

Globethics Repository



Zeitschrift für Evangelische Ethik (1965)

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	2026-09-18 23:02:16
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173529

EVANGELISCHE ETHIK

Herausgegeben von

K. von Bismarck, F. Karrenberg, H. van Oyen, A. Rieb,
W. Schweitzer, H. Thielicke, H. E. Tödt, H.-D. Wendland

9. Jahrgang 1965

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Studien

Amelung, Eberhard: A. F. C. Vilmar's Entwicklung zum konservativen Politiker	101
Bahrdt, Hans Paul: Entmythologisierung der Arbeit " " ' ,	35
Begemann, Helmut: Die Frage nach der christlichen Auffassung von der Familie in der Sicht evangelischer Sozialethik	321
Bennett, John C« Christliche Ethik und das nukleare Dilemma	88
Greiffenhagen, Martin: Das Gute und der gesellschaftliche Fortschritt im Marxismus Kolakowskis	284
Hamnellsbeck, Oskar: Spiel und Sport in ihrer Bedeutung für die moderne Gesellschaft	298
Hessel, August: Kollektivvermögen. Gedanken zu Sozialethik und Recht	148
Jacobs, Paul: Die Werthaltung des schwachen und kranken Menschen	47
Lefringhausen, Klaus: Ethik der sozialen Gruppe?	164
Liefmann-Keil, Elisabeth: Die Verwirklichung von Zielen als dynamischer Prozeß .,	352
Mehl, Roger: Die theologische Grundlage der Ethik und die modernen Ansprüche der »New Morality«	65
Moberg, David O.: Die Kirchensoziologie in den USA und der mögliche Ertrag ihrer Arbeit für die Kirchen in Deutschland	338
Oeter, Ferdinand: »Anderer Leute Kinder-	177
Oppen, Dietrich von: Ethische Fragen um das moderne Arzneimittel	239
Preller, Ludwig: Stellung und Aufgabe der Familie in der modernen Gesellschaft .. ,	193
Ranft, Eberhard: Zur Frage der Verbindlichkeit der Grundrechtsauslegung	17
Ringeling, Hermann. Probleme der Studentenehe - Fakten und Prognosen	211
Schöllgen, Wemer: Die theologische Begründung der Ethik angesichts der modernen Forderung einer »New Morality-	77
Schrey, Heinz-Horst: Freiwillige Sterilisation - Eingriff in die Dimension Gottes?	227
Schweitzer, Wolfgang: Toleranz und Freiheit der Weltanschauungen in unserer Zeit	257
Weber, Hartmut. Normative Sozialwissenschaft – Evangelische Soziallehre und Evangelische Sozialethik	129
Wendland, Heinz-Dietrich: Der Begriff der »verantwortlichen Gesellschaft« in seiner Bedeutung für die Sozialethik der ökumene	1

Kommentare und Dokumente

Becker-Ferber, Gertrud: Gefährdung der Ehe durch Dritttörer und Wege zu ihrer Bekämpfung auf Grund von Rechtsnormen und ihrer juristischen Auslegungen (in Deutschland)	363
Bismarck, Klaus von: Der Christ in den Machtkämpfen unserer Zeit	182
Oyen, Hendrik van: Diskussionsbeitrag zur Studie von Frau Dr. Gertrud Becker-Ferber	370
Oyen, Hendrik van: über den Zweck einer Societas Ethica (Rede, gehalten bei der Gründungsversammlung der Societas Ethica am 9. Oktober 1964 in der Universität Basel)	110
Reformierte Kirche Frankreichs zur Familienplanung	249
Wissenschaftlicher Beirat beim Bundeswirtschaftsministerium: Gutachten: Das Zusammenwirken staatlicher und nichtstaatlicher Kräfte in der Wirtschaftspolitik	183

Buchbesprechungen - Buchanzeigen

Bakker, R.: De mondige mens tussen goed en kwaad (van Oyen)	190
Bakker, R.: Lot en daad, geluk en rede in het griekse denken (van Oyen)	190
Barley, Delbert: Grundzüge und Probleme der Soziologie (Lefringhausen)	375
Bauer, Günther von (Hg.): Die Zehn Gebote (Bourbeck)	54
Bitter, Wilhelm: Krisis und Zukunft der Frau (Kühne)	252
Bluhm, Georg: Die Oder-Neiße-Linie in der deutschen Außenpolitik (Stock)	316
Bollnow, Otto Friedrich: Mensch und Raum (Schmidt)	376
Braun, Joachim Frhr. v.: Beharrlichkeit in der Außenpolitik. Gegen Relativierung des Rechts und theologische Politik (Stock)	315
Buri, Fritz: Gebot und Gebet (Bourbeck)	54
Christ und Eigentum. Symposionband	381
Der homosexuelle Nächste. Symposionband (Ringeling)	378
Ehe und Ehescheidung. Symposionband (Ringeling)	251
Ellwein, Theodor: Freiheit und Bindung des Christen in der Politik (Stock)	185
Filthaut, P. E.: Deutsche Katholikentage 1848-1958 und soziale Frage (Karrenberg)	186
Fischer, Jochen: Die Problematik der »Geburtenregelung« in der Diskussion der Kirchen	381
Freund, Ludwig: Politik und Ethik (Rothert)	188
Giesen, Dieter: Die künstliche Insemination als ethisches Problem	381
Gollwitzer, Helmut: Forderungen der Freiheit. Aufsätze und Reden zur politischen Ethik (Karrenberg)	112
Graaf, J. de: De mondige mens tussen goed en kwaad (van Oyen)	190

