige sachliche Einzelheiten, die wohl konvergieren. Ich finde im 1 Petr keinen positiven Fortschritt, keine Befreiung über Paulus hinaus und kann auch *Käsemanns* großartigem Aufsatz nicht so vorbehaltlos zustimmen, wie Sie es tun. Denn ich weigere mich, in der übernahme der stoischen politischen Elemente, die er bagatellisiert, nur ein Negativum zu sehen. Gerade dies scheint mir ein Gewinn, daß Paulus die Selbständigkeit der obrigkeitlichen Ordnungen (man darf die exusiai natürlich nicht einfach mit dem modernen »Staat« identifizieren) erkennt und anerkennt, so gut wie die Ordnung der Ehe oder von Eltern und Kindern - die ja auch nicht »christologisch« sind -, dann aber in diesem Verständnis in den richtigen Zusammenhang einbettet und gegen jede falsche Verabsolutierung damit abschirmt. Den (fortgeschrittenen) Sinn von *Luthers* »Oberkeits-s-Lehre haben Sie so schön charakterisiert, daß nichts hinzuzufügen ist. Aber mir scheint, daß Sie die Bedeutung des »Allmachtsgedankens« zur konkreten Begründung einseitig überschätzt haben. Im allgemeinen geht Luther durchaus von der lebendigen Funktion und Sinnhaftigkeit der politischen Gewalt aus, wenn er sie als von Gott ermächtigt hinstellt; der Gedanke der Allmacht kommt nur gegen das aufsässige Gemüt und zur Abwehr des revolutionären Pathos ins Spiel – er ist nicht die eigentliche Begründung der staatlichen Autorität. über *Bonhoeffer* kann ich in diesem Zusammenhang nicht viel sagen. Doch erscheint es mir immerhin (für mich: zu seinen Gunsten!) bemerkenswert, daß Sie auch heim späten Bonhoeffer keinen eigentlichen Widerruf seiner (im einzelnen vielleicht problematischen) Mandatenlehre entdecken können.

Im übrigen teile ich durchaus Ihre Meinung, daß die Verabsolutierung irgendeiner weltlichen Autorität oder bestimmten politischen Ordnung vom Evangelium her unannehmbar ist und mit Röm 13 schlechterdings nicht begründet werden kann. Ihre Forderung, das Verhältnis zur Welt beweglich zu halten, die jeweilige Situation zu beachten usw., ist richtig, so oft die Kirchen dagegen auch gesündigt haben mögen. Trotzdem - auch hier sind *wir* einig (für meine Person muß ich im Blick auf frühere Jahrzehnte sagen: heute einig) - gibt es zwar kein natürliches »Recht auf Revolution«, wohl aber die Revolution als »Ausnahme« oder, wie ich noch lieber sagen würde, als »Grenzfall« in einer pervers gewordenen politischen Situation.

Die letzten Maßstäbe für Handeln und Urteile sind uns im Evangelium und bei Christus gegeben, und zwar allein gegeben. Daraus folgt für mich aber nicht - unser alter Gegensatz! – die Preisgabe jedes Begriffs der Religion und »Weltanschauung«. Beide sind dämonisch, wenn sie sich selbst genügen und so gegen Christus behaupten wollen; beide sind unentbehrlich, wenn uns ein unbedingter Christomonismus nicht blind gegen die Schöpfung und Welt machen und in eine gefährliche Isolierung treiben soll, die die »profane- Welt nicht fördert. Ihre markionitische Aversion gegen das Alte Testament ist hier ein fatales Symptom. Aber bleiben wir beim Begriff der göttlichen Allmacht, den Sie als weltanschaulichen Satz attackieren und als Glaubensbekenntnis zuletzt dennoch festhalten wollen. Natürlich ist Gott und Gottes Allmacht keine allgemeine, in der Welt aufweisbare Gegebenheit; aber das ändert ja nichts daran, daß sie Wahrheit ist, von allen Religionen als Wahrheit intendiert und nur

dort zum Fluche wird, wo man sie mit Planen und willkommenen weltlichen Gegebenheiten identifiziert. Der Mißbrauch des Allmachtsgedankens wurzelt rn. E. nicht im Gedanken als solchem, den ja auch das Neue Testament durchaus nicht nur »mythologisdi«, sondern (im Sinne des Alten Testaments) substantiell festhalt, sondern in seiner platten und banalen Rationalisierung, die die Dämonologie und die Eschatologie streicht. In der richtigen, paradoxen Zuordnung zur Macht des Bösen und zur bewegten Vorläufigkeit der Welt verliert die Allmacht alle Gefahren, die sie ihr zudiktieren, und der Trost, die Geborgenheit, das Lob der Schöpfung, der Friede Gottes finden hier den unaufgebbaren Rückhalt ...

Noch ein Nachtrag zum Neuen Testament: Es *stimmt* einfach nicht, daß Christus nur durch das Wort gewirkt habe - er war »mächtig in Worten und Werken«. Und wenn Sie alle Wunder streichen wollen, so bleibt doch die Tatsache seiner wunderbaren Heilungen als Zeichen seiner *Macht* über die dämonischen Widersacher in *dieser* Welt.

Wer auf Weltanschauung ganz verzichten will, das heißt, wer die Welt nicht in ihrem Wesen auf Christus hin durchdenken will, gibt sie preis und bleibt in seiner praktischen Mitarbeit ohne Orientierung. Diese Orientierung ist keine Offenbarung und ist nicht eine philosophia perennis, aber sie ist *gefordert.* Sowohl *Barth* mit seiner Christokratie wie Luther mit seiner Zwei-Reiche-Lehre haben - gut oder schlecht - ein Stück Weltdeutung, Weltanschauung mit der Christologie verbunden und mußten es tun.

Prof. D. H. u. Campenhausen *69 Heidelberg* 1, *Ladenburger Str. 69*

Buchbesprechungen

Evangelisches Staatslexikon. Hg. von *H. Kunst* und S. *Grundmann* in Verbindung mit W. *Schneemelcher* und *R. Herzog*. Stuttgart und Berlin : Kreuz-Verlag 1966.

Der bahnbrechende Erfolg des ersten Evangelischen Soziallexikons (hg, von *F. Karrenberg*, 1. Aufl. 1954) hat den Kreuz-Verlag bereits zu einer ganzen Reihe ähnlicher Unternehmen angeregt. Das hier zu besprechende Werk füllt an wichtigen Stellen eine Lücke aus, die das Soziallexikon tatsächlich gelassen hatte. So gab es dort zum Beispiel keinen Artikel »Politik«, während hier die Stichwörter »Politik, politische Programme und politische Wissenschaft« in über fünfzig Spalten behandelt werden.

An diesem Lexikon fällt nun vor allem auf, daß dem eigentlichen Material eine Einführung in normalem großen Druck vorangestellt wurde: »Der Mensch des technischen Zeitalters in Recht und Theologie«; erster Abschnitt: »Der Mensch des technischen Zeitalters als Problem der Staatslehre- von *Roman Herzog* (26 Seiten); zweiter Abschnitt: »Aufgaben und Probleme einer theologischen Anthropologie heure« von *H. J. Rothert* (18 Seiten). Vor allem der erste Aufsatz läßt Großes erwarten. Dort liest man zum Beispiel: »Die Entwicklung, die sich für die nächsten zehn oder fünfzehn Jahre andeutet, ist so revolutionär, daß keine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen und seinen Institutionen befaßt, einen Augenblick mit dem Versuch ihrer Deutung und Bewältigung zögern darf- (XXII). Es zeigt sich, daß der Verf. vor allem fasziniert – und zugleich bedrückt – ist von den Aussichten, die sich aus künftiger eugenischer *»Biotechnik«* ergeben können: planmäßige Zuchtwahl zur Erhöhung des Intelligenzquotienten im Durchschnitt einzelner Völker. Hier erhalten die Fragen nach der Menschenwürde, staatlicher Planung und dergleichen einen aufregenden neuen Stellenwert. Freilich: »Eine Literatur zu dem hier abgehandelten Thema gibt es praktisch nicht- – von wenigen Ausnahmen abgesehen (5. XLVI). Da aber ein informierendes Lexikon nach bisherigem Brauch nur an Hand bereits vorhandener Literatur Querschnitte zum Stand der Forschung zu gehen vermag, konnten die in der einleitenden Skizze aufgeführten Fragestellungen im Lexikon selbst

kaum zur Sprache kommen. Aber ist es denn wirklich wahr, daß es bisher über diese Themen keine Literatur gibt? Wenn schon dem Stichwort »Bioredmik« in der Einleitung so außergewöhnlich große Bedeutung beigemessen wurde, hätte dann nicht auch ein entsprechender Artikel im Lexikon selbst folgen müssen? Nicht einmal von Biologie ist dort die Rede, auch nicht von Eugenik; und unter dem Stichwort »Bevölkerungspolitik« wird auch nur auf Versuche Bezug genommen, »die Größe bzw. die Zahl einer Bevölkerung (quantitative Bevölkerungspolitik)« zu beeinflussen; die andere Möglichkeit (squalicative Bevölkerungspolitik«) wird zwar erwähnt, aber nicht behandelt (Sp. 181). Doch wohl nicht in der Meinung, daß die Einleitung das Problem bereits erschöpfend behandelt habe? Dann hätte in der betreffenden Spalte auf die Einleitung verwiesen werden müssen.

Dem Verfasser der Einleitung ist sicher darin zuzustimmen, daß »Staatslehre und Rechtswissenschaft aus der sprungartigen Entwicklung der menschlichen Wissenschaften ... erhebliche Folgerungen zu ziehen haben werden« (XXIX). Es ist richtig, daß der Staat heute zum Beispiel unter anderrn auch die Aufgabe hat, die Grundrechte des einzelnen gegen gesellschaftlich mächtige Bestrebungen zu schützen, deren er sich als einzelner oder auch mit Hilfe kleiner gesellschaftlicher Organisationen nicht erwehren kann. Ist es aber wohlgetan, hier auf die »Souveränität des Sraates« ein so starkes Gewicht zu legen, wie es der Verfasser tut (XXXVII)? Und ist es gerade bei uns wohlgetan, vor der »Gefahr« zu warnen, »daß die politischen Entscheidungsorgane« sich einem »falsch verstandenen Respekt vor dem augenblicklichen Willen des Volkes« beugen könnten? Ist die parlamentarische Demokratie gut interpretiert, wenn man es als die wichtigste in ihr enthaltene Möglichkeit ansieht, »daß die politischen Führungsorgane auf Grund ihres größeren Sachverstandes, ihres größeren überblicks und ihrer größeren Reife gewisse unumgängliche Entscheidungen auch ohne, ja gegen den Willen des Volkes fällen« (XXXIX)? Wie wird nun der hier offensichtlich zum Leitbild gewordene *Dezisionismus* (nach der Art von C. *Schmitt)* im Lexikon behandelt? Ein eigenes Stichwort wurde ihm nicht gewidmet. Mehrfach ist von ihm die Rede in dem ausführlichen Artikel »Rechtsphilosophie« (kurz in Sp.1671 f., dann 1702 f.); einer Kritik kommt am nächsten eine kurze Darstellung der Verfassungslehre C. *Sdrmitts* (Sp, 2353): aber gerade der betr, Artikel vermag im Blick auf die Zukunft kein überzeugendes Bild zu vermitteln.

Sehr unbefriedigend erscheint es auch, daß in der Einleitung der modernen Problematik der *internationalen Beziehungen* nur ein kurzer Abschnitt von 17 Zeilen gewidmet ist. Wenn nicht alles täuscht, tauchen doch an dieser Stelle die wichtigsten Zukunftsfragen auf, mit denen sich zum Beispiel C. *F. v. Weizsäcker* ausführlich befaßt hat (auf ihn wird am Ende des Abschnittes nur sehr kurz hingewiesen). In einem evangelischen Staatslexikon hätte das Thema »Die Kirche als Faktor der kommenden Weltgemeinschaft« doch eine große Rolle spielen müssen (der Vorbereitungsband zur Weltkonferenz von 1966 erschien unter diesem Titel im gleichen Jahr im gleichen Verlag!). Statt dessen erscheint in jenen 17 Zeilen wieder das Stichwort »Biotechnik« ... (5. XLIII).

In dem theologischen Aufsatz von *H. J. Rothert* werden einige Gedanken erwähnt, die man vorher vermißte. Gut ist zum Beispiel die Formulierung: »Die technisierte, auf Herstellung, Planung und Kontrollierbarkeit gestellte Gesellschaft reißt mit der ganzen sachlichen Notwendigkeit und Unrevidierbarkeit, wie sie der Technik eignen, den Staat in ihre Fortentwicklung hinein - die etwas grundsätzlich anderes ist als der alte Fortschritt« (5. L.). Der Verfasser bezweifelt mit Recht, ob die Staaten in Ost und West sich dem Neuen »schon gewachsen« gezeigt hätten (ebd.) bzw. ob Staat unter den veränderten Umständen »noch im selben Sinne Staat ist, wie er es in früheren Zeiten war« (5. LI). Die Aufgabe, auf diese Problematik hin nun vom Evangelium aus Hilfreiches über den Menschen und dessen Stellung in der Gesellschaft zu sagen, läßt sich aber auch bei sorgfältigster Formulierung auf 18 Seiten nicht bewältigen. Immerhin ist der Blick auf das nachfolgende umfangreiche Material insofern zutreffend und gut geöffnet, als der Verfasser darauf hinweist, daß »die Forderungen und Folgerungen«, die der Christ aus dem Hören auf das Evangelium in der jeweili-

gen Situation zu ziehen hat, »an ihnen selbst« nicht evangelische Forderungen werden können, sondern stets »vernünftige Forderungen und Folgerungen« bleiben (LXIII): das macht in der Tat die Information, wie sie ein solches Werk bietet, notwendig. Ob es aber um dieses Gedankens willen notwendig war, dem Werk diese umfangreichen Einleitungen voranzustellen (die doch trotz ihres Umfanges die in ihnen angedeuteten Probleme kaum befriedigend behandeln konnten), muß bezweifelt werden.

Das Lexikon selbst enthält zu einigen wichtigen Stichworten jeweils neben dem nichttheologischen Fachartikel einen oder mehrere Artikel von Theologen. Dies gilt zum Beispiel von dem Artikel *»Staat«:* dem Beitrag eines Juristen *(M. Drath)* folgen ein lutherischer, ein reformierter und ein römisch-katholischer Beitrag. Ähnlich wird über »*Reoolution«* zuerst von einem Juristen und dann von einem Theologen gehandelt *(P. Schneider* und *Ernst Wolf:* zwei besonders gute Artikel). Ähnlich verhalten sich die Artikel »Rechtsphilosophie« *(R. Zippelius),* »Recht« (Ernst Wolf) und »Rechrstheologie Luthers« *(M. Heckel}* zueinander. Die Liste der so kooperierenden Verfasser hier vollständig wiederzugeben, ist wohl nicht notwendig. Aber es muß doch gefragt werden, warum in vielen Fällen auf eine solche doppelte Bearbeitung verzichtet wurde, wo sie der Sache nach notwendig gewesen wäre. Zum Beispiel hätte man sich zum Thema »Aufklärung«, das *K. Scholder* in einem sehr hilfreichen kurzen Artikel geistesgeschichtlich behandelt, aus der Feder des gleichen Verfassers (der ja einer theologischen Fakultät angehört) auch theologische Gesichtspunkte für eine neue Einstellung zur Aufklärung im Bereich der politischen Ethik gewünscht. Kann das Verhältnis der evangelischen Christenheit zum modernen Staat überhaupt gesunden, solange wir theologisch der Aufklärung gegenüber in der bisherigen Blindheit zumal in Sachen Politik verharren? Nach der Einleitung hätte man auch erwarten müssen, daß zumindest zum Stichwort »Menschenwürde« auch ein theologischer Beitrag vorgelegt worden wäre: leider ist dies nicht der Fall. (übrigens ist in Sp, *1303,* Z. 10 statt »Katalog menschenwürdiger Handlungen« zu lesen »menschenunwürdiger«.) Der Rezensent gesteht allerdings, daß er nicht alle Stellen kontrolliert hat, an denen laut dem (sehr guten) Register der Begriff »Menschenwürde« vorkommt. Sieht man unter *»Grundrecbte«* nach, so ist freilich die Enttauschung groß: *A. Voigt* konnte den angeblich »rasch gefaßten Beschlüssen- der Pariser Nationalversammlung von 1789 offenbar nur wenig Geschmack abgewinnen. Er sieht den Unterschied zwischen ihnen und ihren angelsächsischen (vor allem amerikanischen) Vorbildern darin, daß sie »nun das Ergebnis einer radikalen, aufgeklärten Philosophie« gewesen seien. Das Urteil des *Novalis* wird maßgebend für die eigene Urteilsbildung! Gott sei Dank suchten die Franzosen selber 1795 »den gestörten Kosmos der Seele wiederherzustellen, in welchem Grundgesetze schließlich nur gedeihen ...« (Sp, 720)! Dies geschah dadurch, daß sie in der Direktoratsverfassung von 1795 die Verfassung selbst der gesetzgebenden Versammlung und dem Direktorium »anvertrauten«. Wird man bei uns jemals begreifen, daß man Grundrechte nicht andern anvertrauen darf, sondern daß man sich für ihre Geltung immer wieder einsetzen muß? Und daß offenbar nur bei den Völkern die Grundrechte immer wieder zum Siege kommen, die es gelernt haben, sich ihrer notfalls mit revolutionären Mitteln zu versichern? Kann die Demokratie bei uns als gesichert gelten, solange diese Zusammenhänge nicht ans Licht kommen? Der theologische Beitrag *E. Gerstenmaiers* zum Stichwort *»Demokratle«* zeigt mehr die Schwächen als die Stärke derer, die sich bei uns für die Demokratie einsetzen möchten: erst ganz am Ende zitiert der Verfasser das bekannte Wort *R. Niebuhrs:* »Des Menschen Sinn für Gerechtigkeit macht Demokratie möglich, seine Neigung zur Ungerechtigkeit aber macht Demokratie notwendig« (»Die Kinder des Lichts ...«, deutsch 1947, S. 8). Warum hat der Verfasser hieraus nicht mehr Kapital geschlagen? Man hat den Eindruck, daß ihm vor allem daran liegt, daß auch auf die zeitweiligen Amtsinhaber in der Demokratie der traditionelle Obrigkeitsbegriff anzuwenden sei: die Amtsträger auf Zeit verdienen genauso wie ihre monarchischen Vorgänger »Respekt und gegebenenfalls Gehorsam« (Sp. 287). Gewiß: Demokratie ist nicht ohne Herrschaft zu denken: Herrschaft der dazu auf Zeit Beauftragten. Das Hauptthema der

Demokratie ist aber: Kontrolle dieser Herrschaft. Ist dazu theologisch nicht mehr zu sagen, als daß dies System »die Anwendung des für das ev. Staatsverständnis zentralen Begriffs des Arnts« zulasse (Sp. 286)? Mit W. *Künnetbs* theologischem Artikel zum Thema *»Staat«* stimmt dies freilich gut überein (vgl, vor allem Sp. 2153), aber dessen Hauptsorge ist ja auch nicht der Verfall der Demokratie, sondern die Gefahr der »Entmächtigung der Staatsautorität von innen her« (Sp, 2154). Ähnlich hatte sich bekanntlich auch *Gagarten* kurz vor 1933 geäußert ... – Wohlgemerkt: Es geht nicht darum, die Demokratie als die einzige »christliche« Staatsform zu bezeichnen. *f. Staedtke* hat völlig recht, wenn er diesen Gedanken abwehrt und dann hinzufügt: »Dem politischen Dienst des Christen wird aber der weiteste Raum gewährt in einer Staatsform, die eine Relativierung der Staatsmacht .., ermöglicht und gewährt« (im reformierten theologischen Beitrag zum Thema »Staat«, Sp. 2159).

Daß die Beiträge zum Thema *»Reuolution«* und *»Französische Reoolution«* andere Intentionen verfolgen als die hier bemängelten, sei mit Dank notiert. Vielleicht wäre es nützlich gewesen, den Bericht über die letztere zu ergänzen durch einen Bericht über ihren »Vorläufer«, die amerikanische Revolution (die freilich bei uns meist nicht so genannt wird - aus durchsichtigen Gründen). Hier macht es sich auch nachteilig bemerkbar, daß ausgerechnet über »Demokratie« nicht auch historisch berichtet wird (während andere Artikel historische überblicke keineswegs scheuen). Ein überblick, wie ihn *Gertrud Bäumer* in der RGG, 2. Aufl, 1927, vorgelegt hat, wäre gerade in unserer Lage sehr hilfreich gewesen. Einen gewissen Ersatz bietet der gute Artikel»Vereinigte Staaten« *(K. H. Friauf)*. übrigens hat die Redaktion anscheinend vor der Frage kapituliert, ob man möglichst vielen oder nur möglichst wenigen *Ländern* oder *Erdteilen* Sonderartikel widmen sollte. Es gibt zwar Artikel über afrikanische Einigungsbemühungen, die Arabische Liga, China, Europäische Einigung, Frankreich, Großbritannien, Israel, die Sowjetunion und, wie gesagt, die Vereinigten Staaten. Warum dann nicht auch über asiatische Staaten, Indien, Indonesien, über siidamerikanische Staaten - oder über Spanien, Portugal oder Griechenland? Und wenn ein Artikel über *»Rationalismus«* Aufnahme fand – warum dann nicht auch solche über Idealismus und Romantik?

Zum Schluß eine Anmerkung zu den »aktuellen- Artikeln: Im Artikel über die »SBZ – DDR« (so in der Kopfleiste) fällt im Bericht über die Lage der Kirche auf, daß *J. Anz* (Referent in der Konrad-Adenauer-Stiftung) sich sehr kritisch über die»10 Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche« äußert, »weil sie grundsätzlich in den Grenzen der Loyalitätserklärung von 1958 bleiben«. Man muß zur Ergänzung unbedingt den sorgfältigen Bericht von G. *Heincmann* heranziehen, der unter»Wiedervereinigung, Ir. Die Stellungnahme der Kirche- zu finden ist (die Geschichte des Problems behandelt unter politischen Aspekten vorher D. *Posser).* Hier wird u. a. über die verschiedenen Erklärungen der Synode der EKD seit 1945 so berichtet, daß man die (von Anz deutlich abgewertete) »Loyalitätserklärung« theologisch überhaupt erst verstehen kann. In den gleichen Zusammenhang gehört auch der ebenfalls von G. *Heinemann* verfaßte theologische Artikel »Selbstbestimmungsrecht«, der gut vor einer theologischen Überfraehrung des Begriffes warnt. Dem ebenfalls erfreulich nüchternen Artikel »Ostgebiete, deutsche- von *R. Herzog* hätte vielleicht eine mehr ins einzelne gehende Würdigung der Argumente der Ostdenkschrift der EKD von 1965 gut getan: diese wird kurz erwähnt, konnte aber vermutlich wegen Terminschwierigkeiten der Redaktion nicht mehr ausführlicher behandelt werden. Der Artikel »Recht auf Heimat- von *H. Krimm* vertritt mehr den Standpunkt der Vertriebenenverbände. Bei einer Neuauflage wäre hier viel Literatur aufzuarbeiten, die zum Teil auch schon vor 1965 erschienen ist. Umgekehrt ist nicht einzusehen, weshalb der Artikel *»Rejormation«* von *K. Aland* in einem Lexikon dieser Art mehr als drei Spalten allein für Literaturangaben zugebilligt erhielt. – Der Verfasser des an sich vorzüglichen Stichwortregisters scheint nicht gemerkt zu haben, daß der von ihm aufgeführte»Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen« identisch ist mit der in Sp. 1497 unter ihrem englischen Namen aufgeführten Organisation. – Die Frage, ob nicht

doch Artikel über wichtige Personen aufgenommen werden sollten, sollte rn. E. bei einer Neuauflage noch einmal überprüft werden.

In dieser Rezension sind, wie sich das gehört, kritische Anmerkungen stärker hervorgetreten als Kußerungen der Zustimmung. Es soll aber nicht verkannt werden, daß das Werk im ganzen einen guten Querschnitt durch die heutige Diskussion gegeben hat.

Prof. Dr. W. Schweitzer *4813 Bethel*

Norden, Günther van: Kirche in der Krise. Die Stellung der Ev. Kirche zum nationalsozialistischen Staat im Jahre 1933. Düsseldorf: Verlag Presseverband der Ev. Kirche im Rheinland 1963.

Der Verfasser behandelt in seiner Untersuchung einen wichtigen Teilaspekt im Verhältnis von Protestantismus und Nationalsozialismus, der sowohl sachlich wie zeitlich eng begrenzt ist. Sachlich handelt es sich um das Verhältnis von Staat und Kirche, wobei die politische Einstellung der ev. Kirche in ihren leitenden Organen wie auch in ihren unterschiedlichen kirchenpolitisch-theologischen Gruppierungen zum nationalsozialistischen Staat im Vordergrund steht. Der behandelte Zeitraum reicht von der nationalsozialistischen Machtergreifung 1933 bis zur Audienz der Kirchenführer bei *Hitler* am 27. Januar 1934. In einem einleitenden Kapitel wird die politische Stellung der ev. Kirche im Weimarer Staat kurz skizziert, die als distanziert gegenüber der Republik und gegenüber den nicht konservativ und national eingestellten politischen Parteien zutreffend charakterisiert wird, welche sich praktisch in dem Bemühen um parteipolitische Neutralität realisierte. Unberücksichtigt bleiben dabei jedoch die zahlreichen Beziehungen zwischen Kirche und Staat auf der Basis und im Rahmen der S. 16 f. kurz erwähnten staatskirchenrechtlichen Gegebenheiten, die trotz der 1919 deklarierten Abschaffung der Staatskirche zu außerordentlich engen Berührungen auf administrativer Ebene führten und deren Bedeutung für das Verhältnis der Kirche zum Staat nach 1933 oft unterschätzt wird. Der Verfasser hebt dagegen die zweifellos im Vordergrund stehenden ideologisch-politischen Faktoren hervor, wenn er im Einleitungskapitel die Entstehung der DC-Bewegung und ihre ideologischen Wegbereiter im 19. und frühen 20. Jahrhundert (warum nicht *Fr. Ludwig Jahn* und *Fichte?)* relativ ausführlich behandelt und die Beurteilung des Nationalsozialismus seitens der »nicht-deutschchristlichen Gruppen- im Jahre 1932 darlegt. Unerwähnt bleiben dabei allerdings die Liberalen, über deren zum Teil kritische Haltung *[ohannes Rathjes* Werk »Die Welt des freien Protestantismus, hätte Aufschluß geben können.

Der Verfasser, der in dem Hauptteil seines Buches den wichtigsten, die ev. Kirche bewegenden Ereignissen folgt, ohne (wie er im Vorwort betont) damit eine Kirchengeschichte des von ihm behandelten Zeitraums darbieten zu wollen, hebt nachdrücklich, und wohl mit Recht, das Bestreben der verantwortlichen kirchlichen Organe hervor, bei aller positiven Wertung des Staates und Bejahung der »nationalen Erhebung« die parteipolitische Neutralität der Kirche zu wahren. Er läßt allerdings auch deutlich werden, daß die Bejahung des neuen Staates in nicht wenigen Fällen bis zu einer die Neutralität überschreitenden Zustimmung zum Nationalsozialismus reichte. Weitgehend unberührt davon aber blieb doch die Bemühung, die Unabhängigkeit der Kirche von außerkirchlichen Einflüssen zu erhalten. Von zwei Seiten erwuchsen jedoch diesem Bemühen Gegenkräfte, von der Seite des Staates selbst, der sich eine Einflußnahme auf die Kirche sichern wollte, und von der Seite der Deutschen Christen, die unter der Parole der »Reichskirche- eine Gleichschaltung forderten, in den ausgesprochen radikalen Kreisen auch eine ideologische Gleichschaltung. Der Verfasser zeigt, daß die ev. Kirche angesichts dieser Situation den Versuch unternahm, in kürzester Frist eine kirchliche Neuordnung zu schaffen, bei der man zwar den staatlichen Wünschen gegenüber weitgehendes Entgegenkommen zeigte, aber doch grundsätzlich die kirchliche Eigenständigkeit zu bewahren suchte. In diesem Sinne sieht der Verfasser zutreffend die Tätigkeit des *Kapler-Ausschusses,* dessen Arbeit schließlich einmündete in die Wahl *Bodelschwinghs* zum Reichsbischof, mit der sieh die eingeschlagene Linie durchgesetzt zu haben schien, auch gegenüber dem von Hitler gestütz-

ten Reichsbischofskandidaten *Ludwig Müller*. Als entscheidendes Datum für die Wende, die schließlich zum Rücktritt Bodelschwinghs führte und den Deutschen Christen zum Durchbruch verhalf, hebt der Verfasser den Rücktritt Kaplers hervor, der zur Einsetzung des Staatskommissars *Jäger* in Preußen führte.

Die Situation der Kirche unter der Herrschaft des Staatskommissars (wobei hauptsächlich die Altpreußische Union im Blick steht, nicht aber die Kirchen, die zwar auch davon betroffen waren, aber nicht zur APU gehörten) bis zu Jägers Zurückstellung wird in den Hauptzügen dargestellt. Zwei Gesichtspunkte treten dabei hervor: 1. das Problem der Respektierung des staatlichen Eingriffs und 2., daß es den kirchlichen Interventionen gelang, eine Kirchenverfassung der DEK zu schaffen, die eine unmittelbare staatliche Einflußnahme ausschließen sollte. Die weitere Entwicklung, die durch die Kirchenwahlen bestimmt wurde, brachte dann doch den Sieg der DC-Bewegung. Der Verfasser charakterisiert die innerkirchliche Situation dahingehend, daß sich die beiden wesentlichsten Gruppen, DC und Jungreformatorische Bewegung, einig waren in der Bejahung des neuen Staats als politischer Realität, völlig konträr aber in der Frage der Freiheit der Kirche vom Staat. Die massive Wahlbeeinflussung durch die Nationalsozialisten wird ebenso hervorgehoben wie die bald nach der Wahl sich abzeichnende Spaltung der DC-Bewegung in einem gemäßigten und einem radikalen Flügel. In der Darstellung der alsbald nach den Wahlen einsetzenden Gleichschaltungsmaßnahmen (Arierparagraph) werden die Standpunkte hervorgehoben, wobei wieder im wesentlichen die preußische kirchliche Situation berücksichtigt wird. In diesem Zusammenhang dürfte die Frage interessant sein, ob und inwiefern für die gesamte Problematik des Verhältnisses von Staat und Kirche im Jahre 1933 die Ev. Kirche in Preußen notwendigerweise eine Schlüsselposition eingenommen hat.

Ein bisher nicht eindeutig geklärtes Problem ist die plötzliche Wende der nationalsozialistischen Kirchenpolitik nach den Wahlen, deren Motive, da sie nicht exakt nachweisbar sind, nur vermutet werden können. Der Verfasser nimmt an, daß sie im parteitaktischen Gebiet lagen, wobei freilich ein Gesichtspunkt unerwähnt bleibt, nämlich, daß diese Wende zugleich so etwas wie eine Amnestie derjenigen Parteimitglieder war, die nicht weisungsgemäß DC gewählt hatten.

Eine ausführliche Würdigung erfährt die theologische Problematik unter dem Stichwort »Bekenntnis und Politik«, die beispielhaft und damit allerdings auch stark verkürzt an Äußerungen und Dokumenten vorwiegend westdeutscher Herkunft exemplifiziert wird. In der Hauptsache sind gegenübergestellt die Positionen der DC und des Pfarrernotbunds hinsichtlich des Problems der Offenbarung, des Wertes des Volkstums und der Beurteilung des Nationalsozialismus als politischer bzw. religiöser Größe. Eine Abrundung des Bildes unter Einbeziehung aller damals vorhandener Standpunkte wäre wünschenswert gewesen, wie überhaupt eine strengere systematische Erfassung dieses wichtigen theologischen Problemkreises auf der historischen Ebene der Auseinandersetzung zwischen den theologial-kirchenpolitischen Gruppen im Jahre 1933 eine noch unerledigte Aufgabe ist. Das Bemühen des Verfassers, sich freizuhalten von einseitigen Sympathien, verdient hervorgehoben zu werden.

Als ein weiterer Markstein in der kirchlichen Entwicklung des Jahres 1933 wird vom Verfasser die Sportpalastkundgebung der DC mit ihren zum Abtritt *Hossenfelders* und zur Zersplitterung der DC führenden Nachwirkungen dargestellt. In diesem Zusammenhang wird auch die Gleichschaltung des Ev, Jugendwerkes erwähnt. Ob freilich der gesamte Tatbestand damit erfaßt ist, daß Reichsbischof Müller damit die Sympathien des Staates für die DC zurückzugewinnen hoffte, wird fraglich bleiben. Auch die internen Vorgänge, die schließlich dazu führten, daß der erst nach den Kirchenwahlen den DC beigetretene schleswig-holsteinische Konsistorialrat Dr. *Christian Kinder* an Hossenfelders Stelle in der Reichsleitung der DC trat, hätten eine Erhellung verdient. In diesen Zusammenhang gehört auch die Entstehung der 28 Thesen der sächs. Volkskirche, die am selben Tage, an dem Dr, Kinder die Leitung der DC übernahm, als deren Leitsätze proklamiert wurden. Der Verfasser gibt ihren Inhalt aus-

führlich wieder, unterzieht sie einer ausgewogenen Analyse und vergleicht sie mit den Richtlinien der Thüringer Sonderrichtung. Gegenübergestellt wird diesen Dokumenten die von *Karl Barth* verfaßte »Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse« der Freien reformierten Synode vom Januar 1934, mit der eindeutig der Totalitätsanspruch des nationalsozialistischen Staates nicht nur gegenüber der Kirche (wie bei den sonstigen Gegnern der DC), sondern überhaupt abgewiesen wurde.

Der Niedergang der Reichskirchenregierung wird im vorletzten Abschnitt an den Vorgängen um die Jahreswende *1933/34* gezeigt, wobei hervorgehoben wird, daß der Reichsbischof Müller, den eine Gruppe von Parteiführern stützte, durch sein Verhalten eine so erdrükkende Opposition in Kreisen der DC provozierte, daß seine Position unhaltbar wurde. Hierbei ist allerdings ein Punkt unklar: in welchem kirchlichen Lager der Reichsbischof wirklich stand. War er DC-Mitglied? Der seit Dezember 1933 als DC-Reichsleiter fungierende Dr. Kinder hat in seinen Erinnerungen mehrfach behauptet, Müller sei nicht DC-Mitglied gewesen. Dies würde wesentlich mit erklären, warum der Reichsbischof - wie der Verfasser darstellt - in eine Situation kommen konnte, in der ihm eine breite Front von Gegnern erwuchs, die von den Kreisen der lutherischen Kirchenführer und des Pfarrnotbundes bis zur »gemäßigten« und ehemaligen DC-Prominenz reichte.

Dieser Punkt ist schließlich auch im letzten Abschnitt, der die Audienz der Kirchenführer bei Hitler am 25.1. 1934 behandelt, nicht seiner Wichtigkeit entsprechend berücksichtigt. Das höchst dramatische Gespräch wird bekanntlich von den verschiedenen Teilnehmern in Einzelheiten zum Teil recht unterschiedlich, wenn auch in der Grundtendenz übereinstimmend, dargestellt. Der Verfasser, der aus den verschiedenen Quellen schöpft, gibt ein kompiliertes Bild dieser Audienz und sieht das Motiv der Bereitschaft der Kirchenführsr, mit dem Reichsbischof trotz bisheriger stärkster Einwände dennoch zusammenzuarbeiten, in dem nationalen Appell Hitlers, der auf die Kirchenführer einen tiefen Eindruck gemacht habe. Der Verfasser schließt seine Darstellung ab mit der Erklärung der Landeskirchenführer vom 27. 1., die den Verhandlungen mit dem Reichsbischof folgten. In den Schlußbemerkungen weist der Verfasser nochmals hin auf die historisch bedingte politische Anfälligkeit der ev. Kirchen, die er in einer fast 200jährigen »Substanzverdünnung« und in ihrer traditionellen Obrigkeitsauffassung sieht. Ob man freilich so uneingeschränkt wie der Verfasser wird sagen können, daß die Zustimmung der Kirche zur nationalen Revolution zugleich eine parteimäßige Festlegung war, mag gefragt werden.

Zweifellos hebt er einen berechtigten Gesichtspunkt hervor, wenn er die Sympathie in der ev. Kirche für die nationale Revolution und den neuen Staat auf dem Hintergrund der angesprochenen Distanzierung gegenüber dem Weimarer Staat sieht.

So gibt also die vorliegende Abhandlung einen recht guten überblick über die wichtigen Ereignisse kirchlich-politischer Situation im Jahre 1933. Manche Fragen allerdings bleiben offen, zumal sich der Verfasser vorwiegend auf regional dem westdeutschen Kirchengebiet entstammendes Quellenmaterial stützt und die Situation in den lutherischen Kirchengebieten des Ostens, Südens und Nordens nicht berücksichtigt. Auch was die Darstellung der theologischen Kontroverssituation anlangt, wird der orientierende überblick des Verfassers sicherlich zu gründlicherem Nachfragen anregen.

P. Dr. theol. G. *Mehnert Kiel-Elmschenhagen*

Beutter, Friedrich: Zur sittlichen Beurteilung von Inflationen (Grundsätze und Maßstäbe). Freiburger theologische Studien, Heft 83. Freiburg: Verlag Herder 1965. 190 S. Kart. 18,- DM.

In der vorliegenden Arbeit versucht Beutter die Inflation als eine Erscheinung des gesellschaftlichen Lebens mit menschlichen Entschlüssen und Entscheidungen auf ihre ethischen Gehalte hin zu prüfen. Dieses ist insofern von besonderer Bedeutung, als in der wissenschaftlichen Diskussion Probleme der Inflation, ihre Ursachen und Wirkungen meist nur unter wirtschaftstheoretischen Aspekten betrachtet werden, während die wirtschafls- und sozialethischen Frage-

stellurigen zu kurz kommen. Bedenkt man jedoch, welche quantitativen Wirkungen die Inflation als »objektivierte Verfälschung des Geldes« hinsichtlich der Umverteilungseffekte *bei* Einkommen und Vermögen hat, welche Sozialschäden in der Gesellschaft, Aushöhlung von Eigentum, Beeinträchtigung der menschlichen Freiheit, Verlagerung von Macht und Verantwortung in der Gesellschaft daraus erwachsen (158), so wird bei dieser Untersuchung aufgezeigt, daß es menschliche Verhaltensweisen sind, die eine Inflation in Gang setzen und damit die Verfälschung der wirtschaftlichen Realität bewirken. Dieses zwingt zu einer sittlichen Beurteilung derartiger umfassender Entwicklungen und Veränderungen im gesellschaftlichen Leben.

Beutter gibt zunächst einen geschichtlichen überblick über die Erscheinungsformen der Inflation und die damit verbundenen Ansätze einer sittlichen Beurteilung von Geldentwertungen, wobei er, beginnend bei der aristotelischen Geldlehre, die Einstellung zu Geldentwertungen in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten untersucht, die mittelalterliche Diskussion um die Bedeutung des Geldes miteinbezieht und im letzten Teil auf das Inflationsproblem der Neuzeit eingeht.

Er stellt hierbei u. a. fest, daß bis in das 20. Jahrhundert hinein die Moraltheologie die Frage von Geldwert und Geldentwertung kaum im Blick gehabt hat. Erst die Inflationsprobleme nach dem Ersten Weltkrieg haben zu einer umfassenden Diskussion auch im Raum der Moraltheologie geführt.

Von größerem Gewicht als der geschichtliche Rückblick sind die Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Wertstellungnahmen. Hier sind es vor allem Gesichtspunkte religiöser Werthaftigkeit, Fragen der Echtheit und Wirklichkeitsgemäßheit des Geldes, Gerechtigkeit und Eigentum und Probleme der Wiedergutmachung bei Geldwertänderungen. »In der Konfrontierung mit Gott erscheint das Geld als ein Fundamentalbestand des gesellschaftlichen Lebens, der willkürlichem Zugriff unverfügbar bleiben muß.« Die Vertrauenswürdigkeit des Geldes erwächst aus der sachlich richtigen Handhabung durch die veranrwortliehen Stellen, die auch einen sittlichen überzeugungsgehalt zum Ausdruck bringen sollen, daß Geld als ein Instrument der Ehrlichkeit betrachtet werden kann (89).

Ein besonderer Schwerpunkt dieser Arbeit liegt bei der Untersuchung über die Verhaltensweisen von Einzelpersonen und Gruppen. Beutter stellt sich die Aufgabe, nach dem menschlichen Beitrag zum Geschehen der Inflation zu fragen und sie näher zu untersuchen. Denn es sind seiner Meinung nach überwiegend menschliche Verhaltensweisen, die in entscheidendem Maße ökonomische Vorgänge beeinflussen. Von daher sieht er die schleichende Inflation nicht so sehr als eine unvorhergesehene und unbeherrschbare gesellschaftliche Ausnahrnesituation, sondern entscheidend durch menschliche Verhaltensweisen geprägt. Das Zurechnungsproblem ist hier jedoch kaum zu lösen. Deshalb werden Kriterien gesucht, mit deren Hilfe objektivere Maßstäbe einer sittlichen Beurteilung von Inflationen geschaffen werden können.

Bei dem abschließenden Versuch, zu sittlichen Beurteilungsgrundsätzen zu gelangen, werden die verschiedenen Möglichkeiten inflationistischer Entwicklungen und Zielsetzungen untersucht und gegeneinander abgewogen. Die Untersuchung zeigt, daß es nie eindeutige Kriterien geben kann, sondern daß Kompromisse gefunden werden müssen. Die sittlichen Grenzen jedoch, die bei keinem Kompromiß überschritten werden dürfen, liegen da, wo es um Handlungen und Gesinnungen geht, »die in sich und unter allen Umständen böse sind«.

Der Appell an die Verantwortung, die jedem Menschen aufgetragen ist, der Entschlüsse fassen und Entscheidungen treffen muß, scheint allerdings nicht zu befriedigen. Vielleicht macht es aber die Materie selber unmöglich, zu konkreten Ergebnissen zu kommen.

Abschließend darf hervorgehoben werden, daß diese Arbeit sowohl für Theologen als auch für Wirtschaftswissenschaftler und Praktiker wertvolle Anregungen zur weiteren Beschäftigung mit den angeschnittenen Fragen gibt.

Dipl.-Volkswirt U. Hack *Velbert*

Die Kirche in der Welt von heute - Kommentar zur Pastoralkonstitution Gaudium et Spes, Hg. von G. *Barauna.* Salzburg 1967. 570 S. 50,- DM.

Bei der Analyse der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* vom Ir. Vatikanischen Konzil steht man vor großen Schwierigkeiten. Der Text trägt - da unter Zeitdruck verfaßt - den Charakter der Unfertigkeit. Außerdem sind in ihm sehr verschiedene Typen theologischen Denkens und kirchlicher Frömmigkeit zusammengefaßt, ohne miteinander systematisch ausgeglichen zu sein. Man kann den Text also in sehr verschiedene Richtungen hin auslegen. Gleichwohl setzt Gaudium et Spes in der theologischen Grundbesinnung und der ethischen Stellungnahme bestimmte Schwerpunkte, wodurch sich der Text von der traditionellen Soziallehre unterscheidet und die sein Profil bilden. Zwischen diesen beiden Polen von Einheit und Verschiedenheit wird sich jede Interpretation bewegen. Sie wird den Text nur dann gewinnbringend auslegen können, wenn sie seine Aussagen weiterdenkt und so zu neuen Konzeptionen kommt, die in Gaudium et Spes zwar angedeutet, aber nicht ausgeführt sind.

Das vorliegende Kommentarwerk ist diesen Schwierigkeiten im ganzen gerecht geworden. Der Einheit der Pastoralkonstitution kommt es durch eine Reihe grundsätzlicher theologischer Artikel entgegen, der Verschiedenheit durch die Vielzahl der Autoren, die durchaus unterschiedliche Konzeptionen vertreten, sich aber einig sind in dem Willen zur Reform der traditionellen Lehre. Das ursprünglich in Brasilien erschienene und bereits in sechs Sprachen vorliegende Werk enthält Artikel von 26 Autoren, von denen zwei Drittel aus Westeuropa stammen, das heißt aus jener Landesgruppe, die auf dem Konzil den Text entscheidend geprägt hatte. Das Werk besteht aus drei Teilen. Im 1. Teil werden die Entstehungsgeschichte und die entscheidenden Aussagen des Textes dargestellt. Absicht der hier zusammengefaßten Artikel ist es, aus der Entstehungsgeschichte die Problematik des Textes und aus einem Vergleich mit den anderen Konzilstexten und der lehramtlichen Tradition sein besonderes theologisch-ethisches Profil deutlich zu machen. Der 2. Teil – er ist der umfangreichste - beschäftigt sich mit den Hauptthemen des Textes. Die Artikel behandeln die großen Textabschnitte in der Reihenfolge seines Aufbaus. Der 3. Teil fragt nach den ökumenischen Gesichtspunkten: einmal ein Vergleich mit der Ethik der ökumenischen Bewegung, zum anderen die Frage nach der Bedeutung des Textes für die Verständigung zwischen römischem Katholizismus und Wehrat der Kirchen. Im Anhang findet sich ein wertvolles Sachregister.