Gurvitch, Georges: Dialektik und Soziologie	381
Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit (Lefringhausen)	316
Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Bd. 7, 8,9 (Karrenberg)	" 379
Hartmann, Fritz: Der ärztliche Auftrag (van Oyen)	126
Kasch, Wilhelm F.: Die Sozialphilosophie von Ernst Troeltsch (Timm)	371
Kisch, Guido: Zasius und Reuchlin, eine rechtsgeschichtlich-vergleichende Studie zum Toleranzproblem im 16. Jahrhundert (van Oyen)	58
Klomps, Heinrich: Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus (Ringeling)	: 317
Künne, Walter: Moderne Wirtschaft - Christliche Existenz, eine Einführung in die Hauptprobleme einer christlichen Wirtschaftsethik (Lefringhausen)	121
Lewek, G.: Kirche und soziale Frage um die Jahrhundertwende (Karrenberg)	187
Lukács, Georg: Schriften zur Literatursoziologie (Kimmerle)	123
Oyen, Hendrik van: Botschaft und Gebot (Bourbeck)	55
Ortlieb, Heinz-Dietrich: Die Legende vom Volkskapitalismus (Suppert)	118
Philipp, Wolfgang (Hg.): Klassiker des Protestantismus, Band VII (Bienert)	61
Ringeling, Hermann: Die Frau zwischen gestern und morgen (Kühne)	254
Ritschl, Dietrich: Nur Menschen. Zur Negerfrage in den amerikanischen Südstaaten (Held)	249
Schröter, Martin: Mut zur Liebe (P. R. und M.-E. Wessier)	316
Schulz, Johannes J.: Bionome Geschlechtsentfaltung - Theonome Geschlechtsentfal- tung (Groeger)	62
Schweitzer, Wolfgang: Freiheit zum Leben (Bourbeck)	56
Schweitzer, Wolfgang: Gerechtigkeit und Friede an Deutschlands Ostgrenzen (Stock)	315
Sucker, Wolfgang, Joachim Lell und Kurt Nitzschke: Die Mischehe (van Oyen)	59
Teuteberg, Hans Jürgen: Geschichte der industriellen Mitbestimmung in Deutschland (Lefringhausen)	188
Vorländer, H.: Evangelische Kirche und soziale Frage in der werdenden Industrie- großstadt Elberfeld (Karrenberg)	187
Wendland, Heinz-Dietrich: Der Begriff Christlich-sozial (Conze)	253
Wilkens, Erwin: Theologie und Politik (Zillessen)	315
Wolf, Erik: Recht des Nächsten (van Oyen)	122
Wolf, Ernst: Ordnung und Freiheit (Zillessen)	189

<i>Bibliographien</i>		Pädagogik	319
Anthropologie	190	Politische Ethik	127
Beruf	254	Soziale Fragen	254
Ehe, Familie, Sexualethik	318	Soziologie und Gesellschaft	381
Grundlegung	62	Wirtschaft	255

Der Begriff der »verantwortlichen Gesellschaft« in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene*

VON HEINZ-DIETRICH WENDLAND

Wenn W. A. Visser't Hoofi in seiner Theologie der ökumenischen Bewegung von einem »substantiellen Konsensus« in den Kirchen des ökumenischen Rates über die Bedeutung einer »verantwortlichen Gesellschaft« gesprochen hat', so ist diese Feststellung insbesondere insofern berechtigt, als die ökumenischen Konferenzen der letzten Jahre, vor allem Neu-Delhi (1961) und die Studienkonferenz über die Probleme des raschen sozialen Umbruchs in Saloniki (1959) eine beträchtliche Anzahl von konkreten Forderungen und Folgerungen unter dem Leitthema der verantwortlichen Gesellschaft entwickelt haben, welche diesem Leitbild Umriss und Inhalt gaben. Doch bedarf es - was übrigens nicht die Aufgabe der genannten Versammlungen sein konnte - noch weiterer Untersuchungen, um den kritischen Maßstab »verantwortliche Gesellschaft« vor Mißverständnissen zu schützen und auch seinen Zusammenhang mit den sozialethischen Einzelforderungen zu verdeutlichen. Vor allem aber muß zu eben diesem Zweck der »theologische Ort« dieser Forderung näher bestimmt und seine innere Struktur herausgearbeitet werden, wobei sogleich die eigentümliche Geschichtsbezogenheit dieses Leitbildes auf die heutige, dynamische Gesellschaft in den Blick fällt.

Im Dienste dieser begrenzten Aufgabe sollen hier einige prinzipielle Darlegungen versucht werden.

1. FREIHEIT UND VERANTWORTLICHKEIT

Für die Interpretation des Begriffes ist es erforderlich, verschiedene *Unterscheulungen* vorzunehmen.

Zunächst scheint es so, als ob mit dem Leitbegriff »verantwortliche Gesellschaft« lediglich von den *einzelnen Gliedern* der Gesellschaft ein höheres Maß von Verantwortlichkeit gefordert würde als bisher: Jeder einzelne soll als verantwortliches Glied derjenigen konkreten Gesellschaft handeln, in der er sich befindet. Daan würde es sich lediglich um eine Anforderung im Stile der Personalethik handeln, und es wäre weiter zu fragen, für welchen Bereich bzw. für welche anderen Personen sich der einzelne verantwortlich zu wissen habe. Man würde so zu einer Aufgliederung der Verantwortungsbereiche gelangen. Die Verantwortlichkeit des einzelnen wäre damit auch zugleich *begrenzt* und bestimmt durch seinen gesellschaftlichen *Standort*. Hier zeigt sich nun bereits die Notwendigkeit, über die personal-ethische Forderung: Handle als ein verantwortlicher Mensch! hinauszugehen.

* Dieser Beitrag wird in einem der Studienbände in englischer Sprache erscheinen, welche die Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Vorbereitung der Weltstudienkonferenz 1966 über das Thema »Gott, Mensch und Gesellschaft« herausgeben wird. Hier wird die deutsche Fassung veröffentlicht, um innerhalb des deutschen Sprachgebietes die Erörterung der ökumenischen ethischen Probleme weiterzuführen.

1. Unter dem einen Ruf (The Pressure of our Common Callmg), Stuttgart 1960, S. 58.

Denn die gesellschaftliche Position des einzelnen enthält zwar meistens verschiedene soziale Rollen in sich, die ihn an verschiedenen Bereichen der Gesellschaft teilhaben lassen: Familie - Betrieb - Gewerkschaft - Wirtschaftsverband - Partei usw., doch handelt es sich in jedem Falle um eine durch andere mit-verantwortliche Personen begrenzte Verantwortung. Die Einsicht der reformatorischen Sozialethik, daß die Verantwortung des einzelnen durch sein »Amt« ihm zugewiesen werde, behält also ihre Bedeutung; sie muß freilich abgewandelt werden, da heute die Pluralität der sozialen Rollen auch eine Vielfalt von Verantwortlichkeiten mit sich bringt, die verschiedenartige Konflikte für den einzelnen hervorrufen können. Die Anforderung an den einzelnen würde auf diese Weise so zu verstehen sein, daß sie lautete: Handle verantwortlich nach Maßgabe der sozialen Rollen, die dir zugefallen sind; denn allein mit ihrer Hilfe kann der einzelne erkennen, für welche Personen und Sachaufgaben er verantwortlich ist, in welchen Bereichen und sozialen Beziehungen er faktisch verantwortlich handeln kann.

Diese reale Möglichkeit, verantwortlich zu handeln, ist aber keineswegs nur von dem Verantwortungsbewußtsein und dem personalen Engagement des einzelnen abhängig, sondern vor allem von dem Gefüge, der Bauweise oder Struktur der gesellschaftlichen *Institutionen*, welche dem einzelnen seinen Platz anweisen. Die Art und Weise, in welcher die ökumenischen Dokumente vom Staate und dem Verhältnis des einzelnen zum Staate oder dem Verhältnis der Freiheit zur Verantwortlichkeit des einzelnen sprechen-, läßt darauf schließen, daß der Leitbegriff der »verantwortlichen Gesellschaft« eine die Institutionen (nicht nur die Personen) der Gesellschaft treffende Forderung enthält:

Diese sollen nämlich so beschaffen sein, daß der einzelne in ihnen und mit ihrer Hilfe verantwortlich handeln und leben kann. Das heißt jedoch, daß die *Freiheit* der Bürger des Staates und daß die Freiheit der Träger und Verwalter der einzelnen Institutionen der Gesellschaft zur Voraussetzung aller sozialen Gefüge und Strukturen der Gesellschaft gemacht werden soll. Dies ist gegenüber allen rein hierarchisch gebauten, traditionellen Institutionen eine wahrhaft revolutionäre Forderung. Denn sie hat doch zum Inhalt, daß alle Institutionen der Gesellschaft auf das Fundament der Freiheit gestellt werden sollen; sie bedeutet, »den Humanismus und Personalismus ganz ernst zu nehmen. *Der Mensch geht über jede Institution*« (Otto Heinr. v. d. Gablentzt). Darin liegt der Widerspruch gegen jede Art von Totalität irgendeiner Institution, und also nicht nur gegen den totalen Staat, gegen jegliche »Heteronomie« (*P. Tillich*) der Institutionen im Verhältnis zum Menschen.

Die Folgen einer solchen Forderung sind weitreichend. Denn unter der Voraussetzung, daß wir so ein kritisches Element des Postulats »verantwortliche Gesellschaft« richtig erfassen, bedeutet dieses »Leirbild«, daß die Kirchen der ökumene fordern, der Prozeß der *Emanzipation* müsse fortgesetzt werden, der gesellschaftliche Vorgang der Fundamental-Demokratisierung in der modernen Gesellschaft allenthalben zu Ende geführt werden. Dann können aber alle sozialethischen Aussagen nur unter der Bedingung der sozialen

2. Neu-Delhi 1961, Dokumentarbericht (deutsche Fassung), ed. W. A. Visser't Hoof, Stuttgarr 1962, S. 110 ff.

3. *O.Uo Heinrich von der Gablentz*: Der politische Auftrag der Kirche, in: Christliche Gemeinde und Gesellschaftswandel, ed. I. Beckmann und G. Weisser, Stuttgarr 1964, S. 217.

und politischen Freiheit der Person gemacht werden. Infolgedessen - und die ökumenischen Dokumente von Amsterdam bis Neu-Delhi bezeugen dies direkt wie indirekt auf jeder Seite - muß die christliche Sozialethik, die den Begriff der »verantwortlichen Gesellschaft« akzeptiert und auslegt, eine ganz andere Gestalt annehmen als die christliche Sozialethik *vor* der Aufklärung und der revolutionären Emanzipation, die sich an gesellschaftlichen Einrichtungen ganz anderer Struktur, zum Beispiel einer rein hierarchisch-traditionalen, orientiert hat (und damals orientieren mußte).

Damit ist nun freilich auf der ganzen Breite des gesellschaftlichen Lebens die Frage „Person-Institution« neu gestellt. Denn tragende und den einzelnen »entlastende« Institutionen kennt auch die neuzeitliche, dynamische Gesellschaft; der einzelne muß sich in umfassende, viele Menschen zusammenordnende Institutionen einfügen, unter denen die Rechtsordnung, die alle Glieder eines gesellschaftlichen Körpers integriert, die vornehmste ist; jedenfalls unter dem sozialetischen Gesichtspunkt, mag sie auch für den Soziologen nur eine unter mehreren Formen der sozialen Integration darstellen.

Es liegt auf der Hand, daß die Gesellschaft, die unter der Fundamental-Voraussetzung der Freiheit steht, der sozialen Einordnung und Zusammenfügung (Integration) besondere Schwierigkeiten in den Weg stellt. Denn die überlieferten, geheiligten Autoritäten gelten nun nicht mehr absolut. Ein Führungs- und Befehlsmonopol einer bestimmten Klasse oder Elite existiert nicht mehr. Die Macht der faktisch Mächtigen ist nicht unantastbar und heilig. Es erübrigt sich, diese oft beschriebenen Veränderungen in dem Verhältnis von Mensch und Institution von neuem darzustellen. Jedenfalls ist der freie einzelne nicht der fraglos Untergeordnete. Er ist weder nur Untertan einer Obrigkeit, noch ist seine Rolle nur diejenige eines Organs an einem »höheren Ganzen« (wie die romantische Sozialphilosophie lehrte). Gleichwohl müssen zahllose einzelne *miteinander* leben und arbeiten, in den verschiedensten gesellschaftlichen Positionen und Rollen, zwischen denen eine erhebliche Entfernung und Distanz bestehen kann. Die rationale Organisation hat Formen einer funktionierenden Kooperation und einer »versachlichten« Leitung der gesellschaftlichen Arbeit herausgebildet. Die Gesellschaft der Freien und Gleichen muß neue Wege der sozialen Integration suchen, und sie baut und plant ständig neue Institutionen. Die Emanzipation als solche hebt zwar eine alte Ordnung der Unfreiheit auf, schafft aber aus sich allein noch keine neue Ordnung der Gesellschaft.

Aber der freie einzelne hat ja nicht die Freiheit eines absoluten Ich. »Frei« und »verantwortlich« sind vielmehr - das besagt die Losung »verantwortliche Gesellschaft« - komplementäre Begriffe. Freiheit ist als sich verantwortende Freiheit zu begreifen. Frei sind wir in jedem Falle *mit* den anderen zusammen und *für* andere. Der einzelne wird durch sein Verhältnis zum Mitmenschen, durch das Mit-Sein mit den anderen definiert. Verantwortliche Person sein heißt, den Mit-Menschen annehmen, anerkennen, aufnehmen in die eigene Person, ihm »antworten«, Freiheit ohne Verantwortlichkeit wäre jedenfalls nicht mehr die menschliche Freiheit der Person, sondern der unmenschliche Versuch einer den Mitmenschen abstoßenden und zurückweisenden Selbst-Isolierung, Emanzipation auch von der Verantwortung.