Die Artikel sind von unterschiedlicher Bedeutung. Einige Artikel beschränken sich auf eine wenig systematische und wenig kritische Paraphrase der widersprüchlichen und uneinheitlichen Textaussagen. Hier vermißt man die präzise Analyse und die Aufdeckung der Unzulänglichkeiten. Dadurch bleibt das besondere Profil der Pastoralkonstitution unklar; es wird nicht deutlich, an welchen Stellen die nachkonziliare Arbeit weitergehen muß. Ebenso fehlen nicht apologetische Züge. Das gilt für die Artikel von *J. Folliet, Ph. Delhaye,* W. *Weber, A. Rauscher, H. de Rietmatten, R. Sugranyes de Franch.* Wenig überzeugend ist auch der Beitrag von *V. L. Heylen* über Ehe und Familie in seiner Verbindung von unkritischer Analyse und lehrhaft-abstrakten Zensierens des menschlichen Ehelebens. *A. A. Lima* gibt einen Vergleich des Textes mit der lehramtlichen Tradition, spart dabei aber zu sehr *Pius XII.* aus, ein Verfahren, das unzulässig ist.

Die Mehrheit der Artikel ermöglicht aber ein gründliches Eindringen in den Text und in die Problematik, mit der er sich beschäftigt. Deshalb wird man das Werk als den bisher gelungensten Versuch einer Kommentierung von Gaudium et Spes bezeichnen können. *J. M. Tillard* stellt den theologisch-ethischen Ansatz jener - abgekürzt gesagt - französischen Reformtheologie dar, die den Duktus des Textes bis in seine letzte Fassung trotz aller Korrekturen bestimmt hat. Für jeden, *der* keinen Zugang zu der unendlichen Fülle der Primärliteratur hat, ist dieser Beitrag sehr wertvoll, da er in präziser und systematischer Form einen überblick gibt. *M.* D. *Chenu* – einer der großen französischen Reformtheologen - verbindet in seinem Beitrag eine Darstellung jenes theologischen Hintergrundes mit einer Analyse des

Textes. Beide Beiträge sollte man zusammen lesen. *Cb. Moeller* stellt in seinem Artikel über die Kulturtheologie des Textes die Verbindung her zur säkularen Debatte über die Kultur. Wichtig ist sein Hineinnehmen des technischen und sozio-ökonomischen Fortschrittes in die Kultur. In dem Abschnitt über Freiheit und Autonomie der Kultur sind die brennenden Probleme allerdings etwas umgangen worden. Dieser Artikel ist ein gutes Stück Weiterdenken der in der Pastoralkonstitution aufgezeigten Perspektiven.

Th. B. C. *Mulders* Beitrag über das Wirtschaftsleben und der Beitrag von *J. A. Rios* über Kultur und Sozialstruktur führen die Aussagen der Pastoralkonstitution ebenfalls weiter. Auch sie geben eine gelungene Verklammerung von Analyse und Probleminformation. Hier werden die sozio-ökonomischen Hauptprobleme von Industrienationen und Entwicklungsländern übersichtlich dargestellt. Mulder betont besonders jene Textaussagen. die die bestehenden Herrschafts- und Besitzverhältnisse *in* Industrienationen und Entwicklungsländern kritisieren. Rios arbeitet ebenfalls die sozialkritischen Aussagen besonders heraus und interpretiert sie unter Berufung auf *H. Marcuses* Kritik der repressiven hochindustrialisierten Gesellschaften.

R. La Valle hat sich in seinem Beitrag über die politische Gemeinschaft leider auf eine Erörterung des Verhältnisses von Kirche und Staat beschränkt. Damit hat er eine Kritik des aussageschwachen Kapitels vermieden, obwohl gerade das notwendig gewesen wäre. Er versucht, durch eine theologisch gründlich fundierte Korrektur des traditionellen Gemeinwohlbegriffes das Verhältnis von Kirche und Staat neu zu durchdenken, stärker, als Gaudium et Spes selbst es tat.

Am kritischsten ist G. *Alberigo* in seiner Untersuchung über das Verhältnis der Pastoralkonstitution zur gesamten KonziLslehre, das heißt zur Theologie der anderen verabschiedeten Texte. Er zieht besonders die drei anderen Konstitutionen heran (über die Liturgie, über die Kirche, über die Offenbarung) und kommt zu dem Schluß, daß Gaudium et Spes das theologische Niveau dieser Texte nicht gehalten hat, weil es zu viele scholastische Denkformen verwende, die in den anderen Texten schon überwunden worden seien. Der Umgang mit den Quellen (Bibel, Tradition, Lehramt) und den anderen Konzilstexten sei wenig sorgfältig. Wegen dieser mangelnden theologisch-ethischen Neudurcharbeitung entstehe die Gefahr, daß Gaudium et Spes nur als Auffrischung der traditionellen Soziallehre gelesen werde. Die Aussagen spiegelten das durchschnittliche Bewußtsein der herrschenden Schichten des Westens; es würde eine Ausdrucksweise gewählt, die nur zu einer Religion passe, die eine festgegründete und sozial führende Stellung habe. Deshalb seien die nur undeutlichen Neuansätze von den anderen Konzilstexten her deutlich zu entwickeln.

Der 3. Teil fällt gegenüber den anderen beiden Teilen etwas ab. O. *Rousseau* will die Botschaften der ökumenischen Konferenzen von Stockhohm bis Neu-Delhi mit der Pastoralkonstitution vergleichen, um beider Eigenheit und Gemeinsamkeit herauszustellen. Er zitiert seitenweise die ökumenischen Erklärungen, um dann die übereinstimmung mit Gaudium et Spes zu behaupten, ohne allerdings den Beweis anzutreten. Auch *L. Vischer* bringt diesen Vergleich nicht. Er stellt fest, daß die römische Kirche und der We!trat sich heute durch gemeinsame Arbeit an den Weltproblemen genauso näherkommen könnten, wie sich die Kirchen vor der Gründung des Weltrates durch die Bewegung für Praktisches Christentum nähergekommen seien. Wichtig ist sein Hinweis, daß in sozialethischen Fragen die Gegensätze nicht mehr mit den konfessionellen Grenzen zusammenfallen, sondern quer durch die Konfessionen hindurchgehen. Der Beitrag von *R. Schutz* und *M. Thurian* gibt mehr die eigene Sicht des Verhältnisses von Kirche und Welt als eine ökumenische Auseinandersetzung. Der Artikel von *J. Garban* gibt aus der Sicht der orientalischen Kirchen, die mit Rom verbunden sind, eine sehr interessante Kritik der theologischen Grundaussagen des Textes. Dasselbe gilt für den Beitrag von O. *Clement,* einem orthodoxen Laientheologen. Während Corbon sich auf dogmatische Erörterungen beschränkt, geht Clement auch zu einer Kritik der ethischen Aussagen über. Diese beiden Artikel sind die wichtigsten des 3. Teils.

Alle kritischen Bedenken gegen das Werk können aber nicht das Urteil entkräften, daß hier mit viel analytischer Sorgfalt und theologischer Kraft, mit viel Sachkenntnis und weiterführender Kritik der bisher wichtigste Kommentar zur Pastoralkonstitution vorgelegt worden ist.

jörg Bopp *69 Heidelberg*

Sex & Moral. Ein Report der Kirchen in England. München: Chr. Kaiser Verlag 1967.

Im April 1964 beschloß der Britische Rat der Kirchen, auf Empfehlung des »Beratenden Ausschusses für Sexualität, Ehe und Familie«, eine Arbeitsgruppe einzusetzen, deren Aufgabe es sein sollte, »eine Stellungnahme im Sinne der christlichen Auffassung der sexuellen Enthaltsamkeit vor der Ehe und der ehelichen Treue vorzubereiten, die einer verantwortungsbewußten kritischen Einstellung voll Rechnung trägt und die auch Mittel und Wege vorschlägt, mit deren Hilfe der christliche Standpunkt den verschiedenen Gesellschaftsschichten wirkungsvoll angetragen werden kann« (13). Das war ein ganz klarer und unmißverständlicher Auftrag.

Aber das war zugleich eine sehr enge Eingrenzung des Themas Sexualität und Moral. Es ging dem Rat der englischen Kirche nur um eine Frage, den Geschlechtsverkehr vor und neben der Ehe. Und es war von vornherein klar, wie die Antwort lauten mußte: Dieser Geschlechtsverkehr ist in jedem Fall abzulehnen. Die Expertenkommission sollte nur eine sachliche Begründung für diese fertige Antwort finden und Methoden erarbeiten, wie dieser überlieferte Standpunkt allen Schichten des englischen Volkes glaubhaft nahe gebracht werden könnte.

Dementsprechend waren die Schwierigkeiten, überhaupt eine arbeitsfähige Kommission von Fachleuten zusammenzubekommen, weil eine Reihe der um ihre Mitarbeit Gebetenen »auf Grund der vom Rat der Kirche vorgenommenen Fragestellung ihre Unfähigkeit oder Ablehnung dieser Aufgabe gegenüber zum Ausdruck brachten. In einer solchen Ablehnung heißt es: Ich könnte mich persönlich nicht einer Fragestellung gegenüber verpflichten, die impliziert, daß schon im voraus entschieden ist, jeglicher Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe sei verkehrt, und es nur darum geht, diese Einstellung zu untermauern und wirkungsvoll darzustellen- (16). Angesichts dieser besonderen Umstände bei der Berufung und Aufgabenstellung muß man sagen, es ist ein erstaunlich sachlIcher, allgemeinverständlicher und arn Ende einige klare Forderungen an Schulen und Universitäten sowie an den Gesetzgeber erhebender Bericht geworden.

Zunächst einmal fällt auf, daß in dem Bericht immer wieder die verschiedenen Standpunkte unverzeichnet nebeneinandergestellt werden. Man sagt lediglich dazu, wofür die Mehrheit des Ausschusses war und welchen Standpunkt die Minderheit einnahm. Am Anfang werden sechs verschiedene Einstellungen referiert:

1. Der traditionelle katholisch-naturrechtliche Standpunkt, für den ein Geschlechtsverkehr, der nicht im Zusammenhang mit der Zeugung gesehen werden kann, also auch jeder Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe, von vornherein ausgeschlossen ist.

2. Der zentral-christliche Standpunkt, der den Wert der Geschlechtlichkeit nicht nur in der Zeugung sieht, sondern auch »im Blick auf die Formen der ehelichen Zärtlichkeit« (19), Zuneigung und gegenseitigen Beglückung. Da die Geschlechtlichkeit des Menschen dieses doppelte Ziel nur in einer ganzheitlich-personalen Begegnung von Mann und Frau erreichen kann, ist auch für diese Gruppe einzig und allein die Ehe der legitime Ort für den Koitus.

3. Eine liberale christliche Minderheit »ist bereit, bis zu unterschiedlichen Graden diese Regel aufzuweichen, indem sie mit ziemlich allgemeinen Begriffen argumentiert, daß Handlungen mehr nach den Beweggründen und Einstellungen, aus denen heraus sie begangen wurden, beurteilt werden müßten, als nach äußerlichen Maßstäben- (19). Wir könnten wohl auch sagen, daß ein Geschlechtsverkehr, der bereits in Absicht auf Dauer und Ausschließlichkeit, in Liebe und totaler Gemeinschaft geschieht, von dieser Gruppe bejaht würde, auch wenn die Betroffenen noch nicht verheiratet sind.

Diesen drei christlichen Einstellungen stellt die Kommission drei radikale nichtchristliche Standpunkte gegenüber.

1. Die Position Alex Comforts, »der die Sexualität als den gesündesten und wichtigsten menschlichen Sport bezeichnet« (20), und nur

zwei Gebote der Sexualität gelten läßt: Verletze niemals mutwillig die Gefühle eines anderen Menschen, und gehe niemals das Risiko ein, ein ungewünschtes Kind zu zeugen.

2. Die Position der romantischen Liebe, die in der Übereinstimmung der emotionalen Bindung mit den körperlichen Beziehungen den höchsten Wert erblickt, unabhängig von der rechtlichen Institutionalisierung einer solchen Bindung durch die Ehe.

Und 3. die post-freudianische Richtung, die in einem gesunden und gut angepaßten Sexualleben eine unabdingbare Voraussetzung für die Entwicklung der Persönlichkeit sieht.

Auf den folgenden Seiten wird nun ausführlich dargestellt, wie es eigentlich zu diesen unterschiedlichen Auffassungen gekommen ist. Es werden natur- und sozialwissenschaftliche Ursachen genannt (die Entwicklung empfängnisverhütender Mittel, die Bevölkerungsexplosion, die Kenntnis der verschiedenen Kulturen mit ihren unterschiedlichen Sexualnormen, der Fortschritt der Psychologie), geisteswissenschaftliche Ursachen (z. B. die Entwicklung der Moralphilosophie, die heute scharf zwischen moralischen und grammatischen Urteilen von falsch und richtig unterscheidet) und soziale Ursachen (Schichtennivellierung, Massenkommunikationsmittel, vergrößerte Wahlmöglichkeiten). Schließlich wird darauf hingewiesen, daß auch die Theologie sich gewandelt hat. Sie ist durch neue und bessere Methoden der Schriftauslegung dem biblischen Befund wieder wesentlich nähergekommen, als sie es in der Vergangenheit war. Sie hat entdeckt, daß der Dualismus von Leib und Seele nicht christlichen, sondern griechischen Ursprungs ist. Sie hat herausgefunden, inwieweit die konkreten Einzelforderungen des Alten und des Neuen Testaments nur aus ihrer Zeit heraus zu verstehen sind. Und sie hat schließlich herausgearbeitet, in welch hohem Maße im Neuen Testament die Liebe das zentrale, wenn nicht das einzige von Jesus eingesetzte Gebot ist, das alle anderen zusammenfaßt und überwindet.

Aus all diesen Ursachen ergibt sich zugleich eine Wertung der eingangs geschilderten drei christlichen Positionen. Die katholisch-naturrechtliche Position wird abgelehnt, weil sie jeder Form des Normenwandels in geänderten Situationen im Prinzip feindlich gegenüberstehen muß. Die zweite Position dagegen findet die Mehrheit der Arbeitsgruppe. Sie "kann vielleicht am besten als eine modifizierte konservative Position beschrieben werden. Sie möchte bei der Beurteilung moralischer Handlungen den Motiven einen sehr viel breiteren Raum geben, ohne die radikalistische These zu übernehmen, daß das Motiv das einzige moralische Kriterium zu sein habe und die Liebe allein bedeutsam sei« (42). Die Mehrheit der Kommission erkennt damit an, daß die Norm der außerehelichen Keuschheit, ohne das Rechte und Falsche in jedem einzelnen Falle hundertprozentig zu erfassen, doch am besten umschreibt, »was normalerweise für unsere Gesellschaft gut ist- (43).

Die dritte Position, von einer Minderheit der Arbeitsgruppe vertreten, will umgekehrt die moralischen Gebote nur als erzieherische Ratschläge verstanden wissen, die zwar mit Respekt behandelt werden müssen, denen gegenüber der einzelne jedoch die Freiheit der eigenen Entscheidung behält. Auch für diese Gruppe ist »die Ehe der geeignete Raum für die volle sexuelle Aktivität ..., aber wir würden es den einzelnen Parteien freistellen, selbst zu entscheiden, ob eine persönliche Beziehung den Grad der Intimität erreicht hat, wo der Geschlechtsverkehr der adäquate Ausdruck der beiderseitigen Zuneigung ist, sei nun die Heirat beabsichtigt oder nicht« (45).

Die Mehrheit der englischen Arbeitsgruppe hat sich dieser Meinung nicht anschließen können, weil sie davon ausging, daß eine solche Freigabe der persönlichen Initiative und Verantwortung »sehr wohl eine Ermutigung zum freien Sexualverkehr zwischen Unverheirateten bedeuten und zu gesteigertem Auftreten von Promiskuität und Ehebruch führen- kann (48/49). Darum muß an den allgemeinen Richtlinien festgehalten werden, daß der legitime Ort für den Koitus die Ehe ist.

Der Rat der Kirchen von England hat diesen Bericht seiner Kommission zwar entgegengenommen, aber er hat ihn sich nicht zu eigen gemacht, weil es dem Arbeitsausschuß nicht gelungen ist, aus der Forderung Gottes unzweideutig die Folgerungen zu ziehen, die geboten sind, wenn der Intimverkehr nur innerhalb der

Ehe stattfinden darf. Präses Beck.mann sagt in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe des Berichtes sicher mit Recht, daß diese Stellungnahme des Rates dem Report selbst nicht gerecht wird. Der Report zielt unzweideutig auf die Forderung, die der Rat an den Anfang gestellt hat. Aber er tut dies eben in einer neuen Weise. Er übernimmt nicht einfach die alte Forderung, sondern stellt sie ausdrücklich zur Diskussion. Sie wird in vielen Einzelaspekten erörtert. Und es wird eine Gruppendiskussion mit jungen Menschen als beispielhaft dargestellt, in der der Leiter nicht von vornherein seine Meinung in den Vordergrund spielt, sondern die Gruppe selber das Für und Wider abwägen läßt. Es kann also nicht das Ergebnis sein, das den Rat daran gehindert hat, den Report voll zu übernehmen, sondern nur die Methode der Argumentation und der vorgeschlagene Weg einer modernen christlichen Sexualpädagogik, gegen die der Rat seine Bedenken erhebt. Und das ist im Grunde sehr zu bedauern.

Dr. theol. Dr. phil. S. *Keil* *Bürgeln b. Marburg*

Gollwitzer, Helmut, und *Eleonore Sterling* (Hg.): Das gespaltene Gottesvolk. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1966. 353 S. 7,80 DM.

Dieser Titel ist ein Programm. Damit wird ausgesagt, daß es sich bei dem Verhältnis von Juden und Christen um ein folgenschweres *Schisma* handelt, um eine Spaltung, die sich als schmerzlicher Riß durch das ganze, aus Juden und Christen bestehende Volk Gottes zieht. Auf diesen Sachverhalt hat meines Wissens zum erstenmal *Paul Demarm* (März 1953) hingewiesen: »Der Ursprung, die Entwicklung und das Wesen des grundlegenden Schismas, das Israel und die Kirche trennt, machen deutlich, daß alle Erwägungen, die sich auf die Wiedererrichtung der Einheit der Christenheit beziehen, sich in einer wunderbaren Weise, und manchmal noch viel stärker, auf die Wiedereingliederung Israels in die Kirche verwenden lassen- (258). Diese Wahrheit ist eine Konsequenz aus dem treffenden, von Generalsekretär Dr. H. H. *Walz* vorgeschlagenen Titel der ersten Veröffentlichung der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen, dem »Ungekündigten Bund« (Stuttgart 1962). Weil der vom lebendigen Gott mit Israel geschlossene Bund unauflöslich ist und darum auch keine »Enrerbung« Israels durch die Kirche stattfinden kann, steht jetzt der Bericht über die Tätigkeit dieser Arbeitsgemeinschaft auf den Kirchentagen in Dortmund (1963) und Köln (1965) unter diesem Vorzeichen. In diesem Buch werden die Referate und Diskussionen innerhalb dieser Arbeitsgruppe wiedergegeben; außerdem wird noch wichtiges dokumentarisches Material hinzugefügt.

Die Einordnung von Juden und Christen in die *ökumenische Dimension* tritt bei einem wichtigen praktischen Anlaß in Erscheinung, nämlich bei der Bitte dieser Arbeitsgemeinschaft auf dem Kölner Kirchentag (1965) an das in Rom versammelte Konzil, sich für eine gute und hilfreiche Erklärung über die Juden zu entscheiden. Es heißt da: »Die erste und tiefste Trennung im Volke Gottes ist die zwischen Juden und Christen. Rechte Verständigung und Zusammenarbeit zwischen den christlichen Kirchen ist aber nicht zu haben ohne eine neue Gemeinschaft zwischen Juden und Christen. Indem evangelische und katholische Christen ihre Verbindung mit dem erwählten Volk besser erkennen und bewähren, werden sie sich auch gegenseitig näherkommen« (101). Der gleiche Gedankengang kam in dem Referat von *Helmut Gollwitzer* zum Ausdruck; er hatte gesagt, »rnan dürfe an dem ersten und tiefsten Schisma, das das Volk Gottes zerrissen hat, nicht achtlos und resigniert vorübergehen. Ohne die Juden ist die ökumenische Gemeinschaft unvollständig« (120).

Die neue Einstellung muß sich auch in einer überprüfung der *christlichen Unterweisung* auswirken. Darauf wurde von seiten dieser Arbeitsgemeinschaft in aller Dringlichkeit hingewiesen; denn diese Aufgabe ist eine Konsequenz aus der Neuorientierung im Verhältnis zwischen Juden und Christen. Eine solche Neubesinnung im Bereich der Katechese ist ein Teil der dringend nötigen Umkehr, von der Professor *Ernst Simon* (Jerusalem) sprach: »Das neue Deutschland kann seine Vergangenheit nur -aufarbeitene oder sbewältigen- ... wenn es zu einem Werke echter Umkehr bereit ist. Umkehr bedeutet, die Folgen der bösen Tat so weit wie möglich ungeschehen zu machen ...« (98). Nur

eine sachgerechte Unterweisung kann heilen, was falscher Unterricht verwüstet hat. Darum hat die Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen an Kirche und Staat den dringenden Appell gerichtet, man möge doch die »antisemitischen Tendenzen in den in der Bundesrepublik gebräuchlichen Schulbüchern« (144) ausmerzen. Darin »wird das Judentum häufig genug verzerrt dargestellt und etwa noch traditionell als das Volk der Gottesmörder gekennzeichnet. Die Kinder werden damit im bildsamsten Abschnitt ihres Lebens zu einer Haltung des Abscheus und Grauens vor den Juden erzogen, zu einer Einstellung, die sich nie wieder verliert und damit eine neue Generation vergiftet« (145). Diese Ausführungen gipfeln in der Bitte, »daß im Bereich jeder Landeskirche und jedes Bundeslandes Kommissionen von theologischen und pädagogischen Sachverständigen gebildet werden, die das genannte Schrifttum dahingehend überprüfen, ob es ein Bild des Judentums, seiner Geschichte und seiner Gebräuche vermittelt, das dem Stande heutiger wissenschaftlicher Erkenntnis entspricht und seiner Verantwortung gegenüber Israel gerecht wird« (145).

Diese Bitte wurde 1965 ausgesprochen. Nach den dem Rezensenten zugänglichen Informationen scheint man an diesem wichtigen Punkt kaum weitergekommen zu sein, obwohl eine solche Kleinarbeit - die eine Riesenarbeitsleistung in sich schlösse - der Test für die Ernsthaftigkeit wäre, mit der die Richtigstellung der tiefsitzenden Vorurteile angegangen wird.

Das vorliegende Buch stellt die heute in diesem Bereich aktuelle Problematik gut dar und enthält außerdem eine umfangreiche Bibliographie *(303-352)* zur Weiterarbeit.

Ob.-Pf. D. R. Pfisterer *Schwäbisch Hall*

Elbogen, lsmar, und *Eleonore Sterling:* Geschichte der Juden in Deutschland. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1966. 344 S. 28,- DM.

»Wieder einmal stehen die deutschen Juden vor der Frage der Bewährung, wieder einmal ergeht an sie der Prophetenspruch: .Ihr seid meine Zeugen, spricht der Ewigel. Es ist an ihnen, mit dem alten Wort der Bereitschaft zu antworten: -Hier bin ich.<<< Dies waren die letzten Sätze aus dem 1935 von dem inzwischen verstorbenen Verfasser vorgelegten Buch. Er konnte damals nicht ahnen, daß die im Nationalsozialismus für die Juden anhebende *Bewährungsprobe* mit dem Ende der Geschichte der Juden in Deutschland abschließen würde.

Jetzt liegt diese »Geschichte der Juden in Deutschland« in einer guten und gründlichen Neubearbeitung durch Eleonore Sterling vor; das frühere Buch wurde vor allem ergänzt durch eine umfangreiche Bibliographie und durch den Nachweis der Zitate (was damals verboten gewesen war). Auch wurde es bis zur Ausrottung der Juden weitergeführt.

Vor 30 Jahren war der Anlaß zu diesem Buch der Gedanke gewesen, die Juden für einen *getstigen Widerstand* gegen ihre Bedrohung zu wappnen. Heute kann uns dieses Werk den wichtigen Dienst leisten, den *Vorurteilen gegen die Juden* bis in ihre feinen Verästelungen nachzugehen, deren Wurzeln aufzudecken und dadurch absterben zu lassen. Denn die Eingenommenheit gegen dieses Volk nährt sich weithin aus einer schiefen und verzerrten Darstellung ihrer Geschichte.

Zunächst war das Zusammenleben von Juden und Christen normal in Deutschland. Die Kreuzzüge markieren einen entscheidenden Umschwung; die durch Predigt und Unterweisung eingeimpfte *Diskriminierung* begann sich deutlich im alltäglichen Leben auszuwirken. Die üblichen Berufsmöglichkeiten wurden eingeschränkt; schließlich blieb nur noch der Geldhandel übrig. Gleichzeitig wurde die Animosität der Bevölkerung durch die Blutbeschuldigung und durch den Vorwurf der Brunnenvergiftung und Hostienschändung angeheizt. Dies führte zum Teil zu schrecklichen Pogromen. Eine Normalisierung des Lebens der Juden durch ihre Einreihung in handwerkliche Berufe wurde von den Zünften verhindert.

Auch die *Reformation* brach *keinen Durchbruch* durch den ehernen Ring der Diskriminierung. Nachdem Luther zunächst den Juden gegenüber einen neuen Ton angeschlagen hatte, verfiel er gegen Ende seines Lebens in den damals üblichen Haß, dem er deutlichen Ausdruck verlieh; ein entscheidendes Motiv dafür war die Enttäuschung darüber, daß die Juden sich dem wieder neu ans Licht getrerenen Evan-

gelium nicht zugewandt hatten. In der folgenden Zeit trat das *wirtschaftliche Motto* der Abneigung gegen die Juden immer mehr in den Vordergrund; dahinter stand der oft schlecht verhüllte Konkurrenzneid bestimmter Kreise. Dieser Feindschaft wurde auch *eine weltanschauliche Begründung* mitgegeben. Zur gleichen Zeit entstand ein übles Machwerk (»Das entdeckte Judentum«); diese Hetzschrift hat bis in unsere Zeit mit ihrem Inhalt und Stil die antisemitischen Handbücher beeinflußt.

Erst die aus der *Französischen Revolution* sich ergebenden Anstöße räumten mit der bis dahin bestehenden Einschränkung auf den verschiedensten Gebieten auf. Es dauerte lange, zu lange, bis sich diese Erkenntnisse in einer nur allmählich sich durchsetzenden Gleichberechtigung niederschlugen. Schon mobilisierte sich ein militanter *Antisemitismus,* der aus mancherlei trüben Quellen gespeist wurde; vor allem wurde die rassische Komponente der Gegnerschaft zu den Juden im Sinne einer *Biologisierung* stark unterstrichen. Dieser trüben Strömung konnten sich die Juden mit vernünftigen Argumenten nicht widersetzen; auch glaubte man den Juden trotz aller ihrer Loyalität ihre gänzliche *Assimilierung* ins deutsche Wesen nicht, obwohl weithin »jerusalem nur noch als ehrwürdige Erinnerung« (Abraham Geiger) - (276) galt. Die schließlich einzig wirksame Abwehr gegenüber den Gefahren der Assimilation und des Antisemitismus bildete der von Theodor Herzl ins Leben gerufene *Zionismus,* der die Lösung des durch die Juden gestellten Problems auf der *nationalen* Ebene sah, damit aber zunächst gerade in Deutschland heftigen Protest bei der Mehrzahl der diesem Lande treu ergebenen Juden auslöste. Letzten Endes hat der Zionismus die schreckliche Bedrohung durch die Judenfeinde nüchterner und realistischer eingeschätzt und beizeiten den Schwerpunkt der jüdischen Existenz zu verlagern versucht.

Das Buch ist ein *Epilog;* es schließt mit der sogenannten »Endlösung der Judenfrage« ab. Die unheilvoll-verheerende Tragweite von giftigen Halbwahrheiten und bösen Lügen, aber auch die Auswirkung von üblem Fanatismus und dumpfer Gleichgültigkeit wurde vor unsere Augen gerückt. Mit dieser »Geschichte der Juden« wird auch ein Teil unserer eigenen Geschichte berichtet - nicht die glanzvollen Seiten, über die man sich freuen, sondern die dunklen Punkte, über die man bestürzt schweigen muß. Die KonfrOntierung mit diesen Ereignissen ist uns nötig und hilfreich, soll wirklich eine Aufarbeitung und überwindung der uns immer noch latent bedrohenden Fehlhaltungen erfolgen. Man möchte dieses Buch vor allem in der Hand all derjenigen wissen, die für Erziehung und Unterweisung verantwortlich und darin tätig sind.

Ob.-PI. D. *R. Pfisterer* *Schwäbisch Hall*

Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge. Hg. von *W. P. Eckert, M. Stöhr* und *N. P. Levinson.* München: Chr. Kaiser Verlag 1967. 214 S. 17,50 DM.

Neuere Untersuchungen haben den einwandfreien Nachweis dafür erbracht, daß Äußerungen und Verhalrungsweisen innerhalb der Christenheit einen tiefgreifenden Einfluß auf das Zustandekommen und die Prägung des modernen Antisemitismus ausgeübt haben. Eine überwindung dieser unguten Komponente des unheilvollen Judenhasses kann nur erfolgen, wenn eine entscheidende Sachfrage geklärt wird: Finden die judenfeindlichen Meinungen, die im Lauf der Kirchengeschichte laut geworden sind, Rechtfertigung und Rückhalt im Zeugnis des Neuen Testaments, oder handelt es sich dabei um eine folgenschwere und verheerende Verirrung, die in einem schreienden Widerspruch zu den Grundlagen des christlichen Glaubens steht?

Diese Frage stellten sich katholische, evangelische und jüdische Exegeten auf einer Tagung in Arnoldshain (1966); die hier wiedergegebenen Referate behandeln alle die Stellen im Neuen Testament, aus denen immer wieder und auch noch heute die Berechtigung für die angebliche Verwerfung und Verfluchung Israels abgeleitet wird. Solche Auslegungen bilden Grundlage und Ausgangspunkt für einen besonders tief sitzenden, weil angeblich vom Zeugnis der Schrift gedeckten Judenhaß. Alle kirchlichen Bemühungen um eine Neuordnung des Verhältnisses zu den Juden sind zum Scheitern verurteilt, wenn die offenkundigen Judenfeinde

sich für ihre Anschauungen auf die grundlegenden Dokumente des christlichen Glaubens berufen könnten.

In allen Beiträgen dieses Buches kommt zum Ausdruck, daß man auf keinen Fall von der *polemischen Situation* der jungen Christenheit absehen könne, die sich in einer harten Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum befand. Warnung und Drohung sind Ausdruck beschwörender Liebe; derartige Ausführungen müssen im Zusammenhang des im Alten Testament üblichen Redestils gesehen werden. Die Propheten, die zum Teil schrecklich klingende Formulierungen gebrauchen, reden innerhalb des vom Gott Israels mit seinem Volk geschlossenen Bundes, der durch keinen Akt der Untreue von seiten dieses Volkes gesprengt und aufgehoben wird. Erst wenn man die Drohworte der Propheten aus diesem Zusammenhang löst, kann man sie als Merkmal und Material für antisemitische Äußerungen benützen, wie dies innerhalb der Christenheit immer wieder geschehen ist und wie dies auch noch heute versucht wird.

Das gleiche *verheerende Mißverständnis* setzt sich durch, wenn man übersieht, daß es sich auch bei vielen polemischen Wendungen im Neuen Testament um diesen Typus der *prophetischen Scheltrede* handelt. »Die Liebe des Propheten zu seinem Volk schließt die Scheltrede nicht aus, sondern ein. Weil er sein Volk liebt, muß er es warnen, aufrütteln, an GOtt erinnern. Das Genus der prophetischen Scheltrede kehrt auch in den neutestamentlichen Schriften wieder« (9). Man muß sich dabei vor Augen halten, daß es bei der im Neuen Testament geführten Polemik in einem weiten Umfang um eine innerjüdische Auseinandersetzung handelt. Wo - wie zum Beispiel in Rom - die Besonderheit und der durch die Erwählung begründete Vorrang Israels geleugnet wird, tritt Paulus solchen antisemitischen Tendenzen deutlich und entschieden entgegen (41).

Unter den hier behandelten Stellen (Röm 9-11; Mt 5,17-20; 13,13-15; 21,33-46; 23,13-36; Joh 8,37-47; 14,6) nimmt in der Gemeinde heute der Bericht über die angebliche *Selbstverfluchung Israels* (nach Mt 27,23-25) eine wichtige Stellung ein. Fast überall wird dieser Text als handfestes Argument für die vermeintliche Verwerfung Israels und der Juden gewertet. Die Entwicklung in der Tradition als einer »Verteilung der Verantwortung und Schuld zwischen Pilatus und Israel ist unbestreitbar. Die Juden werden immer mehr belastete (151). Diese Verschiebung hat weithin den Blick getrübt für die Bedeutung des Blutes Christi als des entscheidenden Geschehens der Erlösung. »Das Blut Christi bringt nicht Unheil, sondern Gnade und Segen« (156).

Die verschiedenen Verfasser gehen in dem von ihnen behandelten Text gewissenhaft und gründlich vor und zeigen auf, daß es sich bei der üblichen judenfeindlichen Auffassung dieser oder jener Stelle um eine von der langen Tradition in der Christenheit her gefärbtes Bild handelt, das sich im Licht der modernen Forschung nicht mehr aufrechterhalten läßt, oder daß eine solche Äußerung rundweg der Intention des im ganzen Neuen Testament zum Ausdruck kommenden Christuszeugnisses widerspricht (vgl. S. 147).

Man wird in diesem Buch wichtige Anregungen und nützliche Hinweise für die eigene Orientierung in der Frage des Verhältnisses von Juden und Christen bekommen. Ganz besonders dringend dürfte es sein, den hier erhobenen Erkenntnissen in Predigt und Unterweisung Rechnung zu tragen. Denn Antijudaismus und Zeugnis von jesus Christus schließen sich gegenseitig aus.

oi.»; D. *R. Pfisterer* *717 Schwäbisch Hall*

Monzel, Nikolaus: Katholische Soziallehre, Band II: Familie – Staat – Kultur – Wirtschaft. Aus dem Nachlaß hg, von *Trude Herweg* unter Mitarbeit von *Karl Heinz Grenner,* Köln: Verlag J. P. Badrem 1967. 600 S. 1. 40,- DM.

Der erste Band (»Grundlegung«) der »Karholischen Soziallehre« des 1960 verstorbenen gelehrten Verfassers wurde vom Unterzeichneten in Nr. 3/1967 dieser Zeitschrift (S. 188/189) kritisch besprochen. Im Vorwort des zweiten Bandes schreibt die Herausgeberin: »Wenn im ersten Band deutlich geworden ist, woher die Kirche ihren Anspruch hernimmt, eine *verbindliche Soziallehre* zu verkünden, .., so zeigt der zweite Band, wie vielfältig und aktuell die

Gebiete sind, für die es gilt, die christliche Auffassung ... mit guten Gründen zu sichern und zu ihrer tatkräftigen Verwirklichung anzuregen.« Da der zweite Band u. a. durch die Aufnahme der inzwischen erschienenen wichtigen Enzykliken und Konzilsergebnisse wissenschaftlich ausgezeichnet ergänzt ist, kommt ihm eine viel größere Konkretheit und praktische Brauchbarkeit zu als dem ersten Band, so daß er auch für Nichtkatholiken von außerordentlich großem informatorischem Wert ist. Er kann daher zum Studium oder zum (durch Register erleichterten) Nachschlagen nur empfohlen werden.

Pf. K.-H. Becker *853 Neustadt (Aisch)*

Hofmann, Theodor: Jugend im Gefängnis. R. Piper & Co. München: 1967. X, 221 S. 14,80 DM.

"Wenn ein Jugendlicher oder auch ein Erwachsener ein Verbrechen begeht, und wir lassen ihn laufen, so ist die Wahrscheinlichkeit, daß er ein Verbrechen begeht, geringer, als wenn wir ihn bestrafen« (195). Diese kritische Anmerkung zu unserer Strafrechtspflege wurde vor 65 Jahren von *Franz von Liszt* gemacht; das Bestürzende an dieser Aussage besteht darin, daß man auch heute so oder ähnlich formulieren könnte.

In der vorliegenden, auf eine gründliche Arbeit an Ort und Stelle sich stützenden Arbeit wird mit erschütternder Klarheit die *kriminogene Wirkung* der Inhaftierung auch bei Jugendlichen deutlich. Besonnen und abgewogen werden Äußerungen von jungen Mannern durch den Verfasser ausgewertet; er gehörte nicht zum Anstaltspersonal.

Dadurch treten Mängel am Vollzug ins Blickfeld, auf die auch schon von seiten sachkundiger Vollzugspraktiker immer wieder hingewiesen wurde. Da ist einmal der *verheerende Einfluß der anderen.* Wer sich in das normierende Kollektiv nicht einfügt, wird durch Spott und Drohung gefügig gemacht (158). Außenseiter mit eigener Meinung werden nicht geduldet. In einer solchen Gemeinschaft dreht sich die Unterhaltung vor allem um zwei Dinge, die Technik der Kriminalität und die Erlebnisse mit Frauen.

Die Atmosphäre wird vor allem stark geprägt durch das Prahlen mit »Heldentaten«, die man bei der Eroberung von Mädchen und Frauen vollbracht hat. Dadurch setzt eine penetrante *Sexualisierung* des gesamten Klimas ein; von den bis ins schmutzigste Detail gehenden Berichten erstreckt sich dieser düstere Bereich bis zum einsamen und gemeinsamen Praktizieren der Selbstbefriedigung. Dieser »Lustgewinn« ist oft das einzige Experiment der Freude; die daraus resultierende Beklemmung in der Gestalt eines heftigen Schuldgefühls läßt sich oft kaum mehr überwinden. Daß wegen der größeren Anfälligkeit dafür in der Einzelzelle dem Gemeinschaftssaal der Vorzug gegeben wird, ist verständlich. Hier könnte manches durch eine Auflockerung der Isolierung im Gespräch und durch wirklichen Beistand erreicht werden. Es wird darum vorgeschlagen, die am Anfang der Haftzeit notwendige Einzelunterbringung zu kompensieren durch einen »Erzieher, der für sie da wäre, der Zeit für sie hat, der sie anhört und versteht« (197).

Diesem von der Konferenz der evangelischen Strafanstaltspfarrer als »Ansteckungsvollzug« (197) bezeichneten Zusammensein von Jugendlichen in einer Strafanstalt kann entscheidende Abhilfe nur bereitet werden, wenn durch ein *umfangreiches Bauprogramm* der gesunde Ausgleich in der Unterbringung durch die Einzelzelle bei Nacht und die beaufsichtigte gemeinschaftliche Arbeit bei Tag verwirklicht werden kann. Dieser »äußere Rahmen« (198) ist von ausschlaggebender Bedeutung. Die für die Erziehung vorgeschlagene notwendige Aufschlüsselung in Gruppen (198) ist ohne die Voraussetzungen auf dem baulichen Sektor nicht möglich. Es ist gut, daß dieser Vorschlag zur Differenzierung sich zu den Stimmen gesellt, die von Vertretern des Vollzugs schon seit Jahren laut wurden und bis jetzt im großen ganzen ungehört verhallt sind. Die Kürzungen des Stabilisierungsprogramms haben - wahrscheinlich für längere Zeit - alle hier gehegten Erwartungen zunichte gemacht.

Aber auch auf dem Gebiet des *Personals* in einer Jugendstrafanstalt ist ein riesiger Nachholbedarf vorhanden. Sicher ist es gut, »wenn die Beamten in die Lage versetzt werden, straffällig gewordene Jugendliche auch in der

schwierigen Situation des Gefängnisses zur Freiheit zu erziehen« (199). Aber wie kann man erzieherische Fähigkeiten erwarten, wenn es an der nötigen Aus- und Weiterbildung fehlt? Wie soll ein weiterführendes Gespräch stattfinden, wenn der Kontakt mit Gefangenen oft noch in der Art einer von oben herab erfolgenden Belehrung (127) sich ereignet? Wie kann überhaupt eine Vertrauensbasis gesdiaffen werden, wenn der jugendliche den Eindruck gewinnt, sein Gegenüber habe keine Zeit (129)? Wie kann man annehmen, daß die - sieher notwendigen - Psychiater und Psydiologen um eine Arbeit in einer soldien Anstalt sich bemühen, wenn *die* arbeitsmäßigen und finanziellen Voraussetzungen so wenig attraktiv sind?

Die Frage des Personals läßt sich nur zum Teil von Amts wegen regeln. Denn die Schlüsselfrage bleibt die *Vorbildlichkeit,* nämlich, ob es den *im* Vollzug Tätigen *in* der alltäglichen Arbeit gelingt, die institutionelle Autorität in eine personale umzuprägen. Vor über 100 Jahren forderte J. H. Wichern schon ein Beamtenpersonal, das diesen Anforderungen entspredien sollte; es gälte Gefängniserzieher heranzubilden, die den einzelnen Gefangenen bei der Arbeit anleiten, ihn unterrichten und ihn leiblich und geistig versorgen sollten (195). In diesen Rahmen einer wirklichen Begleitung der jugendlichen im weitesten Sinn gehört die *Seelsorge,* von der es heißt: »Je persönlicher der Seelsorger sich gibt und je weniger er als Beamter der Strafanstalt auftritt, desto stärker scheint sein Einfluß zu sein, den er auf jeden Strafgefangenen ausiibt« (171).

Die vorliegende Bestandsaufnahme ist erschütternd. Es muß nachdenklich stimmen, daß der Verfasser folgendes Resümee ziehen zu müssen meint: »Die erzieherischen Möglichkeiten in der Jugendstrafanstalt reichen noch nicht einmal aus, um die schädlichen Einflüsse in der Haftzeit zu neutralisieren« (191). Dies gilt sicher nicht für alle, aber für einen großen Teil der in einer Jugendstrafanstalt einsitzenden Jugendlichen.

Ein wichtiger Test wird es sein, ob dieses Buch zum weckenden Alarmruf in unserer Öffentlichkeit wird oder ob aus Gründen der Selbstrechtfertigung diese oder jene Formulierung angegriffen wird. Das wäre nur ein Ablenkungsmanöver. Dazu sind aber die hier aufgeworfenen Fragen zu ernst. Sie verlangen sichtbare Konsequenzen.

Dieses Buch gehört in die Hand aller, die Verantwortung in der Öffentlichkeit tragen - vor allem sollten die Parlamentarier darin gründlich lesen.

Oberpfarrer D. *R. Pfisterer* Schwäbisch-Hall

Niederwimmer, Kurt: Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament. Berlin: Alfred Töpelmann 1966. 240 S.

Diese Arbeit, ursprünglich als Habilitationsschrift der theologischen Fakultät Wien vorgelegt, möchte nach dem Vorwort zunächst religiensgeschichtliche und exegetisdie Vorarbeiten für ein größeres systematisches Werk über den biblischen Begriff der Freiheit bieten. Das Buch enthält 3 Teile: 1. die Vorgeschichte des Freiheitsbegriffes, 2. die »Paradoxie« der Freiheit, 3. die eschatologische Freiheit. Im 1. Teil wird dem Gebrauch *der* Vokabel in der klassischen Zeit, der Stoa und in der Gnosis nachgegangen. Der 2. Teil enthält eine Übersicht über den Gebrauch des Wortes im Neuen Testament; die Wortstatistik zeigt den Tatbestand auf, daß es namentlich der Apostel Paulus ist, der von der Freiheit spricht. Freiheit ist ein wesentlich »paulinischer« Begriff (69). Er ist polemisch orientiert, denn er hat seinen »Ort« innerhalb der Polemik gegen das Mißverständnis des Evangeliums, in der Auseinandersetzung mit Legalismus und Liberalismus zeigt der Begriff seine Brauchbarkeit auf. So gelangt dieser Teil über die Wortstatistik hinaus in die mehr systematischen Bereiche von Entscheidungsfreiheit und Gebundenheit, wo von einer vierfachen Knechtschaft des Menschen die Rede ist: er ist Knecht der Sünde, des Gesetzes, der Täuschung und der Lüge und schließlich des Todes. Die »Kehrseite« dieser Knechtschaft ist die Erwählung; es ist der Ort, wo Gott den Menschen in Christus hinstellt, Freiheit ist im Neuen Testament »Gottesprädikat« (143). Die Ausführungen in diesem Teil zeigen eine starke Abhängigkeit von den in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths dargelegten Gedankengängen über die Gotteslehre (II/2). Der 3. Teil bildet den

Hauptteil der Untersuchung, er handelt über die eschatologische Freiheit und richtet sich auf den synoptischen]esus, Paulus und]ohannes aus. In Konfrontation mit der bestehenden Literatur bietet die Arbeit keine neuen Gesichtspunkte; sie faßt gut zusammen und zeigt oft ein selbständiges Urteil gegenüber allzuweit sich vom neutestamentlichen Text entfernenden Auffassungen auf. Es wird deutlich betont, daß im Neuen Testament der Freiheitsbegriff in]esus seinen legitimen und einmaligen Ursprung habe. Das Neue Testament kennt keine Freiheit an sich, sondern nur die Freiheit in (oder durch)]esus Christus. In der Debatte um die »new morality- herum erweist sich die Arbeit Niederwimmers als fruchtbar. Wie sehr eine evangelische Ethik auf die Christologie angewiesen ist, wird aus dieser exakten exegetischen Studie handgreiflich.

Prof. Dr. H. van Oyen *Basel*

Bibliographie: Leonhard Ragaz

Zusammengestellt von

HANS ULRICH JÄGER

Vorbemerkung: Fast alle gedruckten Schriften und Artikel von *Leonhard Ragaz* sind verzeichnet bei *Robert Leuieune:* Leonhard Ragaz, Bibliographie seiner Werke und Schriften, in: Lconhard Ragaz, Gedanken aus vierzig Jahren des geistigen Kampfes, Leonhard Ragaz zu seinem siebzigsten Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Verlag Herbert Lang & Cie., Bern 1938 (2. Aufl. 1951). Diese Bibliographie erwähnt 1234 Titel (hinzu kommen Separata und übersetzungen); siebenundsechzig davon betreffen selbständige Bücher und Schriften. Bei einem Großteil dieser Titel handelt es sich um Artikel in der Zeitschrift Neue Wege, deren Redaktion Ragaz von ihrer Gründung *(1906)* bis zu seinem Tode (1945) angehörte. Sechsundzwanzig Titel sind R. Leujeune entgangen, einige davon stehen bei *M. Mattmüller:* Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, Bd. 1, Zollikon/Zürich 1957, S. 14. Daselbst finden sich auch Angaben über die wichtigsten ungedruckten Werke (a.a.O. S. 11 ff.).

1. Werke, Vorträge, Aufsätze (in Auswahl)

1. Charfreitag und Ostern, Religiöses Volksblart, 23. Jg., St. Gallen 1892, S. 131-135.
2. Robertson, der Prophet von Brighton, Religiöses Volksblatt, 26. Jg., St. Gallen 1895, S. 338-340, 344-346, 353-356, 363-365,371-375, 383-386.
3. Der Kampf um den Alkohol, Chur 1896, 31 S. (in 3. Aufl. zus, mit Dom. Bezzola, Alkohol und Vererbung, Chur *1901).*
4. Evangelium und moderne Moral. Vortrag, gehalten an der Jahresversammlung der Schweiz. reform. Prediger-Gesellschaft 1897 in Chur, C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin 1897, 81 S.
5. Männliches Christentum, Schriften des schweiz. Vereins fur freies Christentum, Verlag Frick, Zürich *1900,* 24 S.
6. Selbstbehauptung und Selbstverleugnung, ein Gegenwartsproblem. Vortrag, C. F. Lendorff, Basel *1904,* 40 S. (neu hg, im Rotapfel-Verlag, Erlenbach/Zürich 1922).
7. Du sollst! Grundzüge einer sittlichen Weltanschauung, Verlag von Paul Waetzel, Freiburg i. Br. und Leipzig *1904,* 181 S. (2. veränderte Aufl. Verlag von F. Gerstung und Genossen, Ossmannstedt bei Weimar 1911, 124 S.).
8. Girolamo Savonarola, ein Prophetenleben. Vortrag, Buchdruckerei J. Frehner, Basc11905, 27 S.
9. Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart. Vortrag, gehalten an der Jahresversammlung der Schweiz. reform. Prediger-Gesellschaft in Basel 1906. In erweitertet Form erschienen im Verlag von C. F. Lendorff, Basel 1906, 66 S. (2. Aufl. 1907).
10. Der sittliche Kampf der heutigen Frau. Vortrag, Verlag von C. F. Lendorff, Basel *1907,* 24 S. (2. Aufl. *1907,* neu hg. 1911).
11. Kapitalismus, Sozialismus und Ethik. Nach einem im Grütliverein Groß-Basel gehaltenen Vortrag, Verlag der Buchhandlung des Schweiz. Grütlivereins, Zürich *1907,* 24 S.
12. Von Recht und Unrecht des Kapitalismus, Neue Wege, 1. Jg., 1907, S. 129-142.

13. Jesus Christus und der moderne Arbeiter. Vortrag, gehalten in verschiedenen Arbeitervereinen, Verlag der Buchhandlung des Schweiz. Grütlivereins, Zürich 1908, 30 S.
14. Dein Reich komme! Predigten aus den Jahren 1904 bis 1908 am Münster in Basel, Verlag von Helbing & Lichtenhahn. Basel 1908 (2. vermehrte Auf]. 1911, neu hg. in 2 Bdn. Rotapfel-Verlag, Erlenbach/Zürich 1922, 279 bzw. 307 S.).
15. Der Sozialismus und die persönliche Freiheit, Neue Wege, 2. Jg., 1908, S. 266-274 und 304–313.
16. Zur Gegenwärtigen Umgestaltung des Christentums (Antrittsvorlesung), Neue Wege, 3. Jg., 1909, S. 289-306 (aufgenommen in Weltreich, Religion und Gorresherrschafl, Bd. I, vgl, unten).
17. Der Kampf um Jesus Christus, Neue Wege, 4. Jg., 1910, S. 97-109, 134-146, 365-377.
18. Was will und soll die Frauenbewegung? Zwei Vorträge, Verlag der Buchhandlung des Schweiz. Grütlivereins, Zürich 1911 (mehrere Aufl.), 48 S.
19. Gibt es eine neue Moral? Ein akadem. Vortrag, gehalten im Rathaus zu Zürich, Wissen und Leben 1911, S. 220-229 und 251-260.
20. Was ist uns Jesus Christus, in: Unsere Kirche. Worauf sie ruht und was sie soll, hg, von den Freunden der Neuen Wege, Verlag von Helbing & Lichtenhahn, Basel 1911, S. 5-33 (aufgenommen in Weltreich, Religion und Gottesherrschafl, Bd. I, vgl, unten).
21. Auf Gott harren! - Den Unmündigen offenbar. - Das Diesseits und Jenseits des Gottesreiches. Drei Predigten, in: Wir zeugen vom lebendigen Gott! Predigten religiös-sozialer Pfarrer der Schweiz, hg, von *J. Eugster*, Eugen Diederichs Verlag, Jena 1912, S. 1-11, 105-115 und 317-327.
22. Der Zürcher Generalstreik, Neue Wege, 6. Jg., 1912, S. 291-301 (ohne Wissen des Verfassers auch als Flugblatt hg, von der Geschällsleitung der Sozialdemokratischen Partei des Kantons Zürich).
23. Der Klassenkampf, Neue Wege, 6. Jg., 1912, S. 331-351.
24. Zum Generalstreik, Neue Wege, 6. Jg., 1912. S. 360-368.
25. Die Prostitution, ein soziales Krebsübel. Vortrag, Verlag der Buchhandlung des Schweiz. Grütlivereins, Zürich 1912, 31 S.
26. über den Sinn des Krieges. Vortrag, gehalten vor den Zürcher Freisrudenten, Verlag Orell Füssli, Zürich 1915, 47 S.
27. Die zwei Wege, Neue Wege, 9. Jg., 1915, S. 217 bis 228.
28. Von den letzten Voraussetzungen der schweizerischen Neutralität – Nochmals von den letzten **Voraussetzungen unserer** gerstrgen **Neutralität,** Replik - Die geistige Unabhängigkeit der Schweiz. Drei Aufsätze, in: *P. Seippel, E. Züreher, F. de Quervain* und *L. Ragaz:* Die geistige Unabhängigkeit der Schweiz, Schweizer Zweitfragen, Heft 51, Orell Füssli, Zürich 1916, S. 37 bis 111.
29. Die neue Schweiz. Ein Programm für Schweizer und solche, die es werden wollen, Verlag W. Trösdi, Olten 1917 (2. und 3. Auf]. 1918, 4. Auf]. 1919, 269 S.).
30. Der Kampf gegen den Bolschewismus, Neue Wege, 12. Jg., 1918, S. 550-571.
31. Ein sozialistisches Programm, zusammen mit *Max Gerber, Jean Matthieu, Clara Ragaz* und *Dora Staudinger*, Verlag W. Trösch, Olten 1919. Von *Ragaz* stammt der erste Teil: Die Prinzipien, S. 19-94. Ferner im zweiten Teil, Kapitel II: Das politische Programm, S.112-135.
32. Sozialismus und Gewalt. Ein Wort an die Arbeiterschall und ihre Führer, Verlag W. Trösdi, Olten 1919, 36 S. (zwei Aufl.),
33. Die pädagogische Revolution. Zehn Vorlesungen zur Erneuerung der Kultur, gehalten im Sommersemester 1919 an der Universität Zürich, Verlag Von W. Trösch, Olten 1920, 171 S. (zwei Aufl.).
34. Sollen wir in den Völkerbund? Neue Wege, 13. Jg., 1919, S. 569-600.
35. Sozialismus und Völkerbund, Verlag Conzett, Zürich 1920, 16 S.
36. Warum ich meine Professur aufgegeben habe, Neue Wege, 15. Jg., 1921, S. 283-293.
37. Weltreich, Religion und Gottesherrschafl, 2 Bde., Rotapfel-Verlag, Erlenbach 1922, 367 bzw, 431 S. (enthält vor allem Aufsätze aus den »Neuen Wegen«).
38. Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardr, Vater und Sohn – und weiter! Rotapfel-Verlag, Erlenbach 1922, 338 S. (2. Auf]. 1925).
39. Die Erlösung durch die Liebe, Rotapfel-Verlag, Erlenbach 1922, 44 S.
40. Theosophie oder Reich Gottes? Rotapfel-Verlag, Erlenbach 1922, 80 S.
41. Judentum und Christentum. Ein Wort zur Verständigung. Vortrag, Rotapfel-Verlag, Erlenbach 1922, 63 S.
42. La Democrarie nouvelle, Collection du Nouvel Essor, Edition Forum, Neudiärel, Geneve, Paris 1923, 10 S.
43. Dienstverweigerung und Zivildienst. Erläuterung und Begründung zur Zivildienstpetition, hg, vom Initiativkomitee, 1923, 20 S.
44. Die Abrüstung als Mission der Schweiz, hg, von der Zentralstelle für Friedensarbeit, 1924 (drei Aufl.), 30 S.

45. Christliche Revolution. Rede, gehalten an der Konferenz des Versöhnungsbundes in Nyborg, Juli 1923, in: Die Eiche, 12. Jg., 1924, Nr. 1, S. 38-50.
46. Die Bedeutung Woodrow Wilsons für die Schweiz und für die Welt. Vortrag, gehalten an der Wilson-Gedächtnisfeier in Zürich, April 1924, Schriften der Schweiz. Vereinigung für den Völkerbund, 1924, 45 S.
47. Richard Rothe über Verweltlichung des Christentums, in: Aus unbekannten Schriften, Festgabe für Martin Buber zum 50. Geburtstag, Verlag Lambert Schneider, Berlin 1928, S. 162-167.
48. Von Christus zu Marx - von Marx zu Christus. Vier Vorträge: 1. Welche Weltanschauung gehört zum Sozialismus? II. Was denken wir über Geschichtsmaterialismus und Klassenkampf? III. Was heißt: sozialistisch leben? IV. Christentum und Sozialismus, Verlag Hans Harder, Wernigerode am Harz 1929, 203 S.
49. Von der schweizerischen religiös-sozialen Bewegung Zur dialektischen Theologie, in: Reich Gottes - Marxismus - Nationalsozialismus, em Bekenntnis religiöser Sozialisten, hg, von G. *Wünsch,* Verlag von J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1931, S. 1-65.
50. über Religion, Christentum, Dogma, Theologie, Kirche, Bibel - mit besonderer Berücksichtigung des sogenannten Gottlosenproblems, in: Die Botschaft vom Reiche Gottes. Ein religiös-soziales Bekenntnis, hg, von der Religiös-sozialen Vereinigung der Schweiz, Zürich 1933, S.65-105.
51. Die Erneuerung der Schweiz. Ein Wort zur Besinnung, hg. von der Religiös-sozialen Vereinigung der Schweiz, Zürich 1933, 88 S.
52. Reformation nach Vorwärts oder nach Rückwärts? Eine Kampfschrift, Verlag der Religiös-sozialen Vereinigung der Schweiz, Zürich 1937, 48 S.
53. Das Reich und die Nachfolge. Andachten, Verlag Herbert Lang & Cie., Bern 1938, 592 S. (Gesammelte Betrachtungen aus Neue Wege, 1925-1937).
54. Die religiös-soziale Botschaft, in: Neuer Himmel und neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf von *Otto Bauer* und *Leonhard Ragaz,* hg. von der Religiös-sozialen Vereinigung der Schweiz, Zürich 1938, S. 3-16.
55. Sollen und können wir die Bibel lesen? Mit Anhang: Falsche übersetzungen der Bibel von welt- und reichsgeschichtlicher Bedeutung, hg. von der Religiös-sozialen Vereinigung der Schweiz, Zürich 1941, 56 S.
56. Die Botschaft vom Reiche Gottes. Ein Katechismus für Erwachsene, Verlag Herbert Lang & Cie., Bern 1942, 336 S.
57. Das Glaubensbekenntnis. Zur Bekenntnisfrage, mit einer Erklärung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, hg. von der Religiös-sozialen Vereinigung, Zürich 1942, 36 S.
58. Israel - Judentum - Christentum, hg. von der Religiös-sozialen Vereinigung, Zürich 1942, 62 S. (2. Aufl. 1943).
59. Das Unservater. Von der Revolution der Bibel, Bd. I, hg. von der Religiös-sozialen Vereinigung der Schweiz, Zürich 1943, 31 S.
60. Die Zehn Gebote. Von der Revolution der Bibel, Bd. 11, hg, von der Religiös-sozialen Vereinigung, Zürich 1943, 28 S.
61. Die Gleichnisse Jesu, Verlag Herbert Lang & Cie., Bern 1944, 249 S.
62. Die Revolution Christi, Neue Wege, 38. Jg., 1944, S. 585-592.
63. Die Bergpredigt Jesu, Verlag Herbert Lang & Cie., Bern 1945, 195 S.
64. Von Optimismus und Defaitismus, Neue Wege, 39. Jg., 1945, S. 481-489.
65. Die Geschichte der Sache Christi, Verlag Herbert Lang & Cie., Bern 1945, 156 S.
66. Die Bibel - eine Deutung, 7 Bde., Diana Verlag, Zürich 1947ff. - Bd. I: Die Urgeschichte, 1947, 262 S. Bd. 11: Moses, 1947, 190 S. Bd. 111: Die Geschichee Israels, 1948, 253 S. Bd. IV: Die Propheten, 1948, 274 S. Bd. V: Jesus, 1949, 279 S. Bd. VI: Die Apostel, 1950, 208 S. Bd. VII: Johannes, Evangelium und Offenbarung, 1950, 262 S.
67. Das Reich Gottes in der Bibel, hg. von der Religiös-sozialen Vereinigung der Schweiz, Zürich 1948, 39 S.
68. Die Toten und wir, hg. von der Neuen Religiös-sozialen Vereinigung der Schweiz, Zürich 1951, 8 S.
69. Mein Weg. Eine Autobiographie, 2 Bde., Diana Verlag, Zürich 1952, 375 bzw. 343 S. (hg. von *Clara Ragaz).*
70. Zuflucht zu Gott. Gottesdienstliche Gebete, Verlag Friedrich Reinhardt AG, Basel o. J. (1956), 115 S.
71. Meine geistige Entwicklung, in: *M. Mattmüller:* Leonhard Ragaz ..., Evangelischer Verlag AG, Zollikon 1957, S. 240-246.
72. Leonhard Ragaz in seinen Briefen, 1. Bd. 1887 bis 1914, hg. von C. *Ragaz, M. Mattmüller* und *A. Rich,* EVZ-Verlag, Zürich 1966, XLIV, 347 S.

2. Sekundärliteratur

1. *Gridazzi, Mario:* Die Entwicklung *der* sozialistischen Ideen in der Schweiz bis zum Ausbruch des Weltkrieges, Dr, H. Girsberger Verlag,

Zürich 1935, 14. Kap.: Leonhard Ragaz, S. 305 bis 336.
2. *jäger, Hans Ulrieb:* Die Begründung der Sozialethik bei Leonhard Ragaz, Reformatio 1965, S. 617-624.
3. *jäger, Hans Vlrieb:* Wirklichkeit und Hoffnung bei Leonhard Ragaz, Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 121. Jg., Basel 1965, Nr. 24 und 25, S. 370-376 bzw. 386-390.
4. *jäger, Hans Vlrieb:* Grundzüge der Ethik bei Leonhard Ragaz, Der Aufbau, 47. Jg. Zürich 1966, Nr. 15, 16, 17, 18, 20 und 21.
5. *Lejeune, Robert:* Leonhard Ragaz, Zum Gedenken an den hundertsten Geburtstag eines bedeutenden Bündners, in: Bündner Jahrbuch, Bischofsberger & Co., Chur 1968, S. 15-26.
6. *Lindt, Andreas:* Leonhard Ragaz, Eine Studie zur Geschichte und Theologie des religiösen Sozialismus, Evangelischer Verlag AG, Zollikon/Zürich 1957, 283 S.
7. *Mattmüller, Markuso'* Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, Bd. I: Die Entwicklung der Persönlichkeit und des Werkes bis ins Jahr 1913, Evangelischer Verlag AG, Zollikon 1957, 248 S.; Bd. II: Die Zeit des Ersten Weltkriegs und der Revolution, EVZ-Verlag, Zürich 1968, XI, 588 S.
8. *Mattmüller, Markuso'* Religiöser Sozialismus. Parteizugehörigkeit und christliches Gewissen im Denken und Leben von Leonhard Ragaz, ZEE 1960, Heft 6, S. 221-241.
9. *Rieb, Artbur:* Theologische Einführung zu Leonhard Ragaz in seinen Briefen, 1. Bd. 1887 bis 1914, EVZ-Verlag, Zürich 1966, S. IX bis XLIV.
10. *Rieb, Arthur:* Leonhard Ragaz, in: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts. Hg. von *H. j. Sebultz*, Kreuz-Verlag, Stuttgart und Berlin, und Walter Verlag, Olten und Freiburg i. Br., 1966, S. 109-113.
11. *Teuscber, Vlrieh:* Gottesreichserleben und Geschichtsideologie bei Leonhard Ragaz, Evangelische Theologie, 23. Jg., 1963, Nr. 112, S. 62-88.
12. *Trebs, Herbert:* Die Widerspiegelung der sozialen Realität in der Reich-Gottes-Theologie des jungen Leonhard Ragaz, Dissertation, Maschinenschrift, Leipzig 1963, 555 S.

Dem Heft 4/5 1968 der »Zeitschrift für Evangelische Ethik« liegt ein Prospekt des Verlages Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, bei.

Ständige Mitarbeiter: Prof. Dr, J. C. Bennett, New York . Prof. Dr. P. J. Bouman, Groningen . D. Christirre Bourbeck, Bad Pyrmont • Dr, Th, Bovet, Basel' Prof. D. M. Fischer, Berlin . Prof. Dr, O. H. v. d. Gablentz, Berlin . Prof. D. H. Gollwitzer, Berlin . Prof. Dr. J. de Graaf, Utrecht . Prof. Dr. L. Landgrebe, Köln' Prof. Dr, P. Lehmann, Cambridge, Mass•. Prof. Dr, R. Niebuhr, New York . Prof. Dr. D. *v,* Oppen, Marburg . Prof. Dr, L. Raiser, Tübingen • Kons.-Präs. H. Ranke, Berlin . Prof. D. C. H. Ratsdiow, Marburg : Prof. D. N. H. Søe, Kopenhagen • Prof. D. H. Schelsky, Münster' Prof. D. H.-H. Schrey, Heidelberg • Staatssekretär D. W. Strauß, Bonn

Sebrillieiter: Prof. Dr. W. *Schweitzer*, 4813 *Bethel bei Bielejeld, Bethelweg* 43 • *Buchbesprechungen: Frau* D. *ehr. Bourbeck, Bad Pyrmont; Bombergallee 15a . Bibliographie: Dr, H. Kühne, Gütersloh, Postfach 643*

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

Nachfolge Christi als Zentralbegriff christlicher Ethik*

VON GOTTHOLD MÜLLER

Herrn Prof. H. van Oyen zum 70. Geburtstag

Es gibt Begriffe der christlichen Sprache, die - wenn sie einmal (und sei es in noch so ferner Vergangenheit) durch Fehldeutung oder Mißbrauch Schaden genommen haben - für immer mit einem unauslöschlichen Odium behaftet zu bleiben scheinen. Und dies auch dann noch, wenn ihr ursprünglicher Aussagegehalt sich bei ruhiger und sachbezogener Beurteilung als wichtig oder gar entscheidend herausstellen sollte.

Ein solcher Begriff ist der der »Nachfolge Christi«, Indem unser Thema ihn *expressis verbis* als »Zentralbegriff« christlicher Ethik akzentuiert, versucht es nicht nur, ihn für die christliche Sprache zu reklamieren, sondern beansprucht darüber hinaus, ihn in einer gereinigten und neu interpretierten Gestalt als zentralen Begriff christlicher Ethik wiederzugewinnen. Das heißt aber: Wir verstehen diesen Begriff nicht als *einen* von vielen möglichen, mit denen wir das Wesen christlicher Ethik umschreiben könnten, sondern gehen von der Voraussetzung und überzeugung aus, daß *nur* der Begriff »Nachfolge Christi« formal und inhaltlich das umschließt, was das Wesen christlicher Ethik ausmacht.

Die christliche Theologie ist in der Gegenwart nicht nur von außen her dazu aufgefordert, ein klares Wort darüber zu sagen, was dem Glauben zu *tun* aufgetragen ist, sondern sie muß sich in ihren eigenen Reihen der Frage stellen, die im Sommer 1966 Gegenstand der Tagung der »Societas Ethica« in Lund war: »Was ist das Proprium des christlichen Ethos heute?«

Diese Frage ist aus verschiedenen Gründen eine aktuelle und brennende und bedarf deswegen einer sorgfältigen Erwägung und Beantwortung. Einerseits sind immer mehr ethische Postulate des Christentums ihrem ursprünglichen Mutterboden entwachsen und inzwischen auf säkularem Boden zu weithin anerkannten fundamentalen Grundsätzen des öffentlichen, staatlichen und internationalen Lebens geworden bzw. werden als solche gefordert. Man denke etwa an die Präambeln moderner demokratischer Verfassungen oder an die in der Charta der Vereinten Nationen verbrieften Menschenrechte. Andererseits zeigt die zunehmend intensive Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen, daß auch die außerchristlichen Religionen zum Teil ein hochstehendes Ethos entwickelt haben. Wichtiger als diese beiden Beobachtungen ist aber eine dritte: Innerhalb der christlichen Kirchen selber wird heute mehr denn je darüber diskutiert, welche Gestalt und welcher Gehalt dem christlichen Ethos am meisten angemessen seien.

Traditionelle und altüberkommene Formen der Ethik werden von den einen als ewiggültige Normen festgehalten und verteidigt, während andere eine völlig »neue Moral« proklamieren, in der es keinerlei inhaltliche Weisungen mehr geben soll, sondern nur

* Ursprünglich als öffentliche Habilitations-Vorlesung in der Alten Aula der Universität Basel gehalten.

noch das gänzlich formal verstandene »Liebesgebot«. Wenn wir im Spannungsfeld dieser Auseinandersetzungen auf den biblischen Begriff der »Nachfolge Chrisri« zurückgreifen, so müssen wir hier darauf verzichten, ihn in allen seinen exegetischen Aspekten und dogmenhistorischen Ausprägungen zu untersuchen. Wir können im Blick auf seine bibelrheologische und kirchengeschichtliche Verwendung und Problematik nur einige wenige Hauptlinien (mehr andeuten als) ausziehen, um dadurch die tragenden Fundamente für seine übernahme als Leitbcgriff christlicher Ethik zu gewinnen.

1.

Wo im Alten Testament in einem streng religiösen Sinne von »nadifolgen« die Rede ist (Dtn 6,14; Ri 2,12; Jer 7,6.9), handelt es sich immer um das Bundes-Verhältnis zwischen Jahwe und Israel. Entweder es bleibt dem Bunde treu, den Jahwe ihm unter allen Völkern als einzigem geschenkt und gewährt hat (Ex 19,5; Dm 5,2; Ps 25,10; jes 55, 3; Jer 31, 31), oder es folgt »anderen Göttern- nach, d. h., es verleugnet durch seinen Unglauben diesen Bund, dem allein es seine Existenz als Gottesvolk verdankt (Jer 11, 3; siehe auch Jos 24,16).

»Nachfolgen« bezeichnet hier also nicht *eine* religiöse Verhaltensweise neben anderen, sondern *es* bringt eine grundlegende Entscheidung zum Ausdruck, von der her man sich versteht und auf deren Boden man im ganzen lebt - »religiös«, politisch und sozial. Wir könnten auch sagen: Das Wort »nachfolgen- im Alten Testament ist nichts anderes als eine Entfaltung des ersten Gebotes, in dem es um den Glauben an den einen Gott geht, um einen Glauben freilich, den man sich nicht selbst gegeben hat, der einen aber darum nur um so fester an den erwählenden Gott bindet. Diese Bindung des Volkes, die über sein Sein oder Nicht-Sein entscheidet, läßt sich primär in keine ethische Kategorie fassen, weder in die der Gesinnung noch in die des Handelns. Sie besitzt sozusagen ein trans-ethisches Fundament, von dem her dann gewiß auch konkrete Dinge *getan* werden müssen – und zwar in allen Lebensbereichen. Aber in und mit diesem Tun folgt man in Israel weder Ideen noch Leitbildern oder Programmen, sondern man bekennt sich darin als das Volk, das Jahwe gehört.

Erst das spätere Judentum ethisierte den ursprünglichen Sinn des Wortes »nachfolgen- und machte daraus eine bestimmte Form des Verhaltens gegenüber einem Rabbi, dem man sich angeschlossen hatte. Im Zuge dieser Entwicklung konnte man auch von der »Nachahmung« einzelner göttlicher Eigenschaftensprechen. Aber damit war etwas anderes gemeint, als was »Nachfolge« eigentlich zum Ausdruck bringen wollte. An die Stelle der absoluten Bindung an Jahwe und dem aus ihr resultierenden ganzheitlichen (das heißt religiösen, kultischen, politischen und sozialen) Verhalten, trat die Tendenz, bestimmte Einzeldinge zu tun bzw. Züge des Gottesbildes oder Vorbildliches an Menschen nachzuahmen.

11.

Die neutestamentlichen Evangelien sprechen an zahlreichen Stellen von dem Ruf jesu zur »Nachfolge«, Dabei fällt auf, daß das Wort im griechischen Urtext nie als Substantiv vorkommt, sondern immer nur verbal verwendet wird, meist in Form des Imperativs.

Hinter diesem Imperativ steht der, der von sich sagte: »Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: ... Ich aber sage euch« (Mt 5,21 u. ö.). Wo]esus Menschen in seine Nachfolge rief, ging es nicht um ein bestimmtes einzelnes Handeln oder Verhalten dieser Menschen, sondern einzig darum, daß sie seinen Ruf hörten und ihm folgten. Und zwar gerade auch dann folgten, wenn ein solcher Ruf (was nicht immer der Fall sein mußte!) einschneidende Folgen für ihr Leben hatte, etwa die, daß sie Familie und Beruf verlassen mußten, um (im wörtlichen Sinne) hinter dem herzugehen, der sie zu Jüngern gemacht hatte. »Nachfolge« war für diese Jünger etwas eminent Konkretes, alles andere als etwa nur ein neues Moment in ihrem religiösen Weltbild, als eine Modifikation ihrer frommen oder bürgerlichen Lebensweise, als eine Art »moralische Aufrüsrung«. Sie war Bindung an Jesus und seinen Weg und damit in erster Linie Empfang der Verheißung, die über diesem Weg lag. SIe war das Geschenk der Freiheit an die, die Jesus begegneten, sein Wort hörten und ihm Glauben schenkten. Dieser Weg markierte nicht ein neues »ethisches« Programm. Er war ein Weg der Verkündigung und leibhaftigen Zuwendung der Treue des Bundes-Gottes gegenüber seinem Volk, des Dienens gegenüber den Zöllnern und Sündern, des Geschmäht- und Getötetwerdens. Der Glaube der Jünger heftete sich nicht an einzelne Taten und Verhaltensweisen jesu, sondern an sein Wort, das heißt aber: an ihn selbst. *Ihm* folgten sie nach, weil sie ihn als den Weg, die Wahrheit und das Leben erkannten und ihnen dadurch alle anderen Heils-Wege versperrt wurden (vgl. Joh 6,68f.). So steht im Mittelpunkt der neutestamentlichen Nachfolge Jesus Christus als der Weg zum Vater. Christliche Existenz und christliches Handeln gibt es nur, weil er alles für unser Heil getan hat, weil wir sein Werk sind, »geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, zu welchen Gott uns zuvor bereitet hat, daß wir darin wandeln sollen- (Eph 2,10).

Das Geschaffen- und Berufensein in jesus Christus zu »guten Werken« bildet die Keimzelle, den Ursprung der neutestamentlichen »Nachfolge Christi«. Nicht wir bringen sie zustande, sondern Christus beruft uns in sie. Wir haben hier nichts zu geben, sondern alles zu nehmen, zu empfangen. Als »Nachfolge Christi« ist sie zugleich aber auch ein Geschehen, das sich an uns vollziehen und ereignen will, so wie Gottes gnädige Wahl sich in der Geschichte zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort realisiert hat. »Nachfolge Christi- kann daher per definitionem nichts Gedankliches, kein Akt der Gesinnung oder bloßen Meinung sein. Sie muß vielmehr geschehen – oder sie ist überhaupt nicht »Nachfolge- im biblischen Sinne.

In.

Wenn wir eingangs von Fehldeutungen und mißbräuchlichen Verwendungen des Begriffes »Nachfolge Christi- sprachen, so meinten wir damit jene Entwicklung, die schon in der frühen Christenheit einsetzte und in der sich ähnliches vollzog wie im Verständnis des Begriffes im Alten Testament einerseits und im späteren Judentum andererseits. »Nachfolge Christi- wurde bald im 2. Jahrhundert als möglichst »getreue- Nachahmung der äußeren Lebensweise des irdischen Jesus gedeutet. Man engte sie auf einzelne Formen seines Verhaltens ein (Demut, Armut, Ehelosigkeit) oder verstand sie im Sinne der Weltflucht und scheuen Askese.

Als das Christentum im 4. Jahrhundert im ganzen römischen Imperium die Rolle der »Staatsreligion« übernahm, bildeten sich von Zeit zu Zeit Protest- und Heiligungsbewegungen, die den Versuch unternahmen, der Verweltlichung der Christenheit zu wehren oder ihr doch wenigstens in Gestalt exemplarischer Lebens- und Verhaltensweisen kritisch ein Bild dessen entgegenzuhalten, was sie unter »christlicher Existenz« verstanden. Zu diesen Bewegungen gehören u. a. das Mönchtum, die franziskanische Reformation, manche Zweige der hoch- und spätmittelalterlichen Mystik, aber auch außerhalb der Großkirchen stehende Richtungen wie etwa die Waldenser und Katharer. »Nachfolge« wurde von ihnen allen gedeutet als Strenge christlicher Lebensführung, als Freiwerden vom Streben nach Besitz und Ehre, als Nachahmung des armen und entsagungsvollen Lebens des irdischen Jesus. Es war unvermeidlich, daß ein solches Streben das urchristliche Verständnis der Nachfolge verdunkeln und dem Verdienstgedanken Vorschub leisten mußte.

Die Reformatoren, vor allem der selber aus dem Mönchtum kommende Martin Luther, haben - auf diesem Hintergrund gesehen - eine zum Teil nicht geringe Befangenheit gegenüber dem Begriff der »Nachfolge« an den Tag gelegt. Der schwedische Luther-Forscher *Gustaf Wingren* schreibt dazu: »Es ist, als sei [sc. bei Luther] der bloße Terminus [sc. Nachfolge] gefährlich« (THLZ 75, 1950, Sp. 392). Daß die sogenannten »Schwärmer« der Reformationszeit sich mit Vorliebe des Begriffes annahmen, hat ihn in den Augen Luthers nur um so mehr disqualifiziert. Die Forderung der »Nachfolge Christi« galt im protestantischen Raum durch Jahrhunderte hindurch weithin als etwas Verdächtiges, als römische Werkgerechtigkeit, reformierte Gesetzlichkeit oder pietistische übertreibung, so daß *Dietrich Bonhoeffer* in seinem 1937 während des deutschen Kirchenkampfes erschienenen Buch »Nachfolge« erklären konnte: »Das sollte lutherisch heißen, daß man die Nachfolge Jesu den Gesetzlichen, den Reformierten oder den Schwärmern überließ, alles um der Gnade willen; daß man die Welt rechtfertigte und die Christen in der Nachfolge zu Ketzern machte-s (7. Aufl, 1961, S. 24).

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat es nicht an Stimmen gefehlt, die nachhaltig dafür plädierten, den urchristlichen Begriff der »Nachfolge Christi« wieder neu aufzugreifen und an allen seinen geschichtlichen Ent-Stellungen vorbei aus dem Neuen Testament als zentralen Begriff evangelischer Ethik wiederzugewinnen.

Gustaf Wingren warnte vor einer weiteren Tabuisierung des Begriffs und gab zu bedenken: »Wenn das urchristliche Ethos der Nachfolge, das für das 16. Jahrhundert seine Erneuerung in der Berufssittlichkeit erfuhr, in unserer eigenen Zeit neu aktualisiert werden sollte, so würde der wörtliche Anschluß an die direkten Aussagen des Neuen Testaments in dieser Sache wahrscheinlich sehr viel enger werden als vor 400 jahren« (a.a.O.). Der in Paris lehrende elsässische Theologe *Theobald Süß* wies in dieselbe Richtung, wenn er in einem Aufsatz über »Nachfolge Jesu« formulierte: »Die Aufgabe, ... ist mühevoll; aber eine von einigen ihrer Hemmungen befreite Theologie der Imitatio Christi wäre auch eine ganz große Sache und ein unmeßbares Gnadengeschenk Gottes für seine Kirche« (THLZ 78, 1953, Sp. 140). Neuerdings hat *Ernst Käsemann* sogar die »Nachfolge Christi« in aller Form als die *»eine* apostolische Sukzession« bezeichnet, »die sich geschichtlich unbezweifelbar ausweisen läßt« (Der Ruf der Freiheit, S. 128).

IV.

Wenn die heutige Christenheit und mit ihr die Theologie aufgefordert werden, im Gespräch mit den Weltreligionen, mit dem Neo-Humanismus und vor allem in der Diskussion innerhalb ihrer eigenen Reihen Rechenschaft über die Begründung und Ausrichtung ihrer Ethik abzulegen, das heißt das priorum und specificum dessen zu umreißen, was sie unter "christlicher Ethik« verstehen, so bietet sich für diese notwendige Besinnung kein besserer und sachgemäßerer Begriff an als der der »Nachfolge Christi«. Diese Eigenschaften kommen ihm deswegen zu, weil er - aus dem biblischen Kontext erhoben und allein von dorther recht verstanden - alle jene Aspekte umfaßt und einschließt, die man von einem Begriff erwarten muß, der geeignet sein soll, das »Zentrum« christlicher Ethik zu beinhalten.

V.

Wir wollen im folgenden in aller gebotenen Kürze versuchen, den Inhalt des Begriffes »Nachfolge Christi- in seiner Bedeutung für die christliche Ethik in Gestalt einiger Leit-Sätze zu formulieren, die mehr die *Richtung* angeben wollen, in der sich die Grundsatzüberlegungen der heutigen Ethik bewegen müssen, als daß sie schon im einzelnen ausführlich dargelegte Entfaltungen unseres Ansatzes vortragen möchten. In knapper These und Anti-These soll aufgewiesen werden, warum wir diesen Begriff für geeignet halten, Fundament, Weg und Ziel christlicher Ethik zu sein.

Leitsatz I: Christliche Ethik hat ihren Grund allein in jener den Menschen zu seinem Partner berufenen Wahl Gottes, die in Jesus Christus wort- *und* tathaft unter uns Wirklichkeit geworden ist.

Dieser Leitsatz enthält so etwas wie eine *contradietio in adiecto,* ohne die aber »christliche Ethik- überhaupt nicht angemessen definiert werden kann, nämlich die implizite Behauptung: Es gibt keine »christliche Ethik- an sich, so wie es eine philosophische Ethik oder eine humanistische Ethik gibt.

Christliche Ethik ist nur denkbar und wirklich als »zweites Wort«, als »zweiter Schritt«- eben als Nach-Folge Christi. Ihr geht immer etwas voraus, was sie erst möglich und sinnvoll macht. Ihre Voraus-Setzung ist Gottes gnädige Zu-Wendung zum verlorenen Menschen, Gottes Tat für uns.

Die Grundfrage christlicher Ethik lautet daher paradoxerweise nicht: Was tut der Mensch? Sondern: *Was hat Gott für den Menschen getan?*

Erst wo diese Frage ernsthaft aufgeworfen und mit dem Hinweis auf die Sendung Jesu Christi durch den Vater beantwortet wird, befinden wir uns auf *christlichem* Boden. An diesem Punkt entscheidet es sich, ob eine Ethik »christlich- genannt werden kann oder nicht.

Leitsatz 1I: Nachfolge-Ethik ist als Glaubens-Ethik ihrem Wesen nach Ethik der Freiheit, das heißt eine Ethik, die ein Wort vernommen hat, einen Ruf, durch den sie in die Freiheit des Glaubens *und* Tuns geführt wurde.

Dieser Leitsatz lehnt alle Menschen-Satzungen und innerweltlichen Normen als Maßstäbe und *letzte* Begründung für christliches Handeln ab und distanziert sich in gleicher Weise von einer im antiken Denken begründeten Seins-Ethik wie von der modernen Kantischen Sollens-Ethik, vom ethischen Eudämonismus, Utilitarismus und Rigorismus. Ihr Grund liegt weder in einem angeblich »ewigen« noch in irgendeinem »zeitlidien- Gesetz, weder in einem dem Menschen angeborenen oder durch Anstrengung erreichbaren Können, weder in einer allgemeinen sittlichen Verpflichtung zum »Guten« noch in der Achtung vor sich selbst und den anderen. Die *conditio sine qua non* christlicher Ethik ist weder ein Sein noch ein Sollen, sondern eine *Person.* Weil diese uns durch ihr Werk zum Zwang des Gutseinwollens ebenso befreit wie von der Trägheit des Nichtstuns -- allein darum gibt es eine christliche Ethik als »Nachfolge Christi«.

Als solche ruht sie allein auf jenem Fundament, das Paulus den Gemeinden in Galatien für ihren *Glauben* gab: »So besteht nun in der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat, und lasset euch nicht wiederum in das knechtische Joch fangen« (Gal5, 1). Diese Freiheit bildet allerdings den denkbar größten Gegensatz zu einer Ungebundenheit, die sich nicht auf ein konkretes Tun festlegen lassen will. Die Nachfolge des Gekreuzigten stellt »in die Liebe Gottes, damit in die Freude und endlich in die Freiheit des Gotteskindes, die es unter dem Gesetz nicht gibt- *(E. Kdsemann,* a.a.O. S. 56f.).

Leitsatz III: Nachfolge-Ethik in der Zeit der Kirche ist Ethik unter der Führung des Heiligen Geistes, den Jesus Christus seiner Gemeinde verheißen und für ihren Glauben und ihr Tun in dieser Welt zugesagt und geschenkt hat.

Nachfolge Christi setzt eine christliche Kirche, setzt Gemeinde voraus, die sich um Christi Wort und Sakrament sammelt und unter die Führung des Heiligen Geistes begibt. Im Neuen Testament ist den Jüngern des irdischen Jesus für die Zeit nach seiner Erhöhung die Gabe des Geistes verheißen, der sie nicht nur in alle »dogmatische« Wahrheit leiten, sondern ihnen auch Weisungen für ihr *Tun* geben wird. Diese Weisung kann ebensowenig wie das Manna in der Wüste auf Tage oder Jahre im voraus gespeichert werden. Man muß sie täglich neu erbitten und empfangen.

Vor aller rechten christlichen Aktivität, die wir im Zeichen des Heiligen Geistes keineswegs beargwöhnen, sondern nachhaltig unterstreichen wollen, steht die heilige Passivität des Wartens auf die Gabe des Geistes, das heißt das *Gebet.* Der Grad der ethischen Aktivität des Christen hängt davon ab, wieweit er in völliger Passivität dem Heiligen Geist Raum gibt, den rechten Weg zu weisen, die richtigen Mittel zu zeigen und die Kraft zum Tun zu schenken. Da der Heilige Geist kein Müßiggänger ist, sondern immerzu Gottes Werk an uns tut, schließen sich das Warten und Vertrauen auf ihn und ein angeblich ganz der »Gnade« zugewandter »christlicher« Müßiggang in jedem Falle aus.

Leitsatz IV: Nachfolge-Ethik ist nicht anders denkbar denn als Sendungs- und Dienst-Ethik. Sie hat nicht nur ihren kausalen, sondern vor allem auch ihren finalen Bezugspunkt außer sich selber.

Recht verstandene Nachfolge Christi meint nicht Nach-Ahmung Christi, das heißt mehr

oder minder gekünstelte Imitation einzelner (womöglich noch rein zeit- und kulturbedingter) Züge seines Menschseins, sondern ein Hinter-ihm-Hergehen, ein Hineingenommenwerden in sein Werk, das im ganzen und in allen Einzeltätigkeiten Sendung durch den Vater *an* die Welt und *für* die Welt war. Nachfolge Christi ist darum ihrem Ursprung und ihrer Bestimmung nach ein *missionarisches Geschehen,* ein auf dem Wege-Sein hin zu denen, die Christus durch unseren Dienst erreichen und denen er durch Menschen helfen will.

Weil Christus unser aller Diener wurde, können wir als seine Nachfolger Diener der Menschen sein. Nachfolge ist (von daher gesehen) ein *diakonisches Geschehen,* ein Dienst der Glaubenden an der Welt. Das weltflüchtige Kloster und die nach irdischer Macht trachtende Kirche sind die beiden ärgsten Feinde dieser diakonischen Nachfolge. Im ersteren zieht man sich von der Welt zurück, läßt man sich nicht mehr senden zu denen, die der Hilfe bedürfen. Durch das Machtstreben versucht die Kirche, ihre eigene Existenz zu sichern und zu mehren, ihr Leben zu gewinnen, statt es im Dienen, in der Hin-Gabe zu verlieren und darin »Kirche für andere« zu sein.

Leitsatz V: Nachfolge-Ethik ist – streng verstanden - weder institutionalisierbar noch in irgendeiner Form ideologisierbar.

In der Konstantinischen Ära der Kirchengeschichte hat es viele Versuche gegeben, die Nachfolge Christi zu institutionalisieren, entweder in Gestalt des Mönchtums, das abseits der breiten Straßen des Durchschnittschristentums den steilen Weg der Weltentsagung und Selbstverleugnung gehen wollte, oder in Form katholischer und evangelischer Orden, denen es in besonderer Weise aufgetragen sein sollte, die biblische Forderung der »Nadifolge Christi« exemplarisch zu realisieren. So lauter die Beweggründe und der hingebungsvolle Einsatz von Ordens-Mitgliedern im einzelnen sein mögen, derartige Lösungen lassen doch immer den Eindruck entstehen, als könne die Mehrzahl aller Christen dadurch von der »Nachfolge Christi« im umfassenden Sinne entbunden werden, daß eine Aus-Wahl von Christen diese Nachfolge bis zur völligen Selbstpreisgabe »stellvertretend« für andere vollzieht. Wer die »Nachfolge Christi« (in welcher Form auch immer) institutionalisiert, ohne mit aller Deutlichkeit zu sagen, daß es sich dabei *nur* um eine »technische« Lösung handelt, die lediglich durch gewisse praktische Erwägungen bedingt ist (was man etwa im Blick auf unsere Diakonissenhäuser und -stationen im allgemeinen voraussetzen darf), verdunkelt die fundamentale Tatsache, daß biblischer Glaube und je eigenes Tun in der Nachfolge Christi untrennbar zusammengehören.