Selbstverständlich überschreiten solche Aussagen den Rahmen dessen, was eine empirisch-

sozialwissenschaftliche Analyse an gesellschaftlichen Verbänden und Institutionen feststellen kann. *Sozialethik* ist aber nur möglich, wenn das wahre Verhältnis von Mensch und Mitmensch allen faktischen, gesellschaftlichen Ordnungen *gegenübergestellt* wird, wenn eine Aussage über die Bestimmung des Menschen zum verantwortlichen Mit-Sein mit den anderen gewagt wird. Was so als Sollen ausgedrückt wird – in unserem Zusammenhang also die verantwortliche Bindung von Mensch und Mitmensch –, das ist zugleich die Aussage über das »wahre Sein« des Menschen, die Bezeugung seiner eigentlichen Bestimmung, wie sie der christlichen Ethik obliegt. Die (in Ansätzen sich zeigende) ökumenisch-christliche Ethik, die sich nicht *auf* historisch und räumlich begrenzte christliche Traditionen beschränken kann, wäre unmöglich, wenn sie ontologisch-ethische (und in diesem Doppelsinn »naturrechtliche«) Aussagen nicht wagen dürfte. Sie macht diese Aussagen aber in bezug auf den geschichtlichen Menschen der Gesellschaft von heute und morgen, und diese geschichtliche Bezogenheit unterscheidet sie von aller angeblich »reinen«, zeitlosen Ontologie des Menschseins. Ihre Aufgabe ist es, von der »letzten- Bestimmung dieses geschichtlichen, heutigen Menschen zum Mitmensch-Sein zu sprechen, ihm seine Berufung zum mitmenschlichen Leben und Dienen zu verkündigen. Freiheit und Verantwortlichkeit sind das Medium oder Ausdrucksmittel der Humanität, durch welches die Kirche die »ewige- Bestimmung des Menschen verkündigt. Unter der geschichtlichen Voraussetzung der gesellschaftlichen Freiheit und Gleichheit legt die Kirche Freiheit und Gleichheit im Blick auf die »letzre- Bestimmung des Menschen aus, als Gottes Geschöpf, Mitarbeiter und Diener der Mensch Gottes zu sein.

Die ökumenische Sozialethik kann sich jedoch nicht auf einen Appell an den einzelnen beschränken, sich für den Mitmenschen verantwortlich zu wissen. Gewiß haben derartige Imperative in der Verkündigung und in der Erziehungsarbeit der christlichen Gemeinde um so mehr ihr gutes Recht, als diese Gemeinde ja im Dienst am Mitmenschen, vor allem an allen notleidenden Gruppen der menschlichen Gesellschaft beispielhaft handeln soll und die Praxis der Nächstenliebe unter anderem darin besteht, die Hungernden zu speisen und die Nackten zu bekleiden.

2. PARTNERSCHAFT ALS ELEMENT DER »VERANTWORTLICHEN GESELLSCHAFT«

Es gibt jedoch eine sozialethische Aufgabe, die über die immer geschichtlich begrenzten Wirkungen der Kirchen und der in ihnen geltenden Imperative weit hinausführt. Wir meinen die Bildung und Tradierung sozialethischer *Konventionen*, die jedermann in der menschlichen Gesellschaft verstehen und befolgen kann, das heißt Forderungen des allgemeinen, alle bindenden gesellschaftlichen Ethos, in denen unser aller Verantwortlichkeit (zum Beispiel im Verhalten als Verkehrsteilnehmer oder am Arbeitsplatz) ausgesprochen wird. Eine solche Forderung ist etwa in dem Begriff der *Partnerschaft* enthalten, der heute auf verschiedenen Gebieten des Zusammenarbeitens von Menschen geltend gemacht wird und offenbar ein der modernen Gesellschaft eigentümliches, ethisches Erfordernis darstellt. Partnerschaft ist eine Form der Mitmenschlichkeit unter Freien und Gleichen. Sie setzt aber zugleich die Notwendigkeit der Distanz und der Unterschiede in den sozialen Posi-

tionen voraus. Partnerschaft ist die Kraft der Kooperation, die die sozial verschiedenen Positionen, deren zum Beispiel der Produktionsbetrieb zu seiner Ordnung und Leistungsfähigkeit bedarf, miteinander verbindet. Ohne einfache Regeln des mitmenschlichen Verhaltens können die gesellschaftlichen Institutionen auf die Dauer nicht bestehen, mag ihre Organisation noch so rational durchdacht sein und technisch noch so gut funktionieren. Nicht die geschriebene »Verfassung«, sondern die ungeschriebenen, anerkannten Regeln des Verhaltens bestimmen das Leben einer Institution. Konvention und Institution bedingen sich gegenseitig.

In der Richtung auf die »verantwortliche Gesellschaft« hin arbeiten, heißt Konventionen entwickeln, durch welche die Glieder der Gesellschaft zur Realisierung mitmenschlicher Verantwortung erzogen werden, mit deren Hilfe sie lernen, sich selbst und die anderen als aktive Teilhaber und mitbestimmende Träger der Institution zu verstehen. Zu diesen sozialetischen Begriffen rechnen wir vor allem den eben genannten und nicht ohne Grund so häufig gebrauchten Begriff der Partnerschaft (den *Dietrich o. Oppen* lehrreich untersucht hat; ich nehme hier einige Gesichtspunkte aus meiner eigenen Darstellung auf, vgl. "Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht", 1963, S. 34ff.).

Der Begriff der Partnerschaft kommt in unserem Zusammenhang als ein Hilfsmittel zur Explikation des Leitbildes »verantwortliche Gesellschaft« in Frage. Man spricht heute von Partnerschaft im Betrieb, von Partnerschaft zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, von Partnerschaft zwischen Nationen und sogar zwischen übernationalen Wirtschaftskörpern, andererseits aber auch von Partnerschaft zwischen einzelnen. Ein weites Feld, auf dem sich diese Vorstellung angesiedelt hat. Die weite Verbreitung der Rede von der Partnerschaft bringt das Bedürfnis der modernen Gesellschaft nach neuen Ordnungsprinzipien klar zum Ausdruck.

Partnerschaft ist nicht identisch mit personaler Verbundenheit überhaupt oder mit der in der deutschen Sprache sogenannten »Gemeinschaft«. Sie stellt vielmehr Verbundenheit her unter bestimmten vorausgesetzten, gesellschaftlichen Bedingungen, vor allem derjenigen der Differenz und Verschiedenheit zwischen den sozialen Positionen der einzelnen und der aus dieser sich ergebenden sozialen Distanz. Partnerschaft setzt die Positionsdifferenzen voraus, bedeutet die Anerkennung der Notwendigkeit der anderen Position bzw. der anderen gesellschaftlichen Gruppe; sie widersetzt sich aber der Klassenbildung und fordert zum Beispiel, in dem abhängigen Arbeitnehmer zugleich den mitverantwortlichen Mitarbeiter zu erkennen, diesen rechtlich und ethisch demgemäß zu behandeln und eine kooperative Struktur auf Grund der Positionsdifferenz und der mitmenschlichen Gleichheit der Personen auszubilden. Standesvorrechte oder Patriarchalismus im Betrieb sind mit Partnerschaft ebenso unvereinbar wie die ideologische Fixierung sozialer Gegensätze von der entgegengesetzten Seite her (»Klassenkampf«). Jedoch bedeutet Partnerschaft andererseits nicht die Utopie einer vollkommenen sozialen Harmonie. Soziale Gegensätze innerhalb der Gesellschaft sind immer vorausgesetzt und eingerechnet, wenn wir von Partnerschaft sprechen. Eine Gesellschaft auf dem Fundament der Freiheit bedarf ihrer. Aber diese Gegensätze müssen in Rechtsinstitutionen eingeordnet, entideologisiert und vermenschlicht werden. Auf eben diese rechtlich-ethische Bewältigung der sozialen

Gegensätze zielt das Verlangen nach Partnerschaft, und von dieser Grundlage geht es aus auf die Herstellung der Kooperation und im Dienst der Kooperation auf den offenen ständigen Dialog zwischen den Partnern.