Weit größer als diese Gefahr ist die der Ideologisierung der »Nachfolge Christi«, Sie kann sich auf verschiedene Weisen vollziehen. Entweder indem man zeitbedingten Weltanschauungen und ihren Forderungen erliegt und die Erfüllung solcher Forderungen für das Kennzeichen der Nachfolge hält. Dann folgt man nicht mehr Christus und seinem Wort, sondern setzt sich für bestimmte »Ideen- und Ideologien ein, etwa für das Bündnis von Thron und Altar, für das »christliche« Abendland oder die vom Christentum geprägte »westliche Kultur«. Oder man erhebt irgendein Prinzip zur absoluten Norm – und sei es das Prinzip der rein formalistischen »Liebe«, wie dies heute die sogenannte »neue Moral« tut. Dabei vergißt man, daß das Neue Testament nirgends von »Liebe an sich« spricht,

sondern immer nur von jener einen, unverwechselbaren Liebe, die Gott *ist* und die er uns in Jesus Christus tathaft zugewandt hat. Weil *das* geschehen ist, so bekannt die »Ethik der Nachfolge«, haben wir nun nicht irgendeine beliebige »Vorstellung« von Liebe, sondern diese eine Liebe widerfährt uns in der Nachfolge dessen, der nicht ein ethisches Prinzip, auch nicht das der »Liebe«, vertrat, sondern sein Leben für die Verlorenen gab. »Niernand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde« (Joh 15,13).

Leitsatz VI: Nachfolge-Ethik läßt sich weder auf eine reine Kasuistik reduzieren noch in eine gestaltlose und darum libertinistische Unverbindlichkeit hinein auflösen.

Alle Ethik bewegt sich zwischen gegensätzlichen Polen. Die Geschichte der Kirche kennt genügend Beispiele für die kasuistische Ethik, die man besonders dem römischen Katholizismus nachsagt und zum Vorwurf macht. Aber die ethische Kasuistik läßt sich nicht konfessionalisieren. Sie ist in allen Kirchen gegenwärtig. Was sie im Lichte der Nachfolge-Ethik als besonders gefährlich erscheinen läßt, ist die Tatsache, daß sie eine innere Neigung in sich trägt, das Tun um seines bloßen Gefordertseins willen zu vollbringen, für den Einzelfall an Hand von vorgeformten Anweisungen immer schon im voraus eine Lösung bereit zu haben. Solche Kasuistik zerstört das Zentrum der Nachfolge-Ethik: das jeweilige Hören auf den, hinter dem wir mit unserem Tun einhergehen, dem wir nach-folgen. Sie weiß im voraus, was an sich »richtig« ist, und braucht darum nicht mehr zu hören und zu fragen. *Sie tut im besten Falle zwar das Geforderte, aber sie ist dennoch nicht gehor-sam.* Das gleiche gilt vom ethischen Libertinismus, der sich in seiner sublimsten und gefährlichsten Gestalt als »Ethik der Gnade« gebärden kann, indem er erklärt, es komme alles auf die Gnade an, weil unser Tun ja umsonst sei, »auch in dem besten Leben«. Er macht die Gnade zum Prinzip, das man zur Verfügung hat, auf das man sich berufen und auf dem man sich ausruhen kann. Er verfügt über die Gnade, nicht die Gnade über ihn! Dabei übersieht er, daß Nach-Folge ein Geschehen ist, ein Mitgenommen-Werden, ein auf den Weg Gestelltsein, eine Berufung in jenen Dienst Gottes an der Welt, der in Christus ein für allemal geschehen *ist* und nun durch die Glaubenden in die Welt hinein *ent-faltet* sein will. Er verleugnet die Gnade nicht dadurch, daß er sich nicht in aller Form auf sie beruft und alles von ihr erwartet, sondern weil er sie in einem gedanklichen System erstarren läßt, während sie selbst wesensgemäß darauf dringt, in einem lebendigen Geschehen von uns an andere weiter-gereicht zu werden.

Leitsatz VII: Nachfolge-Ethik geht aus von dem Heil, das Gott in Jesus Christus allen Menschen zugedacht hat, und prüft ihr Tun allein daran, ob es dem zeitlichen und ewigen Heil des Menschen (im Sinne des hebräischen *»Schalom«*) diene.

Soll »Nachfolge Christi- kein bloß formales Kriterium christlicher Ethik bleiben, sondern sich auch in der Dimension der materialen Ethik bewähren, so stellt sich notwendig die Frage ein: Worauf ist die »Nachfolge Christi« inhaltlich aus? Was erstrebt sie konkret, und was möchte sie erreichen, verwirklichen?

Jede Ethik muß sich diesen Maßstab anlegen lassen, wenn sie mehr zu sein beansprucht als eine rein theoretische überlegung oder ein lebensfremdes Gedankensystem.

Im Blick auf die »Ethik der Nachfolge« ist diese Forderung heute mit besonderem Nachdruck zu erheben. Eine fragwürdige Ethik der mechanischen Nachahmung des Tuns Jesu scheitert in der Gegenwart schon allein daran, daß uns viele ethische Aufgaben gestellt sind, die im Leben des irdischen Jesus keinerlei Entsprechung und Vorbild haben. Wir denken etwa an das komplexe Problem des Weltfriedens oder an das himmelschreiende soziale Mißverhältnis zwischen reichen und (meist) christlichen und armen und (meist) nichtchristlichen Völkern und Erdteilen. Was heißt angesichts dieser konkreten und beunruhigenden Lage »Nachfolge Christi«?

Wir sagten vorhin, Nachfolge sei ein »diakonisches« Geschehen. Gottes »diakonia« an uns vollzieht sich in einem umfassenden Sinne: darin, daß er uns unsere Sünde vergibt und daß er »heilt alle unsere Gebrechen«. Zu diesen »Gebrechen« gehört nach dem biblischen Menschenbild alles, was den Menschen ängstet und bedroht, was seine Existenz gefährdet oder entleert, was das Zusammenleben der Gruppen und Völker stört und vergiftet. »Nachfolge Christi« hat es darum wesensmäßig und in aller Form auch mit den Kriegen auf dieser Erde, mit dem Atomsperrvertrag und der Entspannungspolitik der Großmächte zu tun. Sie ist der geschworene Feind aller sogenannten »Innerlidikeits-Religion«, weil sie alle Bereiche der Wirklichkeit und des Menschseins unter der verborgenen Herrschaft des Schöpfergottes und seines Christus weiß und darum keinen dieser Bereiche preisgeben und sich selbst überlassen darf, ohne ihren Herrn damit zu verleugnen.

Mag die »Ethik der Nachfolge- sich auf ihrem Wege hin zum Dienst am Menschen mit manchen Gleichgesinnten treffen, die ebenfalls um das Wohl des Menschen und der Welt besorgt sind und dafür Verantwortung übernehmen wollen. Sie sieht keinen Grund, ihnen ihre Sorge um den Menschen und sein Wohl streitig zu machen oder zu verbieten. Sie wird ihnen aber eine klare Auskunft darüber, warum sie für den Menschen eintritt, nicht schuldig bleiben dürfen, ohne ihre eigene Sache zu verraten. *Die Tat wird immer durch das Wort qualifiziert - nie umgekehrt!* Was damit sachlich gemeint ist, mag man sich am Beispiel *Dietrich Bonhoeffers* vergegenwärtigen, der mit Unchristen und dezidierten Atheisten in Gestapohaft saß und mit ihnen im Kampf für Recht und Freiheit den Tod fand. Aber er starb als einer, der damit nicht bis zum letzten seinen Prinzipien treu blieb, sondern der in seinem Buch »Nachfolge« geschrieben hat: »So prüfe sich die Gemeinde Jesu, ob sie den von der Welt Geschmähten und Entehrten ein Zeichen gegeben hat von der Liebe Jesu, die Leben erhalten, tragen, schützen will. Sonst möchte der korrekteste Gottesdienst, das frömmste Gebet, das tapferste Bekenntnis ihr nicht helfen, sondern müßte gegen sie zeugen, weil sie die Nachfolge Jesu verlassen hat. Gott will sich von unserem Bruder nicht trennen lassen« (a.a.O. S. *105).*

Leitsatz VIII: Nachfolge-Ethik ist Ethik einer bedingungs- und schrankenlosen Solidarität der Kirche und des einzelnen Christen mit der Welt und ihren Nöten.

Ein bestimmter Zug am Verhalten Jesu hat bei seinen frommen Zeitgenossen besonderes Ärgernis erregt: seine absolute Solidarität mit den Ausgestoßenen, Verachteten und Verlorenen. Bei diesem Verhalten Jesu handelt es sich nicht etwa um ein Akzidens, sondern geradezu um *das unverwechselbare proprium seines Menschseins (und Gottseins!) für uns.*

Keine christliche Ethik kann daher für sich beanspruchen, Nachfolge-Ethik zu sein, wenn sie nicht in allem, was sie denkt, sagt und tut, von diesem proprium ausgeht.

In ihm ist das aristokratische Ethos des selbstbewußten Griechen der klassischen Zeit ebenso überwunden wie die weltflüchtige Haltung der ausgehenden Antike. Wer Jesus nachfolgt, wird zu dieser Solidarität befreit und ermächtigt. Sie ist nicht nur Solidarität mit den Sündern und Verlorenen, sondern mit allen jenen, die mißachtet und übersehen, die unterdrückt, ausgebeutet, entehrt und geschändet werden. Sie kennt grundsätzlich Keine Grenzen ihres Tuns, weil sie vom schranken-losen Tun Jesu Christi herkommt, selber von ihm lebt und nur so existieren kann, daß sie *tathafi* Zeichen dieser Zuwendung Gottes zum Menschen aufrichtet. Sie ebnet darum überall Gräben ein, die Menschen, Rassen und Völker zwischen sich und anderen aufgerichtet haben. Sie macht sich nie zu jemandes Parteigänger *gegen* andere, baut keine Fronten auf, sondern weiß sich inmitten aller bestehenden Frontbildungen zum Dienst an allen berufen, die der Hilfe bedürfen.

Noch immer richtet sich die Aufmerksamkeit der christlichen Ethik viel zu einseitig und traditionell auf das Individuum und seine Belange, während die Aufgaben, die uns schon heute vor die Füße gelegt sind, längst globale Ausmaße angenommen haben. Noch immer vertreten die Kirchen und Konfessionen ihre herkömmlichen »Belange«, statt zu erkennen, daß die Solidarität der Nachfolge Christi keinesfalls zentripetal, sondern ihrem Ursprung und ihrer Ausrichtung nach immer zentrifugal wirkt, das heißt hin zu dem, der unserer Hilfe und Unterstützung bedarf.

Solange die Kirchen sich nicht für die Not der Welt opfern, ihre Reichtümer verkaufen, um den Armen zu helfen, stehen sie nicht in der Nachfolge Christi, verdunkeln sie das Licht, dem sie ihre Existenz verdanken, nämlich das Opfer Jesu Christi für die Welt, das nach Phil 2,5 ff. gerade darin bestand, daß Christus sich all seiner Hoheit, seines »Besitzes« begab, um mit uns solidarisch zu werden.

Wie schwer fällt es unseren Kirchen bis zu dieser Stunde, sich auch nur irgendeines unbedeutenden Elementes ihrer Tradition zu begeben, und wie wenig sind angeblich »christliche« Völker bereit und in der Lage, um einer umfassenden Weltfriedensplanung willen auf liebgewordene eigene Vorstellungen und »Rechtsstandpunkte« oder auf einige wenige Prozente ihres materiellen Wohlstandes zu verzichten! Hier warten noch weite, bisher unerschlossene Gebiete und Gestalten der »Nachfolge Christi- auf die Christenheit, Gebiete, auf denen sie morgen und übermorgen tat-hafl wird unter Beweis stellen müssen, ob jene Solidarität Jesu Christi mit uns, von der wir zu leben vorgeben, nicht nur ein leerer dogmatischer »Glaubense-Satz, sondern der treibende Motor unseres Handeins in der Welt ist.

Leitsatz IX: Nachfolge-Ethik ist als Ethik des Gehor-sams zugleich Ethik des vertrauensvollen Wagnisses, des auf Hoffnung hin mutig unternommenen »Experirnentes«.

Ethische Systeme neigen nicht nur zur Absolutsetzung ihrer Postulate, sondern auch zur Erstarrung ihrer Regeln und Normen. Sie werden hilflos, wenn sie Situationen begegnen, die theoretisch nicht »vorgesehcn« sind. Und sie gebärden sich rigoros, wenn es ihnen nicht gelingt, ihre eigenen Gesetze in jeder Lage unbedingt zur Geltung zu bringen.

In der Nachfolge Christi sind wir befreit von allen starren Regeln und Normen. Wir haben kein Gesetz zu erfüllen, sondern einem Herrn zu gehorchen, hinter ihm herzugehen, den von ihm bereits gebahnten Weg zu beschreiten. Dieser Herr erwartet kein sklavisches Tun von uns, sondern er lädt uns ein zum glaubenden Wagnis, das sich im Vertrauen auf seine Gegenwart auch unbekannten oder unlösbar scheinenden Problemen und Aufgaben zuwendet. Sie wird dabei nicht skrupulös und klagt sich selbst an, sondern hält die Augen offen zu ihrem Herrn hin, der ihr vorangeht und dessen Fußstapfen sie folgen darf. Sie glaubt und hofft, daß der, dem sie folgt, größer ist als unsere bisweilen so kläglichen und reichlich verspäteten Experimente, daß er unsere Schwachheit in Stärke, unsere Trägheit in Kraft verwandeln kann. Indem sie das tut, schaut sie von sich selbst weg und orientiert sich an dem, der ihr längst in allen Dingen voraus ist, dem sie aber gerade deswegen nur zu »folgen« braucht, ohne ihn je erreichen zu müssen, weil er immer schon von sich aus unterwegs ist zu uns hin.

Die Christenheit steht heute vor vielen und großen Aufgaben, über deren Umfang und Dringlichkeit noch die Morgendämmerung der erst langsam aufgehenden Erkenntnis liegt. Es fehlt uns nach der klassischen Gestalt der sogenannten »Individualethik« und der im 19. Jahrhundert entstandenen sogenannten »Sozialethik« eine umfassende sogenannte *»Globalethtk«*, die entschlossen den einseitigen Heilsindividualismus überwindet, im Hegelsehen Sinne »aufhebt« (negare *und* conservare!) und ernst damit macht, *daß -- weil Gott die» Welt« geliebt hat - »Nachfolge Cbristi« ipso [acto auch die globale Dimension christlichen Tuns umschließen muß!*

Leitsatz X: Nachfolge-Ethik ist eschatologische Ethik, das heißt, sie ist unterwegs von Gottes bereits geschehenem zu seinem gegenwärtigen und sich in der Zukunft ereignenden Tun.

Jedes Ethos führt letztlich in die unlösbare Spannung von Sollen und Sein, von dem, was uns als Menschen aufgetragen ist, und dem, was sich (selbst bei »bestem« Willen) tatsächlich verwirklichen läßt. Im Felde dieser Spannung wachsen sowohl die verführerisch-phantastische Utopie, die dem Menschen und seinem Tun etwas verspricht, was er nie erreichen wird, und ihn dadurch betrügt, wie auch der ethische Pessimismus, der sich dem Tun verweigert, indem er es für zwecklos erklärt, und der darüber vergißt, daß der Mensch nicht nur die Gabe des Denkens besitzt, sondern auch zwei Hände hat, die er nicht in den Schoß legen soll.

Die Ethik der Nachfolge Christi spricht ein klares »Nein- zu allen diesseitig-menschlichen Weltverbesserungs- und Erlösungs-Ideologien, mögen sie religiöser, gesellschaftlicher oder politischer Herkunft sein, sich als »christlicher« Fortschrittsglaube oder als Fata Morgana eines atheistischen Paradieses auf Erden darstellen. Ihr »Nein- wendet sich aber ebenso gegen den ethischen Immanentismus, der den Menschen in das sinn-lose Gefängnis der reinen Diesseitigkeit einsperrt und alle Türen hinter ihm schließt, so daß er mit sich und seinesgleichen allein ist.

Weil und solange die Christenheit hinter ihrem gekommenen und kommenden Herrn hergeht, ihm nachfolgt, wird sie davor bewahrt, in ihrem Tun vermessen und wirk-

lichkeitsfremd zu werden oder resignierend die Hände erschlaffen zu lassen. Sie kennt ja kein ethisches »Ideal«, das zu verwirklichen wäre, sie hat kein Programm, das erfüllt werden müßte! *Sie ist vielmehr immer »untertuegs« - von ihrem Herrn, mit ihrem Herrn und zu ihrem Herrn.* Das allein gibt ihrem Glauben und Tun Weg, Richtung und Ziel. Aber indem sie nicht nach eigenem Gutdünken handelt, sondern dem folgt, der ihr als der Herr vorangeht, wird sie in das Tun, Dienen und Leiden dieses ihres Herrn »eingeschlossen« und zu keiner Zeit mit den bestehenden Verhältnissen und erreichten Zuständen zufrieden sein, weil das Still-Stand bedeuten würde.

Ihr Vertrauen, ihre Erwartung und Hoffnung richten sich nie auf das Be-Stehende, sondern auf das Auf-Getragene und noch Aus-Stehende, von dem der Glaube an Jesus Christus (in paradoxer Weise) die Gewißheit hat, daß es schon er-füllt ist.

Die Ethik der Nachfolge ist in einem doppelten Sinne *realistisch:* Sie geht von den Realitäten aus, die Gott in dieser Welt durch Jesus Christus ein für allemal geschaffen hat. Weil sie im ganzen und bei jedem einzelnen Schritt, den sie tut, von diesen Realitäten herkommt, *kann, ja muß sie auch die Realitäten der Welt ernst nehmen, einer Welt, die keine Ruhe und keinen Frieden, keine Gerechtigkeit für alle und kein Brot für viele Hungernde findet oder bereitstellen kann.*

Wehe einer Christenheit, die nur ihr eigenes Heil, ihren eigenen »Frieden« und dereinst für sich selbst den »Himmel« sucht und dabei vergißt, daß sie damit nie und nimmer hinter Christus hergeht, ihm nach-folgt, sondern ebenso frommen wie gottlosen Götzen nachläuft! Die Nachfolge Christi, zu der wir heute als Kirchen, Gemeinden und einzelne gerufen sind, beginnt da, wo wir uns unter die grenzenlose Verheißung und den nie abzuschließenden Auftrag stellen, die jesus Christus denen gab und noch heute gibt, die er in seine Nachfolge beruft:

»Ein Beispiel habe ich euch gegeben, daß ihr tut, wie ich euch getan habe. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Der Knecht ist nicht größer denn sein Herr, noch der Apostel größer denn der ihn gesandt hat. So ihr solches wisset, selig seid ihr, so ihr's *tut»* (Joh 13, 15-17).

VI.

Der Nachfolger Christi kann sich weder in einem einleuchtenden System ansiedeln noch einem Ideal zustreben, das er einmal erreichen wird. Seine Existenz steht im Zeichen des vergehenden *und* des kommenden Äon, das heißt zwischen Gericht und Gnade, zwischen Sünde und Heil, zwischen Sündigen-Müssen und zum Gutes-Tun Berufensein. Der Nachfolger ist kein Frei-Herr, sondern ein Knecht, ein Sklave. Er ist in seinem Glauben und Tun ein Ab-hängiger. Das Verhältnis zwischen ihm und seinem Herrn läßt sich nirgends und nie umkehren. Nachfolge geschieht in einem bleibenden Rück-Stand. Dabei handelt es sich freilich nicht um einen »Stand- im statischen Sinne, sondern um ein dynamisches, weil polares Geschehen. Wer Christus nachfolgen will, kann dies legitim nur, wenn er zugleich auf beide Pole hört und beide miteinander »unzertrennt und unvermischt« festhält, weil allein in der Spannung, die zwischen beiden fließt, »Nachfolge Christi- möglich und wirklich ist: »Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprechet: Wir sind

unnütze *Knechte;* wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren« (Lk 17,10). Damit aber aus diesem Urteil über unser Tun nicht eine sublime »christlidie« *Unnützlichkeits-Ideologie* werde, darf der Glaube im Blick auf sein Tun auch jenes andere Wort hören, das freilich auch nicht »an sich« wahr ist, sondern allein von und mit der Wahrheit des ersten Wortes lebt: »Ihr seid meine *Freunde,* so ihr tut, was ich euch gebiete« (Joh 15,14).

Priu-Doz, Dr. G. Müller eH *4051 Basel, Nadelberg 10*

Das christliche Verständnis vom Menschen im gegenwärtigen sozialen Umbruch*

VON HEINZ EDUARD TöDT

A. EINFÜHRUNG IN DIE PROBLEMLAGE

I. Unser Bedürfnis nach einer klaren Definition des Humanum ist groß. Wenn wir klar und eindeutig sagen könnten, was das spezifisch Menschliche ist, dann könnten wir auch die menschlichen Verhaltensweisen und die sozialen Strukturen darauf ausrichten. Vor allem möchten wir wissen, was die positivste Möglichkeit des Humanum ist und daher das Ziel menschlichen Lebens sein kann.

Das ist nun freilich eine uralte Frage, und ich will sie verdeutlichen an einer Geschichte aus 1 Könige 3. Als Salomo das Königtum über Israel fest in der Hand hat, da begegnet Gott selbst ihm im Traume und stellt ihm eine Bitte frei. Salomo hat schon alles, was des Menschen Herz begehren kann; nun steht er vor der Frage, was das Höchste für ihn sein könne. Wir kennen im Alten Orient viele solcher Königsbitten; sie beziehen sich auf den Sieg über die Feinde, auf Nachkommenschafl, Reichtum und Ansehen, langes Leben, Weisheit und Ruhm und vieles andere mehr. Salomo aber bittet: »Herr, du mögest mir ein hörendes Herz geben, um dein Volk regieren und den Unterschied zwischen Gut und Böse verstehen zu können.« Ein hörendes Herz - das ist nach biblischem Verständnis die wesentlichste Bitte, die einem Menschen möglich ist. Ein Herz, das offen ist für Gottes Wort und für Gottes Geist, das ist die höchste Erfüllung des Humanum.

Diese Erkenntnis hat ganz eminente Konsequenzen. Damit ist gesagt: Es gibt keine Möglichkeit, das Wesen des Menschen in sich selbst zu fassen. Man kann zwar in der Verhaltensforschung und in bestimmten Richtungen der Anthropologie Unterschiede des Menschen gegenüber dem Tier herausarbeiten; man kann sagen, daß der Mensch ein offenes Wesen ist, das durch seine Instinkte nicht an die Umwelt gebunden ist. Aber das alles sind

* Vortrag bei der Konsultation über theologische Fragen von Kirche und Gesellschaft, Sagorsk bei Moskau, März 1968. Die Konsultation diente der Vorbereitung für die Vollversammlung des Okumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968.

negative Abgrenzungen. Sie besagen noch nichts Entscheidendes darüber, was denn nun das Humanum wirklich ist. Man kann freilich beobachten, wie der Mensch etwas von seinem Wesen in seiner Kultur zur Darstellung bringt; wie der Mensch sich in den Strukturen des Privaten und des Gesellschaftlichen verwirklicht - aber auch hier bekommt man keine eindeutige Antwort. Denn gerade im universalen Umbruch der Gesellschaftssysteme erfahren wir heute, daß der Mensch sich selbst noch nicht gefunden hat, daß er nicht weiß, wer er ist und wer er sein wird. Wir wissen nur, daß der Mensch durch und durch zeitlich ist, daß er auf Zukunft hin angelegt ist, daß seine Bedürftigkeit ihn zu steter Veränderung der Welt antreibt - aber in dem allen ändern sich auch seine Bedürfnisse selbst. Wenn wir das alles überlegen, dann kommen wir zu einer ersten These: Jede Definition, jede inhaltliche Bestimmung des Humanum würde gegen wahre Humanität verstoßen; denn sie würde den Menschen auf unsere heutige Erkenntnis festlegen, sie würde also nur unsere heutigen Verhältnisse reflektieren und in ihren Folgen dem Menschen gerade seine Offenheit für Zukunft verstellen. Der Mensch, der eindeutig weiß, was das Humanum ist, braucht nicht mehr um ein hörendes Herz zu bitten.

11. Diese negative Aussage scheint nicht viel weiter zu helfen, wenn es nun darum geht, konkrete Maßstäbe und Kriterien für verantwortliches Handeln in der Gegenwart zu finden. Wenn die Christen, wenn die Kirchen nach dem Humanum fragen, so möchten sie einen Orientierungspunkt für ihre Sozialethik gewinnen; denn diese ist heute durch die rapide technisch-wissenschaftliche und sozio-ökonomische Umwandlung, durch die Probleme der Industrienationen und der sogenannten Dritten Welt ins Wanken geraten. Das hat die Diskussion um das Problem einer Theologie der Revolution in Genf 1966 ganz eindeutig gezeigt. Aber was ist da eigentlich ins Wanken geraten? Das müssen wir zunächst analysieren.

Als 1948 die erste Vollversammlung des ökumenischen Rates in Amsterdam tagte, stand man unter dem Eindruck der furchtbaren Schändung des Menschlichen und des Sittlichen in der Zeit des Zweiten Weltkrieges. Man suchte einen Schutz für das Humanum, und weite Kreise suchten ihn in der Theorie von einem universalen Gesetz Gottes. Der Grundgedanke war folgender: Wenn die Menschen einem solchen universalen Gesetz folgen, dann werden sie Raum schaffen für das wahre Menschsein des Menschen.

Ich will dieses Denken ein wenig genauer charakterisieren durch Aussagen eines prominenten christlichen Laien in Amsterdam, *[obn Foster Dulles* sagte damals: »Christen glauben an ein sittliches Gesetz, das von Gott ausgeht und ewige Maßstäbe für Recht und Unrecht aufrichtet ... Sie glauben, daß das moralische Gesetz durch Christus mit einzigartiger Klugheit offenbart worden ist. Christen müßten deshalb besonders dazu qualifiziert sein, moralische Urteile herauszuarbeiten, welche die Dinge klarstellen und sie auf die Zeit und den Ort abstellen, wo sie wirksam werden können'.«

In diesen Aussagen von *[obn F. Dulles* wird vorausgesetzt, daß die Maßstäbe für Recht und Unrecht ein für allemal festliegen; dem entspricht eine ganz bestimmte Auffassung vom Humanum. Der Mensch wird gedacht als ein Wesen, das in unwandelbare Grundord-

1. Amsterdamer ökumenisches Gespräch, deutsche Ausgabe, Band IV: Die Kirche und die internationale Unordnung, S. *107* und S. 132.

nungen hineingestellt ist und in seiner Eigenart grundsätzlich feststeht. Das Humanum wird gewissermaßen zeitlos und geschichtslos gedacht, eben angepaßt an die ewigen göttlichen Maßstäbe für Recht und Unrecht. Wenn *J. F. Dulles* recht hätte, dann müßten die Christen, belehrt durch Christus, ein einzigartiges Wissen haben um die rechten Kriterien für die Strukturen des sozio-ökonomischen und politischen Lebens. Genau das meinte gleichzeitig mit *J. F. Dulles* auch Papst *Pius XII.* mit seinem Naturrechtsdenken. Aber der schnelle Wechsel der katholisch-lehramtlichen Verlautbarungen von *Pius XII.* über das Zweite Vatikanische Konzil bis zu den Enzykliken *Pauls VI.* zeigt, daß der Begriff des universalen Sittengesetzes ein festes Wissen der Christen nur vortäuscht. Und diese Täuschung kann schlimme Folgen haben. Denn wer von der Existenz und Klarheit eines Sittengesetzes für alle Menschen überzeugt ist, der kann Andersdenkende nur als Aggressoren gegen die eine gültige Ordnung verstehen und behandeln. Er wird dementsprechend dem Aggressor nur mit massiver Abschreckungsdrohung begegnen können. Die Eskalation von Aggressionsfurcht und gesteigerter Drohung aber enthält in sich Zwänge, die zu ganz inhumanen Konsequenzen führen. Die Geschichte der fünfziger Jahre mit ihren Abschreckungssystemen ist ein beredter Kommentar für diese These. Nicht böser Wille, wohl aber ein falsches Verständnis des Menschen und der ihm korrespondierenden Ordnungsstrukturen führt in diese Konsequenz hinein. Der Mensch kann und darf eben nicht festgelegt werden auf ein *vorgegebenes* universales Sittengesetz und die entsprechenden Kriterien und Strukturen. Recht und Gesetz Gottes für den Menschen dürfen nicht auf einer zu niedrigen Abstraktionsstufe gesucht werden; denn sonst entsteht eine aggressive Vorstellung vom eigenen Wissen und Verfügen über dieses Recht.

III. In Genf gab *Max Kobnstamml* inmitten der Diskussion um die »Theologie der Revolution« einen modernen Kommentar zu dem gewaltigen Lobpreis, der sich im Alten Testament zum Gesetz Gottes findet. Recht und Gesetz waren für das alte Israel das Allerkostbarste, denn man wußte, daß das Gebot Gottes und die Ermöglichung des Lebens für den Menschen unlösbar zusammengehören. Freilich: Israel hat das Gesetz und den Rechtswillen Gottes äußerst beweglich verstanden. Jede Generation war aufgerufen, neu den für sie gültigen Willen Gottes aus den Gesetzestraditionen herauszuhören und für sich auszulegen>. Die Gebote Gottes waren ein Geschehen; denn das Gebieten Gottes, das aus seiner Liebe heraus sich immer neu ereignete, gab einen weiten Raum zum Leben, und es gab verläßliche Strukturen. Von diesem theologischen Hintergrund her ist Kohnstamms starkes Votum für Gesetz, Institution und rechtliche Vollzugsgewalt zu verstehen. Wir dürfen nicht enthusiastisch oder leichtfertig vergessen, daß alle Möglichkeiten freieren Lebens erst in verläßlichen Strukturen möglich sind und daß der Mensch ein hörendes Herz haben muß, wenn er den heilvollen Charakter dieser Strukturen herausbringen soll.

Vor diesem Hintergrund ist nun auch das große Thema zu sehen, das uns vor allem beschäftigen muß, nämlich das Thema der *destruktiven Strukturen.* Kohnstamm fragte: Warum müssen die internationalen Strukturen einschneidend geändert werden? Und er

2. VgI. zu *Kohnstamm:* Appell an die Kirchen der Welt, Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, 1967, S. 100 ff.
3. Vgl, *Gerhard von Rad:* Theologie des Alten Testamentes, 1. Auflage 1957, Band 1, S. 200.

antwortete: Weil sie destruktiv sind für den Menschen und die Brüderlichkeit. Weil sie die Beziehungen der Kollektive zueinander nicht positiv regeln, sondern weil sie oft die politischen Kollektive einander wie kalte Bestien gegenüberstellen. Also so, daß die Kollektive fast mechanisch den Zwängen der Droh- und Abschreckungssysteme gehorchen oder in isolierter Schutzlosigkeit vor jeder möglichen Aggression dastehen.

IV. Aber das Problem der destruktiven Strukturen ist nicht nur ein internationales, sondern ebensosehr ein innergesellschaftliches Problem. Das hat *Richard Shaull* in Genf eindrucksvoll dargelegt", Dort, wo Strukturen wirklich wandlungsfähig sind, wo sie neue Impulse aufnehmen können, wo sie dem Menschen auf seinem Wege in eine offene Zukunft Raum und Anhalt geben, dort wird das Problem einer Revolution im Sinne des Umsturzes von gewaltsamen Herrschaftsverhältnissen gar nicht akut. Anders ist es, wenn die Gesellschaft sich zu einem totalen System ausbildet, das wesentlich der Festhaltung des Bestehenden dient. Sie steuert dann die Technik und die Massenkommunikationsmittel vorwiegend im Sinne einer fortschrittsblockierenden Selbstverteidigung. In dieser Lage müssen die Kräfte des Fortschritts eine »revolutionäre« Strategie finden, um neue, wandlungsfähige Strukturen zu erzwingen.

Gegenüber dem bisher dargestellten Problem dürfte eine ziemliche Einmütigkeit in der ökumenischen Bewegung bestehen. Man kann ja nicht leugnen, daß um der Verantwortung für die Menschen willen jede Kirche Kritik an *destruktioen* Strukturen der Gesellschaft üben muß. Aber woher nimmt der Christ die Kriterien zur Feststellung dessen, was eine destruktive Struktur ist? Woher die Maßstäbe zur Fortbildung des Bestehenden? Wie beurteilt er die Schwäche und die Stärke des gegenwärtigen Menschen, der in das System der bestehenden Strukturen unlösbar hineinverflochten ist? Welches Bild von einem Menschen der nächsten Zukunft steht ihm vor Augen? Träumt er von einem Menschen, der jenseits von Zwängen und Notwendigkeiten in einem Reich der Freiheit lebt und nur seiner freien Spontaneität folgen wird? Oder rechnet er damit, daß die gegenwärtigen gesellschaftlichen und anthropologischen Zwänge und Antagonismen in verwandelter Form wiederkehren, so wie bisher noch nach einer jeden großen sozialen und politischen Revolution die alten Widersprüche in verwandelter Gestalt sich re-präsentierten? Ich könnte die Reihe dieser Fragen beinahe endlos erweitern - aber das wird uns nicht weiterhelfen. Wenn wir nach den künftigen Möglichkeiten des Menschen und also nach dem Geheimnis des Humanum fragen, dann müssen wir mit unseren Analysen klarstellen, woran Menschen heute am schwersten leiden, wodurch sie am meisten dehumanisiert werden. Erst von der Erkenntnis des Negativen her können wir positive Perspektiven skizzieren.

V. Die theologische Diskussion über eine Ethik der modernen Welt und über eine wissenschaftlich begründete Anthropologie versucht neue Perspektiven zu formulieren. Aber vielleicht hat sie sich zu sehr festgelegt auf die Diskussion der Alternativen von Prinzipien- und Situationsethik und nicht klar genug gesagt, von welchem Aspekt her man die Sachprobleme und die Frage nach dem Menschen angeht. Es ist aber ein fundamentaler Unterschied, ob man den Menschen als handelndes, produktives Wesen ins Zentrum der überlegungen stellt, oder aber den Menschen als leidendes, dem Tode ausgeliefertes Ge-

4. Vgl. Appell an die Kirchen, S. 91-99.

schöpf. Ich möchte vorschlagen, die Frage nach dem Humanum in drei fundamentalen Aspekten anzuvisieren.

Der erste Aspekt ist das Handeln und Erfahren; dieser Aspekt hat heute oft ein ganz einseitiges übergewicht in unseren überlegungen erhalten, weil die moderne Welt in einem dramatisch gesteigerten Ausmaß vom Menschen aktiv gestaltet werden muß. Der zweite Aspekt ist Leiden und Erfahren; dieser Aspekt wird angesichts der Faszination, die das Handeln auf den modernen Menschen ausübt, wenig beachtet und oft weitgehend aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängt. Aber er ist dennoch gerade für das Verständnis des Humanum von grundlegender Bedeutung; denn nur aus dem Leidenkönnen entspringt die Fähigkeit zum Mitleiden, zur Sympathie für den Mitmenschen, und ohne dieses wäre der Mensch zur In-Humanität verurteilt. Der dritte Aspekt ist die Identitätssuche des Menschen, die Erfahrung, die ihm beim Anstreben und Verfehlen seiner Identität zukommt. Dieser dritte Aspekt ist in die beiden anderen immer schon hineinverwoben. denn der Mensch sucht im Handeln immer auch seine Selbstbestätigung und seine Selbstverwirklichung, und im Leiden wie im Tode bangt er um sein Selbst, um seine Identität.

Schließlich muß man sagen, daß alle drei Aspekte einander auf eine sehr komplizierte Weise durchdringen und bedingen; aber um einem jeden von ihnen das gebührende Gewicht zu verleihen und um keinen von ihnen zu verdrängen und zu vergessen, ist es gut, sie zu unterscheiden und je gesondert zu behandeln. Es zeigt sich dann auch, daß die theologischen Fragen sich unter jedem dieser drei Aspekte sehr verschieden stellen.

B. DER ASPEKT DES HANDELNS

1. In der ökumenischen Sozialethik ist der Mensch bisher wesentlich unter dem ersten Aspekt, also als ein Handelnder, in Erscheinung getreten. So zielt zum Beispiel das Konzept der »Verantwortlichen Gesellschaft« auf die Herstellung von Lebensbedingungen, die es dem Menschen ermöglichen, Freiheit wahrzunehmen, Regierungen zu kontrollieren, zu kritisieren und zu wechseln, die Macht möglichst breit auf alle Glieder der Gesellschaft zu verteilen und allen möglichst gleiche ökonomische und soziale Chancen zu geben. Diese Betonung der verantwortlichen Aktivität ist völlig berechtigt; denn in der modernen Welt kann der Mensch gar nicht umhin, seine eigenen Lebensbedingungen und in diesen Lebensbedingungen sich selbst zu produzieren. *Emmanuel Mesthene* hat in Genf 1966[5] gezeigt, in welchem Umfang der Mensch fähig geworden ist, uralte Bindungen an die bloß vorfindliche Welt abzuwerfen und planmäßig von der Natur neue Alternativen zu erzwingen. Die Technik, so meinte er, ist mündig geworden, und zwar nicht nur als technische Fertigkeit, sondern auch als soziales Phänomen. Während bisher Gott als derjenige erschien, welcher der Welt und auch der Umwelt des Menschen ihre ewigen Ordnungen eingestiftet hat, findet sich der Mensch heute in einer Lage vor, in der er selbst der »Demiurg« - der Bildner und Gestalter seiner Welt werden muß. Die Radikalität, in der das geschieht, ist zweifellos eine neue Erfahrung des Menschen mit sich selbst und mit seiner Aktivität; er hat bisher kaum geahnt, welche demiurgischen Potenzen, welche Möglichkeiten der Natur-

5. Vgl, Appell an die Kirchen, S. 43-56.

beherrschung, der Gesellschaftsgestaltung und sogar der physischen und psychischen Verwandlung des Menschen in ihm stecken.

Das alles hat *Mestbene* mit großer Klarheit herausgestellt, und er hat eine mögliche theologische Antwort auf diese neue Situation angedeutet: der Mensch soll sich in seinen neuen demiurgischen Fähigkeiten als der mündige Partner Gottes verstehen. Aber nicht diese theologische Antwort will ich an dieser Stelle behandeln, sondern die anthropologische Konzeption, die Mesthene in seinem Vortrag zugrunde gelegt hat. Mesthene sieht wohl die Gefahren, die im Vorantreiben des technischen Prozesses liegen. Aber er beurteilt den Menschen als ein Wesen, das aus seiner innersten Anlage heraus gar nicht anders *kann*, als den Fortschrittsprozeß zu forcieren; denn der Mensch ist ein Wesen, das von Natur nach Wissen verlangt und gezwungen ist, alles zu untersuchen, wozu ihn die Neugierde treibt - mögen die Opfer auf diesem Wege so groß sein, wie sie wollen. Determinierende Dominante im Menschen ist also nach Mesthene der unbändige Drang, das Universum erkennend und herrschend zu durchdringen - und dieser Anlage des Menschen soll eine totale Intelligibilität des Universums entsprechen.

Dieses Bild vom Menschen und dem Universum halte ich für eine einseitige ideologische Projektion. Es projiziert den homo faber des spätbürgerlichen technisch-wissenschaftlichen Zeitalters sozusagen in das Zentrum des Humanum hinein und überspringt Grenzen, die bisher dem Menschen gesetzt sind. Nichts in unserer wissenschaftlichen Situation scheint mir dafür zu sprechen, daß der Mensch als ein prinzipiell omnipotentes Erkenntnissubjekt einem total durchdringbaren Objekt-Universum gegenübersteht. Vielmehr bedingen sich wissenschaftliche Erkenntnis und die zu erkennende Natur gegenseitig auf eine viel kompliziertere Art. Ich will das mit einem Zitat des Physikers *W. Heisenberg* deutlich machen. »Wenn von einem Naturbild der exakten Naturwissenschaft in unserer Zeit gesprochen werden kann, so handelt es sich also eigentlich nicht mehr um ein Bild der Natur, sondern um ein Bild unserer Beziehungen zur Natur. Die alte Einteilung der Welt in einen objektiven Ablauf in Raum und Zeit auf der einen Seite und die Seele, in der sich dieser Ablauf spiegelt, auf der anderen, also die Descartessche Unterscheidung von res cogitans und res extensa, eignet sich nicht mehr als Ausgangspunkt zum Verständnis der modernen Naturwissenschaft. Im Blickfeld dieser Wissenschaft steht vielmehr vor allem das Netz der Beziehungen zwischen Mensch und Natur, der Zusammenhänge, durch die wir als körperliche Lebewesen abhängige Teile der Natur sind und sie gleichzeitig als Menschen zum Gegenstand unseres Denkens und Handelns machen. Die Naturwissenschaft steht nicht mehr als Beschauer vor der Natur, sondern erkennt sich selbst als Teil dieses Wechselspiels zwischen Mensch und Natur. Die wissenschaftliche Methode des Aussonderns, Erklärens und Ordnens wird sich der Grenzen bewußt, die ihr dadurch gesetzt sind, daß der Zugriff der Methode ihren Gegenstand verändert und umgestaltet, daß sich die Methode also nicht mehr vom Gegenstand distanzieren kann. Das naturwissenschaftliche Weltbild hört damit auf, ein eigentlich naturwissenschaftliches zu sein[6].« Diese zunächst erkenntnistheoretische Aussage von Heisenberg hat - wenn sie richtig ist – erhebliche Folgen für die Beurteilung

6. Vgl, W. *Heisenberg:* Das Naturbild der heutigen Physik, in: Die Künste im Tedmischen Zeitalter, hg. Bayerische Akademie der Schönen Künste, 1956, S. 45 f.

des Menschen als dem Demiurgen seiner Welt. Er hat zwar durch Naturwissenschaft und Technik eine immens erweiterte Produktivkraft zur Verfügung, aber indem er nun selbst in seiner Umwelt überwiegend den von ihm selbst hervorgebrachten Strukturen begegnet, begegnet er im Grunde immer wieder sich selbst und muß sich nun fragen, wer er selbst ist und wer er selbst sein will. Die Frage nach seiner Identität als Mensch drängt sich ihm hier gebieterisch auf, und weder Naturwissenschaft noch Technik gibt ihm eine Antwort auf diese Frage. Bildlich gesprochen: sie wartet darauf, daß der Mensch von anderswoher weiß, wer er ist, wer er sein wilF. So wichtig also auch die demiurgische Produktivkraft des Menschen ist, ich kann dennoch Mesthene nicht darin folgen, daß er den Menschen unter dem Zwange sieht, alles zu untersuchen, zu lernen und zu tun, wozu ihn die Neugierde treibt. Das Eingeständnis des Menschen, daß er mit seinen eigenen Schöpfungen nicht fertig wird, ist nicht das, als was Mesthene es bezeichnet, nämlich »das Äußerste an Entmenschlichung, die Kapitulation von Intelligenz, Mut, Phantasie und Sehnen, eben der Qualitäten, die uns zum Menschen machen-e. Vielmehr muß die demiurgische Produktivität des Menschen in Bahnen gelenkt werden, die in Einklang stehen mit den anderen Aspekten seiner Humanität. Die technisch-wissenschaftliche Produktivität bedarf unumgänglich der Kontrolle und Regelung, wenn sie nicht zerstörerisch oder humanitätshemmend wirken soll. In dieser Frage verdienen die Analysen von H. Marcuse und noch mehr von Th. Adorno unsere Beachtung.

Für die Kirchen ist es besonders wichtig, daß diese Erkenntnis gegenüber den destruktiven Strukturen der internationalen Beziehungen, insbesondere den methodisch höchst differenziert durchdachten Droh- und Abschreckungssystemen der Großmächte und ähnlichen Beispielen konkretisiert und bis zu voller Klarheit durchdacht wird. Viele Denker sind geneigt, die Droh- und Abschreckungsmechanismen auf die »Natur« des Menschen zurückzuführen und in ihr nur die großdimensionale Projektion der Aggressivität im Menschen überhaupt zu sehen. Aber durch nichts ist bewiesen, daß Aggressivität mit zerstörerischen Konsequenzen zum Humanum selbst gehören müsse; es gibt vielmehr eine »Naturgeschichte der Aggressionen«, also eine Geschichte ihres Werdens, die erwarten läßt, daß sie beeinflußbar sind und reguliert werden können. Zur Sendung der Christen in dieser Welt gehört es, durch überwindung von Aggressionsmechanismen am Hervorbringen des Friedens teilzunehmen (vgl. Matthaus 5,9).

Die bestehenden internationalen Strukturen zwischen den großen Industrienationen sind durch ihren tiefen Zusammenhang mit Drohungs- und Abschreckungsmechanismen charakterisiert. Jedes an diesen Systemen teilhabende Kollektiv empfindet die Notwendigkeit, sich vor möglichen Aggressionen der anderen zu schützen. Dazu bedarf es im technisch-wissenschaftlichen Zeitalter ungeheurer Aufwendungen. Diese haben freilich auch eine stimulierende Bedeutung für die einzelnen Wirtschaftssysteme und liegen vielfach im Interesse der Vollbeschäftigung, der Produktivitätszunahme und anderer Faktoren. Fälschlieherweise glauben viele, auf sie niemals verzichten zu können. Aber die militärischen Aufwendungen enthalten eminente sozialpsychologische Probleme. Wenn man Menschen

7. Vgl. Römerbrief, Kap. 8,19-23.

x. Vgl. Appell an die Kirchen der Welt, S. 51 f.

willig machen muß, für Droh- und Abschreckungsmechanismen hohe Opfer an eigenem Konsum zu bringen, so muß man ihre Angst vor der Aggressivität eines potentiellen Gegners steigern und diese Angst zu einer Re-Aggressivität umwandeln. Durch Angst und geplante Aggressivität verengt man jedoch das Gesichtsfeld und das Realitätsbewußtsein des Menschen und fördert dehumanisierende Tendenzen. Die Macht solcher Systemzusammenhänge reicht so weit, daß auch die methodischen Voraussetzungen von Wissenschaften durch sie betroffen sind. Denn einerseits müssen nun zum Beispiel die Sozialwissenschaften und die technischen Wissenschaften ihre Theorien im bestehenden Zusammenhang der durch Droh- und Abschreekungsmechanismen bedingten Gesellschaften formulieren, wenn sie nicht von utopischen Voraussetzungen ausgehen wollen, und andererseits fehlt ihnen der Impuls und die reale Möglichkeit, Gesellschafts- und Wirtschaftssysteme zu entwerfen, welche die bestehenden destruktiven Strukturen transzendieren.

Aggressivität und Drohung charakterisieren auch weitgehend die Beziehungen zwischen den Industrienationen und den Ländern der sogenannten Dritten Welt. *Bola Ige* aus Nigeria etwa? oder manche Sprecher Lateinamerikas haben in Genf 1966 dargestellt, wie Entwicklungshilfe mit Erpressung und neokolonialer Einmischung verbunden sein kann und wie auf der anderen Seite eine Re-Aggressivität bis zur Revolutionsdrohung und subversiven Rachegelüsten entstehen muß. Schließlich beansprucht das Rüstungsbedürfnis der Industrienationen gegeneinander ihre Mittel so sehr, daß ein zureichender Beitrag für eine fortschrittliche Entwicklung der nichtindustriellen Nationen ausbleibt und so ein Unfrieden geschürt *wird,* der auf die Industrienationen selbst zurückschlagen muß. Denn *soweit* in ihnen Humanität lebendig ist, schafft der Anblick des Elends in den Völkern der Dritten Welt ihnen ein schlechtes Gewissen, eine ständige Kritik, ja eine Negation und Destruktion der eigenen gesellschaftlichen Institutionen und Organisationsfermen. Die eminente Steigerung der demiurgischen Produktivität des Menschen enthält also so lange höchste Gefahren für die Zivilisation, solange sie nicht zu einem gleichzeitigen Abbau der Aggressivität führt; und zwar nicht der menschlichen Aggressivität an sich, sondern jener Aggressivität, die *sich* in die staatlich-politischen und die sozio-ökonomischen Strukturen inkarniert hat und nun durch handfeste partikulare Interessen perpetuiert wird.

Ich kann diesen Abschnitt nicht schließen, ohne einen weiteren Aspekt der menschlichen Aggressivität zu nennen. Der deutsche Biologe *Friedrich Oehlker* hat in einer Rede an der Freiburger Universität folgende Sätze gesprochen: »Für die Tier- und Pflanzenwelt isr der Mensch das schlechthin satanische Wesen; mit überlegenen, unheimlichen Mächten ausgestattet geht er in allem seiner Willkür nach, Er pflanzt die Gewächse an, wo und wie er mag, und er vernichtet sie wieder nach seinem Gefallen. Er verändert sie nach seinem kurzsicheigen Gutdünken, weil er eine oberflächliche Kenntnis der Gesetze der Veränderung besitzt, und sie folgen ihm willig und still. Die Zerstörungen aber, die der Mensch in seiner Verwaltung des ihm anvertrauten Planeten anrichtet, sind so furchtbar und zugleich so unwiderruflich, daß er sich selbst auf die Dauer damit zerstören muß.« Ich kann nicht beurteilen, ob die unbedachte menschliche Aggression gegen die Lebenswelt Unseres Planeten notwendigerweise die von *Friedrich Oehlker* vorausgesagten Folgen

9. Vgl, Appell an die Kirchen, S. 63–69.

haben muß. Aber Inzwischen ist der Mensch schon einen Schritt weitergegangen; er hat eilig begonnen, seine eigene biologische Naturbasis zu verändern und Teile seines Leibes so auswechselbar zu machen, wie es Teile einer Maschine sind.

Was hat nun die Theologie zu diesem Aspekt des Humanum, also zum demiurgischen Handeln des Menschen, zu seiner weltverändernden Aktivität und der mit ihr bisher unlösbar verbundenen Aggressivität zu sagen? Im 1. Buch Mose finden wir die Sätze: "Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich; die sollen herrschen über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels, über das Vieh und alles Wild des Feldes und über alles Kriechende, das auf der Erde sich regt. Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn.« Die Herrschafl: über unseren Planeten ist demnach dem Menschen anvertraut worden, »daß er ihn bebaue und bewahre« (1 Mose 1,26-27 und 2,15). Auch Paulus sieht alles Geschaffene in einer geheimnisvollen Angewiesenheit auf den Menschen (Römer 8,19 ff.). Aber in der modernen Welt nimmt die Unterwerfung der Kreatur unter die Herrschafl: des Menschen nun einen eigentümlich radikalen Charakter an. Je weiter die naturwissenschaftliche Erkenntnis und die technische Produktivität vordrängt, desto weniger findet der Mensch in seiner Umgebung irgendeine in sich ruhende Eigenständigkeit und Ordnung, desto unmittelbarer fallen alle Entscheidungen auf ihn, den Menschen, zurück. Es bleibt also dem Menschen von heute keine Wahl: er muß auf seinem Wege fortschreiten, denn ohne den technisch-wissenschaftlichen und sozio-ökonomischen Fortschritt kann die jetzt lebende und die künftige Weltbevölkerung nicht ernährt werden. Die Fürsorge für den Mitmenschen, für seine elementarsten Lebensbedingungen - und nicht nur der bloße Drang zum Neuen-. zwingt also den Menschen, seine Welt zu verändern. Die Liebe, die sich zur Zeit Jesu vorwiegend in unmittelbaren Handlungen am Nächsten realisierte, muß heute weitgehend den abstrakteren Weg der Veränderung und überwindung destruktiver Strukturen gehen, und das Instrumentarium dafür ist der Vernunft des Menschen anvertraut. Er vermag neue Lebensbedingungen zu produzieren und er vermag abzusehen, daß in den neuen Strukturen auch der Mensch ein anderer sein wird. Diese Situation als Auftrag Gottes an den mündigen Menschen zu verstehen, ist Aufgabe der Theologie.

Aber wohin soll die Richtung dieser Weltverwandlung und Menschenverwandlung gehen? Wer wird der Mensch der nächsten Zukunft sein, an dessen Hervorbringung wir verantwortlich beteiligt sind? Was ist das Humanum, nach dem sich alles Handeln in die Zukunft hinein richten sollte? Denn nur ein sicheres Wissen um das Humanum könnte alle Kriterien bereitstellen, um den Prozeß der aktiven Weltveränderung sinnvoll zu regulieren. An dieser Stelle spüren wir die Folgen, die sich daraus ergehen, daß wir anfangs die negative These aufgestellt haben: »jede Definition, jede inhaltliche Bestimmung des Humanum würde gegen wahre Humanität verstoßen; denn sie würde den Menschen auf unsere heutige Erkenntnis festlegen, sie würde also nur unsere heutigen Verhältnisse reflektieren und in ihren Folgen dem Menschen seine Offenheit für die Zukunfl: verstellen.«

Positives Richtungskriterium für die Dimension menschlichen Handelns und Produzierens kann also das Humanum nicht sein. Vielleicht aber doch ein Kriterium, das via negationis wirksam wird? Können nicht Christen und Humanisten gemeinsam ganz ein-

deutig sagen, daß Strukturen, welche der Aggressivität bedürfen und die Aggressivität produzieren, destruktiv sind und der Überwindung bedürfen? Ist dann nicht schon eine kritische und unabhängige Analyse und Durchleuchtung der bestehenden internationalen und gesellschaftlichen Strukturen eine eminent wichtige Aufgabe? Müssen und können die Kirchen nicht denjenigen Menschengruppen, welche von repressiven Verhältnissen bedrängt sind, zu Hilfe kommen, und zwar nicht nur karitativ, sondern auch, indem sie ihnen ein rationales Verständnis ihrer Situation vermitteln und aufzeigen, wie ein Weg in einen besseren Zustand hinein gefunden werden kann? Kann man hier nicht anknüpfen an all die verschiedenen Verständnisweisen des Humanum, die sich in den Kontinenten, Gesellschaften, Völkern und Stämmen entwickelt haben? Läßt sich von daher nicht aufweisen, was jeweils als Unterdrückung und Leiden und dann schließlich auch als überwindung bestimmter destruktiver Lebensformen verstanden werden kann?

Ganz analog zu dieser Weise eines Verständnisses des Humanum ist doch offenbar der Apostel Paulus mit den Auffassungen des Menschlichen umgegangen, die er in seiner Umwelt vorfand. Er hat die Tugend- und Lasterkataloge jüdischer Lehrer oder heidnischer Philosophen nicht einfach beiseite geworfen, um sie durch eine christliche Definition des Humanum und durch entsprechende Tugendregeln zu ersetzen und zu überbieten. Paulus hat gewissermaßen das jeweils vorgegebene Verständnis von Tugend und rechtem Handeln von innen her verwandelt, indem er in den Traditionen die Liebe als des Gesetzes Erfüllung zur Geltung brachte und indem er die Bereitschaft zur Vergebung und zum Leiden lebendig werden ließ (vgl. Römer 12,9-13,10.). Damit ließ er die Bedingungen sichtbar werden, die fundamentaler sind als alle inhaltlich gefüllten und konkreten Vorstellungen vom Humanum, deren man in den verschiedenen geschichtlichen Situationen bedarf, um sinnvolle Richtlinien für das Handeln zu gewinnen.

C. DER ASPEKT DES LEIDENS

Die demiurgisdien Potenzen des Menschen werden durch die Strukturen der modernen Welt herausgefordert. Damit treten die aktiv-produzierenden Möglichkeiten in den Vordergrund. Aber sie sind nur *ein* Aspekt des Humanum und sie sind insofern in sich selbst »blind«, als die Steigerung der Aktivität um ihrer selbst willen nicht ein letztes Ziel für den Menschen sein kann. Denn höchste Aktivität kann in ihren Konsequenzen sehr inhuman sein.

Eine ganz andere Bedeutung für das Humanum hat der Aspekt, den wir jetzt zu betrachten haben: das Leiden. überall, wo Schmerz, Krankheit, Hunger, Bedrängnis durch ungerechte Verhältnisse, Verbitterung und Unterdrückung hervortreten, werfen sie den Menschen auf sich selbst zurück und stellen ihn zutiefst in Frage. Das Leiden enthält also deutlichere Verweise auf das Humanum selbst als alle Produktivität. Dem angefochtenen, leidenden Menschen gilt viel unmittelbarer die Sympathie, das solidarische Mitleiden der anderen Menschen, als etwa dem aktiven homo faber, der allenfalls Bewunderung, nie aber Mitgefühl auszulösen vermag. Leiden-Können und Mitleiden-Können in ihrer unlösbaren Zusammengehörigkeit sind das elementarste soziale Phänomen in der Sphäre des

Humanum. Deshalb gehört es zu den gefährlichsten Begleiterscheinungen moderner Gesellschaflsstrukturen, daß sie Leiden und Tod aus dem persönlichen Gesichtsfeld des Menschen möglichst weitgehend verdrängen, eben weil diese in der Gesellschaft keinen funktionalen Wert zu haben scheinen. Man vergißt dabei, daß alle Kooperationsfähigkeit der Menschen miteinander auf dem Vermögen beruht, sich ein Stück weit mit dem Mitmenschen zu solidarisieren, ja, sich mit etwas in seinem Leben zu identifizieren.

Das Grundereignis der humanen Solidarisierung wird im Leiden und Sterben Christi manifest. Jesus verbindet sich in seinem Sterben mit »den vielen«; sein Tod bedeutet Stellvertretung, solidarisches Eintreten für den sündigen und darum gottfeindlichen Menschen. *Aus* diesem Grunde wird die fundamentale Gemeinschaft innerhalb der Christenheit durch die Teilnahme am Leiden Christi »für andere« realisiert und im Abendmahl dokumentiert. Der Aspekt der Mitmenschlichkeit im Humanum hat hier seinen gültigen Ausdruck gefunden.

Jesu Leiden am Kreuz ist äußerste Anfechtung seines Menschseins in der Gemeinschaft mit Gott. Es steht unter dem Verzweiflungsschrei: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Jesu Menschsein ist damit in die notvolle Zone der Verborgenheit GOttes und also in die äußerste Preisgegebenheit des Menschlichen hineingerückt. Aber Jesu Verzweiflungsschrei ist zugleich ein Gebetruf mit den Worten des 22. Psalms. Jesus hört nicht auf, zum verborgenen Gott zu rufen und sein Leiden und Sterben vor ihn zu bringen. Hier wird eine allerletzte, paradoxe Möglichkeit für den Menschen sichtbar: auch in der äußersten Verlassenheit über sich selbst hinauszugehen und nach Gott zu rufen. Wenn für Salomo ein hörendes Herz als die höchste Möglichkeit des Menschen erschien, so müssen wir jetzt noch einen Schritt weitergehen. Es ist dem Menschen wesentlich, inmitten allen Leidens, das ihn auf sich selbst zurückwirft, sich selbst zu transzendieren im Gebetsruf nach Gott. Hier leuchtet eine unaufgebbare Dimension von Hoffnung auf.

Man wird gewiß nicht sagen können, daß die Stimmen und Aktionen der ökumene die Dimension des Leidens im Humanum vergessen haben; das Eintreten für die Qualen der Hungernden, für die Opfer der Konzentrationslager und der Kriege bis hin zu Vietnam, für die Unterdrückten in ungerechten Sozialordnungen ist immer als wesentliche Aufgabe verstanden worden. An Protesten und Resolutionen hat es nicht gefehlt. Wohl aber fehlt es uns noch an der Erkenntnis, was die Verdrängung, Verwandlung und modifizierte Gestalt der menschlichen Leiden unter den Bedingungen der modernen Welt bedeutet. Gerade in den hochzivilisierten Staaten ist es üblich geworden, Kranke und Sterbende abzuschieben aus den Häusern und Familien und sie in den großen Apparaturen der Hospitäler zu isolieren, daß die Angehörigen gegen anschauliches Mitleiden abgeschirmt werden. Was wird es für die Humanität des Menschen bedeuten, wenn die Techniken der Abschirmung gegen Krankheit und Mitleiden weiter fortschreiten? Wird die Möglichkeit, sich mit dem Nächsten zu identifizieren und mit anderen Menschen zu solidarisieren, absterben, wenn fremdes Leiden immer mehr abgeschirmt und das Bevorstehen eigenen Leidens immer mehr in Vergessenheit geraten wird? Sozialstrukturen, in denen das geschieht, könnten gerade bei aller Funktionstüchtigkeit destruktiv sein, weil sie ein Sensorium absterben lassen, weiches für das Humanum konstitutiv ist.

Dabei besteht kein Zweifel darüber, daß die Bekämpfung aller vermeidbarer Leiden die Aufgabe des Menschen ist. Was die Medizin im Bündnis mit den Wissenschaften hier leisten kann, muß auf schnellstem Wege realisiert werden. Der humane Protest gegen das Verhängnis der Krankheit ist legitim; das Evangelium bezeugt das eindringlich mit den Erzählungen über Jesu Heilungen an Kranken und Leidenden. Aber alle Techniken der Krankheitsbeseitigung verhindern nicht, daß Leiden, sowohl körperliches wie seelisches, sich in neue Formen inkarniert. Um der Humanität willen ist es notwendig, daß die Kirchen zu neuen Formen der Dokumentation der Bedrängnisse und des Todes übergehen und so die trügerische Isolierung des Menschen gegen Leiden und Mitleiden durchbrechen.

Wenn es so ist, wie wir oben gesagt haben, daß Liebe heute nur selten spontan und unmittelbar sich realisieren kann, daß sie sich vielmehr inkarnieren muß in die Strukturen, Institutionen und Prozeßabläufe, so gilt etwas Analoges auch vom menschlichen Leiden. Es hat seine unmittelbare Anschaulichkeit in der modernen Welt weitgehend verloren und bedarf darum der sorgfältigen Erfassung in eben diesen modernen Strukturen und Abläufen. Die Gesellschaftskritik tritt damit unter einen anderen Aspekt als dort, wo es nur um die Herstellung leistungsfähiger und fortschrittsoffener Sozialsysteme geht. Sie wird hier zurückbezogen auf einen anderen Grundaspekt des Humanum und empfängt von ihm her andersgeartete Leitkriterien, Die institutionell eingefahrenen Zwänge von Herrschaft und Abhängigkeit, von Konsumbedürfnis und Manipulation dieser Bedürfnisse, zum Beispiel in Massenkommunikationsmitteln, die Frustrierung des Menschen, der nach Eigenem sucht und nur Vorgefertigtes nachahmen kann, die Abhängigkeit von der Angst, die in den politischen Droh- und Abschreckungssystemen erzeugt wird, die daraus resultierende soziale und psychische Friedlosigkeit, das alles gehört in eine Pathologie der modernen Gesellschaft, sofern sie sich bewußt ist, daß Leiden eine unaufhebbare Grundstruktur im Humanum ist, aber nicht passiv hineingenommen werden soll, sondern jeweils von neuem beantwortet werden muß. An den Antworten des heutigen Menschen auf seine Ängste und Leiden, seine Schmerzen und seine Frustrationen mitzuarbeiten, sie in der Tiefe zu durchdenken und sie im Konkreten zu realisieren, das ist eine der großen Aufgaben, die heute vor der Christenheit steht. Ihre Herkunft von dem stellvertretenden Leiden und Sterben Christi sollte sie unablässig bei dieser Aufgabe festhalten; die Hoffnung der Auferstehung aber sollte ihr Denken transzendieren lassen über das Bestehende hinaus in jene Dimension, wo Leid und Tod nicht mehr sind.

D. DER ASPEKT DER IDENTITÄTSSUCHE IM HUMANUM

Jeder Mensch ist von der Frage nach seiner Identität bewegt, also von der Frage, wer er eigentlich ist oder sein will. Diese Frage stellt sich meist nicht abstrakt, sondern verbirgt sich in den verschiedenen Aspekten menschlichen Verhaltens. Auch der Mensch, der Maschinen baut und mit Apparaturen umgeht, legt ein Stück »Seele« in diese Dinge, mit denen er umgeht, hinein; und der Mensch, der leidet, empfindet nicht nur den Schmerz, der ihn trifft, sondern ihm wird angst um sein Leben, um sein Selbst. Was aber ist dieses

sein Leben, diese seine Identität, um die er sich ängstet? Das können wir nicht inhaltlich bestimmen, und zwar eben aus dem Grunde. den wir schon anfangs anführten, als wir sagten, daß Humanität sich nicht inhaltlich bestimmen läßt, weil eine solche Bestimmung die Offenheit des Menschen für seine Zukunft verstellen würde. Identitätssuche aber läßt sich strukturell charakterisieren und phänomenologisch verifizieren, wie es zum Beispiel *Erik H. Erikson* in seinem Buch »Identität und Lebenszyklus« getan hatto. Es sind gerade die Identitätskrisen, in denen der Sachverhalt deutlich wird, daß es dem Menschen immer um ihn selbst, um sein Selbst geht.

Die ständige Suche nach Identität, die immer nur vorübergehend und relativ Zur Ruhe kommt, bestätigt, daß der Mensch ein geschichtliches und auf Zukunft angelegtes Wesen ist. Er kann sein Leben nur haben aus dem, was ihm die Geschichte der Menschheit in ihrer Umwelt übermittelt, und er sucht stets darüber hinauszukommen, indem er durch Bewahrung und Neuproduktion Eigenes hinzufügt. Je mehr nun die Naturbeherrschung gesteigert worden ist, je mehr der Mensch seine eigene biologische Basis und seine soziale Existenz planvoll zu gestalten vermag, desto gewichtiger fällt auf ihn die Frage zurück, wer er selbst, der Mensch, denn nun in der von ihm zu gestaltenden Welt werden will? Denn aus dem Wunsch, dieser oder jener zu werden, ergeben sich ganz verschiedene Entscheidungen in der Gestaltung der sozialen Strukturen, in der Zielsetzung der Wissenschaften und in allem, was den künftigen Habitus des Menschen betrifft. Die Steigerung der demiurgischen Potenz gibt also der Frage nach der Identität des Menschen höchstes Gewicht. Aber auch das Leiden des Menschen, Krankheit, Friedlosigkeit und soziale Unterdrückung wirft für den Menschen die Frage seiner Identität auf. Die Entfremdung von seinem Selbst kann aufs äußerste wachsen. Das wird besonders deutlich an einem Grenzproblem, das bei einem Kranken entsteht, dessen physisches Leben nur noch durch künstliche Apparaturen aufrechterhalten werden kann. Der Arzt steht hier vor der Frage, wann denn nun das Humanum dieses Lebens entschwunden ist, wann dem ärztlichen Gebot zur Lebenserhaltung eine Grenze gesetzt ist durch das Recht des Patienten zu seinem eigenen Sterben.

Sosehr sich die Identitätssuche des Menschen unter den aktiven und passiven Aspekten seines Verhaltens verbirgt, so wichtig ist es doch, sie als eigene Perspektive des Humanum zu erfassen. Denn in der menschlichen Identitätssuche vor allem wird das angesprochen, was wir die Frage nach der Wahrheit nennen, nämlich die Frage nach einer Instanz, die den jeweils einzelnen Subjekten überlegen ist, die wohl im Wechsel der historischen Epochen verschieden in Erscheinung tritt, dabei aber dennoch ihre Kontinuität nicht verleugnet. Wenn der Mensch seine Identität inmitten seiner Mitmenschen sucht, wenn er sie im Wechsel seiner Lebensphasen zu gewinnen trachtet, so ist er auf der Suche nach der Wahrheit, die sich ihm geltend macht als Hinweis auf eine endgültige Gestalt seines Selbst-Seins, als Streben nach einer Gestalt, die es verdient, allgemein akzeptiert zu werden und bewahrt zu werden. Darum sieht sich der Mensch in seinem Streben nach Identität angewiesen auf das Angenommenwerden von Mitmenschen; auf die Liebe, die ein gültiges Humanum im anderen Menschen anerkennt. Diese annehmende Liebe sieht freilich den Mitmenschen nicht nur in dem, was er jetzt schon ist, sondern betrachtet ihn in der Per-

10. 1966; Originalausgabe: Identity and the Life, 1959.

spektive der Zukunft und der Hoffnung, und gerade in dieser Perspektive wird er schon jetzt liebenswert.

Identitätssuche ist also notwendig mit der Suche nach Wahrheit und Liebe verbunden und verbindet so auch den einsamsten Menschen noch mit anderen Menschen und mit der Wirklichkeit, die er zu erfahren und in seiner Sprache zu erfassen versucht. Es gehört zu ihr aber zugleich die eigene Erfahrung, daß der Mensch handelnd und leidend sein Selbst immer wieder verfehlt. Auch die marxistische Erfahrung kommt darin mit aller humanistischen Erfahrung überein, daß der nichtentfremdete, der im vollen Sinne eigentliche Mensch nur als Zukunft erhofft werden kann. Identitätssuche ist niemals in vollem Sinne Identitätsfindung und bleibt gerade so in ihrer Offenheit ein Stimulans der Humanität.

Dieser Tatbestand findet beim Apostel Paulus eine eigenartige Deutung. Paulus beschreibt, wie der religiöse Mensch gerade, indem er mit Leidenschaft seine Identität vor Gott zu erreichen sucht, sie verfehlt. Das erfüllte Humanum, die Gerechtigkeit vor Gott, vermag der Mensch weder handelnd noch leidend zu erkämpfen; versucht er es dennoch, so verwickelt er sich in Selbstwidersprüche, die ihm seine Ohnmacht gerade in dieser Hinsicht eindeutig zeigen (Römer 7,13-25). Daraus folgt, daß der Christ ein grundlegend verändertes Verhältnis zu seiner eigenen Identitätssuche findet: er weiß um den unaufhebbaren Abstand, der ihn als Entfremdung von seinem erhofften Selbst trennt, und er interpretiert diesen Abstand als Folge und Inhalt seiner Sünde, die er nicht aus eigenem Vermögen zu überwinden vermag. In dieser Situation heißt »glauben«, fest darauf vertrauen, daß Gott von sich aus den Menschen, der seine Identität vergeblich erstrebt, bereits angenommen und ihm so eine spezifische Identität verliehen hat. Durch dieses Vertrauen ändert sich grundlegend das Verhältnis zu seiner eigenen Identitätssuche; der Zwang, das eigene Selbst im Handeln und Leiden zu suchen, wird aufgelöst, der Mensch hat »Frieden mit Gott« (Römer 5,1). Er hat jetzt einen Anteil am Leben empfangen, der ihn aller Nötigung zur Identitätssuche enthebt und ihn frei macht, sein Leben nicht mehr als *sein* Leben, sondern als das Leben Christi in ihm zu führen (Galater 2, *20).* Wo aber Christus im Menschen lebt, da bekommt das Leben die Struktur der Liebe, eines Seins, das für andere da ist.

Diese Wendung im Verhältnis zur eigenen Identitätssuche hat sehr konkrete Folgen, sowohl im Handeln wie im Leiden. Denn der demiurgisch schaffende Mensch kann nicht umhin, seine Art der Weltveränderung immer zugleich als einen Akt der Selbstverwirklichung zu betreiben. Das heißt aber: die Gebundenheit an sein nach Verwirklichung drängendes Ich mischt in seine sachliche Zielsetzung persönlich-egoistische Motive ein und korrumpiert dadurch die Zielsetzung. Dieser Vorgang läßt sich in der Geschichte besonders klar dort beobachten, wo große allgemeine Ziele unter die Verfügungsgewalt einzelner Persönlichkeiten geraten und pervertiert werden.

Auch im Leiden und Sterben hat das vom Glauben geschenkte Verhältnis zur eigenen Identitätssuche eine tiefe Bedeutung. Sofern sich nämlich der Mensch im Leiden um den Verlust seines Selbst ängstigt, befreit ihn das Wissen um seine in Gott geborgene Identität von der Angst; und Freiheit von der Lebensangst ist eine große Gabe und Macht (Johannes 16,28).

Im christlichen Glauben tritt das Humanum also unter eine neue Bestimmung: für jeden einzelnen steht seine Erfüllung noch aus, und doch hat jeder Glaubende schon Anteil an der Erfüllung des Humanum, wie sie in Christus sich ereignet hat. Aus dieser Perspektive kann von Christus als der Wahrheit, dem Weg und dem Leben gesprochen (Johannes 14, 6) oder auf Christus als den zweiten Adam, den wahren Menschen verwiesen werden (Römer 5,12-21). Für den Christen ist das Humanum also nur in *einer* Perspektive als ein rein zukünftiges zu bestimmen; in anderer Perspektive aber *ist es schon* im Leben, Sterben und Auferstehung Christi als ein erfülltes manifest geworden und gibt uns einen Rückhalt bei unserem Auftrag in dieser Welt.

E. FOLGERUNGEN

Wir haben uns der Frage nach dem Humanum unter der Berücksichtigung der drei fundamentalen Aspekte Handeln, Leiden, Identität genähert. Unter jedem dieser Aspekte stellen sich die anthropologischen und theologischen Fragen in verschiedener Weise, aber keiner von ihnen darf vernachlässigt werden, wenn wir sachgerecht vorgehen wollen. Es bestätigt sich unsere Anfangsthese, daß jede inhaltlich-abschließende Definition des Humanum gegen wahre Humanität verstößt, weil sie den Menschen auf unsere heutige Erkenntnis festlegt und seine Offenheit für Zukunft verstellt. Diese negative Aussage wird auch nicht aufgehoben durch die theologische Aussage, daß in Christus das Humanum in seiner höchsten Erfüllung erschienen ist; denn unsere Partizipation an Christus verweist uns ja auf seine noch ausstehende Zukunft; der Glaube begründet Hoffnung.

So bleibt das Humanum eine bedrängende Frage an unsere in radikalem Umbruch befindliche Welt. Die theologischen Aussagen stellen die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen in bestimmte Perspektiven hinein, geben aber nicht von sich aus *inhaltliche* Auskünfte darüber, wie das Humanum in der modernen Weltgestaltung, in Prozessen der Revolution und Emanzipation, des Nationenaufbaues und der Wandlung gesellschaftlicher Strukturen zu verstehen sei. Inhaltliche Antworten werden erst möglich an Hand konkreter Probleme. Dabei ist christliches Verständnis des Humanum jeweils auf den Dialog mit den Wissenschaften angewiesen. Diese erforschen mit sehr verschiedenen Methoden, wie menschliches Leben unter modernen Bedingungen sich vollzieht und sich gestalten läßt. Die Schwäche der heutigen Wissenschaften aber ist es, daß sie ihre vielfältigen Erkenntnisse und Theorien nicht aufeinander abzustimmen vermögen, weil Möglichkeiten wissenschaftlich-methodischer Kooperation an dem einen Thema »Mensch« nicht ausreichend entwickelt sind. Dementsprechend fehlt auch die Möglichkeit zu einer von Wissenschaften geklärten Praxis in der Gestaltung der menschlichen Lebenswelt. Wissenschaftliche Ergebnisse wirken in ganz unkontrollierbarer und oft zielloser Weise auf die Gesellschaft ein und fördern leicht ihre gefährliche irrationale Dynamik.

Angesichts der mangelnden Kooperation der Wissenschaften, die sich direkt oder indirekt mit dem Menschen befassen, sollte die Theologie den Dialog mit ihnen aufnehmen und nachhaltig durchführen. Wenn christliches Denken in der Lage wäre, die entscheidenden Fragen des Humanum im Umbruch der Gegenwart zu verstehen und zu formu-

lieren, könnte es zum großen Anreger für die Kooperation der Humanwissenschaften werden. Auf diese Aufgabe ist die Theologie selbst allerdings wenig vorbereitet. Entweder meint sie, inhaltlich konkrete Antworten auf die Frage nach dem Humanum selbst geben zu können - dann wird sie zu einer unter anderen Ideologien -, oder es gelingt ihr nicht, die spezifisch christlichen Perspektiven so zu formulieren, daß sie für die methodischen und inhaltlichen Aussagen der Wissenschaften offenbleiben und dennoch ihre eigentümliche Bedeutung behalten. Ober dieses Dilemma muß die Theologie hinauskommen, wenn der sinnvolle Dialog mit den Humanwissenschaften möglich werden soll. Mir scheint, daß die ökumenische Bewegung hier eine besondere Aufgabe hat. Sie kann ein Forum der Diskussion herstellen, auf dem praktische Erfahrungen aus vielen Aktionen zugunsten des Menschen, wissenschaftliche Gesichtspunkte und Ergebnisse aus allen Ländern und theologische Erkenntnisse aus allen Kirchen zusammentreffen. Dieses Forum der Diskussion wird freilich nur dann die ihm zukommende Bedeutung gewinnen, wenn es getragen wird von kontinuierlicher und koordinierter wissenschaftlicher und theologischer Forschung. Auf diesem Gebiet sehe ich zur Zeit den größten Mangel; mir scheint, es fehlt oft der Mut, langfristige Arbeitsprogramme in dieser Richtung zu entwerfen und sie durchzuführen.

Prof. Dr. H. E. Tödt *69 Heidelberg, Schloß-Wolfsbrunnenweg 20*

Sind ethische Normen wandelbar?

Von

HANS SCHULZE

Angesichts soziologischer und sozialgeschichtlicher Befunde von der Wandelbarkeit ethischer Normen zu sprechen ist beinahe eine Trivialität. Anders in theologischer Perspektive! Die Theologie muß sorgsam anthropologische, sozialpsychologische, juristische und andere Normbegriffe voneinander unterscheiden, sie muß den Versuch machen, gesellsdiaflsbedingte und theologische Normativität in Relation zueinander zu bringen, ohne dabei die eigentliche Relevanz der sozialethischen Aussage preiszugeben. Sind ethische Normen wandelbar? »Ja« kann heißen: nachträgliche Rechtfertigung dessen, was in der Gesellschaft geschieht durch theologische Begründung. Anpassung kann Verrat sein, dann nämlich, wenn auch Normen des Glaubens nichts sind als Funktionen der Entwicklung, von dieser gesetzt und überholt. »Nein- kann heißen: starres theologisches Ordnungsdenken in Form von aus der Heiligen Schrift oder aus dem theologischen System deduzierten Normen, ohne Rücksicht auf Wandlungen, welche die Gesellschaft durchmacht. Normativitäten als von Gott geschaffenes, geschichtsunabhängiges sittliches Ordnungssystem. Einer solchen Theokratie als Gesetz aber stand die ethische Auffassung Jesu entgegen.

Die Problemlage der Sozialethik gebietet, sich theologisch der Frage nach praktikablen

Normen für das menschliche Zusammenleben zu stellen. Fragt sie nach einem »Gebäude normativer Weisungen für das Handeln in konkreten Gesellschaftsbezügenet, stellt die Wandelbarkeit ethischer Normen für sie ein Problem ersten Ranges dar. Welches Verhältnis besteht zwischen der Kontinuität des von Gott Gebotenen und sozialen Normen? Von welchen Denkansätzen ist auszugehen, um die gesellschaftliche Funktionstüchtigkeit von Normen vor einem übergeordneten Horizont des Lebens und Zusammenlebens der Menschen zu sidiern-? Welcher Ort ist bei der Bezugnahme auf Verhaltensanweisungen im Neuen Testament der hermeneutischen Reflexion zuzuweisen?

1. SIND GESELLSCHAFTLICHE NORMEN WANDELBAR?

Industrialisierung, Demokratisierung und Urbanisierung haben auf allen Ebenen nicht nur die Strukturen der Gesellschaft geändert, sondern auch die Verhaltensweisen und die verhaltensleitenden Anschauungen davon, was sein soll>. Insofern sind soziale Normen unzweifelhaft wandelbar. Ihre Modifizierungsfähigkeit allein festzustellen würde indessen verkennen, daß die Funktion der Normen darin liegt, Orientierung zu ermöglichen, dies aber gerade vermöge ihrer Stabilität. Ein Kommunikationssystem von Wertvorstellungen kann sich als verbindlich nur entwickeln, wenn Traditionen geschaffen sind. Gewiß sind Normen relativ - aber auf die Gesamtgesellschaft, so also, daß die Potenz der Gesellschaft dahinterstehr'. Gesellschaften, die über ein intaktes System von Institutionen verfügenS, verstehen ihre Ordnung als eine gesollte, in Frühzeiten in der Regel in Analogie zum Baugesetz der Weltordnung, zum Willen der Götter oder Gotres-.

Nun zeigt die Sozialgeschichte, daß wir uns in einem Umbruch befinden, der die Fundamente der Gesellschaft betrifft". Die Interdependenz zwischen Gesellschaftsordnung und Normen schließt uns ein Phänomen auf, welches zu den irreversiblen Erkenntnissen der Generation gehört, die den Umbruch trägt: Auch sittliche Normen sind wandelbar. Sie haben nur Geltung auf Zeit. Der Umbruch muß neue Normen, neue Traditionen begründen, sonst ergibt sich für die Verhaltensleitung kein sozialer Außenhalt. Ein Umbruch, der wie der unsere die Daseinsbedingungen als solche verändert, setzt damit neue Handlungsebenen; dies stellt eine ethische Herausforderung dar, die nach einer Antwort in Form einer moralischen Bewältigung ruft. Es muß also neues Ethos gesetzt werden".

Wird die Herausforderung nicht angenommen, wird damit auch die ethische Norrnfin-

1. C. *Walther:* Theologie und Gesellschaft, Zürich und Stuttgart 1967, S. 15.
2. Vgl. S. *Keil:* Absolutheit und Relativität der Normen in soziologischer und theologischer Sicht, NZSyst 1966, S. 78.
3. Vgl, *R. F. Bebrendt:* Der Mensch in den Strukturwandlungen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft, in: *F. E. Lebmann* (Hg.): Gestaltungen des sozialen Lebens bei Tier und Mensch, Bern 1958, S. 261-284.
4. *H. Schelsky:* Soziologie der Sexualität. über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft, Hamburg 1955, S. 50.
5. A.a.O. S. 64.
6. So C. *Dawson:* Religion und Kultur, *Düsseldorf* 1951, S. 79.
7. Vgl, *R. F. Behrendt:* Dynamische Gesellschaft. über die Gestaltbarkeit der Zukunft, Bern und Stuttgart 1963.
8. Vgl. *H. Plessner:* über die allgemeine Bedeutung des Normativen in der Lebensbewältigung, in: O. W. *Haseloff* und *H. Stachowiak* (Hg.): Kultur und Norm, Berlin 1957, S. 23-31.

dung verweigert. Das verträgt sich gut mit einer Ethik der Ordnungen. Diese sind jedoch zur Unmaßgeblichkeit verurteilt, sie können den sozialen Prozeß nicht steuern. Ihre Funktionsuntüchtigkeit beruht auf einer mangelnden Korrespondenz mit dem Geschehen", So fragt sich, ob nicht jede aus einem Prinzip deduzierte Ethik der Geschichte hinterherläuft, so daß diese also ohne Ethik geschieht. Besser: geschähe! Denn neue Normativitäten bilden sich auf jeden Fall, und zwar als Reaktion auf bestimmte Konstellationen neuer Situationselemente in Richtung auf Verhaltensleitung.

Ein Beispiel dafür bildet der bekannte Konflikt zwischen Daseinsbedingung und Ethos im Proletariat des 19. jahrhunderts'P, Der Frühindustrialismus brachte die Heiratsfähigkeit Besitzloser mit sich, die in der Fabrik arbeiten und nur vom Leistungsentgelt leben konnten. Die Bevölkerungskurve schnellte hinauf. Die alte (kirchliche) Norm »Seid fruchtbar und mehret Euch« wurde als Naturablauf interpretiert. Die Krisensituation (zu geringer Verdienst, Ungesichertheit der Existenz usw.) stoppte die Kurve. In Beantwortung der sozialen Herausforderung wurde ein Nein zur alten Norm des Kinderreichtums gesagt. Nun begann eine neue Norm sich einzuspielen: das Zweikindersystem. Die Kinderzahl ist jetzt nicht Ergebnis eines unabwendbaren Naturablaufes, sie wird gesteuert. Das geschah übrigens im Gleichklang mit dem Gesetz der neuen Epoche: dieses Gesetz, die Technik, denkt in Kausalitäten, es wird geplant.

Wir haben hier ein Beispiel für die »Herausforderung«: Die Änderung der sozialen Verhältnisse hat hinsichtlich der Familiengröße eine neue Handlungsebene gesetzt, diese muß ethisch bewältigt werdentt. Die neue Norm verneint die Regeneration als solche nicht, aber variiert sie. Diese Variation ist durch menschliche Entscheidung und Gestaltung bewirkt. Wir haben also folgenden Vorgang: einen Konflikt, den (vielleicht zwangsweise aufgebrachten) Mut zur eigenen, nicht vorgegebenen Meinungsbildung und Handlung; diese spielt sich ein zu übernehmbaren Haltungen, diese beeinflussen infolge der Konformität auch andere, ja erziehen sie auf dem Wege über das Leitbild.

Wie kann nun die theologische Ethik mithelfen in der Bewältigung des gesellschaftlichen Strukturwandels? Wie können kirchliche Verkündigung und Seelsorge ihren traditionellen Konservativismus aufgeben? Diese Frage ist gleichbedeutend mit der Frage danach, wie es möglich ist, auf neue gesellschaftliche Lagen einzugehen, ohne indessen dabei die Orientierung am Willen Gottes zu verlieren.

Einen Weg dazu bietet die Situationsethik. Mit *j. Fleteber* wäre so zu argumentieren: Nur die Liebe ist aus sich selbst gut und daher die einzige Norm christlicher Entscheidung. Den Dingen selbst wohnen keine ethischen Werte inne; Wert ist eine Funktion menschlidier Entscheidungt-. »Der Christ entscheidet sich, wenn er alle berührten Werte unter

---

9. *R. F. Behrendt:* Dynamische Gesellschaft, S. 50: »Symptome disharmonischen Kulturwandels.«
10. Nach S. *Keil:* Sexualität, Sturegart und Berlin 1966, S. 64 ff., 79 f., 82 f. Es sei betont, daß im folgenden der Begriff »Norm« – einschließlich Gen 1,28 – streng im innergesellschaftlichen Sinne gebraucht wird. Der theologische Normbegriff ist zwar auf den gesellschaftlichen Wandel bezogen, wird aber nicht durch ihn begründet.
11. Zu den Kategorien Herausforderung und Antwort vgl. *A. Toynbee:* Der Gang der Weltgeschidlte, Bd. I, 3. Aufl., Stuttgart 1952, S. 61 ff.
12.]. *Fletcher:* Moral ohne Normen?, Gütersloh 1967, S. 54, 57, 59 ff.

Gebet erwogen hat, für das, was seiner Meinung nach in der jeweiligen Situation der Forderung der Liebe am meisten entsprichrt>.« Diese Ethik ist ohne Zweifel frei von jeglichem Legalismus. Abgesehen von anderen, theologischen Einwänden muß jedoch eingewandt werden: Diese radikale Situationsethik verkennt die menschliche Konstitution. Sich an Normativitäten orientieren heißt, in der sittlichen Entscheidung von Vorentscheidungen Gebrauch machen; Entlastung durch sittliche Vorentscheidung ist aber gerade in der Undurchsichtigkeit einer Umbruchzeit unerläßlidii-. Der Ton rückt in der Situationsethik ganz auf die Erwägung der »Urnstände«, doch fehlt eine Lehre von den unveräußerlichen Konstitutionsmerkmalen der Person, die ja allererst die Definition erlauben, was denn Liebe sei.

Eine andere Möglichkeit bietet das Naturrecht. Nach *K. Brockmöller* gibt es für jede srttliche Ordnung veränderliche und unveränderliche Elemente. »Wenn in bestimmten gleichbleibenden Verhältnissen das menschliche religiös-sittliche Verhalten festgelegt, mit anderen Worten zu einer Sitte geworden ist und in bestimmten Institutionen normierende Kraft für das allgemeine menschliche Verhalten ausübt, so gelten diese Normen nur so lange, wie diese äußeren Verhältnisse bestehenbleiben!".« Zwar kehren Grundforderungen der Natur immer wieder, aber die Umwandlung der Verhältnisse verlangt neue Formen der naturrechtliehen Postulate. Das heißt aber, daß hier der Ton ganz auf die Interpretation des Natürlichen rückt. Denn die Natur als solche gibt schon deswegen keine Normativitäten her, weil sie ambi-, ja plurivalent ist. Der Mensch als Person ist kein »Naturwesen« und kann nicht wie das Tier von der Natur Kriterien seines Handelns empfangenie. Die Interpretation ist also eine Sinnentscheidung infolge eines moralischen, an Kirchenlehre oder christlicher Ethik orientierten Vor-Urteils.

S. *Keil* versucht eine theologische Interpretation der Normen gerade in ihrer Sozialbedingtheit, »Die Normen sind für den Soziologen relativ, aber nicht beliebig. Sie haben ihren bestimmten Geltungsbereich, zeitlich und räumlich begrenzt, aber innerhalb dieses Geltungsbereiches müssen sie ... mit Absolutheitsanspruch auftreten, wenn sie ihre Funktion der kulturellen überformung der Natur wahrnehmen sollent/.. Die ethische Forderung, »das Leben des anderen in Obhut zu nehmen«[19], ist das theologische Handhabungskriterium der an sich situationsblinden Normen; in ihr artikuliert sich die Freiheit des Menschen zu deren Korrektur. Das Problem dieser Konzeption liegt darin, daß hier die konstitutionelle Instinktunsicherheit des Menschen ethisch als Schutzlosigkeit gedeutet wird!". Das theologische Korrelat der Instinktunsicherheit ist jedoch in der Plastizität und Variabilität des Gewissens zu sehen[20]. Das heißt aber, daß der Mensch gerade hinsichtlich

13. A.a.O. S. 46.
14. Zur Sittlichkeit als Inbegriff einer Formierung durch stabile Ordnungen vgl, *A. Gehlen:* Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 6. Aufl., Bonn 1958, S. 60 ff.; *ders.:* Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Bonn 1956, S. 67 ff., 116 f.
15. *K. Brockmöller:* Industriekultur und Religion, Frankfurt a. M. 1964, S. 47 f.
16. *H. Schelsky:* Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, Köln und Opladen 1961, S. 13 ff.
17. S. *Keil:* Absolutheit und Relativität der Normen, S. 68.
18. A.a.O. S. 70; nach *K. E. Legstrupr* Die ethische Forderung, Tübingen 1959, S. 7 ff., 17.
19. S. *Keil:* Sexualität, S. 22; *ders.:* Absolutheit und Relativität, S. 69.
20. Vgl. D. *Bonhoeffer:* Ethik, 6. Aufl., München 1963, S. 27 f., 258 ff.

der ethischen Entscheidung einer grundlegenden Orientierung bedarf: Ihm muß gesagt werden, was gut ist. Eben das konstituiert ihn in der Sicht der Theologie erst als ethisches Wesen.