Diese Tendenz auf Partnerschaft, an verschiedenen Orten der Gesellschaft entstanden, sollte von dem Leitbegriff »verantwortliche Gesellschaft« her gesehen positiv aufgenommen und anerkannt werden. Allein »partnerschaftliche« Verhältnisse können eine »verantwortliche Gesellschaft« ermöglichen. Partnerschaft ist eine begrenzte, geschichtlich bedingte Realisierung sozialer Humanität unter Voraussetzung der Ungleichheit sozialer Positionen. Sie wird unter anderem wichtig für die Stellung der Frau im Arbeitssystem der industriellen Gesellschaft. Denn die Frau muß vor der Degradierung zur Angestellten oder Arbeiterin zweiter Klasse geschützt werden. Der Forderung der Partnerschaft liegt, wie auch dies Beispiel wiederum zeigt, die Anerkennung der Freiheit und Menschenwürde der einzelnen Person und des sozialen Lebensrechtes der verschiedenen Gruppen der Gesellschaft zugrunde.

Will die Liebe zum Nächsten sich unter und in den Organisationsformen der modernen Gesellschaft bewähren, so muß sie sich die Forderung der Partnerschaft zu eigen machen, die, weit entfernt von allem moralischen Utopismus, den Trends zur Unfreiheit ebenso widerstreitet wie jener Isolierung der einzelnen, die nur durch rationale Organisation äußerlich und **notdürftig** überbaut wird.

So verstanden, ist Partnerschaft eine derjenigen sozialetischen Maximen, mit deren Hilfe der Begriff »verantwortliche Gesellschaft« näher bestimmt und ausgelegt werden kann. Was das Verhältnis von Partnerschaft und Agape **anbetrifft**, so ist ohne Zweifel Partnerschaft als eine Verhaltensweise des Menschen in der heutigen Gesellschaft ein Element sozialer Humanität und als solches mit der von Christus geschenkten Agape wie der von ihm geforderten Nächstenliebe keineswegs identisch. Wohl aber soll die letztere die **Partnerschaft** als eine Form der Praktizierung der Mitmenschlichkeit ergreifen, die für die Relativierung der sozialen Gegensätze und für die Kooperation der differenten sozialen Positionen den Weg eröffnet. Die christliche Ethik kommt einem tiefen, sachlich begründeten Bedürfnis der hochorganisierten Gesellschaft entgegen, sie antwortet auf ein sozialetisches Problem unserer Gesellschaft, wenn sie die Forderung der Partnerschaft zu ihrer eigenen macht.

3. DIE VERANTWORTLICHE GESELLSCHAFT ALS ZIEL DER GESELLSCHAFTSGESTALTUNG

Es ist zweifellos richtig, wenn *Gerhard Weisser* fordert, es müsse genauer bestimmt werden, in welchem Sinne man von der »verantwortlichen Gesellschaft« als einem *Ziel* unseres Handeins sprechen wolle, wobei zwischen »Grundentscheidungen« (des Glaubens) und mittelbaren Entscheidungen, die geschichtsbezogen seien, unterschieden werden müsse',

Zunächst wäre hierzu zu sagen, daß unsere Zielsetzung für die Ordnung der menschlichen Gesellschaft nicht den »Letztdiarakter« trägt, der dem eschatologischen Telos des

4. *Gerhard Weisser*: Das Postulat »verantwortliche Gesellschaft« erkenntniskritisch und sozialwissenschaftlich erörtert, in: *Christliche Gemeinde und Gesellschaftswandel*, S. 70 ff., besonders S. 81 f.

Reiches Gottes zukommt, zu welchem Gott die Geschichte der Welt und Menschheit führt. Die »verantwortliche Gesellschaft« ist nicht das Reich Gottes auf Erden, auch nicht ein Übergang oder eine Brücke dahin, etwa in Gestalt einer »christlichen Gesellschaft«; sie trägt den Charakter einer *weltlichen* und geschichtlichen Ordnung. Die verantwortliche Gesellschaft soll und kann es auch unter Nichtchristen und für Nichtchristen geben. Alle Staaten und Gesellschaftskörper werden der Forderung, verantwortliche Gesellschaft zu werden, unterstellt; dies ist eine universale Anforderung »humanen« Charakters: das heißt, sie wird um des Menschen und der Menschenwürde willen, sie wird um der sozialen und politischen Freiheit des Menschen, *jedes* Menschen in jeder konkret-historischen Gesellschaft, für alle Erdteile, Sozialsysteme und Staatsordnungen erhoben. Man muß nicht ein Christ sein, um diese Forderung als heilsam für die menschliche Gesellschaft einsehen zu können. Man muß nicht Christ werden, um für sie arbeiten zu können.

Die Forderung hat auch nicht denselben Rang wie das *unbedingte* Gebot der Nächstenliebe, das ewig gültig ist wie das Evangelium selbst. Diese Forderung ist ja auch nicht ein Gebot des Herrn selber. Sie hat ihre bestimmten, geschichtlichen Voraussetzungen und entwickelt daher auch bestimmte, zeitbedingte Negationen wie den Protest gegen jegliche Verdinglichung und Unterdrückung des arbeitenden Menschen oder gegen jede Art von Klassen- oder Rassen-Herrschaft. Die sozialetische Maxime »verantwortliche Gesellschaft« ist ohne die ganze moderne Emanzipations- und Aufklärungsbewegung undenkbar, welche die Gesellschaft auf Freiheit und Gleichheit ihrer einzelnen Glieder hat gründen wollen. Auch in der - unerläßlichen - Kritik an dieser Bewegung der Emanzipation des einzelnen ist diese Forderung geschichtsbezogen und geschichtsbedingt. Denn sie zielt ja auf Gefährdungen des Menschen, welche in dieser modernen Gesellschaft aufgetreten sind. Das Gebot der Nächstenliebe dagegen, die in dem »anderen« den Nächsten entdeckt, galt und gilt auch in Gesellschaftssystemen, in denen nicht einmal der Gedanke „verantwortliche Gesellschaft« konzipiert werden konnte bzw. kann. Gleichwohl muß man von einer universalen Bedeutung dieser Maxime für die heutige Gesellschaft sprechen, sofern sie »global« die Gesellschaft des ganzen Erdkreises und nicht nur eines einzelnen Kontinentes oder Landes trifft. Sie ist Ausdruck eines »weltweiten« Humanismus.