Dies ist der Sinn biblischer Handlungsanweisungen, die sich als Willensäußerungen Gottes verstehen. Die theologische Implikation der christlichen Sozialethik besteht in der Erkenntnis, daß Gott uns sein Gebot ansagt und eben damit die innergesellschaftliche Frage danach, womit dem Menschen am besten gedient sei, für sich in Anspruch nimmt. Daher ist die von *Legstrtep* definierte Schutzfunktion der Normen-! sozusagen der Ausdruck des sozialen Interesses der Gebote. Indessen darf nicht vergessen werden, daß das Gebot der Nächstenliebe (Mk 12,28if. par.) in funktionaler Abhängigkeit von der dieser vorgeordneten Gottesliebe steht. Theologisch muß also auf diese, nicht auf die Agape als Primärmotiv des Handelns aus Glauben reflektiert werden. Wir haben also weiter nach theologischen Kriterien zu fragen, die es möglich machen, im raschen gesellschaftlichen Wandel Normativitäten aufzufinden, die ja für die Gesellschaft nicht mehr in einem unerschütterten System intakter Institutionen gefunden werden können.

11. IST DER WILLE GOTTES WANDELBAR?

Zunächst gilt für den neutestamentlichen Befund: Der Wille Gottes ist mit sich selbst identisch und in dieser Identität kontinuierlich. »Gott will nichts, was er nicht immer schon wollte, also was er in den Geboten niedergelegt hat[22].« Für das Kerygma der Urgemeinde gilt also, daß die ethischen Inhalte die tradierten alttestamentlichen sind. In der Sicht der synoptischen Evangelien versteht sich »Jesu ethische Lehre als Auslegung des Willens Gottes ... der Ausgangspunkt ist das offenbarte, im Alten Testament niedergelegte Gesetz«[23]. Die polemische Absicht Jesu besteht darin, das Gebot Gottes durch Kritik an der Vätertradition, dem jüdischen Gesetz, freizulegen. Charakteristisch für Jesu war also das Aufgeben eines Systems gesellschaftlicher Normativitäten als Weg, um dadurch zur Grundnorm zu finden[24]. So sind auch die Antithesen der Bergpredigt zu verstehen; Jesus orientiert den ethischen Willen des Menschen direkt am Willen Gottes, nicht indirekt (insofern die Thoraethik als heilig, dem Willen Gottes entsprechend galt). Versteht man die Thoraethik als eine auf dem Gesetz ruhende Gesellschaftsordnung, dann bedeutet das: Jesus hat die Koppelung von Glauben, Gottesherrschaft und Gesellschaftsordnung gelöst, zugleich aber in seiner Person den direkten Zugang zu Gottes Willen erschlossen-t.

Was bedeutet das für die Normen?

Mit dem Gegensatz jesu zur Thoraethik verlieren gerade die theologischen Implikationen des Gesetzes für den Christen ihre Verbindlichkeit: Christliche Ethik kann nicht ein

21. *K. E. Legstrup,* a.a.O, S. 56-59.
22. *H. Conzelmann:* Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967, S. 109.
23. A.a.O. S. 136.
24. Vgl. *H. Schulze:* Gottesoffenbarung und Gesellschaftsordnung. Untersuchungen zur Prinzipienlehre der Gesellschaftstheologie, München 1968, S. 141 ff.
25. A.a.O. S. 153 f.

Kodex von Vorschriften sein, deren Erfüllung heilsnotwendig ist. Heilsnotwendig ist der Glaube an den Heilsbringer selbst; ethisches Tun aus dem einmal im Glauben gefundenen Heilsstand ist Konsequenz, nicht Bedingung des Heils. Die christliche Ethik hat also nicht den Charakter einer von außen vorgeschriebenen gottgewollten Ordnung-s. Es muß scharf zwischen »Gebot« und »Gesetz« unterschieden werden. Es fällt auf, daß der Dekalog darauf verzichtet, das Leben inhaltlich zu formieren. Das liegt nicht nur an seiner katechismusartigen Formelhaftigkeit, sondern daran, daß er eben nicht im spätjüdischen Sinn »Gesetz« ist, sondern »Gebot«. »Israel hat den Jahwewillen als äußerst beweglich verstanden, immer neu sich einstellend auf jede in religiöser oder politischer oder wirtschaftlicher Hinsicht veränderte Situation ... jede Generation war neu aufgerufen, auf den für sie gültigen göttlichen Willen zu hören und ihn sich zurechtzulegenv,« Das Gebot verharrt also im Umrißhaften, es ist auf Interpretation hin angelegt[28] - aber nicht so wie beim Naturrecht; vielmehr steht hinter den Rahmenanweisungen der Gebote der lebendige Gott, der gefragt sein will und seinen Willen dem Glaubenden erschließt.

Gerade darin besteht die ethische Mittlerschaft Jesu: Jesus wollte nicht an die Stelle der kritisierten Vätertradition ein anderes Gottesrecht stellen, eine nova lex, sondern er wollte durch eine grundlegende Situationsveränderung des gottfernen Menschen den Zugang zu Gott selber öffnen und die Vollmacht schenken, dem Glauben entsprechend zu handeln. Das »Prüfen« dessen, was Gottes Wille ist, stellt primär nicht einen Akt der Vernunft dar[29], welche die Umstände erwägt und sodann nach bestem Wissen und Gewissen handelt; etwa unter der Regel, was hier und jetzt für die menschliche Person das beste sei. Noch bevor diese (unerläßlichen) analytischen Akte stattfinden, findet eine Erneuerung des Erkenntnisvermögens statt[30] - nicht was die Erkenntnis der Elemente einer menschlichen oder sozialen Situation betriffi, sondern was den Gotteswillen betriffi. Aussagen, die aus einer solchen Erkenntnis stammen, sind also als theologisches Verhältniswissen zu bezeichnen; sie sagen das Verhältnis einer Sache oder eines Vorganges zu Gott aus und umgekehrt.

Worin besteht nun das, was Gott will? Erstaunlich ist, daß das Neue Testament nichts ethisch wirklich Neues bietet, keine christliche Sonderethik. »Es wird hier nicht eine neue Moral entwickelt, sondern gelehrt, was moralisch ist. Was Moral ist, darüber besteht ja kein Zweifel. Das wissen nach Röm 2 die Heiden ebenso wie die juden'",« Das sagen Stellen wie Röm 12,2 oder Phi14,8 aus; der Wille Gottes ist das Gute, Wohlgefällige, das Vollkommene, alles, was wahr, ehrbar, gerecht, rein, liebenswert ist. Daß diese Begriffe keinen charismatischen, nur dem Glauben zugänglichen Inhalt haben, bedeutet, daß die ethische Ebene für alle, Heiden, Juden und Christen, dieselbe ist. Diese universale Identität des

---

26. So auch G. *Friedrich:* Der Christ und die Moral, ZEE 1967, S. 281 f.
27. G. *v. Rad:* Theologie des AT, Bd. I, München 1957, S. *200.*
28. A.a.O. S. 196; Bd. H, München 1960, S. 408.
29. Vgl. D. *Bonhoeffer:* Ethik, S. 41-46. Gegen *F. Gogarten:* Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, 2. Aufl., Stuttgart 1958, S. 100, 102 u. ö.
30. Vgl.]. *Heckel:* Lex diaritatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht der Theologie M. Luthers, München 1953, S. 28, 72, 118 f., 127, 162 f.

31. H. Conzelmann: Grundriß, S. 111, vgl. S. 112.

Ethischen macht die Christen kooperationsfähig. Dabei muß angemerkt werden: Nicht die Christen haben vermöge dieser Begriffe im Allgemeinethischen nach dem Willen Gottes zu suchen - dieser ist ihnen ja durch das Christusereignis zugänglich; sondern sie können diesen Willen so proklamieren, daß er verstanden wird.

Für die Sozialethik muß das Gesagte nun auf das Feld des Institutionellen bezogen werden. Zum grundsätzlichen ist anzumerken, daß heute aus Gründen exegetischer Aufhellung gesellschaftsbezogener biblischer Texte keine Möglichkeit mehr gegeben ist, die Denkstrukturen der klassischen Ordnungstheologie fortzuführen. Eine Lehre von den ordinationes dei wird daher bei der Person anzusetzen haben. Als »Stiftung Gottes« verstehen wir die unveränderlichen, schlechthin vorgegebenen Konstitutionselemente des Menschen: zum Beispiel seine Personalität, seine Sexualität, die Fähigkeit zur geistigen Kommunikation, die Notwendigkeit, das Natürliche zu verändern usw. Verstehen wir nun weiter die Gesellschaft als Produkt unerläßlichen sozialen Handelns, also als nach außen gewendete, sich differenzierende und institutionalisierende Spiegelung der menschlichen Person, dann ergibt sich sozialethisch die Frage, ob Gott die menschliche Konstitution so eng angelegt hat, daß nach seinem Willen daraus nur *eine* legitime Gestalt sozialer Institutionen erwachsen sollte. Das ist nicht der Fall: Gott hat den Menschen mit den Merkmalen seiner Ebenbildlichkeit erschaffen, das heißt, er hat ihn zur Freiheit berufen. Das bedeutet anthropologisch, daß der Mensch im Unterschied zum Tier entschlußfähig, das heißt entsprechend seinen Vorstellungen und frei in der Wahl seiner Mittel wie seiner Ziele handeln kann. Die göttlichen Stiftungen sind also unkonkret: eben damit will Gott das geschichtliche Handeln des Menschen freisetzen--, Gott bietet deshalb auch keine normativen Sollensformen an, kein Gottesrecht im eigentlichen Sinne, keine Urbilder, denen unsere Entscheidungen abbildhafl folgen sollen-'. Seine Willensoffenbarungen nehmen uns das Wagnis des Handelns nicht ab, damit auch nicht die Möglichkeit, »falsdi« zu handeln. Gott will, daß wir mit ihm im Gespräch bleiben, was hier und jetzt das Richtige ist.

Wir haben also hier eine Konstante: Die Konstitution der menschlichen Person, die sich im großen in der Gesellschaft wiederholt. Und eine Variable: Die Frage an Gott, die nur sinnvoll sein kann, wenn eine Realisierungschance im Handeln besteht. Die in der Person angelegte Toleranzbreite der ordinationes dei läßt immer mehrere Lösungen offen. Die aktuelle Entscheidung ergreift eine davon und modifiziert, indem sie sich ins Soziale wendet, auch die Möglichkeiten menschlichen Seins. In dieser Entscheidung für eine Möglichkeit innerhalb eines Spektrums von Handlungszielen liegt der Ort des Normativen. Insofern aus Glaubensgehorsam gehandelt wird, kann von einer Realisation theologisch begründeter Normen geredet werden, die in der Gesellschaft Ethos setzt.

Wenn es richtig ist, daß die göttliche Willensäußerung beabsichtigt im Globalen verharrt; wenn es richtig ist, daß Heilsoffenbarung nicht darin besteht, daß uns GOtt das Geheimnis der Weltstrukturen aufschließt (also Wissenschaft erspart), sondern uns unter seine Herrschaft beruft, dann hat das zur Folge, daß die Christen immer unterwegs sind.

---

32. H. Schulze: Gorresoffenbarung, S. 31 ff.

33. Gegen *H. Begemanns* Strukturwandel der Familie,!. Aufl., Hamburg 1960, S. 98, 232, Anm. 84 u. ö.

Daß sie sich also im Ringen um die rechte ethische Erkenntnis befinden, daß ihnen der Gotteswille nicht ein für allemal klar wird wie ein kosmisches Baugesetz, sondern daß er Geheimnis bleibt, das wieder und wieder gelöst werden muß. Aber daß dieses überhaupt geschehen kann (weil Christus »die Unmittelbarkeit zu Gott in jeder Beziehung freilegt«)[34], darin besteht die einzigartige Stellung der Christen in der Gesellschaft. Daraus wiederum folgt ihre einzigartige Aufgabe, das Erkannte zu vermitteln.

III. DER VERMITTLUNGSVORGANG ALS UMGANG MIT VARIABLEN NORMEN

Unter den Paränesen im Neuen Testament müssen die allgemeinen von den zeitbezogenen unterschieden werden. Die allgemeinen beziehen sich darauf, daß der »alte Mensch- abgetan und der »neue Mensch« angezogen worden ist (Kol 3,5.9f.; Eph 4,22ff.). Das Ziel dieses Vorganges ist die Erneuerung zum Ebenbild Gottes in Jesus Christus. Damit werden auch die zwischenmenschlichen Beziehungen, damit wird die Beteiligung an sozialen Sachverhalten für die Christen in den Bereich der Gottesherrschaft gerückt; das weist sich zunächst in neuen Verhaltensweisen aus, in Güte, Vergebungsbereitschaft, Keuschheit, Liebe (Gal 5,22). Darin drückt sich aus, »daß Gott angefangen hat, die ihm gehörende Welt für sich zurückzugewinnen-V, Paränesen, Ermahnungen sind deswegen jetzt noch notwendig, weil wir die neue Existenz immer nur als »Fremde Würde« haben *(Thielicke)*, also von der immer präsenten alten Natur angefochten bleiben. Daneben gibt es Paränesen als apostolische Ermahnungen, die an Gemeinden in bestimmter Situation gerichtet sind, in der sie der Seelsorge bedürfen. Damit kommen Strukturen der antiken Gesellschaft in das Blickfeld der neutestamentlichen Ethik: Das Verhältnis zu den Behörden, die Ordnung in der Großfamilie, die Prostitution, das Verhältnis von arm und reich, von Mann und Frau.

Nun war eines der großen Probleme der jungen heidenchristlichen Gemeinden der Enthusiasmus-s. Als Seelsorger enthusiastischer Gemeinden hat Paulus vor allem ein Interesse: zu zeigen, daß der Christ keine soziale Exterritorialität besitzt'? Er ist nicht *von* der Welt, sondern lebt nach gottgesetzten Maßstäben; aber er ist *in* der Welt und hat seinen Glauben an ihrem Ordnungsbestand zu bewähren. Er hat eine Ehe zu führen, Steuern zu zahlen, Kinder zu erziehen, als Sklave zu arbeiten. Die Stoß richtung der neutestamentlichen Paränesen geht nun dahin, zwar die von der Gesellschaft definierten sozialen Strukturen als solche zu belassen, die vorhandenen Ordnungen werden anerkannt; diese Ordnungen werden jedoch »in dem Herrn« mit neuem Ethos gefüllt.

Das handgreiflichste Beispiel: am Bild von Christus und der Gemeinde (Eph 5,22-23) wird deutlich gemacht, daß in einer Ehe, wie sie damals geordnet war, unter Christen nicht die Gewalt eines Menschen über einen anderen Menschen gilt, sondern die Hingabe aneinanderw, Das läßt sich grundsätzlich auf jede andere neue Ordnung auch anwenden:

34. H. Conzelmann: Grundriß, S. 146.
35. E. Käsemann: Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II, 2. Aufl., Göttingen 1965, S. 200.
36. A.a.O. S. 119-131. 37. A.a.O. S. 214 ff.
38. H. Begemann: Strukturwandel, S. 131. Wie das in heidnischer Umwelt aussieht, zeigt bewegend *W. Trobisch* (Hg.): Ich liebte ein Mädchen. Ein Briefwechsel, 7. Aufl., Göttingen 1967, bes. S. 46–49.

alle gesellschaftlichen Verhältnisse müssen von denen, die »in Christus« leben, neu durchdacht und neu gefüllt werden. Für den Christen ist der in Christus erschlossene Gotteswille die Denk- und Handlungsbasis, um den sozialen Bestand ethisch aufzuarbeiten, gleichviel um welchen es geht[39].

Aber das seelsorgerliehe Interesse, den Enthusiasmus abzuwehren, bringt nun Paulus dazu, an wichtigen Stellen schöpfungstheologisch. zu argumentieren. Da er die Gesellsch.aft als Natur ansieht, heißt das: er unterbaut ungewollt soziale Strukturelemente seiner Zeit »in dem Herrn« mit letzter Verbindlichkeit, So 1 Kor 11,2-16 - das Verhältnis von Mann und Frau als einer gottunmittelbaren und einer abgeleiteten Person. Das ist für uns nidit nachzuvollziehen. Unsere Kritik setzt dort an, wo Paulus die Gesellschaft (seiner Zeit!) als »Natur« versteht und in strenge Bezogenheit zu dem Sch.öpfer setzt, der uns in Jesus Christus enrgegentrirr'", Wir hingegen erkennen, daß in der Gesellschaft Schöpfung Gottes und soziale Leistung des Menschen ineinanderliegen, weil vom Schöpfungsstand nur hinsichtlich der Person des Menschen gesprochen werden kann. Gott hat keine transzendenten Ordnungen geschaffen, denen wir uns um Gottes Willen zu unterwerfen hätten, sondern er hat uns in Christus ethisch handlungsfähig gemacht, und zwar als Mandatare, das heißt als solche, die im Handeln die Sachwelt in Richtung auf Gott verändern sollen.

Das gilt nun auch für die Normen als appellative Seite sozialer Ordnungen. Sind diese erschüttert, weil die gewohnten Verhaltensweisen zur Bewältigung der neuen Handlungsebenen nicht ausreichen, dann setzen die mannigfachen Versuche der Normenbildung ein. Es kommt darauf an, daß sich die Theologie als Gesprächspartnerin in diesen Prozeß einschaltet. Ziel dieses Gespräches ist - ebenso wie im Falle der Kritik]esu am jüdisch.en Gesetz -, den ethisch.en Willen an Gott zu orientieren. Hier ist »Gott in Christus« die Konstante, die Gesellschaft in ihren Wandlungen die Variable. Im Bild gesprochen: Die eine Zirkelspitze des sozialethischen Denkens bleibt in dem Kontinuum der christlichen Existenz (Christus praesens), die andere aber muß aus dem bisherigen Standort gelöst und in eine neue Situation eingesetzt werden. Ohne Bild gesprochen: Der Theologe muß sich. von der Vorstellung einer von Gott gesetzten Ordnung lösen, auch wenn diese der bisherigen Gesellschaft gut gedient har". Sodann muß die neue Handlungsebene aufgesucht, es müssen die offenen Fragen gerade dieser Situation artikuliert werden - dies alles noch ganz ohne Vorstellung von den Lösungen. Erst jetzt darf die Frage gestellt werden, was es denn heiße, sich in dieser so konturierten Welt als »in dem Herrn« zu verhalten. Dabei gilt es, so etwas wie eine theologische Phantasie wirksam werden zu lassen. Denn hier wird Neuland betreten, für das der biblische Kanon keine Verhaltensleitung anzubieten hat.

Der Umgang mit den sozialen Ordnungen soll also vom Glauben in Anspruch genommen werden. Nicht um Vorschriften handelt es sich, sondern um Ratschläge zu der Frage,

---

39. W. Schrage: Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik, Gütersloh 1961, S. 23 ff.

40. *E. Käsemann:* Exegetische Versuche II, S. 215 ff.

41. VgJ. *K. Brockmöller:* Christentum am Morgen des Atomzeitalters, 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1955, S. 42 ff.

wie der Mensch *in seinem* Verhältnis zum Geld, zu seiner sozialen Position, zur Arbeit, zum anderen Geschlecht, zur Konsumwelt usw. die Herrschaft Gottes realisieren könnte. Das ist keine Frage einer neuen Thora, eines Verhaltenskodex, sondern zunächst eine Frage der Erfahrung, des Experimentes. Nehmen wir die Anweisung von Röm 12,1 f. ernst - sie steht am Beginn der größten Paränese des Neuen Testamentes -, dann ist der erste Schritt auf dem Wege zu an Gottes Willen orientierten Normativitäten die Hingabe der je eigenen Existenz, also die BereitschaA:, die mir zustehenden Rechte auf mich, meine Körperlichkeit, *mein* Geld, meinen Beruf, meine Ehe an Gott abzutreterru. Das ist die subjektive Voraussetzung für die Fähigkeit, zu prüfen, was Gottes Wille im Blick auf meine unverwechselbare Situation sei. Die objektive besteht in der Heilstat des Christusereignissesv. Ohne diese experimentellen und existentiellen Erfahrungen kommt die theologische Ethik keinen Schritt weiter - denn sie ist eben nicht Gesetzestheorie, sondern erwächst aus der Konfrontation mit Gott. Es ist dann eine Sache der Ethik, so gewonnene Erfahrungen zu formulieren und zu generalisieren. So entsteht der seelsorgerliehe Rat, die neue Paränese. Sie in eine verstehbare Sprache zu übersetzen und ihr damit die Einsehbarkeit zu verleihen ist Sache der Vermittlung an die Gesellschaft. Damit wird aber der Tatbestand »Mitmenschlichkeit« nicht etwa nur anders interpretiert. Die Hingabe an Gott verleiht vielmehr der Zuwendung zum Nächsten eine andere, theologische Qualität.

IV. DER »ETHISCHE ÜBERSCHRITT« ALS THEOLOGISCHES PROBLEM

Die Durchdringung der heutigen Gegenstandswelt mit christlicher Ethik ist als eine der typischen Aufgaben bezeichnet worden, denen sich die Christenheit in der modernen GesellschaA: zu stellen hat[44]. Wo liegt die theologische Problematik eines solchen Übersdirittes? Christlimes Ethos ist nach reformatorischem Verständnis Ethos auf dem Boden der Rechtfertigung", Das »Tun des Guten«, das dem neuen Heilsstand entspricht, hat den Charakter einer Konsequenz; theologisch gesehen entspricht es keinem Sollen, sondern einem Sein[46]. Daraus ergeben sich zwei Fragen: 1. Rechtfertigung bedeutet Aufnahme des Menschen in die GemeinschaA: mit Gott propter Christum - und damit Setzung einer neuen Wirklichkeit, die als solche nicht institutionalisierbar ist. Normen, welche in der Gesellsdiafl Geltung haben sollen, haben institutionellen Charakter. Unter welchen Bedingungen kann Rechtfertigungsglaube in soziale Institutionen eingehen? 2. Ist ein Ethos, das seine Wurzeln im Glauben hat und als eschatologisches Ethos qualifiziert ist, auch Nichtchristen anzubieten? Hat es Relevanz für jene, welche den christlichen Glauben als Voraussetzung des Handelns nicht teilen?

G.-A. o, Heyl hat daran erinnert, daß für evangelische Theologie die Erneuerung des Menschen Begründung der Ethik ist und daß von daher ihre Tendenz rührt, das Proprium

42. VgI. *E. Würtbwein it. Bebm:* Art. μετανοέω, ThWBNT, Bd. IV, S. 979, 997.
43. Mit D. *Bonboeffer:* Ethik, S. 42 ff.
44. H. Schelsky: Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?, ZEE 1957, S. 157.
45. P. Altbaus: Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965, S. 11, 18 u. ö.
46. C.-A. v. Heyl: über die Bedeutung des Normativen in der Sozialethik, in: *[, Beckmann* und G. *Weisser* (Hg.}: Christliche Gemeinde und Gesellschaftswandel, Stuttgart und Berlin 1964, S. 24.

der christlichen Ethik in ihrer Motivschicht zu sucherrt/, nämlich in der Wirkung der göttlichen Gnade. Damit hat aber Ethik »jedes menschliche Kriterium *richtigen* Verhaltens verloren ... Sie ist im letzten Grund nicht mehr normativ, d. h, sie kennt keine Möglichkeit, menschliches Handeln an bestimmten erkennbaren und allgemein gültigen Richtlinien zu messen-r". Ist Christus selbst die Implikation jeder neutestamentlichen ethischen Forderung, dann ergibt sich für die Ethik, daß sie den Nichtchristen nur dann erreicht, wenn sie ihn zugleich zum Christen machr'", Ethische Durchdringung der Gesellschaft aber müßte heißen: »Die ethischen Maximen müssen auch für den Nichtchristen wirklich erfaßbar und mitvollziehbar sein und dürfen sich deshalb nicht auf Aussagen über das an Christus ausgerichtete letzte Motiv des Handelns besehränken'v.« Wie ist mit dieser Aporie fertig zu werden?

Zunächst: In der Tat gehört es zum ethischen Anspruch des christlichen Glaubens, daß auch die innerweltliche Existenz des Menschen nur unter Gottes Herrschaft »richtig« sei. Der Glaubenssatz, daß nur die Heilsoffenbarung in Christus unter diese Gottesherrschaft führe und ihren Vollzug ermögliche, ist unaufgebbar. Aber das christliche Ethos bleibt deswegen doch kommunikabel. Denn wenn es, wie wir gesehen haben, dem Neuen Testament entsprechend materiell keine christliche Sonderethik gibt, so bedeutet die ethische Forderung für den Nichtchristen keine Verfremdung, sondern eine im menschlichen Seinsbereich liegende Möglichkeit, sich moralisch zu formieren, und zwar eine, zu der der Mensch im Grunde ja sagt (Röm 7, 16!). Sie betriffi: ihn nur anders als den Christen, nämlich als Postulat; nicht als Konsequenz eines Seins, sondern als Forderung an das Sein, als Sollen.

Für die theologische Sozialethik ergibt sich damit die Aufgabe, den ethischen überschritt in die Gesellschaft als sozialethische Hermeneutik zu vollziehen. Für diese seien in gebotener Kürze hier folgende Regeln genannt:

1. Wie schon dargestellt, muß das an den neutestamentlichen Paränesen orientierte Verhalten auf eine neue Lage bezogen werden; christliche Existenz erfordert eine »applicatio ad situationem concretam-e'. Das bedeutet, daß sich erforderlichenfalls auch die materiellen Aussagen ändern. Uns interessiert nicht mehr, wie ein patriarchalisch geordnetes, sondern wie ein partnerschaftliches Geschlechterverhältnis »in dem Herrn« zu vollziehen sei; nicht wie sich Herr und Sklave im Hause, sondern wie sich Unternehmer und Arbeitnehmer im rationalisierten Produktionsprozeß »in dem Herrn« verhalten sollen; nicht was das Verhältnis des Christen zur »Obrigkeit«, sondern was sein Verhältnis »in dem Herrn« zu den Manipulatoren einer politischen Sozialtechnik sei. Das aber ist nicht auf dem Wege der Analogie zu neutestamentlichen Paränesen zu gewinnen, sondern muß auf Grund einer induktiven Erhebung der Sachverhalte neu gefunden und neu gesagt werden.

2. Unter pluralistischen Verhältnissen ist ethische Kooperation mit Nichtchristen dann möglich, wenn die Christen in der Begründung ihrer ethischen Postulate von einer nur

47. A.a.O. S. 26. Neuerdings auch katholischerseits; vgl, *F. Bäckle:* Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?, ZEE 1967, S. 148-159.
48. *C.-A. v. Heyl,* a.a.O, S. 25 ff.
49. A.a.O. S. 27. 50. A.a.O. S. 29.
51. *H. Thielicke:* Theologische Ethik, Bd. II/1, Tübingen 1955, S. 522.

dem Glauben zugänglichen Autorität (dem Herrn, der hinter der ethischen Forderung gebietend steht) sozusagen »urnsteigen« auf eine auch für den Nichtglaubenden einsichtige Autorität: nämlich die Argumentation. Das bedeutet einen ethischen Säkularisationsvorgang. Er ist deshalb notwendig, weil nur so die Verklammerung von Glauben und Sachwissen gelingen kann. Diese ist unerläßlich, weil sonst nur ein Individualethos möglich wäre, nämlich die Orientierung des an sich plastischen Gewissens an Gottes Wort mit der Folge bestimmter, darin präformierter Verhaltensweisen. In der Sozialethik geht es jedoch darum, die zugrunde liegenden Sachverhalte in ihrer ethischen Relevanz aufzuspüren und die damit gestellten Problematiken mit Postulaten zu beantworten. Der Glaube bleibt bei diesem Vorgang als »ethisches Steuerungsorgan« im Rückhalt[52].

3. Heilsoffenbarung ist als Geschehen einer Neuwerdung freilich nicht institutionalisierbar. Indem jedoch der Glaube das Feld der Gesellschaft betritt, verläßt er sozusagen die Motivschicht des Handelns und bezieht sich auf Zwecke des Handelns. Er vollzieht damit eine Metabasis ins Institutionelle. Das wird besonders dort sichtbar, wo, wie in der sozialen Diakonie, Ordnung korrigiert oder neue Ordnung gesetzt, also jedenfalls ein Eingriff in den Sozialkörper versucht wird. Der Funktionswert eines solchen Eingriffes (cui bono?), letztlich also seine Nützlichkeit, muß in der Auseinandersetzung mit anderen Änderungsabsichten diskutabel sein - was die Heilsoffenbarung nicht ist. Die Relativität geschichtlichen Handelns tritt denn auch sogleich damit zutage, daß jeweils auch andere Lösungsmöglichkeiten aus dem gleichen Glauben erwachsen können'<.

Ethische Normen sind für eine Gesellschaft unverzichtbar; sie sind als» Verhaltensleitung in Form von Vorentscheidungen« anzusehen. Auch ein rasanter Wandel der Sozialverfassung ist von einem permanenten Normierungsprozeß begleitet; in diesem drückt sich aus, ob und inwieweit der Wandel bewältigt wird. Sind ethische Normen wandelbar? Faßt man den Begriff »Norm- soziologisch oder sozialpsychologisch auf[54], muß die Frage bejaht werden. Aber auch für die Theologie gilt: Weil und sofern soziale Norm keinen theokratischen oder übergeschichtlichen Charakter hat, ist sie relativ. Entscheidend ist heute, den Normenwandel nicht (gleichsam als ein ethisches Naturereignis) sich selbst zu überlassen, sondern ihn zu steuern! Die theologische Sozialethik ist so lange noch nicht an ihr Ziel gekommen, als ihre Ergebnisse nicht auch für die gesellschaftliche Normbildung zu operationablen Postulaten führen.

Wir haben in den letZten Jahrzehnten eine Dialogtechnik und damit die Kunst der Konfrontation in einem Maße entwickelt, wie wohl in der ganzen bisherigen Kirchengeschichte nicht. Auf die Ergebnisse dieser Arbeit stützt sich heute die theologische Sozialethik. Wenn aber die Gemeinden weiter in ihrem ethischen Konservativismus verharren'", weist das auf etwas anderes hin als darauf, daß die Kinder der Welt klüger sind als die

52. So (unter diesem Aspekt) mit *F. Gogarten:* Verhängnis und Hoffnung, S. 24 f.

53. F. Bäckle: Proprium, S. 158.

54. P. Ho/stätter: Art. »Normarivieärsbegriff«, in: Psydiologie, Fischerlexikon, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1957, S. 217-221.

55. R. F. Behrendt: Dynamische Gesellschaft, S. 40: »Die Beharrungstendenzen der meisten Vertreter der Institution Kirche bestehen in einer Gleichsetzung des institutionellen Rahmens und der traditionellen Ausdrucksformen mit dem Inhalt ihrer Botsdiafl.«

Kinder des Lichts in ihrem Geschlecht! Nämlich auf die Frage, ob wir es denn mit Kindern des Lichtes zu tun haben oder nicht vielmehr mit Gliedern einer bürgerlichen Gesellschaft, denen nach beiden Seiten der Anschluß fehlt. Erst in der Konfrontation mit den ethischen Problematiken einer neuen Weltlage einerseits und der Konfrontation mit dem durch die Heilsoffenbarung erschlossenen Gotteswillen andererseits ist ja die Aufgabe gegeben, beide zusammenzubringen. Erst damit ist das Ziel angegeben, zu dessen Erreichung wir ein viel größeres Experimentierfeld und eine viel größere Erfahrungsbreite brauchen, als sie heute in der Christenheit verfügbar sind: nämlich *ethisch Neues hervorzubringen.* Das aber ist nicht konstruierbar! Heute, noch am Beginn des Prozesses, sind seine Ergebnisse nicht vorauszusagen. Die Aufgabe der Sozialethik besteht vor allem darin, die Weichen richtig zu stellen, das heißt in der Grundsatz- und Methodendiskussion die Prämissen für die theologische Aufarbeitung der ethischen Umbruchsituation freizulegen und der Entscheidung zuzuführen. Die Absicht des vorliegenden Diskussionsbeitrages ist es, neben Ordnungstheologie, Naturrecht, Agape- und Situationsethik, eine neue Position anzuvisieren.

Priv.-Doz. Dr. H. Schulze *852 Erlangen, Marienbader Straße 20*

Macht und Ohnmacht der Massenmedien

Die Manipulierbarkeit des Menschen durch Massenmedien in psychologischer und soziologischer Sicht[1]

VON JACQUES ANT. STALPERS

I. SOZIALE FUNKTIONEN DER MASSENMEDIEN

Wir leben in einer Welt, die für ihre Erhaltung und Entwicklung die Massenmedien braucht und die selbst durch die Massenmedien in ihrem Aussehen geändert wird.

Die Massenmedien - das gedruckte Wort, der Film, der Rundfunk und das Fernsehen -, diese Kommunikationsmittel, die für große Gruppen von Menschen leicht erreichbar sind, sind in unserer Zeit notwendig geworden. Wir leben in einer Welt, in der die ständigen technischen und medizinischen Entwicklungen zur Entstehung stark bevölkerter Kontinente geführt haben und in der Menschen und Nationen für ihre Erhaltung und ihre Existenz notwendigerweise verhandeln und zusammenarbeiten müssen.

a) Der Friede in der Welt erfordert Vorkehrungen, durch die überall dem Hunger, der Krankheit, Entbehrungen und Katastrophen vorgebeugt wird; damit ist die Notwendigkeit der Kommunikation auf internationaler Ebene gegeben. Die Nationen könnnen nicht

1. Vortrag, gehalten auf der Tagung der Societas Ethica in Münster (Westf.), 31. 8. bis 3. 9. 1962 (vgl. dazu die in Heft 3/1968 der ZEE bereits abgedruckten Referate).

mehr als unabhängige Größen auftreten. Auch auf nationaler Ebene erlangt die Frage nach gemeinsamer Beratung und Zusammenarbeit über die verschiedenen Interessengruppen hinweg eine Dringlichkeit, wie sie vorher in Friedenszeiten unbekannt war. Die schnelle Urbanisierung der Gesellschaft und die Frage nach der Erhaltung und der Lebensfähigkeit der städtischen Gesellschaft erfordern eine gemeinsame Raumordnung. Das Sauberhalten der Ströme und sogar der Luft, die wir einatmen, macht es erforderlich, daß jeder die Probleme seines Gärtchens vergißt und in einem Rahmen zu denken lernt, in dem der Wohlstand jedes Mitbewohners der Stadt seine optimale Chance erhält. Wir müssen allmählich kommunal und inklusiv denken lernen. Das ist aber nur möglich, wenn wir gegenseitig die Einsichten, Vorzüge und Haltungen des andern zur Kenntnis nehmen, und die Massenmedien spielen hier eine unentbehrliche Rolle.

b) Diese Unentbehrlichkeit ergibt sich aus den schnellen Änderungen des materiellen, sozialen und kulturellen Lebensdekors, aus der Akzeleration der Änderungen und Entwicklungen, die in den Laboratorien, Untersuchungsinstituten und in den Studios der Welt ihren Ursprung haben. Neue technische, kulturelle und soziale Errungenschaften schaffen für jeden eine neue Umgebung, in der er staunend, verloren oder vielleicht sensationstrunken herumirren würde, wenn ihm nicht zeitig die Möglichkeit geboten würde, sich zu informieren und zu orientieren. Wir werden immer wieder zu neuer Anpassung und zu erneutem Lernen gezwungen. Erziehung und Bildung können sich nicht mehr auf die Kinder- und Jugendzeit beschränken. Es handelt sich jetzt um »continuous« oder »further education«, um »education permanente«, um eine ständige Bildung aller Erwachsenen. Neben anderen Mitteln sollen die Massenmedien diese Funktion erfüllen.

Der heutige Mensch braucht Information. Er will »im Bilde« sein. So wie die Menschen sich seit je um eine Baugrube herumdrängen, in der Arbeiter und Maschinen in reger Tätigkeit ein neues Gebäude errichten, so drängen sie jetzt zum Fenster, das sie zu Zeugen der Änderungen in der Welt und im Weltraum macht. Ihre Unruhe und Neugier, ihr Drang zum Neuen, ihr Bedarf an Sensation und Experimenten macht sie zu wißbegierigen Lesern, Hörern und Zuschauern.

c) Nun kommen wir zur dritten, vielleicht nicht beabsichtigten, aber dennoch wirksamen Funktion der Massenmedien.

Was die Menschen sich mit jedem Massenmedium herbeiholen, ist nicht immer ein Medium, das ihnen in kühler oder durchaus annehmbarer Weise Information und Orientierung anbietet. Vielleicht ist dies noch der Fall beim Buch, bei der Zeitung oder bei der Zeitschrift Man abonniert nach eigenem Geschmack und kauft nach eigenem Gefallen. Der Leser wählt sich seinen eigenen Lesestoff und gibt sich selbst die Versicherung, daß das Druckwerk ihm verwandt sein wird.

Das sieht aber anders aus beim Rundfunk und vor allem beim Fernsehen. Der Seh-Hörer hat sich mit seinem Apparat gleichsam ein trojanisches Pferd hereingeholt. Es gibt ihm nicht nur die spontan erwartete Information, sondern der Produzent der Programme bietet ihm die ganze Skala der Themen an, die überhaupt interessant sein können. Neben Nachrichten, Dokumentarberichten und Betrachtungen bekommt er Unterhaltungsprogramme, Sport, Theater, Ballett und Musik in größter Verschiedenheit.

Es wird nicht nur der manifeste, sondern auch der latente Bedarf befriedigt. Was daher vielleicht noch wichtiger ist: das Angebot richtet sich nicht ausschließlich nach demjenigen, was Herr A. für sich selbst und seine Familie für interessant hält und was in den Rahmen seiner Weltanschauung paßt, sondern es konfrontiert ihn und seine Hausgenossen mit der Verschiedenheit der Menschen- und Weltbilder der diversen Programmgestalter: konservativ wie liberal, populär wie selektiv, niedrig wie erhaben, christlich wie nichtchristlich, vertraut wie fremd. Das Fernsehen ist noch frecher als das Telefon. Es bringt nicht nur ungefragte Freunde ins Haus herein, sondern auch manche ungebetene Fremde und sogar Feinde. Es schafft eine nahe Begegnungs- und Konfrontationsmöglichkeit mit Weltanschauungen und Auffassungen, mit sozialen Gruppen und Kulturen, die bis dahin unbekannt waren oder sogar ganz bewußt ferngehalten wurden. Weltanschauliche Grenzen werden durchbrochen, und kulturelle Schranken werden überschritten. Diese Konfrontation mit dem anderen - dem Fremden und Diskongruenten - macht manchmal Freude, manchmal aber auch Unbehagen und Ärger. Man kann den Knopf drehen und einen anderen Kanal einstellen. Das geschieht nicht selten, und das Abblenden hat zunächst wieder Erfolg. Aber dieser Erfolg ist nur vorübergehend.

Wir sehen nämlich, daß die Kommunikation aufgrund der faktischen Verbundenheit der Interessen und der Veränderlichkeit des Lebensmilieus nicht auf eine rein sachliche und ideologiefreie Auseinandersetzung beschränkt bleiben kann. Die unerläßliche Kommunikation kann unmöglich zur wirklichen Zusammenarbeit und zum Verständnis führen, wenn dabei nicht die peripheren und die tieferliegenden Werte, denen jeder für sich nachstrebt, klar unterschieden und erhellt werden. Eine derartige Erhellung reicht aber nicht aus. Man sollte, im Blick auf Interessen und Werte und auf die von ihnen abgeleiteten Normen, zu gemeinsamen Gesprächen und Verhandlungen übergehen, im Bewußtsein dessen, daß die meisten Werte und Normen aus einigen letzten Werten hervorgehen. Sie alle wissen, um welche Werte es sich handelt: »Ama et fac quod vis«, oder etwas moderner: »All you need is Iove«, Diese letzten und absoluten Werte sind für die jeweils in jeder Epoche und in jedem Kulturkreis, für das Gemeinschafts- und Gesellschaftsleben notwendigen gemeinsamen Werte und Normen normativ. Das aber bedeutet, daß man die meisten Werte und praktischen Normen als kulturell bedingte Auffassungen hinsichtlich dessen auffassen darf, was wünschenswert ist, und als wiederum davon abgeleitete konkrete Richtlinien für das menschliche Verhalten.

Gespräche und Verhandlungen über Zusammenarbeit und über den gemeinsamen Aufbau einer neuen kommunalen Welt sollten dann auch Unterhandlungen werden, die Werte und Normen betreffen. Als Ergebnis solcher Unterhandlungen dürfte man einen Kompromiß erwarten, aber eventuell auch einen »Ausgleidi«, bei dem die Werte und Normen neu geschrieben werden und dessen Endergebnis, indem es auf neuen Umständen und erweiterten Einsichten beruht, eine Bereicherung darstellt. Diese Neufassung von Werten und Normen ist im Grunde kein neues Phänomen. Das »aggiornamento« der Werte und Normen ist ein ethisch-psychischer Vorgang, der auch früher immer stattgefunden hat. Damals ereignete er sich aber in einem langsameren Tempo und wurde deshalb weniger deutlich erkannt. Die Beschleunigung der neuen Konfrontationen zwingt

uns aber dazu, von einem vorher meistens spontanen Prozeß der Werteänderung zu einer schnellen und bewußten Änderung überzugehen.

Wir leben in einer Ära, sagt der amerikanische Soziologe *Daniel Bell,* die gekennzeichnet ist durch »The erosion of all creeds, to be replaced by a mingling of *all* creeds and *all* styles, a jostling of primitive and classical modes« (den Zerfall aller Glaubensbekenntnisse, an deren Stelle eine Mischung von *allen* Bekenntnissen und *allen* Stilen, von primitiven und klassischen Lebensmodi tritt). Wir wachsen zu einer synkretistischen Kultur empor. Scheinbar wird die Notwendigkeit eines solchen kulturellen und ideologischen Austausches auch von den Programmgestaltern anerkannt, die in ihren Programmen über umstrittene Themen zwei oder mehr oppositionelle Gesprächspartner zu Worte kommen lassen. Dies jedenfalls ist die übliche Praxis in den Niederlanden und, wie ich *lese,* auch in den Vereinigten Staaten, und das läßt sich, wie wir noch sehen werden, sozialpsychologisch erklären. Eine solche gleichzeitige Darbietung von abweichenden Standpunkten bedeutet - und darauf sollte man besonders achten -, daß sich der Seher-Hörer, der sich mit Hilfe des Fernsehens in die Fragen und Aufgaben unserer Zeit vertiefen will, der Konfrontation mit der »Außenwelt-von-damals« nicht mehr ganz entziehen kann. Das Fernsehen reißt in der Gesellschaft die Zäune nieder, die um einzelne ideologische, kulturelle und soziale Gruppen aufgebaut waren. Es konfrontiert die Gesellschaft mit immer mehr gemeinsamen pluralen Erfahrungen, und damit scheint uns eine kulturelle und ideologische Infra-Struktur gegeben zu sein, welche uns vor die Aufgabe stellt, aus einer Gesellschaft herauszuwachsen, die aus gegenseitig relativ voneinander abgeschlossenen kulturellen und ideologischen Dörfern besteht, und damit zu einer neuen Gesellschaft emporzuwachsen, die sich in hohem Maße zu einem einheitlichen kulturellen und ideologischen Dorf zu entwickeln scheint, zu einem großen Stammverband.

Kulturelle und ideologische Autarkie verwandelt sich heute scheinbar immer mehr in einen kulturellen und weltanschaulichen Autismus.

H. STRUKTUR UND EINFLUSS DER MASSENMEDIEN

Noch immer herrscht die irrige Vorstellung vor, daß die Massenmedien durch eine raffinierte Darbietung des Stoffes das lesende, hörende und vor allem das zuschauende Publikum gegen seinen eigenen Willen zu neuen Haltungen und Verhaltensweisen hinführen. Man ist sodann stark beeindruckt durch die mächtige Reichweite der Informationsmedien, durch den großen persönlichen Bedarf oder auch die Sucht nach täglichen Nachrichten und dem Fernsehen, oder durch die imponierenden Reaktionen, die auf einige Massen-Kommunikationen folgten.

Man verwendet ein altes Klischee, wenn man die Presse die »Königin der Erde« nennt. Reklame und Propaganda wurden die »Geheimen Verführer- genannt *(Vance Packard),* und die Amerikaner nennen das Fernsehen auch wohl »The Giant«, den Riesen. Es gibt tatsächlich Effekte der Massenmedien, die auf eine Macht zur geheimen Verführung hinweisen. Im Juli 1967 hat zum Beispiel die Presse-Agentur *Reuter* aus Ecuador berichtet, daß die viertausend Einwohner der kleinen Stadt Picoaz bei den Gemeindewahlen mit

einer deutlichen Mehrheit der Stimmen ein Fußheilmittel namens »Pulvapies« zum Oberbürgermeister wählten, dank einer Werbeaktion einer Pharmazeutikfabrik. die Flugschriften in der Form von Stimmzetteln verteilt hatte mit dem Slogan: »als Oberbürgermeister der vortreffliche Pulpavies«. Viele Bürger, vor allem aus den RandteiIen der Stadt, haben danach dieser fiktiven Figur ihre Stimme gegeben.