Es fragt sich aber weiterhin, ob diese Unterscheidung vom »absoluten« Gebot der Liebe ~~schon~~ das letzte Wort in dieser Sache sei. Besteht überhaupt keine Beziehung zwischen ~~dem~~ Liebesgebot und der Forderung »verantwortliche Gesellschaft«? Wir antworten mit der These: Die Liebe gebietet Maximen und setzt Ziele der Humanität im Dienste der Wohlfahrt aller Menschen. In den ökumenischen Dokumenten wird offensichtlich die Verantwortung der Kirchen in und für die heutige, sich umwälzende Gesellschaft als Dienst an der Gestaltung einer verantwortlichen Gesellschaft interpretiert. Ist die Kirche (das heißt die ökumenische Bruderschaft der Kirchen) Anwalt des Menschen in dieser Welt, trägt sie seine Lasten mit, ist sie um seine Sorgen besorgt, versteht sie sich als dienende Kirche, so fordert sie heute, in dieser Situation, um des Menschen willen als Ordnungsmittel der Freiheit und der Gerechtigkeit die verantwortliche Gesellschaft. Die so geschichtsbezogene und bedingte Forderung ist, von der Basis der ökumene der Kirchen her gesehen, eine Forderung christlicher Sozialetik, weil die christliche Gemeinde auf das

bedacht sein soll, was *allen* Menschen der heutigen Gesellschaft zu einer menschenwürdigen Ordnung der Gesellschaft verhelfen kann. Die Liebe zum Nächsten schließt die Anerkennung der Freiheit und der Menschenwürde in sich ein, weil sie jeden Menschen als den von Gott geschaffenen, zur Ordnung dieser Welt bevollmächtigten und zum Reiche Gottes berufenen erkennt. Die *Humanität* des sozialetischen Leitbildes ist durch die *Liebe* geboten, nämlich als ein Werkzeug und Mittel der ständigen Revision und Umformung der gegenwärtigen Gesellschaft zugunsten des Menschen.

Die Liebe zum Mitmenschen hat zwar auch in dieser Gesellschaft unübersehbar viele Möglichkeiten des Handelns, indem sie aber das Verhältnis des Menschen zur Gesellschaft und ihren Institutionen (Staat, Arbeitssystem usw.) ins Auge faßt, erhebt sie die Forderung der verantwortlichen Gesellschaft und macht diese zum Ausdruck ihres Dienstrwillens, ihrer »gesellschaftlichen Diakonie«, in dem klaren Wissen darum, daß es sich hierbei um eine geschichtsbedingte, sozialetische Entscheidung handelt, die trotz ihrer universalen Bedeutung, ihrer Bezogenheit auf die Gesamtgesellschaft doch nur eine geschichtlich begrenzte Aktualisierung der Liebe darstellt, an deren Stelle in anderen Geschichtszeitaltern einmal andere Forderungen treten können, obwohl im Rahmen menschlichen Ermessens anzunehmen ist, daß die gesellschaftskritische Bedeutung dieser Forderung gegenüber aller Unterwerfung des Menschen unter gesellschaftliche und ideologische Mächte (Kollektivismus, Rassenhaß u. ä.) auf lange Zeit »aktuell« sein wird. Im Bericht der Sektion »Dienst« von Neu-Delhi (1961) wie vor allem auch im Saloniki-Report (1959) werden in vielen Abgrenzungen gegen heute vorherrschende Ideologien sowie in den Versuchen, die Gefährdungen des Menschen als Arbeiter im Prozeß der Industrialisierung oder als Bürger in der heutigen Gesellschaft aufzudecken, die gesellschaftskritischen Elemente der Forderung »verantwortliche Gesellschaft« schon in Ansätzen erkennbare. Für diese Ansätze ist die Verbindung des nüchternen, kritischen Realismus mit dem Mute zu konkreter Zielsetzung, zu den »kleinen« Fortschritten, die jetzt und hier möglich sind, charakteristisch.

Freilich bleibt es die Aufgabe eines selbstkritischen, christlichen Denkens, die Einzelorderungen im Dienste der kleinen Fortschritte und der Teillösungen (zum Beispiel Reformen der Agrarwirtschaft oder des Erziehungswesens oder des sozialen und rechtlichen Status des Industriearbeiters) immer wieder in Beziehung zu der umfassenden Grundforderung »verantwortliche Gesellschaft« zu setzen, auf welche die Teilvorschläge hingebordnet werden müssen, von welcher aus die Teilreformen ihren Sinn und ihr Maß erhalten. Hier wird deutlich, daß diese Grundforderung eine »*reale Utopie*« (W. Dirks) darstellt, insofern sie nämlich sowohl den vorfindlichen Zustand der historischen Gesellschaftskörper als auch die Einzelforderungen und Reformvorschläge, in denen sie sich selbst artikuliert und ausspricht, gleichwohl entschieden überschreitet. Ohne diesen *kritisch-transzendierenden* Charakter wäre die Maxime »verantwortliche Gesellschaft« unwirksam, ja sinnlos. Denn sie wäre dann kein gesamtgesellschaftliches Leitbild mehr. Was den Pessimisten und den Pragmatikern verdächtig ist, das gerade ist es, was fest-

5. Neu-Delhi 1961 (s. Anm. 2), S. 104ff., 110ff., 116ff.; Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handelns im raschen sozialen Umbruch (Saloniki-Report, amtliche deutsche Fassung), Zeitschrift für Evangelische Ethik 1960, S. 257ff.

gehalten werden muß, die kritisch-revolutionierende Kraft der noch nicht verwirklichten »Utopie« der zukünftigen Gesellschaft. Eine Utopie im relativen, geschichtsbezogenen Sinne, das heißt als Zielsetzung einer relativ besseren Ordnung der Gesellschaft, des sozialen Fortschritts, der Überwindung sozialer Mißstände und Ungerechtigkeiten, ohne den illusionären Anspruch auf absolute Gerechtigkeit oder die Schaffung eines total »neuen« Menschen und die Aufhebung aller Bedingungen der geschichtlichen Welt.

Wir haben es also mit dem Paradoxon der geschichtsbedingten, »realen Utopie- zu tun oder mit dem Zielbild der *zukünftigen* Gesellschaft, der wir, die Kirche und die Christen, im rastlosen Kampfe mit allen Gestalten der Unfreiheit und Ungerechtigkeit zu dienen haben⁶. Wir machen die Zielsetzung »verantwortliche Gesellschaft« zum Gegenstande des Gespräches mit jedermann, ob Christ oder Nichtchrist, indem wir fragen, ob diese Forderung nicht die Möglichkeit der Kooperation zwischen Kirchen und gesellschaftlichen Gruppen, sozialen und demokratischen Reformbewegungen etc. eröffnen, ja vielleicht leiten könnte. Denn wir alle, Christen wie Nichtchristen, die Kirchen und die gesellschaftlichen Organisationen bedürfen eines kritischen Maßstabes und einer Zielsetzung für die *zukünftige* Ordnung der Gesellschaft, für die wir miteinander verantwortlich sind und die wir so zu gestalten haben, daß alle Gruppen der Gesellschaft ein menschenwürdiges Dasein führen können und vor Verelendung einerseits, Unterdrückung andererseits bewahrt bleiben. Was in einzelnen Gebieten und Ländern zu tun ist, kann nicht mehr allgemein formuliert werden, da es auf den jeweiligen wirtschaftlichen und sozialen Zustand des betreffenden Landes zugeschnitten sein muß. Die Untersuchung der Gebiete des rapiden, sozialen Umbruchs hat andererseits jedoch gezeigt, daß es in diesen eine große Zahl verbindender Nöte und gemeinsamer Aufgaben gibt, die durch die Auflösung der *historischen* Formen der Gesellschaft infolge von Tedmisierung und Industrialisierung gestellt worden sind/, Je mehr sich angesichts solcher Aufgaben die Idee der umfassenden Sozial- und Wirtschaftsplanung durchsetzt, desto dringlicher wird die Frage nach dem *kritischen* Maßstabe, mit dessen Hilfe wir entscheiden können, woraufhin wir planen.

1st Freiheit, begrenzt durch verantwortliche Partnerschaft, ist das gemeinsame Wohl aller Partner der kritische Maßstab, so ist weder der ökonomische Wohlstand als solcher *das letzte* Ziel des politischen und sozialen Handeins noch der Genuß von Wohlstand oder *Macht durch* einzelne Gruppen der Gesellschaft. Die Klassen-Gesellschaft widerspricht *dem* Zielbild der »verantwortlichen Gesellschaft:« ebenso sehr wie eine Gesellschaft, die nur *der ökonomischen* Produktion und dem Genuß des erzielten Wohlstandes sich hingibt. Eine gut, ja im Oberfluß zahlloser Güter lebende Wohlstandsgesellschaft kann eine durchaus »unverantwortlich« handelnde Gesellschaft sein, indem sie die bloße ökonomische Leistung, die Menge der Güter und die Macht des Geldes zu höchsten Werten und Zielen erhebt.

Hieraus ergibt sich, daß die Zielsetzung »verantwortliche Gesellschaft:« nicht eine Verklärung des »westlichen« Lebensstiles und der technischen Errungenschaften der westlichen

6. Vgl. H.-D. Wendland: Einführung in die Sozialethik (Sammlg. Götschen, Band 1203), Berlin 1963, S. 117 ff. über die Zukunft der Gesellschaft und S. 122 ff. über die verantwortliche Gesellschaft.

7. Saloniki-Report, a.a.O., S. 260 ff., 269 ff., 280 ff., 294 ff. u. ö.

Zivilisation darstellt, nicht die Verherrlichung der absoluten Emanzipation des einzelnen von allen gesellschaftlichen Bindungen und Verantwortungen, aber auch nicht die Illusion einer »absoluten- Revolution, welche radikale Negationen für den zureichenden Grund der Neuordnung der Gesellschaft hält. Die westlichen Sozial-Traditionen sind demnach dem kritischen Maßstab der »verantwortlichen Gesellschaft« genauso zu unterwerfen wie der traditionale Feudalismus oder irgendwelche Formen des Neu-Kollektivismus. Nur unter dieser Bedingung kann von der *weltweiten*, universalen Bedeutung und Rangordnung dieses Zielbildes gesprochen werden: es würde sich andernfalls, vor allem in den Gebieten des raschen, sozialen Umbruchs als unredlich und unglaubwürdig erweisen. Eindringende und umfassende *Selbstkritik* der westlichen Kirchen und Gesellschaftskörper mit Hilfe des Zielbildes der »verantwortlichen **Gesellschaft**« ~~ist~~ **ist eine Vorbedingung für** den wirksamen Gebrauch und die Anwendung dieses Leitbildes in all jenen Gebieten, die sich in dem Prozeß der sozialen Umwälzung und politischen Verselbständigung befinden. Mit Recht ist in Neu-Delhi festgestellt worden, die Kultur des Westens sei weder die Kultur schlechthin noch auch die »christliche« Kultur", Es muß aber hinzugefügt werden, daß wir zu sagen verpflichtet sind, worin das Ziel und der Sinn der technischen Zivilisation, der industriellen Güterproduktion und des zivilisatorischen »Fortschritts- in diesen Sphären bestehe. Sind sie um ihrer selbst willen da, absolutes Ziel in sich selbst, das keiner Begründung mehr bedarf? Oder sind sie Ordnungs- und Gestaltungsmittel einer menschenwürdigen Gesellschaft?

Es ist eine notwendige, berechtigte Frage, wenn die Menschen in den Ländern des sozialen Umbruchs die Idee einer »neuen« Gesamtordnung der Gesellschaft suchen. Sie fragen nach der Stellung des Menschen in der zukünftigen Gesellschaft. Alte und neue Ideologien, synkretistische Sozialreligionen bieten sich zur Beantwortung dieser zentralen Frage an, zumal diese ja in die »letzte« Frage nach der Bestimmung des Menschen in der Welt einmündet. Aber diese Frage nach der Stellung des Menschen in der Gesellschaft führt die andere nach der Ordnung der Gesellschaft im Zeitalter des Pluralismus, der Differenzierung und fortschreitenden Ausdehnung der Organisationen notwendig mit sich, zumal in einer Welt, welche durch die historischen Lösungsversuche des Sozialismus und des Kommunismus auch dort mitbestimmt ist, wo diese nicht zur Herrschaft gelangt sind. Daher ist es erforderlich, von der Zielsetzung der »verantwortlichen Gesellschaft- aus für die Gebiete und Länder des raschen sozialen Wandels mit Berücksichtigung ihrer eigentümlichen, historisch-sozialen Voraussetzungen konkretere Ordnungsbilder zu entwickeln, welche unter den gegebenen Bedingungen Ziele und Möglichkeiten der Gestaltung aufweisen, zum Beispiel Möglichkeiten der allmählichen Demokratisierung oder einer Gesellschaftspolitik, welche die Entstehung eines entrechteten Proletariats in neu entstehenden Industriegebieten und Großstädten zu verhindern geeignet wäre. Die Ordnung der **Gesellschaft** ist für den Menschen und seine verantwortliche Freiheit zu planen. Eine solche Konzeption führt schon durch ihren Ansatz über falsche Alternativen hinaus. »Für den Menschen- kann ja nicht heißen, daß der einzelne bloß der Nutznießer des Ertrages der gesellschaftlichen Produktion und des technischen Fortschritts wäre. Der einzelne wird in