Wir wissen alle, daß Funk und Fernsehen imstande sind, aus Liedern Hitsongs, aus unbekannten Talenten große Stars und aus kritischen Ereignissen von beschränkter Bedeutung nationale Probleme zu machen. Politische Feldzüge mittels Rundfunk und Fernsehen können über das Schicksal politischer Kandidaten entscheiden.

Diese Erfahrungen sollten uns aber nidit zu der Folgerung veranlassen, daß das Individuum ohnmächtig und das Massenmedium allmächtig sei. Das wird uns klar, sobald wir die Struktur und das Funktionieren des Systems der Massenkommunikation genauer ins Auge fassen und dabei besonders beachten, wie das Individuum innerhalb dieses Systems reagiert. Erst diese Analyse befähigt uns, die Stellen und Bedingungen zu bezeichnen, die eine Manipulation veranlassen.

Den Terminus *»Manipulation«* verstehen wir hier in ethisch-normativem Sinn, nämlich als eine Beeinflussung von Haltungen, Einsichten und überhaupt von Verhaltensweisen, die fast unentrinnbar ist, oder auch eine Beeinflussung, die, wenn sie auch frei erfahren und verarbeitet wird, dennoch auf einer systematisch falschen, einseitigen und unzulänglichen Information gegründet ist.

a) Das System der Massenkommunikation. Statt einer ausführlichen Darstellung folgt hier ein schematisches Bild des Systems der Massenkommunikation:

System der Informationssammlung
↓
System der Informationsverbreitung
↓
System der lokalen Kommunikationsgruppen
t
Selbstsystem (Ich-System) des Individuums.

Das Kommunikationssystem als Ganzes setzt sich aus verschiedenen Glied-Systemen (Sub-Systemen) zusammen.

Wir sehen das System der *lnjormationssammlung;* hierunter fallen die Organisationen der Pressebüros (wie *Reuter* und *Uni ted Press),* die freien Berichterstatter, die Pressedienste der Regierungen, der Gewerkschaften, der Betriebe usw.

Die von diesem System gebotene Information wird verarbeitet im System der *Informationsverbreitung,* das heißt in der Presse, im Rundfunk und im Fernsehen.

Dieses Verbreitungssystem erreicht das Publikum einzeln und in Gruppen. will man die Informationsverarbeitung beim Publikum verstehen, so ist es von wesentlicher Bedeutung, auf das System der *lokalen Kommunikationsgruppen* zu achten, zu denen die Familie, die örtlichen Vereine, die Generationsgruppen der Jüngeren, die kirchlichen Gemeinden und sonstigen Bezugsgruppen gehören, die alle gekennzeichnet sind durch den persönlichen Kontakt und den Einfluß der verschiedenen lokalen Meinungsführer.

Auch das Individuum, das in letzter Instanz dem Einfluß der Massenkommunikation

ausgesetzt ist, sollten wir hier als ein System betrachten, das durch die Persönlichkeit und Identität des Individuums, durch die persönlich-typischen Motivationen, Einsichten, Gewohnheiten und sonstige Haltungen und Verhaltensweisen charakterisiert wird.

b) *Wie wird das Individuum beeinflußt?* Wir richten jetzt unsere Aufmerksamkeit auf die Frage, wie das Individuum die Masseninformation verarbeitet. Einige wichtige Ergebnisse sozialpsychologischer Untersuchungen müssen hier erwähnt werden-.

Lazarsfeld, Berelson und *Gaudet* (4) und *R. A. Bauer* und *A. H. Bauer* (1) haben festgestellt, daß das Publikum sich nicht frei und kritiklos jeder Information aussetzt. Die Einzelperson handelt auch im Verband der Gruppe selektiv. Sie ist geneigt, diejenige Information zu wählen oder zuzulassen, die ihrer bestehenden Lebenshaltung entspricht. Man liest im allgemeinen eine Zeitung, man wählt ein Buch und hört und sieht ein Funk- oder Fernsehprogramm, das die eigenen Auffassungen und Haltungen befestigt und fördert.

über das Verhältnis zwischen dem Leser und seiner Lektüre sagt *Douglas Waples* folgendes: "What reading does to people is not nearly so important as what people do to reading« (8). (Was die Lektüre für den Menschen bedeutet, ist bei weitem nicht so wichtig wie, was der Mensch für die Lektüre bedeuret.) Diese sogenannte »selective exposure«, dieses selektive Sich-zur-Verfügung-Stellen für Information wird sogar in hohem Maße beim Betrachten von Fernsehsendungen wirksam, wenn verschiedene Gesprächspartner entgegengesetzte Standpunkte vertreten. So haben Studenten des amerikanischen Sozialpsychologen *Maeeoby'* während der berühmten Fernsehdebatten zwischen *Kennedy* und *Nixon* zur Zeit der Präsidenten-Wahlkampagne 1960 das Verhalten von Fernseh-Hörern in ihren Familien beobachtet. Sie stellten bei den Seher-Hörern die Neigung fest, dem Kandidaten der Opposition keine Aufmerksamkeit zu schenken. Die Seher schalteten ihn gleichsam aus, indem sie während seines Vortrages miteinander plauderten, Bier tranken oder sonstige Zerstreuungen betrieben (3, S. 235). Es wird wohl niemanden verwundern, daß einer der Untersuchenden, *Me Guire,* dargelegt hat, daß gerade beim erzwungenen Zuhören des Vortrags eines nicht geschätzten Redners keine ernste Aufmerksamkeit des Seher-Hörers zu beobachten ist (6).

Katz und *Lazarsfeld* haben uns andererseits gezeigt, daß der Einfluß der Massenmedien auf das Verhalten der einzelnen Personen immer geringer ist als beim Kontakt von einer Person zur anderen Person, bei Gruppendiskussionen, bei Vorträgen und beim Rollenspiel (2). Wenn die Zeitung die »Königin der Erde- sein soll, dann ist der Freund, der uns anruft oder der sich bei einer gemütlichen Tasse Kaffee mit uns unterhält, der »Kaiser unseres Wohnzimmers«. Auch in der Kommunikation ist das Hemd uns näher als der Rock.

In diesem Zusammenhang wird auch festgestellt, daß der Einfluß der Massenmedien nur vorübergehenden Charakter hat, es sei denn, daß anschließende und entsprechende Erfahrungen in der privaten Sphäre des Freundeskreises, des Vereins und dergleichen gemacht werden. Eine große Anzahl von Untersuchungen des Verhältnisses zwischen Ver-

2. Die im folgenden in Klammern 0 beigefügten Zahlen und Seitenangaben beziehen sich auf das Literaturverzeichnis am Ende dieses Aufsatzes, S. 371.

brechen und dem Sehen von Verbrecher-Filmen im Kino oder im Fernsehen hat ergeben, daß diese Massenmedien keinen verbrecherischen Charakter zeugen können (9-16). Die zerstörte Familie und das kriminelle Milieu der Kinderjahre bilden die Brutstätten der kriminellen Persönlichkeit. Wohl aber können die Massenmedien dazu beitragen, daß schon vorhandene kriminelle Neigungen tatsächlich ausgelebt werden, unter anderem durch die technische Aufklärung, die in einigen Kommunikationen enthalten ist. (Vergleiche zum Beispiel den Einfluß der komischen Kriminalfilme des Regisseurs *Mackendrick*, der ganz bewußt Verbrechen filmte, von denen der biedere Bürgersmann träumt, auf die Technik der überfälle auf Gold- und Geldtransporte in Paris und London.)

Auch der häufig an die Adressen des Fernsehens gerichtete Vorwurf, daß es die intellektuellen und kulturellen Neigungen der Zuschauer erniedrigen würde, läßt sich nicht aufrechterhalten. Gerade das Gegenteil scheint wahr zu sein. Einem relativ großen Interesse an Fernsehprogrammen entspricht ein gleichartiges Interesse an Buch und Zeitschrift und an anderen Massenmedien. »Meinungsführer« folgen öfter dem Fernsehen und lesen mehr Bücher und Zeitungen als die »Nicht-Führer«. Andererseits scheint auch eine höhere Bildung im allgemeinen zu einem größeren Interesse an der Kommunikation über sittliche, ästhetische und erzieherische Fragen zu führen (5).

Aus einer Untersuchung bei Schulkindern geht hervor, daß diejenigen Schüler, die oft fernsehen, gleichwertige Schulergebnisse erreichen wie ihre Mitschüler und daß sie auf Fragen über Lebensprobleme im allgemeinen Antworten geben, die realistischer und dem Leben näher sind (15).

Wir stellen also fest, daß von einer passiven Beeinflussung durch die Massenmedien nicht die Rede sein kann. Informationen werden so ausgewählt und verarbeitet, daß die Einzelperson imstande bleibt, ihre psychische Identität und ihre soziale Position zu erhalten oder zu stärken. Die Information erfährt also eine persönliche und sozial-kritische Prüfung, und nur das, was sich positiv und annehmbar erweist, wird aufgenommen. Allzu schwere Angriffe gegen bestehende Auffassungen und Haltungen werden vom Publikum nicht ohne Abwehr angenommen.

Die Erfahrungen mit dem Fernsehen - dem Medium, das die größte Anteilnahme seitens des Publikums auslöst - haben uns schon gezeigt, daß manche Gruppen heftig reagieren, wenn bestimmte umstrittene Themen so einseitig und aggressiv dargestellt werden, daß dadurch bestimmte Kreise der Bevölkerung in ihrer überzeugung verletzt werden. Ideologisch stark eingefärbte satirische Programme wurden unter öffentlichem Druck aufgegeben. Das war in Großbritannien der Fall mit »This was the week that was« und »Not so much a program more a way of life«, und in den Niederlanden mit »20 was het toevallig ook nog eens een keer«.

In den Vereinigten Staaten nannte *Edith E/ron* den »TV-Giant« wegen der vom Publikum erzwungenen Zurückhaltung in den Programmen den »Timid Giant« (TV-Guide, May 1963, 18-24: »Der Fernseh-Riese ist ein schüchterner Riese«), In den Niederlanden haben sich die Redaktionen der Fernsehprogramme mit aktuellen Kommentaren unter dem Druck von Reaktionen bei Fernsehkritikern und beim Publikum dazu entschlossen, einseitige Betrachtungen zu ersetzen durch die im Konflikt oder in der Debatte direkt Be-

teiligten, das heißt also durch ein Programm, in dem verschiedene Interessenten gleichmäßig zu Worte kommen können. Von einer direkten, starken Beeinflussung bei den einzelnen Hörer-Zuschauern kann man nur sprechen, soweit es sich um Nebensächliches handelt, zum Beispiel um den Ankauf von sogenannten »Impulsgütern« (Rasierseife, Waschmittel usw.).

c) Der Einfluß der Meinungsführer und der Massenmedien. Aus den bisherigen Feststellungen wird schon klar, daß die Einzelperson bei der Verarbeitung der Masseninformationen stark auf die lokalen Verbände bezogen ist, mit denen sie sich vereinbart. Die Rolle der lokalen Meinungsführer erweist sich dabei als sehr wichtig. Die Bedeutung der lokalen Meinungsführer hinsichtlich der Meinungsbildung in öffentlichen Angelegenheiten reicht aber noch weiter und ist fast ausschlaggebend. Der Terminus *Massen-Kommunikationsmittel* ist in dieser Hinsicht sogar fehl am Platze.

Katz und *Lazarsfeld* haben Anzeichen dafür gefunden, daß in wichtigen öffentlichen Angelegenheiten ein Massenmedium nur geringen Einfluß auf das breite Publikum ausübt (3). Die Meinungsbildung hinsichtlich wichtiger öffentlicher Fragen verläuft schrittweise. Der Einfluß des Massenmediums wird vor allem von den lokalen Meinungsführern erfahren und dann von ihnen durch den persönlichen Kontakt mit Personen mit niedrigerem Status übertragen. In wichtigen Angelegenheiten kann eine Verhaltensänderung nur dadurch erreicht werden, daß gezeigt wird, daß eine Änderung Erfolge auslösen wird, die den schon vorhandenen Wünschen und Bedürfnissen beim Publikum entsprechen (3).

Das führt uns zu der Frage, wie groß der Einfluß der nationalen Meinungsführer auf die lokalen Meinungsführer ist.

Die Untersuchungen zeigen, daß die lokalen Meinungsführer und ihre Anhänger sich in beträchtlichem Maße beeinflussen lassen, wenn sie über Themen informiert werden, über die der einzelne, seine direkte Umgebung und die Meinungsführer sich schon Gedanken gemacht haben oder denen sie neue, diffuse Erwartungen entgegenbringen, und wenn dabei dann die neue Information als eine positive Antwort erfahren wird. Diesen starken Einfluß hinsichtlich stark diskutierter öffentlicher Angelegenheiten kann man schwerlich eine Manipulation oder Steuerung nennen. Richtiger ist es, von einem Manifestmachen schon latenter Tendenzen zu sprechen.

Diesen aus Untersuchungen gewonnenen Daten, die eine *relativ beschränkte* Beeinflussungsmöglichkeit durch die Massenmedien aufzeigen, sollen nun jedoch einige Ergebnisse entgegengestellt werden, die auf Situationen oder Aspekte hinweisen, in denen die Massenmittel einen *relativ großen Einfluß* ausüben. Information durch nationale Meinungsführer über wichtige Angelegenheiten wirkt sehr beeinflussend, wenn Informationsstoff geboten wird, der von den lokalen Meinungsführern aus mangelnder Einsicht, wegen Unkenntnis über Fakten und deshalb auch mangelhafter Kontrollmöglichkeiten kaum oder gar nicht geprüft werden kann. Unter den Blinden ist der Einäugige König. In einer Situation, die keine Kontrolle ermöglicht, wird man der einen Quelle, die Information verschafft, glauben.

Und eine zweite Feststellung: durch ihre Informationen bestimmen die Massenmedien

in hohem Maße, *welche* die wichtigen Themen der öffentlichen Diskussion sein werden, wenn sie auch - wir wiederholen es nochmals - damit nicht bestimmen, welches die Meinung über diese öffentlich diskutierten Themen sein wird.

Diese beiden starken Möglichkeiten der Beeinflussung sind von nicht geringer Bedeutung; denn in unserer Gesellschaft mit ihren vielen sozialen Makrostrukturen gibt es viele Situationen und Probleme, die nur von einzelnen Personen an der Spitze der Makro-Organisation überschaut werden können und wo der Zugang zu den Fakten und die Möglichkeit zur Kontrolle nur sehr wenigen vorbehalten ist. Nicht selten liegt der Zugang zu den Daten und die Kontrollmöglichkeit sogar außerhalb der Macht der nationalen Meinungsführer und Berichterstatter, weil auch sie von ausländischen Quellen oder sonstigen Dritten abhängig sind. Und was das Bestimmen der öffentlichen Diskussionsthemen seitens der Massenmedien angeht, muß gesagt werden, daß es für die Entwicklung der Gesellschaft, in der vielerlei Interessen miteinander rivalisieren, von wesentlicher Bedeutung ist, daß die Themen der öffentlichen Diskussion, wie sie von den Massenmedien präsentiert werden, einer harmonischen, demokratisch-verantwortlichen Auswahl der Interessen entsprechen.

Damit stehen wir vor der Frage nach der Struktur der Informationsmedien, und zwar sowohl der Verbreitungs- als auch der Sammlungsmedien.

III. KRITISCHE MANIPULAT!ONSMÖGLICHKEITEN

Aus dem Bisherigen ergibt sich als allgemeine Schlußfolgerung, daß der Einfluß der Massenmedien auf die Einzelpersonen nur teilweise und relativ ist. Diese Beeinflussung ist sozial derart komplex, daß eine Manipulation oder Steuerung der Individuen ausschließlich durch die Massenmedien nur unter besonderen sozialen Bedingungen möglich ist. Den Massenmedien steht die starke Korrektur und Auswahl gegenüber, die von der Eigenart des Individuums, von den Mitgliedern seiner Familie, vom Freundeskreis, von den Schulen, den Vereinen und den sonstigen sozialen Verbänden vorgenommen werden, soweit die letzteren für die Einzelpersonen zuverlässige Bezugssysteme darstellen. Nur im totalitären Regime, in dem alle diese Sozialverbände von einer zentralen Macht gesteuert werden oder einfach aufgelöst sind, sind die Bedingungen für eine Dauermanipulation auf großer Ebene vorhanden. Aber auch im totalitären Regime ist die Manipulation nicht leicht. Es gibt Faktoren, die auch hier einen Gegeneinfluß ausüben können:

1. der weite Bereich der modernen Kommunikationsmittel, der noch sehr stark erhöht wird, wenn das System der Kommunikations-Satelliten ausgebaut ist, macht ein national-geschlossenes Kommunikationssystem unmöglich;

2. die Erhöhung des Niveaus des Unterrichts und der Bildung bringt, soweit wir bis jetzt sehen, notwendig eine größere Bereitschaft der Regierung zur freien Untersuchung mit sich.

Andererseits müssen wir darauf hinweisen, daß auch in der demokratischen Gesellschaft die Erziehung und Bildung der Einzelpersonen systematisch derart mangelhaft" primitiv oder einseitig sein kann, daß man von einer Identitätsschwäche des Individuums

hinsichtlich des sozialen und gesellschaftlichen Lebens und von einer unzulänglichen Entwicklung der nahen sozialen Verbände sprechen kann.

Die Entwicklung einer dem heutigen Gesellschaftsleben angemessenen Persönlichkeit erfordert eine Erziehung und Bildung in Familie, Sdiule und Vereinen, die neben der herkömmlichen Allgemeinbildung die Entwicklung von Einsichten in gesellschaftliche Verhältnisse und die Entwicklung des gesellschaftlichen Verantwortungsbewußtseins zum Ziel hat. Das trifft für alle Schichten der Bevölkerung in gleicher Weise zu. Und weil auf diesem Gebiet auffallende Lücken bestehen, ist es besonders die Allgemeinbildung und die gesellschaftliche Bildung der Arbeiter und der Bevölkerung in wirtschaftlich rückständigen Gebieten, die unsere Besorgnis erregen. Das bedeutet nicht, daß man sich einem unbedingten Optimismus hinsichtlich des Einflusses der Massenmedien in einer demokratisch freien Gesellschaft hingeben könnte. Auch in der demokratischen Gesellschaft können immer noch bestimmte Dinge in totalitärer Weise reguliert werden, und es kann in ihr bestimmte Unter-Gruppen (Sub-Gruppen) geben, die sich noch immer in einer vielleicht nicht gewollten totalitären Unter-Situation befinden.

Wenn man von der Forderung ausgeht, daß die Massenmedien gut und richtig angewandt werden sollen, daß die Programmgestalter und die Meinungsführer über den engen Rahmen des Eigennutzes hinaus eine offene Darstellung aller Bevölkerungsgruppen, Interessen und Meinungen verbürgen sollen, und wenn man weiterhin verlangt, daß die Berichterstattung und die Kommentare sich auf möglichst vollständige und objektive Daten stützen sollen, dann wird man auch in einer demokratischen Gesellschaft ernsthafte Versäumnisse beobachten können. Diese abstrakte Darstellung unserer Besorgnisse macht konkrete Ergänzungen erforderlich.

1. Auch in einer Demokratie lassen sich Situationen denken, in denen im Blick auf bestimmte wichtige Fragen der öffentlichen Politik der Zutritt zu RegierungsunterIagen so erschwert wird und Mitteilungen nach außen hin so selektiv erteilt werden, daß die nationalen Meinungsführer bei der Gestaltung ihres Urteils gezwungen werden, sich auf faktisch unzulängliche Daten zu stützen, und daß sie so zu Manipulationsinstrumenten der Obrigkeit degradiert werden. Nicht in jedem Land findet man eine Zutrittsmöglichkeit zu RegierungsunterIagen, so wie es in Skandinavien der Fall ist (7). Mutatis mutandis kann eine ähnliche Manipulations-Situation auch in Gewerkschaften, Religionsgemeinschaften, Betrieben usw. gehandhabt werden. In diesen Fällen findet die Meinungsbildung in einem selektiv beschränkten Rahmen von Informationsdaten statt, und insofern ist dann das Wort Manipulation am Platz.

2. Man kann auch fragen, ob in der demokratischen Gesellschaft von heute alle Bevölkerungskreise tatsächlich über eigene Meinungsführer und eine eigene Vertretung verfügen und ob sie die gleiche Chance haben, ihre eigenen Interessen in den Massenmedien zur Geltung zu bringen. Ich denke zum Beispiel an die Arbeitnehmer und im besonderen an die wenig geschulten oder gar nicht geschulten Arbeiter, die wegen ihrer geringen verbalen Ausdrucksfähigkeit. ihrer schwächeren sozialen Einsicht und Organisationskraft für ihre Vertretung und ihre Meinungsbildung auf Dritte angewiesen sind, zum Beispiel auf Gewerkschaftsführer, deren soziale Stellung und kulturelle Ambitionen

kaum noch *mit* den ihrigen übereinstimmen. Daß diese Ungeschulten durch die Gewerkschaftsführer in einer echten Weise vertreten werden, ist aus Mangel an wirklicher Identifikationsmöglichkeit nur sehr bedingt realisierbar. Mir scheint, daß diese kulturell und sozial geschwächten Menschen auch in der demokratischen Gesellschaft in kultureller Hinsicht unter einem nicht beabsichtigten, aber faktisch vorhandenen totalitären Sub-Regime leben. In den Massenmedien und in den mehr formalen sozialen Verbänden sind es immer Dritte, die Führung und Information in Anspruch nehmen.

Eine wichtige Möglichkeit zur Verbesserung dieser Situation könnte darin bestehen, daß man regelmäßig Meinungsforschung bei diesen schwächeren Menschen durchführt, und zwar nach einer sorgfältig angepaßten Untersuchungsmethodik, so daß dann die statistischen Ergebnisse zugleich als eine bessere Repräsentanz der Interessen dieser Menschen fungieren können. Selbstverständlich müßten dann die Ergebnisse einer solchen Untersuchung von den sozial mehr begabten Vertretern aufgenommen und in der Programmführung der Massenmedien verarbeitet werden.

Eine weitere Korrektur im Hinblick auf Rundfunk und Fernsehen würde allerdings darin bestehen, daß kommerzielle Sendungen eingeführt werden (neben den zu erhaltenden nichtkommerziellen Sendungen). Die kommerziellen Sendeanstalten bauen ihre Themen und ihre Darbietungsart nämlich auf Meinungsforschung auf und honorieren damit die Wünsche und Erwartungen weiterer Bevölkerungskreise. Dadurch verbürgt die kommerzielle Rundfunkanstalt eine realere Vertretung dieser sozial-unmündigen Gruppen, als der nichtkommerzielle (Fernseh-)Funk. Der nichtkommerzielle Funk, der immer öffentlich beweisen soll, daß er eine kulturelle Berufung und Aufgabe erfüllt, richtet sich in seinem Programm in Wirklichkeit nach den Bedürfnissen des neuen Mittelstandes und der kulturell-selektiven Kreise. Die Frage, ob in der Demokratie die Massenmedien gleichmäßig für alle Interessengruppen zur Verfügung stehen, erhebt sich auch, sobald der Staat oder eine Machtgruppe oder sogar eine Privatperson eine Machtkonzentration auf diesem Gebiet erreicht.

3. Einseitigkeit der Information kann auch eintreten, wenn diejenigen, die für die Programme und für die Information zuständig sind, selbst allzu sehr zu *einer* getrennten sozialen Clique werden, wobei innerhalb der Gruppe der Druck einer der Realität entsprechenden Differenzierung der Meinungen viel zuwenig zum Zuge kommt. Die regionale Konzentration von nationalen Massenmedien kann Anlaß zu einer solchen Entwicklung sein. Die Meinungsmacher geraten dann in den gegenseitigen Einflußbereich, und die Folge kann sein, daß einem ziemlich monomanen Vorzug für bestimmte Interessen und Betrachtungsweisen Vorschub geleistet wird. Unter solchen Umständen kann ihre Informationsarbeit eine »Manipulation der Lässigkeit« genannt werden (vergleiche *Mac Kay's* »Manipulation by inaction«). Die notwendige Korrektur kann hier nicht von der geistigen Bereitschaft der Meinungsmacher zum objektiven Urteil abhängen. Ihre Lebenssituation selbst müßte eine Korrektur herbeiführen, und das heißt, eine beim Beruf des Meinungsingenieurs und des Meinungsführers passende Differenzierung und Mobilität der Kontakte ist notwendig. Eine solche soziale Situation gewährt und fördert eine große Offenheit gegenüber der Verschiedenheit von Interessen und Auffassungen. Meinungs-

führer sollten immer unterwegs sein und positive Beziehungen zu einer verschiedenartigen Reihe von sozialen Gruppierungen herstellen. Das ist die notwendige Askese ihres Berufes.

4. Zum Schluß sei hingewiesen auf eine unvermeidliche Verzeichnung heutiger Information, die einen bisher auch unvermeidlichen Manipulationsfaktor darstellt: die Tatsache nämlich, daß das System, durch das heute die Weltnachrichten gesammelt werden, noch unvollständig ist, sowohl aufgrund eines technisch-organisatorisch mangelhaften Ausbaus als auch wegen ideologischer Hemmungen in der freien Nachrichtensammlung, die durch totalitäre Regierungen oder Instanzen veranlaßt wird. Es gibt noch kein vollkommenes und vollständiges Nachrichtensammlungssystem. Das hat zur Folge, daß unsere Auswahl dessen, was wir in der Welt für wichtig halten, und unsere Meinungen hinsichtlich dieser gewählten Interessenbereiche den wirklichen Verhältnissen nicht völlig entsprechen.

LITERATURVERZEICHNIS

1. *Bauer, R. A., A. H. Bauer:* Mass Society and Mass Media, in: J. of Soc. Issues, 16, 1960,3-66.
2. *Katz, E., P. F. Lazarsjeld:* Personal Influence, Glencoe, 111., 1955.
3. *Krech,* D. *S., R.* S. *Crutchfield, E. L. Ballachey:* Individual in Society, New York/London 1962.
4. *Lazarsjeld, P. F., B. Berelson, H. Gaudet:* The People's Choice, New York 1944.
5. *Lazarsjeld, P. F., P. Kendall:* The Communication Behavior of the Average American, in: Radio Listening in America, Prentice Hall 1948.
6. *Mc Guire,* W.].: Order of presentation as a factor in -conditioning- persuasiveness, in: C. I. Hovland e. a.: The order of presentation in persuasion, New Haven *1957.*
7. *Mey,*]. *M. de:* Openbaarheid van overheidsdocumenten in Scandinavie, in: Bestuurswetenschappen, 20, 2,1966,77-110.
8. *Waples, D., B. Berelson, F. R. Bradshaw:* What Reading does to People, Univ, of Chicago Press 1940.

Kriminalfilme und Jugend (Bibliographie)

9. *Schramm* W. *(ed.):* The effects of Television on Children and Adolescents — An annotated bibliography with an introduction overview of research -, Unesco, Reports and Papers on Masscommunication, no. 43, Paris 1965.
10. *Himmelweit, H. T. e. a.:* Television and the Child, London 1958.
11. *Kejauoer-Report* (an den Senat der Ver.St.): Television and Juvenile Delinquency, 1955.
12. *Kloek,].:* De invloed van t, v., film, radio en pers op geweldmisdrijven, N. T. S.-dokumentatle, nr, 100, 1965.
13. *Maletzke, G.:* Fernsehen im Leben der Jugend, Hamburg 1959.
14. *Schramm,* W. *e. a.:* Television in the Lives of our Children, San Francisco, Ca!., 1961.
15. *Shuttleworth, F. K., M. A. May:* The Social Conduct and Attitudes of Movie Fans, New York 1933
16. *Tbomson, R. J.:* Television-Crime-Drama - Its Impact on Children and Adolescents, Melbourne 1959.

Prof. Dr. J. A. Sialpers — *Tilburg/Holland, Herman de Manhof*

Die theoretische Basis von Marcuses Geschichtsphilosophie und Gesellschaftstheorie

Freuds psychoanalytische Anthropologie als Marxismus-Ersatz?

VON GERD DECKE

Im folgenden wird an Hand einer erweiterten Rezension der angeführten Arbeiten *Herberz Marcuses* versucht, die theoretische Basis seiner provozierenden Gesellschaftstheorie aufzudekken (zuletzt in »Der eindimensionale Mensch-, Neuwied, 1967; abgek.: EM, zusammenfassend dargestellt).

Marcuse, Herbere Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1965 (Orig.: Eros and Civilisation, Boston 1955), abgek.: TG.

Ders.: Trieblehre und Freiheit; Der Fortschritt im Lichte der Psychoanalyse, in: Freud in der Gegenwart, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 6, hg. von *Tb,* W. *Adorno, W. Dirks,* Frankfurt a, M.: Europäische Verlagsanstalt 1957, S. 401-424 und 425-441, abgek.: TF und FP.

Ders.: Das Veralten der Psychoanalyse, in: Kultur und Gesellschaft II, Frankfurt a, M.: edition suhrkamp 135, 1965, S. 85-106 (Orig.: Obsolescence of Psychoanalysis, 1963), abgek.: VP.

Ders.: Repressive Toleranz, in: *R. P. WoZff, B. Moore, H. Marcuse:* Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt a. M.: edition suhrkamp 181, 1966, S. 93-128 (Orig.: Critique of Pure Tolerance, 1965), abgek.: RT.

Herherr Marcuse schließt sein Buch über den »eindimensionalen Menschen« der »Fortgeschrittenen Industriegesellschafl« in realistischer Resignation: »Die kritische Theorie der Gesellschaft besitzt keine Begriffe, die die Kluft zwischen dem Gegenwärtigen und der Zukunft überbrükken könnten« (268). Die vage Chance, daß »das fortgeschrittenste Bewußtsein der Menschheit und ihre ausgebeutetste Kraft« (ebd.) wieder zusammenfinden, drückt sich in der abstrakten Forderung nach dem Ende der Herrschaft von Menschen über Menschen aus, politisch in der »ohnmachtigen Form der .absoluten Weigerung<<<, das Spiel weiter mitzumachen (266 f.).

Marcuse will *die theoretischen Konsequenzen aus einer neuen Situation* ziehen. Die Untersdiätzung der »ökonomischen und politischen Möglichkeiten des Kapitalismus sowie (der) Änderung der Lage des Prolecariars« war schon in der Imperialismustheorie Lenins »einer der Hauptgründe für die Kluft zwischen Theorie und Praxis im Sowjetmarxismus« (Die Gesellsdiaflslehre des sowjetischen Marxismus, Neuwied 1964, 48). In einer neuen geschichtlichen Periode der Änderung in den grundlegenden Klassenverhältnissen (eher Klassenzusammenarbeit als Klassenkampf) hat die kapitalistische Entwicklung eine neue Stufe erreicht, in der die traditionellen Marxschen Kategorien nicht mehr gelten. Damit ist die Aufgabe gestellt, »die Konzeption des übergangs zum Sozialismus und der Strategie in dieser Epoche neu zu bestimmen« (ebd. 38).

M. entspricht nach dem Urteil von *[ürgen Habermas* der Notwendigkeit, die Kraft materialistischer Dialektik an unterschiedlichen historischen Verhältnissen jeweils in neuer konkreter Analyse zu beweisen und das dialektische Schema nicht nur zu unterstellen (Theorie und Praxis, Neuwied 1963, 333). Beide sind der Meinung, daß »eine Dialektik des falschen Überflusses eher zur Reflexion irrationaler Herrschaft führen (kann) als eine Dialektik der richtigen Armut« (ebd.). Weil Macht und Leistungsfähigkeit des Systems bis in *die* »Angleidiung des Denkens an das geforderte Verhalten« dem Entstehen eines neuen geschichtlichen Subjekts qualitativer Veränderung der Gesellschaft entgegenwirken, bleibt die dialektische Theorie der Gesellschaft (also u. a. Marcuses Position) ohne Praxis, ohnmächtig, negativ; allerdings wird sie auch nicht widerlegt, solange das Bedürfnis, aus der repressiven Produktivität der verwalteten Welt auszubrechen, als notwendiges Apriori einer tatsächlichen Befreiung besteht (EM, 263 f.). Die gegenwärtige *Unfähigkeit der kritischen Theorie,* »die befreienden

Tendenzen innerhalb der bestehenden Gesellschaft aufzuweisen«, macht alle Alternativen zu Utopien (264 f.).

Repressive Toleranz (vgl. RP) und repressive Entsublimierung (vgl. EM, Kap. 3) neutralisieren und entschärfen die Widersprüche der Gesellschaft von den politischen bis in die psychischen Strukturen und verhindern die Transzendierung der nur technologischen Rationalität einer eindimensionalen Gesellschaft. Die Spannung zwischen der wirklichen und der geschichtlich möglichen größeren Freiheit scheint bewältigt.

Trotzdem läßt für Marcuse gerade der *ungeheure technologische Fortschritt,* dessen Reichtum den einzelnen Individuen die Aufhebung der Differenz von Herrschaft und Freiheit suggeriert, die noch existierende Unterdrückung »immer unnötiger und irrationaler-e erscheinen (TF, 403 f.). Wenn für eine Revolution im Marxschen Sinne auch die objektiven Bedingungen und die Klassenbasis verschwunden sind, so sind laut Marcuse doch »alle Tatsachen vorhanden, die die kritische Theorie dieser Gesellschaft und ihrer schicksalhaften Entwicklung bekräftigen«: zunehmende allgemeine Irrationalität, Verschwendung der Produktivität, aggressive Expansion, ständige Bedrohung durch Krieg, verschärfte Ausbeutung (EM, 263). Marcuses kritische Theorie kann die geschichtliche Alternative (»Befriedigung der Lebensbedürfnisse bei einem Minimum an harter Arbeit, die Umwandlung der Freizeit in freie Zeit, die Befriedung des Kampfes ums Dasein«, ebd.) daher weitgehend *nicht mehr* im Rahmen der *politischen Ökonomie* erarbeiten, *sondern* muß bei der *Bewußtseins- und Triebstruktur des eindimensionalen Menschen* ansetzen: »Die Gesellschaft könnte sich einen hohen Grad von Triebbefreiung leisten, ohne ... ihren Fortschritt aufzuhalten« (TF, 404). Wenn alle geschichtliche Wirklichkeit bisher die Herrschaft von Menschen über Menschen perpetuierte und diese Herrschaft »ihre Interessen zu den innersten Trieben ihrer Bürger« (EM, 91) gemacht hat, dann gilt es, mit Freud »in der Psyche des Individuums die Verbrechen der Menschheit (aufzudecken), in der individuellen Krankengeschichte die Geschichte des Ganzen- (ebd. 102).

Diese Anknüpfung an zentrale Thesen in EM soll zeigen, wie eng Marcuses *Gesellscha/lstheorie* mit seiner *Freud-lnterpretation* verbunden ist. Auf diese Weise kann das eigentlich Neue seiner vom Modell einer nichtrepressiven Gesellschaft ausgehenden dialektischen Theorie herausgearbeitet und zur Klärung seiner provozierendsten Aporien beigetragen werden wie sie u. a. von *W. Schweitzer* (»Die ‚The;logie der Revolution., H. Marcuse und die Studenten«, ZEE, 12. Jg., 1968, bes, S. 178; vgl, auch »Antworten auf Herbert Marcuse«, hg. /. *Habermas,* ed, suhrkamp, 263) aufgezeigt wurden: Marcuses Konzeption einer von Ausbeutung befreiten technischen Rationalität, eines befriedeten Daseins ohne Herrschaft auf Grund einer Anthropologie, deren einzige geschichtliche Konsequenz in der gegenwärtigen Situation die (resignierte?) »Große Weigerung« zu sein scheint.

Freudsche Psychoanalyse dient in Marcuses Interpretation als *Ersatz für* inadäquat gewordene *Marxsche Kategorien;* als anthropologische Konzeption bestimmt sie seine Gesellschaftstheorie und Geschichtsphilosophie.

Die Rechtfertigung für die Diskussion der Freudschen Theorie vom Standpunkt der politischen Philosophie aus besteht für Marcuse 1. darin, daß die scheinbar rein biologische Konzeption Freuds »im Grunde eine gesellschaftlich-historisdie« ist, das heißt, daß es überhaupt möglich ist, »die politische und soziologische Substanz der psychologischen Begriffsbildungen zu entwickeln«, und 2. darin, daß mit Hilfe der Freudschen Theorie »entscheidende Tendenzen der heutigen Politik auf ihren - verdeckten - Begriff« gebracht werden können (TF, 401; TG,7). Das »öffentliche Dasein des einzelnen« macht die Heilung persönlicher Störungen viel direkter als früher von der Heilung der Gesamtstörung abhängig (TG, 7). Die Interdependenz von Veränderungen in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft und von Veränderungen in der seelischen Struktur hat zu einer Nivellierung der psychischen Instanzen Es, Ich und Über-Ich des Individuums geführt, zu einer von Marcuse »eindirnensional- genannten Identifikation des Individuums mit seinesgleichen (als Masse) und dem von der Gesellschaft verwalteten Realitätsprinzip (vgl. VP, 104, 85, 89).

Der entscheidende Aspekt dieses Verlusts der vieldimensionalen psychischen Dynamik ist die

sogenannte repressive Entsublimierung durch die gesellschaf!:liche Sanktionierung der libidinösen Energie, die so ihre die Realität transzendierende Protestfunktion verliert (vgl. EM, 94 f.; VP, 89, *101* f.).

In RT meint Marcuse den Zusammenhang aufzeigen zu können zwischen *repressiver* (abstrakter, reiner) *Toleranz* und *repressiver Entsublimierung*. Durch beide bleiben »die wirklichen Unterdrückungsmaschinen der Gesellsdiafl« unberührt (RT, 125). Eine Toleranz, die Opposition neutralisiert und dadurch eine Transzendierung der bestehenden Lebensformen verhindert, pervertiert Toleranz schon im Bewußtsein der Individuen (RT, 122).

Marcuses Forderung einer parteiischen Toleranz (d. h. impliziter Intoleranz gegen rückschrittliche Bewegungen – z. B. Faschismen) will die Bedingungen für eine »allseitige Toleranz« als befreiende und humanisierende Krafl wiederherstellen. Dazu ist »politische Gegenerziehung« erforderlich, die das falsche Bewußtsein durchbricht, um damit vielleicht eine umfassendere Emanzipation zu beginnen. Da die Kräfte der Emanzipation nicht mehr mit einer gesellschaf!:-liehen Klasse identisch sind, vielmehr isoliert und überall in der Minderheit, gilt für Marcuse »mehr denn je ..., daß Fortschritt in der Freiheit Fortschritt im *Bewußtsein* der Freiheit erfordert« (RT, *120-123)*.

Dieses Bewußtsein wird konstituiert durch »triebbestimmten und geistigen Widerstand« gegen die von der Gesellschaft geforderte Identifikation mit den Ansprüchen des herrschenden Realitätsprinzips (VP, *102)*. Entfremdung, Nichtidentifikation, Negation des Bestehenden ist daher mangelnde Selbstverwirklichung, keine Krankheit (RT, 125).

Die »Wahrheit der Psychoanalyse« besteht insofern darin, daß sie »ihren herausfordernsten Hypothesen die Treue hält«. Gerade »das Veralten ihres Gegenstandes- - so die paradoxe Formulierung - »offenbart das Ausmaß, in dem Fortschritt in der Wirklichkeit Repression geworden ist«. Damit hat sich allerdings die *Kluft zwischen psychoanalytischer Theorie und Tberapie* vertieft (VP, *106,85)*.

M. wendet sich scharf gegen den »neofreudianischen Revisionismus« zum Beispiel eines *Erich Fromm*, einer *Karen Horney* und dessen Reduktion der Psychoanalyse auf eine therapeutische Anpassungstechnik im Rahmen des herrschenden Systems (TG, 9-14, 234-269). Durch Betonung der Persönlichkeit und der ideellen Werte der kulturellen Umgebung werde Freuds Auffassung von Glück und Freiheit vergeistigt, während sie doch durch den biologischen Charakter seiner Trieblehre »eminenj kritisch« und »materialistisch« sei (TG, 268).

Eine Vergeistigung verschleiere die *Notwendigkeit qualitatiuer Veränderungen »sotoohl in der Triebstruktur wie in der Struktur der Kul: tur«.* Denn eine Kultur ohne Unterdrückung ist nicht durch quantitative Steigerungen gegenwärtiger Verhältnisse zu erreichen (TG, 9-11). Ein qualitativ anderes Realitätsprinzip müßte an die Stelle des repressiven treten. Damit Würde sich das gesamte psychische wie geschichtlichgesellschaf!:liche Niveau ändern (FP, 436).

Freud hatte es für unvermeidlich gehalten, daß der Fortschritt der Kultur nur auf der Basis von Triebverzicht und Aufschub der Befriedigung garantiert werden könne: das heißt Disziplin der Arbeit, der monogamen Fortpflanzung, des geltenden Systems von Recht und Ordnung. Nach der späten Freudschen Trieblehre ist der Organismus mit seinen beiden Grundtrieben, dem Eros (als dem Streben nach verewigter Lustgewinnung) und dem Todestrieb (als der Regression in den Zustand vor der Geburt, das heißt der Vernichtung alles Lebens), ohne Einschränkung dieser Triebe »nicht sozіabel«, Das Lustprinzip wird durch das die Gesellschaf!: erst ermöglichende Realitätsprinzip der Triebentsagung und -sublimierung ersetzt, das mit dem Prinzip des Fortschritts identisch ist (FP, *430* F.). Die Ontogenese des unterdrückten Individuums entspricht dabei der Phylogenese der unterdrückten Kultur (vgl. TG, 27 bis 58, 59-79).

In der Geschichte der menschlichen Kultur kann nach M. die Intensität der Triebunterdrückung am historisch möglichen Ausmaß von Freiheit gemessen werden (vgl. EM, 232ff.; RT, 116ff.; »Ethik und Revolution«, in: Kultur und Gesellschaf!: 11, edition suhrkamp 1965, 137 ff.). Auch die Geschichte der Philosophie ist von dieser »Dialektik der Kultur« (TG, 80 bis *106)* bestimmt, zwischen »Logos der Herrschafl« und »Logos der Befriedigung«, zwischen der

Rationalität des herrschenden Realitätsprinzips und hedonistischer Spekulation über den Eros (vgl. TG, 107-128; "Zur Kritik des Hedonismus«, in: Kultur und Gesellschaft I, edition suhrkamp 1965). In der gegenwärtigen Epoche ist nun »die Diskrepanz zwischen möglich gewordener Befreiung und tatsächlicher Unterdrückung zur vollen Reife gelangt« (TG, 90, 102).

M. will die *Vorstellung einer Kultur ohne Unterdrückung* nicht als »abstrakte und utopische Spekulation- verstanden wissen. Es gebe vielmehr zwei - von ihm »konkret« (I) genannte - Gründe dafür:

1. Freuds theoretische Konzeption scheint die historischen Möglichkeiten einer Kultur ohne Unterdrückung nicht konsequent zu verneinen;

2. »die Errungenschaften der unterdrückten Kultur (scheinen) die Vorbedingungen für die allmähliche Abschaffung der Unterdrückung zu bieten« (TG, 11).

Marcuse gibt zu, daß er hier über Freud hinausgeht. Freud hatte es in »Das Unbehagen in der Kultur« (Fischer-Bücherei 1953, 190) als Schicksalsfrage bezeichnet, ob und in welchem Maße es der Kulturentwicklung gelingen wird, die Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressionstrieb zu beherrschen. Obwohl Freud auch nach M.s Urteil nicht glaubte, daß künftige soziale Veränderungen »die menschliche Natur hinreichend umgestalten könnten, um den Menschen von inneren und äußeren Unterdrückungen frei zu machen« (TG, 268), versucht M. nun, Freuds Aussagen über die Kulturentwicklung als dem Kampf zwischen Eros und Tod, Lebenstrieb und Destruktionstrieb so zu interpretieren, als habe Freud nicht eine Art Gleichgewicht zwischen beiden Grundtrieben angenommen, sondern - wenn auch »selten und zaghaft« (!) - gehofft, daß »die Kultur die Freiheit, die sie schon lange realisieren könnte, doch einmal verwirklichen und daß sie die archaischen Mächte besiegen wird« (TF, 423).

Dazu muß M. *Freuds* ontogenetisch-phylogenetische *Triebschicksale historisieren.* Im Gegensatz zu psychoanalytischen und anthropologischen Auffassungen, die eine nichtrepressive Ordnung in der prähistorischen und präkulturellen Vergangenheit lokalisieren, will er im Hinblick auf die Bedingungen einer zukünftigen, völlig ausgereiften Zivilisation Einsichten in die historische Struktur der Kultur gewinnen (TG, 213, 12). Er konzipiert dazu eine potentielle Fortsetzung der Phylogenese der Kultur durch Extrapolation aus Freuds Realitätsprinzip zu einer nichtrepressiven Kultur jenseits des Realitätsprinzips (im 2. Teil von TG). *Freuds biologische Anthropologie* der gesellschaftlichen Triebunterdrückung des Individuums wird so *uminterpretiert zu* einer *Geschichtspbilosophie,* Auf Grund ihres biologischen-von M. als »rnarerialistisch- bezeichneten - Charakters, dessen Dynamik »die Dynamik der Kultur aufdeckt« (TG, 22), ist sie geeignet, die *inadäquat geuiordenen marxistischen Kategorien der materialistischen Dialektik der Geschichte* der menschlichen Gesellschaft zu *ersetzen:*

»Wenn Triebunterdrückung. selbst nach der Freudschen Hypothese, nicht nur eine Naturnotwendigkeit, wenn sie mindestens ebensosehr und vielleicht sogar primär (!) im Interesse der Herrschaft und der Aufrechterhaltung einer despotischen Herrschaft erfolgt ist; und wenn das repressive Realitätsprinzip nicht nur das Resultat der gesellschaftlichen Vernunft ist, ohne die kein Fortschritt möglich gewesen wäre, sondern überdies das Resultat einer historischen Organisation der Herrschaft - dann müssen wir in der Tat an der Freudschen Theorie eine entscheidende Korrektur vornehmen« (FP, 435).

Es ist allerdings mehr als fraglich, ob M. mit einer solchen Korrektur im Rahmen von Freuds quasi-mythischer Rekonstruktion der Vorgeschichte der Menschheit bleibt, wenn er aus dieser zur Metapsychologie Freuds gehörenden reinen Arbeitshypothese, von der M. selbst zugibt, daß sie lediglich »versuchsweise Beziehungen zwischen theoretisch zusammenhanglosen Einsichten« herstellen sollte, eine historische Aussage über gesellschaftliche Verhältnisse macht (vgl. TG, 12). Durch diese *Historisierung* kann er einen Zeitpunkt postulieren, an dem die *Triebunterdrückung ihre geschichtliche Funktion erfüllt* hat, d. h., an dem die der äußeren Unterdrückung folgende Internalisierung der Unterdrückung auf Grund äußerer Veränderungen aufgehoben werden kann.

Mit Hilfe einer Weiterentwicklung Freudscher Grundbegriffe versucht er diesen unter einem *qualttatti: anderen Realitätsprinzip* stehenden

utopischen Zustand zu beschreiben: Rückverwandlung der bisher in unlustvoller medianischer Arbeit verbrauchten zu erotischer Energie; dadurch »Selbst-Sublimierung« möglich, das heißt, sozial nürzlidie Arbeit führt gleichzeitig zur Befriedigung eines individuellen Bedürfnisses (TG, 195-218, bes, 207). Ein nichtrepressives Fortschrittsprinzip bedeutet freies Spiel menschlicher Fähigkeiten, rezeptive Produktivität, »Wiederkehr des Verdrängten« (FP, 436 f.; vgl. TG, 140-157: »Phantasie und Utopie«; 158 bis *170:* »Orpheus und Narziß: zwei Urbilder« als »Ardietypen des menschlichen Daseins in einer freien Kultur«, 171-194: »Die ästhetische Dimension- einer repressionsfreien Kultur, in der Vernunft und Sinnlichkeit versöhnt sind). Notwendige Einschränkungen erwachsen in einer nichtrepressiven Ordnung »aus dem -Überflußstatt aus der Nor« (TG, 192).

Da die Lebensnot - für *Freud* noch Basis seiner Triebtheorie – für M. durch den Fortschritt der Zivilisation aufgehoben ist, kann er eine Versöhnung zwischen Lust- und Realitätsprinzip konzipieren. Die »Große Weigerung als Protest gegen unnötige Unterdrückung« bedeutet daher: Negation des Leistungsprinzips auf Grund höchster Reife der Kultur (TG, 192, 149).

M. will zeigen, daß ein alle Bedürfnisse befriedigendes Leben auf Grund der erreichten Stufe der Automatisierung der Produktion in den Möglichkeiten der gegenwärtigen Gesellschaft angelegt ist. Er will die Geschichte nicht in die rückwärtsgewandte Utopie eines romantisehen archaischen Paradieses zurückführen.

Wie kann Freuds Wechselbeziehung »Triebverdrängung – sozial nützliche mühselige Arbeit - Kulture zu M.s »Triebbefreiung - sozial nützliche (lustvolle) Arbeit - Kultur- *(TG, 154)* werden, ohne das Freuds Konzeption des Todestriebes, der ja der »Hypothese einer verdrängungsfreien Kultur« entgegensteht, damit aufgegeben wird? Da der Todestrieb nach einem »Zustand -dauernder Befriedigung'« ohne Spannung und Mangel strebt, ist sein Ziel laut M. nicht so sehr die Beendigung des Lebens als vielmehr das »Ende des Leides«. Der Konflikt zwischen ihm und Eros wird also geringer mit der Annäherung an den Zustand der Befriedigung (TG, 231 f.). Da für M. *repressive Triebverwandlung »tueder naturnotwendig noch geschichtlich unabänderlich«* (FP,435) ist, könnten die Ziele des Todestriebs im Rahmen eines durch historische Veränderungen erreichten, qualitativ neuen Realitätsprinzips von denen des Eros absorbiert werden. Nun hat aber das *Verschwinden des Todestriebs* wiederum eine *schon bestehende unterdrückungs/reie Ordnung zur Voraussetzung.*

M. befindet sich *auf Grund des postulatioen Charakters seiner* auf Begriffsinterpretation basierenden *Geschichtsphilosophie* in einem *unlösbaren Dilemma.* Die *Große Weigerung* gegen Unterdrückung scheint in der unter dem repressiven Realitätsprinzip stehenden Ordnung das *einzige Mittel* zu sein, die Möglichkeit einer nichtrepressiven Gesellschaft zu postulieren. Mit dieser halb hoffenden, halb resignierten Aufforderung zum Widerstand endet M. jedenfalls sowohl in TG (232 f.) wie EM (266 ff.) wie RT (127 f.). In FP (439), VP *(105* f.) und EM (13-17, 24, 266 u. ö.) beschwört er zusätzlich den Utopiecharakter seiner Hypothese, das (allerdings nur scheinbare) Veralten der psychoanalytischen Theorie und die Abstraktheit und Negativität seiner Kritik geradezu als Indiz für ihre Adäquatheit in einer repressiven Gesellschaft. Die theoretische Konstruktion einer Kultur jenseits des Leistungsprinzips wird von M. als - -nurx hinsichtlich dieses Leistungsprinzips – »unvernünftig« bezeichnet *(TG, 158).* Damit hat er sich erfolgreich *gegen Kritik* von dieser Seite *immunisiert.* Der paradoxe *Umschlag* in ein qualitativ anderes Realitätsprinzip findet *im Bewußtsein* statt. M. liefert *keine wissenschaftliche Prognose auf empirisch-analytischer Basis,* sondern definiert die antizipierte zukünftige Gesellschaft lediglich mittels der »bestimmten Negarion« der gegenwärtigen Wirklichkeit (vgl, EM, 232-235). Es ist für den normativen Charakter seines Begriffsrealismus bezeichnend, daß M. »weniger Verantwortungslosigkeit« im Ausmalen einer (angeblich!) »begriindeten Utopie« als in der Skepsis gegenüber deren vermeintlich »längst schon realisierbaren Möglichkeiren« sieht (FP, 439). Die Gewißheit für seinen moralischen Appell an die Notwendigkeit eines nichtrepressiven Bewußtseins gewinnt er aus dem lediglich in der Negation eindeutigen Begriff von Freiheit und

Fortschritt durch die Historisierung der Freudschen Triebschicksale und mythischen Vorgeschichte auf Grund ihrer postulierten Verlängerung in ein nichtrepressives Reich der Freiheit. Auf diese Weise erklärt sich seine apodiktische Sicherheit in der Ablehnung eines nur quantitativen Fortschritts und in der Aufstellung objektiver Maßstäbe für die Beurteilung von noch notwendiger Unterdrückung und eigentlich schon möglicher Freiheit. Als in diesem Rahmen rational, das heißt dem von ihm neu konstruierten Gang der Geschichte entsprechend, wird die Forderung nach Widerstand und Gegenerziehung gegen die die wahren Verhältnisse verschleiemde reine Toleranz aufgestellt.

Das *Dilemma eines Widerstands ohne ausreichende soziale Basis* zwingt ihn *einmal* dazu, den *biologisch unabänderlichen* Charakter der gesellschaftlichen Triebunterdrückung gegen jeden Versuch einer Vergeistigung oder quantitativen Verbesserung der Gesellschaft zu betonen. *Zum andern* muß er aber die gesellschaftliche Organisation der Herrschaft wiederum in ihrer *Geschichtlichkeit* herausstellen, **da** es sonst keine Möglichkeit eines qualitativen Umschlags der menschlichen Geschichte gäbe.

Da die *gesellschaflliche Triebunterdrückung* als *»materialistiscbes« Prinzip der Geschichte* alle Mitglieder der Gesellschaft in gleicher Weise trifft, kann M. die Kräfte der Emanzipation nicht mehr (wie Marx) an einer ökonomischen Basis lokalisieren, sondern nur im (Hegeischen) Bewußtsein der Freiheit. M. möchte allerdings Marxist bleiben und will »nur« die inadäquaten Marxschen Kategorien ersetzen. Daher hegt er die Hoffnung auf das Zusammentreffen des »fortgesdirittensten Bewußtseins der Menschheit« und ihrer »ausgebeutetsten Kraft« (EM, 268). Es scheint das Dilemma des Marxismus zu sein, daß fast immer das Bewußtsein des Geschichtsprozesses die objektiven Möglichkeiten qualitativer Veränderungen überbietet.

Jedenfalls fällt M.s *spekulative Historisierung der Freudschen Triebschicksale hinter die methodologische* und damit auch *die empirisch-analytische Position Freuds* zurück. M. kann daher auch nicht das ihm von Habermas in »Theorie und Praxis« (334) gezollte Lob in Anspruch nehmen, er habe gezeigt, daß bei vorbehaltloser Revision der einzelnen Lehrstücke des Marxismus "der philosophische Ansatz des Historischen Materialismus ... im Zusammenspiel mit empirischen Forschungen seine Fruchtbarkeit '" beweist«.

cand. theol. G. *Decke* *69 Heidelberg,* z. Z. *New York, Union Theological Seminary*

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Bopp, Jörg: Populorum Progressio, Aufbruch der Kirche? Stuttgart: W. Kohlhammer 1968.

Man fragt sich zunächst, ob eine Enzyklika, deren Veröffentlichung nun schon über ein Jahr zurückliegt, eine Analyse, ein eigenes Buch noch erlaubt. Jörg Bopp hat jedoch - um dies gleich vorwegzunehmen – in seiner kritischen Untersuchung von Populorum Progressio bewiesen, daß in dem gegebenen Rahmen die Arbeit notwendig war. Das liegt nicht zuletzt daran, daß das päpstliche Rundschreiben konsequent in den größeren Zusammenhang der Entwicklungshilfediskussion und der ökumenischen Sozialethik gestellt wird.

Die Analyse beginnt mit einer nützlichen, methodischen Reflexion über die Rolle kirchlicher Verlautbarungen in einer säkularen, pluralistischen Gesellschaft. Kirchliche Stellungnahmen können danach heute nicht mehr auf eine weltanschauliche oder institutionelle Autorität zurückgreifen. Es bleibt allein die *sachgebundene* Autorität, bei der es nach Bopp darum geht, »eine für Christen und Nichtchristen gemeinsame Basis des Denkens und Handelns zu schaffen, auf der man sich gegenseitig überzeugen kann, durch den Appell an die Vernunft und das die Gesellschaft insgesamt tragende Ethos- (10).

1. Fassen wir zunächst die Eckpunkte der Analyse des Rundschreibens zusammen.

a) Bopp untersucht die päpstliche Friedens-

ethik ungefähr ab 1950 und zeigt, wie nach dem Antikommunismus *Pius' XII.* (»die feste Allianz von katholischer Kirche und westlicher Gesellschaft«) bei *Johannes XX!!l.* langsam die ethischen Grundlagen eines Ausgleiches zwischen Ost und West gelegt werden. Die Frage der Entwicklungsländer ist bei ihm aber nur *eine* Frage unter vielen. Erst in Gaudium et Spes wird Friedensethik primär Entwicklungsethik. Dieser Erkenntnisfortschritt wird in Populorum Progressio aufgenommen. Eine entscheidende Schwäche liegt nach Bopp nun darin, daß die Enzyklika im übergehen des Ost-West-Konfliktes eine der wesentlichsten Ursachen für die gegenwärtige wirtschaftliche Ungleichheit außer acht gelassen hat (21). So vermißt Bopp in pp ein klares Wort zum Vietnam-Krieg und zur weltpolitischen Isolierung Chinas und glaubt, daß das Rundsdireiben damit sogar einen Beitrag zur Stabilisierung machtpolitischer Tendenzen der westlichen Industrienation liefert.

b) Die Hauptkritik Bopps *lautet* immer wieder, daß die Enzyklika das herkömmliche harmonische Sozialmodell nicht verlassen habe. Er greift damit eine Kritik auf, die schon vielfach an der römisch-katholischen Soziallehre geübt wurde. In der Analyse wird zunächst das unpluralistische Gesellschaflskonzepc eines statisdr-harmonistisdien Friedensbildes vor johannes XXIII. gezeigt, das in seiner Verbindung von religiösem Ausschließlichkeitsanspruch und politischer Intoleranz ein» Reservoir für aggressive friedensstörende Impulse- war (23). Das konziliare Schema 13 hat die harmonistisdie *Ordnung* zu einer harmonischen *Entwicklung* vergeschiehtlicht. In pp wird im Banne der harmonistischen Soziallehre die solidarische Zivilisation als brüderliche Interessenharmonie geschildert. Die Kritik orientiert sich hier im wesentlichen an der schon stark ins reflektierte Allgemeingut der gesellschaftswissenschafllichen Diskussion übergegangenen Konfliktthеorie *Dabrendorfs.*

c) Gegen den Vorwurf, die Enzyklika verfechte marxistisches Gedankengut, weist Bopp nach, daß in ihr binnenwirtschaftliche Regulierungsprinzipien lediglich auf die Außenwirtschaft übertragen werden. Bopp sieht mit Recht in der Kritik der liberalen Struktur des Welthandels die wichtigste Aussage von PP. Allerdings scheint mir die Kritik der Enzyklika am Eigentumsbegriff nicht genügend gewürdigt zu sein. Hier ist in § 23 und 24 des Rundschreibens mit den Aussagen gegen das Privateigentum eine entscheidende Korrektur am Eigentumsbegriff als primär zwischenmenschlicher Ordnungsinstanz vollzogen.

d) In der polirisdien Ethik hat das Lehramt im Blick auf die Revolution nach Bopp eine tiefgreifende Wandlung vorgenommen. überraschend durchsichtig wird der bisherige lehramtliche Widersprum vorgestellt: Gewaltanwendung bis zum kontrollierbaren atomaren Einsatz im Rahmen der Verteidigung ist erlaubt - Gewalt als Mittel gegen staatliche Unterdrückung wird abgelehnt. In PP wird die Revolution als ein legitimes ethisches Mittel anerkannt, eine Ethik der Revolution ist dagegen noch nicht entwickelt (70 ff.).

2. Bopps Urteil über das Rundschreiben ist insgesamt äußerst kritisch. Positiv anerkennt er die Bestimmung des Friedens als gerechte sozioökonomische Organisation der Welt und den Hinweis, »daß die Industrienationen um ihrer eigenen politischen Moral willen zur Steigerung der Entwicklungshilfe verpflichtet sind« (88). Das Festhalten am herkömmlichen harmonistisehen Sozialmodell dagegen hat nach Bopp die Enzyklika durchweg gehindert, realistische Vorschläge zu machen. Bopps Kritik ist konsequent und ansprechend. Es fehlt ihr nicht eine gewisse Härte. An manchen Stellen scheint ein Idealmaßstab angelegt zu werden, der von der greifbaren Möglichkeit sachgemäßer, richtiger und zugleich praktikabler Lösungen beflügelt wird. Von daher ist der manchmal etwas penetrant wirkende Imperativ zu verstehen (z. B. »man sollte sich ... hüten« [44]; »Es wäre Aufgabe des Papstes gewesen ...« [20]; »Aufgabe des Rundschreibens wäre es gewesen ...« [44]). Auch die Argumentation, daß derjenige, der keinen praktikablen Weg zeigen kann, auch keine Vorschläge machen sollte, kann jeden kreativen, wenn auch noch ganz theoretischen Entwurf ersticken. So steht zum Beispiel nach Bopp die interessante Idee eines Weltfonds »auf tönernen Füßen«, weil PP keine Vorschläge macht, *wie* die Summe zur Verfügung gestellt werden soll.

Die Härte des Urteils ist methodisch darin begründet, daß Bopp konsequent *nur* nach der

sachgebundenen Autorität des Textes fragt. Hier scheint mir die Enzyklika-wenigstens in dieser Einseitigkeit - überbewertet zu werden, was in der Beurteilung zu einem Enttäuschungserlebnis führen kann. Es muß eben *auch* nach dem innerkirchlichen und innerkatholischen Kontext gefragt werden, um zu einer gerechten Wertung zu kommen.

Der innertheologische Fortschritt der Soziallehre seit dem Konzil scheint mir in der Tat dort zu liegen, wo Bopps Kritik im Blick auf die sachgebundene Autorität des Textes gerade einsetzt: Es ist die Kritik, daß die »neuscholastische Metaphysik« gesprengt wird und sich in diesem Prozeß biblische Eschatologie mit dem kosmopolitischen Pathos der Aufklärung vermische. Solche Vermischung muß in den Augen eines an *Barth* und *Overbeck* geschulten protestantischen Theologen fatal erscheinen. Man wird aber etwa den Gedanken der Einheit der Menschheit, sofern man ihn nicht von der Protologie her bestimmen will, schon von der Eschatologie her beleuchten müssen. So irrelevant ist die Dynamik des Kosmopolitismus, des Reiches der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit nicht, daß sie nicht von der Eschatologie her interpretiert werden könnte: Freilich, »Vermischung« ist das nicht, sondern bewußte Interpretation, ein hermeneutischer Vorgang, der die Bedingung der Möglichkeit biblischer Eschatologie innerhalb eines dynamischen, evolutionistischen Weltbildes im voraus reflektiert. Diese kritische Reflektion leisten freilich die vorliegenden konziliaren und nachkonziliaren Texte *noch* nicht. Aber methodisch ist der Weg mit der Aufsprengung der Neuscholastik schon gegeben. - Auf der anderen Seite kann - wie man es etwa in den Arbeiten *Piepers* sieht - die harmonische Zielvorstellung durchaus mit antagonistischen Vorstellungen von der gesellschaftlichen Entwicklung gepaart sein: das Ideal einer geordneten Civitas inmitten apokalyptischer Stürme. Ich sehe im Schema 13 und jetzt in PP den großen *theologischen* Fortschritt darin, daß man jene naheliegende Diastase zwischen apokalyptisch gedeuteter innergeschichtlicher Dynamik und natürlich-übernatürlicher Ausrichtung auf eine visio beatifica als Endziel des einzelnen und der Menschheit zu überwinden beginnt, und zwar durch einen noch sehr unausgereiften Integralismus von Reich-Gottes-Hoffnung und Fortschrittsdynamik.

Die Fragen an das vorliegende Buch wollen auf den theologischen Kontext verweisen. Bopps kritische Suche nach der sachgebundenen Autorität des Textes muß natürlich - angesichts der Aufgaben einer zukünftigen gerechteren Weltgesellschaft - die *erste* Frage bleiben, denn was schert es die Völker auf dem Weg zu ihrer Selbstbefreiung aus ökonomischem, kulturellem und moralischem Druck, wo zufälligerweise gerade die ökumenische, die römisch-katholische Soziallehre verweilt. Insofern ist Bopps Buch weit über dem besonderen Anlaß der veröffentlichten Enzyklika hinaus bedeutsam und hat im Zusammenhang mit der 4. Vollversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala zugleich wieder einen höchst aktuellen Hintergrund.

Wolf Rüdiger Schmidt *62 Wiesbaden*

Ghysbrecht, Paul: Psychologische Dynamik des Todes. Analyse einer existentiellen Grenzsituation. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1967. 208 S. 22,- DM.

Die Berichterstattung über Verbrechen des Mordes ist meist nicht geeignet, einen *Blick hinter die Kulissen* eines Täters zu tun, der eine dem durchschnittlichen Mitmenschen so unbegreifliche, gräßliche Handhabung begeht. Aus einer solchen nur oberflächlichen Betrachtungsweise entstehen Haßgefühle und Angstreaktionen gegenüber einem derartigen Rechtsbrecher, der durch die übliche Bewertung seiner Tat zum schrecklichen Ungeheuer verzerrt wird.

Es ist ein nicht hoch genug einzuschätzendes Verdienst, daß der Verfasser uns in die »Werkstatt« schauen läßt, in der ein Mensch gegen seine Mitmenschen tödliche Waffen schmiedet, oft ohne dies zu ahnen und zu wollen. Als Ergebnis langjähriger Untersuchungen und eines Umgangs mit derartigen Tätern kommt er, der Verfasser, zu der Aussage, daß »der Täter sich der Tötungsabsicht nicht immer klar bewußt ist ... Eine lange *Periode der Selbsttäuschung* geht dem Verbrechen häufig voraus, und es kommt in vielen dieser Fälle nur dann zur Tat, wenn durch solche Selbsttäuschung das Bewußtsein fehlgeleitet und die Kontrollfunktion ausgeschaltet worden ist- (6).

Welche Kräfte können dazu treiben, daß Menschen sich am eigenen oder am Leben eines Mitmenschen vergehen? Hier treten verschiedene Komponenten in Erscheinung, die einzeln oder zusammen einen so starken Druck ausüben können, daß unter diesem Zwang dem betreffenden Menschen als letzter Ausweg nur noch die Vernichtung des eigenen oder fremden Lebens übrigzubleiben scheint. *Angstgefühle* können dabei eine ausschlaggebende Rolle spielen; die hier empfundene Ohnmacht läßt Vernichtungswünsche entstehen (10f.). Oft ist die sexuelle Frustration ein mächtiger Antrieb; ein Mord kann die geschlechtliche Erregung des Täters erhöhen oder einen überstarken Drang befriedigen (19). Dabei ist oft die Gewissensinstanz defekt, und die soziale Veranrwortung wird dadurch blockiert (27). Dies weist auf *einen* anderen wichtigen Faktor für das Begehen eines Mordes hin - auf die *soziale Frustration.* »Wenn die Einordnung in die Gesellschaft nicht gelingt, dann wird sie als hinderlich erfahren« (67). Derartige Mordtaten sind als Protestaktionen gegen die verehrte und zugleich verhaßte Autorität zu verstehen und treten als Vater-, manchmal als Tyrannenmord in Erscheinung. Eng damit verknüpft ist die *existentielle Frustration.* Die hier über einen Menschen hereinbrechende Sinnlosigkeit wirkt sich lebenszerstörend aus, entweder so, daß jemand selbst Hand an sich legt, oder aber, daß diese Sinnlosigkeit »in der nach außen gerichteten Aggression zum Ausdruck kommt« (123).

Die tiefe Verknüpfung zwischen Mord und Selbstmord ist nicht nur von der Sache her einleuchtend, sondern läßt sich an vielen konkreten Beispielen nachweisen. »Der Mord aus existentieller Frustration ist stets in gewissem Maße ein Selbstmord, der ausgeführt wird, weil der Täter keinen Sinn mehr im Leben sieht« (68). Dabei spielen stark auftretende *Schuldgefühle* eine entscheidende Rolle; man möchte sich ihrer entledigen. Deshalb »wird die Ursache der Schuldgefühle auf den anderen projiziert, mit dessen Vernichtung die eigene Schuld aufgehoben werden soll« (125). Es handelt sich also um einen Ersatz-Sühnetod, der offenbar darum sich aufdrängt, weil die frohe Botschaft von dem alle Schuld verschlingenden Sühnetod jesu Christi nicht klar und vollmächtig bis zu solchen Gehetzten und Angefochtenen durchgedrungen ist.

Was ist gegen diesen Vernichtungsdrang des Menschen zu unternehmen? Der Verfasser empfiehlt eine *Erziehung* des Menschen zur Mündigkeit, um seine aggressiven Tendenzen zu verringern. Vor allem muß jeder Mensch stabil und widerstandsfähig gegen seine Frustrationserlebnisse gemacht werden und die *Koexistenz* als Grundlage und Sinn des Lebens erfassen, bejahen und durchhalten (181). Dadurch »wird das Recht der Gesellschaft auf Sicherheit mit dem Recht des Täters auf Besserung ... in Einklang gebracht« (184). Gerade wenn in so eindringlicher und nüchterner Weise die tiefsitzenden Aggressionen jedes Menschen geschildert Werden, muß man sich fragen, ob es *bei* der Heilung und Eindämmung mit dem sicher richtigen Appell zur Erziehung sein Bewenden haben kann oder ob nicht durch zielbewußte und konkrete Seelsorge in die gleiche Tiefe gegraben werden müßte. Jedenfalls ist es ein interessantes und wichtiges Buch, aus dem man viele Anregungen empfängt.

oi.»}. D. R. Pfisterer 717 Schwäbisd) Hall

Buchhinweise

Bismarck, Klaus von, und Walter Dirks (Hg.), unter Mitwirkung von *Ingo Hermann:* Neue Grenzen. ökumenisches Christentum morgen. Bd. I: Theologische Themen. Stuttgart, Berlin und Olten, Freiburg i. Br.: Verlagsgemeinschaft Kreuz-Verlag und Walter-Verlag 1966. 234 S. 16,80 DM.

Das auf zwei Bände angelegte Werk (auch der 2. Band ist inzwischen erschienen; er behandelt in erster Linie gesellschafts- und kirchenpolitische Themen, während Band 1 sich auf theologische Themen konzentriert) geht auf eine Sendereihe des Westdeutschen Rundfunks zurück. Es werden im einzelnen die Schwerpunkte herausgestellt, die die Theologie für das ökumenische Gespräch zwischen den Konfessionen gebildet hat. Die ökumenizität der Beiträge wird dadurch unterstrichen, daß sie von je einem evangelischen und katholischen, zuweilen auch noch zusätzlich von einem orthodoxen

Autor behandelt werden. (Was heißt Verstehen? - Bibelwissenschaft und ökumenische Theologie – Gemeinsames Erbe: Das Alte Testament als Brücke - Das neue Verhältnis von Glaube und Wissenschaft - Wer ist die Kirche? – Der beschwerliche Weg: Aspekte einer Situationsethik – Der Preis des Friedens – Verantwortete Welt – Konsequenzen der Toleranz - Gibt es ein ökumenisches Lebensgefühl?) Mitarbeiter an diesem Buch sind Theologen und Laien verschiedener Konfessionen.

Bienert, Walther (Hg.): Evangelische Erwachsenenbildung, Arbeiten der Melanchthon-Akademie Köln. Bd. 2. Köln-Weiden: Verlag Hans Reykers 1967. 200 S. 12,- DM.

Theologen, Pädagogen, Soziologen, Psychologen, Sprachwissenschaftler, Historiker und Volkswirte behandeln hier die verschiedenen Aspekte, unter denen evangelische Erwachsenenbildung heute gesehen werden muß. Die gegenwärtige Praxis kommt ebenso zu Wort wie eine Fülle von Anregungen zu neuer Gestaltung.

Janssens, Louis: Mariage et Feeendire. De Casti connubii à Gaudium et spes, In: Collection Reponses Chretiennes. Paris: Editions]. Duculot S. A. Gembloux (Belgique) 1967.120 S. 100 FB.

Der Autor ist Professor der Theologie und Moralphilosophie an der Universität Löwen. Sein Buch ist ein Beitrag zum gegenwärtigen katholischen Gespräch über die eheliche Enthaltsamkeit, eine sachliche Einführung in die durch die Enzyklika und die Pastoralkonstitution gegebenen anthropologischen Positionen (1. Die Lehre Augustins - 2. Das Naturrecht nach Thomas von Aquin – 3. Erneuerungsbestrebungen bis zu Casti Connubii – 4. Personalistische Zuwendung und personaler Akt nach der Konstitution Gaudium et spes - 5. Theologische Perspektiven). Die Gegenüberstellung der grundlegenden Lehrmeinungen dieser beiden Dokumente gibt eine Vorstellung von ihrer Kontinuität, aber auch von den beträchtlichen Unterschieden der theoretischen Ansatzpunkte und der radikalen Veränderung der Problemlage, die sich in unserer Zeit vollzogen hat (eheliche Keuschheit, persönliche Partnerschaft, Geburtenregelung usw.),

Niblett, William Roy: Der Christ als Erzieher in einer weltlichen Welt. Hamburg: Furche-Verlag 1967. 154 S. 12,80 DM.

Das in der deutschen Ausgabe mit einem Vorwort von Prof. Dr. Gert Otto versehene Buch geht auf eine Untersuchung des Institute of Christian Education über den Stand und die Organisation der religiösen Erziehung in England und Wales zurück. Der Verfasser, Prof. der Pädagogik an der Universität London, versucht nachzuweisen, daß christliche Erziehung nicht allein in der Erziehung besteht, die durch Religionsunterricht und Schulgottesdienst geschieht. Die Schule kann christliche Schule erst werden durch Lehrer, die Christen sind. Es wird gezeigt, wie dies in den einzelnen Fächern geschehen kann, ohne daß der Stoff verchristlicht wird.

Bibliographie

1. Soziale Fragen

Backmann, CaTI W., und P. F. Secord: Problems in Soeial Psychology, New York: McGraw-Hill Book 1967. 481 S. $ 6.95.

Bolte, KaTI Marun, Dieter Kappe und Friedbelm Neidbardt: Soziale Schichtung. Opladen: C. W. Leske Verlag 1966. 120 S. 7,– DM.

Buytendljk, Freden]e]acobus]ohannes: Christian Social Ethics in an Changing World. London: SCM Press 1966.

Claessens, Dieter, Arno Klonne und ATmm Tscboepe: Sozialkunde der Bundesrepublik Deutschland. 2. Auf!. Düsseldorf: Diederichs 1968. 396 S. 15,- DM.

Hartfiel, Gunter: Wirtschaftliche und soziale Rationahtat. Stuttgart; Ferdinand Enke Verlag 1968. 289 S. 34,- DM.

Hemans, George Caspar: Elementarformen sozialen Verhaltens. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1968. 300 S. 40,- DM.

Monzel, Nikolaus: Katholische Soziallehre. Köln: J. P. Bachern Verlag 1967. 600 S. 40,- DM.

Runciman, Waltet Garrison: Sozialwissenschall: und politische Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1967. 200 S. 10,- DM.

Sherwood, Eliot Wirt: The Social Conscience of the Evangelical. New York: Harper & Row 1968. $ 4.95.

Specht, Friedrich: Sozialpsychiatrische Gegenwartsprobleme der Jugendverwahrlosung. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1967. 97 S. 18,- DM.

Wiehn, Erhard: Theorie der sozialen Schichtung. München: Piper Verlag 1968. 180 S. 19,80 DM.

2. Arbeit, Beruf, Gewerkschaften

Arndt, Hans-joacbim, Sieg/ried Fassbender und Hans Hellwig: Weiterbildung wirtschall:licher Führungskräll:e an der Universität. Düsseldorf: Econ-Verlag 1968. 325 S. 32,- DM.

Autorenkollektiv: Mensch und Arbeit im sozialistischenBetrieb. Leipzig: Fachbuchverlag 1968. 368 S. 13,80 M.

Berlet, Win/ried: Das Verhältnis von Sollen, Dürfen und Können. Bonn: H. Bouvier 1968. 279 S. 33,- DM.

Bolte, Karl Martin, und Katrin Aschenbrenner: Berufssoziologie. Opladen: C. W. Leske Verlag 1968. 96 S. 7,- DM.

Daheim, Hansjürgen: Der Beruf in der modernen Gesellschall:. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1967. 312 S. 24,– DM.

Hartmann, Heinz: Autorität und Organisation im deutschen Unternehmertum. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt. 288 S. 28,- DM.

Hartmann, Heinz: Die Unternehmerin. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1968. 159 S. 21,– DM.

Hesse, Hans Albrecht: Berufe im Wandel. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1968. 163 S. 32,- DM.

Kalex, Günter: Wirtschall:sunternehmen der Arbeiterbewegung in Westdeutschland. Berlin: Dietz Verlag 1967. 236 S. 5,- M.

Klüber, Franz: Katholische Eigentumslehre. Osnabrück: Verlag A. Fromm 1968. 255 S. 7,80 DM.

Negt, Oskar: Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen. Zur Theorie und Praxis der Arbeiterbildung. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1968. 140 S. 9,- DM.

Nell-Breuning, Oswald v.: Mitbestimmung. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1968. 159 S. 9,- DM.

Prinz, Franz: Die Welt der Industrie - eine Sorge der Kirche. Zur Praxis der Arbeiter- und Betriebspastoral. Freiburg i. Br.: Seelsorge Verlag 1966. 169 S. 12,80 DM.

Schöber, Peter: Die Wirtschall:smentalität der westdeutschen Handwerker. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1968. 200 S. 29,40 DM.

WissenschajJlicher Rat für soziologische Forschung in der DDR beim Institut für Gesellschaflswissenschaflen beim ZK der SED (Hg.): Schöpferische Arbeit. Berlin: Dietz Verlag 1967. 100 S. 3,40 M.

3. Wirtschaft

Albert, Hans: Marktsoziologie und Entscheidungslogik, Neuwied: Luchterhand 1967. 530 S. 45,- DM.

Albert, Hans, und Wilhelm Bauer (Hg.): Theoretische und institutionelle Grundlagen der Wirtschaflspolitik. Theodor Wesseis zum 65. Geburtstag. Berline Duncker & Humblot 1967. 464 S. 69,– DM.

Aron, Raymond: lndustrial Society. London: Weidenfeld & Nicolson 1967. 183 S. 36 s.

Baran, Paul Alexander, und Paul Marlor Sweezy: Monopolkapital. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1967. 414 S. 26,- DM.

Dörge, Ftiedrich-Wilhelm: Strukturpolitik in der wachsenden Wirtschall:. Opladen: C. W. Leske Verlag 1968. 70 S. 5,80 DM.

Fritsch, Bruno: Entwicklungsländer. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1968. 544 S. Kart. 22,80 DM, Ln. 34,- DM.

Galbraith, lohn Kenneth: Wirtschall:liches Wachstum. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1967. 112 S. 9,80 DM.

[aeger, Dieter: Handelspolitik als Entwicklungspolitik. Gütersloh: Bertelsmann 1968. 160 S. 25,-DM.

Kaltef/eischer, Wemer (Hg.): Wirtschall: und Politik in Deutschland. 2. Auf!. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1968. 190 S. 29,- DM.

Liehmann, Paul, Man/red Puschmann und Günter Söder: Leiter und Kollektiv in der sozialistischen Wirtschaft. Berlin: Dietz Verlag 1968. 136 S. 1,60 M.

Meißner, Herbert (Hg.}: Bürgerliche Ökonomie im modernen Kapitalismus. Berlin: Dietz Verlag 1967. 746 S. 16,50 M.

Napoleoni, Claudio: Grundzüge der modernen ökonomischen Theorien. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1968. 140 S. 3,- DM.

Neulob, Otto: Die weiße Automation. Rastatt: Grote'sche Verlagsbuchhandlung 1966. 212 S. 24,-DM.

Pirker, Tbeo, und Karl Wilhelm Boetticher: Jenseits von Sicherheit. München: Desch Verlag 1967. 130S. 9,80 DM.

Singer, Eugene M.: Antitrust Economics, London: Prentice/Hall International 1968. 276 S. 84 s.

Stackelberg, Karl Georg Frh. v. (Hg.): Wirtschaft im Wandel. Düsseldorf: Econ-Verlag 1967. 244 S. 25,- DM.

Thalheim, Karl C., und Hans-Hermann Höhmann: Wirtschaftsreformen in Osteuropa. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1968. 312 S. 32,- DM.

Theoretische und merhodologisdie Probleme der marxistischen Industriesoziologie. Berlin: Dietz Verlag 1967. 150 S. 3,40 M.

Weidauer, Rudi: Sozialistische Wirtschaftsführung. Berlin: Verlag Die Wirtschaft 1968. 304 S. *13,30* DM.

4. Gesellschaft und Soziologie

Aron, Raymond: Progress and Disillusion. The Dialectics of Modern Society, New York: Frederick A. Praeger 1968. 240 S. $ 5.50.

Autorenkollektiv: Leitung und Aufbau einer sozialistischen Großstadt. Berlin: Staatsverlag der DDR 1968. 128 S. 3,80 M.

Bittighöfer, Bernd, und [ürgen Schmollack: Moral und Gesellschaft. Entwicklungsprobleme der sozialistischen Moral in der DDR. Berlin: Dietz Verlag 1968. 385 S. 7,80 M.

Cox, Harvey: On Not Leaving it to the Snake, New York: The Maemillan Cornpany 1967. 224 S. $ 4.95.

Dahrendorf, Ralf: Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie. München: Piper Verlag 1967. 430 S. 15,80 DM.

Denker, Rolf: Individualismus und mündige Gesellschaft. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1967. 106 S. 7,80 DM.

Dirks, Walter, und Bernhard Hanssler: Der neue Humanismus und das Christentum. München: Kösei Verlag 1968. 152 S. 9,80 DM.

Eisermann, Gottjried (Hg.): Soziologie der Entwicklungsländer. Stuttgarr: W. Kohlhammer Ver*lag* 1968. 195 S. 16,80 DM.

Fyuel, Tosco Raphael: Intcllectuals Today: Problems in aChanging Society, London: Chatte & Windhus 1968. 240 S. 30 s.

Galbraith, john Kenneth: Die moderne Industriegesellschaft. München: Droemer-Knaur 1968. 464 S. 24,– DM.

Goffman, Erving: Stigma. über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1967. 180 S. 10,– DM.

Greep, Roy O. *(Hg.):* Human Fertiliry and Population Problems. Cambridgc: Schenkman Publishing Company 1967. 278 S. $ 7.45.

Hahn, Alois: Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1968. 162 S. 29,- DM.

Hanke, Helmut: Kultur und Lebensweise im sozialistischen Dorf. Berlin: Staatsverlag der DDR 1967. 196 S. 5,40 M.

Hapern, joel: Changing Village Community. London: Prentiee-Hall International 1967. 136 Seiten. 20 s,

Haselden Kyle: Morality and the Mass Media. Nashville, Tennessee : Broadman Press 1968. $ 2.50.

Heintz, Peter René: Einführung in die soziologische Theorie. 2. Aufl. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1968. 299 S. 36,- DM.

Holzner, Burkhart: Reality Construetion in Soeiety. Cambridge: Schenkman Publishing Company 1967. 160 S. $ 5.95.

Kalweit, Werner (Hg.): Politische ökonomie des Sozialismus - ihre Anwendung in der DDR. Berlin: Dietz Verlag 1967. 800 S. 9,60 M.

Huubins, Robert M.: The Learning Society, A Britanniea Perspeetive. New York: Frederick A. Praeger, Publishers 1968. 128 S. $ 4.50.

Keeling, Michael: Morals in a Free Sociery. London: SCM Press 1967. 154 S. 15 s.

Lenski, Gerhard: Religion und Realität. Eine Untersuchung über den Stellenwert der Religion in der Industrie-Großstadt. Köln und Berlin: Grote'sche Verlagsbuchhandlung 1967. 258 S. 29,- DM.

Lincoln, john A.: The Restrictive Society. London: George Allen & Unwin 1967. 262 S. 30 s.

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

Martin, David Aljred: A Soeiology of English Religion. Londo n: SCM Press 1967. 158 S. 25 s.

Mau, famos: Soeial Change and Images of the Future. Cambridge: Schenkman Publishing Company 1967. 160 S. $ 4.95.

Mitscherlich, Alexander (Hg.): Der Kranke in der modernen Cesellsdiafl. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1967. 551 S. Ln. 34,- DM, br. 22,80 DM.

Mitscherlich, Alexander: Auf dem Weg zur vater*losen* Gesellschaft. München: Piper Verlag 1967. 407 S. 24,- DM.

Morris, Raymond Neville: Urban Soeiology. London: Allen & Unwin 1968. 176 S. 15 s.

Neidhardt, Friedhelm: Die junge Generation. Opladen: C. W. Leske Verlag 1968. 100 S. 7,- DM.

Oraison, Mare: Morality for our Time. Garden City: Doubleday 1968. 140 S. $ 3.95.

Otto, Ulla: Die literarische Zensur als Problem der Soziologie der Politik. Stuttgart.: Ferdinand Enke Verlag 1968. XI, 168 S. 26,- DM.

Peisert, Hansgert: Soziale Lage und Bildungschaneen in Deutschland. München: Piper Verlag 1967. 204 S. 28,– DM.

Prass, Harry: Moral der Massenmedien. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1967. 240 S. 18,50 DM.

Rosen, Bernard C.: Adeleseeace and Religion: The Jewish Teenager in American Society. Cambridge: Schenkman Publishing Company 1967. 192 S. $ 4.95.

Ramsey, Cbarles E.: Problems of Youth. London: Prenrice-Hall International 1967. 122 S. 18/6 s.

Reuter, Dieter: Kindesgrundrechte und elterliche Gewalt. Berlin: Duncker & Humblot 1968. 253 S. 44,60 DM.

Rosenstock-Huessy, Eugen: Soziologie. Bd. I.: Die übermacht der Räume. 2., durchgesehene Aufl. Sturegart. W. Kohlhammer 1968. 326 S. 23,– DM.

Roustang, Guy: La seconde société industrielle. Paris: Editions Ouvrieres 1967. 200 S. 15 F.

Richardson, William J.: China and Christian Responsibility. New York: Maryknoll Publications 1968. $ 2.50.

Schneider, Peter Karl/ried: Grundlegung der Soziologie. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1968. 110 S. 7,80 DM.

Schreuder, Osmund: Gestaltwandel der Kirche. Freiburg i. Br.: Walter 1967. 145 S. 12,- DM.

Schulze, Hans: Gottesoffenbarung und Gesellschaftsordnung. Untersuchungen Zur Prinzipienlehre der Gesellschaftstheologie. München: Kaiser 1967. 304 S. Geb. 26,- DM, Ln. 29,- DM.

Siberslei, Elias: Untergrund und offene Gesellschaft. Zur Frage der strukturellen Deutung des sozialen Phänomens. Sruttgarc: Ferdinand Enke Verlag 1967. 291 S. 34,- DM.

Smart, Ninian: The Religious Experience of Mankind. New York: Charles Scribner's Sons 1968. $ 8.50.

Turlesma, L.: Sociologie en maatsdrappij. Haarlem: De Erven F. Bohn 1967. 284 S. 18,50 hfl.

Verein Deutscher Ingenieure: Technik und Gesellschaft. Freiburg i. Br.: Herder Bücherei 1968. 3,95 DM.

Weber, Max: Methodelogische Schriften. Besorgt von Johannes Winckelmann. FrankfurcamMain: S. Fischer Verlag 1968. 368 S. 16,50 DM.

Winter, Gibson (Hg.): Social Ethics, Issues in Ethics and Society. New York: Harper & Row 1968. 266 S. $ 3.50.

Wright, Helena: Sex and Sociery. London: George Allen & Unwin 1968. 126 S. 21 s.

Zienert, Hans: Die Stadt im sozialistischen Staat. Berlin: Staatsverlag der DDR 1968. 105 S. 3,80 M.

Bemerkungen des Schriftleiters

Mit dem ersten Aufsatz in diesem Heft wird der Senior unseres Herausgeberkreises, Prof. Dr. *Hendrik van Oyen,* zu seinem siebzigsten Geburtstag am 24. Oktober geehrt. Es besteht Anlaß genug, dem jugendlichen Jubilar auch an dieser Stelle den herzlichen Dank der Mitherausgeber, der Mitarbeiter und der Leser der ZEE auszudrücken und ihm für die bevorstehende Zeit im Stande des Emeritus alles Gute zu wünschen. Wir hoffen sehr, daß uns sein Rat und seine Mitarbeit noch recht lange begleiten werden.

Der im Mai-Heft angekündigte Beitrag von Prof. *Stalpers* gehört in den Zusammenhang der dort bereits veröffentlichten Referate der Tagung der »Societas Ethica« von 1967. Angesichts der inzwischen vor allem in der Bundesrepublik Deutschland sehr heiß umstrittenen Frage der Wirkung der Massenmedien kommt ihm sicher besondere Bedeutung zu.

Eine Würdigung der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968 von Dr. *K. Beckmann* konnte in das vorliegende Heft leider nicht mehr aufgenommen werden; sie wird im Januar 1969 veröffentlicht werden.

W.Sch.

Dem Heft 6/68 der "Zeitschrift für Evangelische Ethik« liegen Prospekte der Verlage Friedrich Frommann (Günther Holzboog), Stutzgart-Bad Cannstatt, und J. C. B. Mohr, Tübingen, sowie das Inhaltsverzeichnis des Jahrgangs 1968 bei.

Die »Zeitsmrift für Evangelische Ethik« erscheint 2:weimonatlich • Preis je Heft im Abonnement 4,- DM; einzeln 4,50 DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,- DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Mitglied des Gemeinschaftswerks der Ev. Presse e. V. Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo. Printed in Germany