Anspruch genommen für einen Dienst in der Gesellschaft, die nur als ein **großes** System von Stellvertretungen zu existieren vermag, als ein System der durchgehenden Abhängigkeit aller sozialen Positionen voneinander. Die beschränkte soziale Position der einzelnen darf jedoch nicht ein Mittel der Herrschaft werden, die dichotomisch »unten- und »oben« gegeneinander stellt. Die Positionsabstände dürfen nicht zu einer pseudo-sakralen Hierarchie erstarren: Partnerschaft und gesellschaftliche Demokratie müssen die Distanz durchdringen und Menschen verbinden, ohne daß die Positionen gleichgemacht, nivelliert werden könnten. Aber auch die nur funktionale Hierarchie könnte den Ansatz zur neueren Klassenbildung bieten. Darum ist die Demokratisierung der Institutionen in ihrem inneren Gefüge eine Bedingung ihrer »Humanisierung«, das heißt das mitbestimmende, geordnete Teilhaben der in die betreffende Institution eingefügten Menschen an ihrer Leitung und Verwaltung. Die gesellschaftliche Demokratie in Gestalt der verschiedensten Institutionen ist die Voraussetzung der im engeren Sinne »politischen« Demokratie; sie widerstreitet der Perverbierung der Demokratie zur Fassade von Diktatur oder totaler Herrschaft einer Minderheit.

Dies alles ist nicht so zu verstehen, als ob der Leitbegriff »verantwortliche Gesellschaft« die Eliminierung oder Auflösung von Herrschaft und Führung forderte. Auch im demokratischen Gemeinwesen muß bekanntlich geführt und regiert werden. »Verantwortliche Gesellschaft« ist nicht die Illusion einer herrschaftslosen Gesellschaft, die allein durch Gemeinschaftsgefühle oder (nach der Erwartung christlicher Schwärmer) allein durch die Liebe geordnet werden könnte. Wohl aber fordert die »verantwortliche Gesellschaft« die demokratische Konstituierung und Kontrolle von Regierung und Führung, die Verantwortlichkeit der Machtausübenden und die rechtlich geordnete Mitbestimmung der Glieder eines jeden Gemeinwesens.

4. DIE VERANTWORTLICHE GESELLSCHAFT ALS FORDERUNG DER ÖKUMENISCHEN SOZIALETHIK

Was aber hat das Zielbild »verantwortliche Gesellschaft«, ein Zielbild weltweiter **Gesellschaftspolitik** auf der Basis eines universalen Humanismus, mit der *christlichen* Ethik und der »gesellschaftlichen Diakonie- der Kirchen zu schaffen? Diese Frage muß noch einmal aufgenommen werden.

Die Voraussetzung alles Gesagten ist offenbar, daß die Kirche Christi nicht bloß eine »Ethik für Christen«, im »Innenbereich« der Gemeinde gültig, zu entwickeln hat. Weil sie *den* Gott bekennt und verkündigt, der sich in Christus der »Welt« hingibt und opfert, den Gott, der den Menschen und die Menschheit in die Würde seines »Bundesgenossen« und antwortend-verantwortlichen Partners erhoben hat, so ist der Mensch schlechthin und die menschliche Gesellschaft der Fürsorge und dem teilnehmenden Dienst der Kirche **befohlen** und ein legitimes Thema der christlichen Ethik. Ist die Kirche darum nicht zur **Herrschaft** über Menschen, aber zum Diakon des Menschen eingesetzt, so muß die christliche Ethik notwendig Forderungen im Dienst der leiblichen, geistigen und sozialen Wohlfahrt jedes Menschen und als Anwalt der Menschlichkeit entwickeln. Sie **entwirft** in

diesem Sinne Prinzipien und Forderungen einer christlichen Humanität, die die Frage zu beantworten sucht – in verschiedenen gesellschaftlichen Situationen –, was dem Menschen zugute zu tun sei. Daher entwickelt die christliche Sozialethik Forderungen *allgemeinen, humanen Charakters*, zum Beispiel hinsichtlich des sozialen und **rechtlichen** Status des arbeitenden Menschen im Produktionsbetrieb, oder für das Verhältnis von Person und Organisation, die allgemein einsichtig und realisierbar sind (unter der Bedingung konkreter Bezogenheit auf die gesellschaftliche Realisation).

Dies entspricht genau dem Charakter und der Grundbewegung der *Agape* als Nächstenliebe: sie tut Werke der Hilfeleistung mit menschlichen, »weltriden«, zum Beispiel technischen und wissenschaftlichen Mitteln, so in der Speisung der Hungernden, in der Krankenpflege, in allen nur denkbaren Formen der Sozialhilfe. Diese »guten Werke« müssen 1. *mensch-gerecht*, 2. *sach-gerecht* und 3. *situations-gerecht* sein, weil nur durch die Orientierung an diesen drei Maßstäben wirksame, den Menschen bewahrende, heilende oder wirtschaftliche Not überwindende Hilfe möglich ist. Das in diesem dreifachen Sinne »gerechte« weltliche Handeln der Liebe ist genau das, was vom christlichen Handeln zu fordern ist. Die zweite und dritte Forderung sind für die Erfüllung der ersten notwendig, weil die Hilfe andernfalls nicht die wirkliche Lage und Art der Hilfsbedürftigkeit des betreffenden einzelnen (oder einer Gruppe von Menschen) erreichen und erfassen würde. Wenn Liebe nicht in dieser Weise als soziale Humanität realisiert wird, so ist sie gar nicht wirklich »Nächstene-Liebe. Wenn die Liebe nicht zur »gesellschaftlichen« Diakonie wird, nämlich in Wahrnehmung der gesellschaftlichen Zustände und Probleme, unter deren Voraussetzung zu handeln ist, so kann kein wirklicher Dienst verrichtet werden. Ohne den Realansatz in der gegebenen Situation, im vorfindlichen sozialen Status des Menschen, werden Liebe und Diakonie zur frommen Ideologie und erzeugen lediglich Scheinlösungen, die mindestens ebenso verderblich sind wie die Not, in der geholfen werden sollte. Sachgemäßheit und Situationsgemäßheit gehören daher zu den Kriterien der dem Menschen real dienenden, christlichen Liebe.

Dementsprechend zielt die Forderung »verantwortliche Gesellschaft« nicht auf eine diristische Sozialordnung, sondern auf eine Gesellschaft freier, verantwortlicher Personen und auf gesellschaftliche Institutionen, die den Menschen vor Ausbeutung und Unterdrückung bewahren, ferner auf eine Struktur von Führung und Organisation, die auf Mitbestimmung und Partnerschaft beruht.

Übrigens tragen die Kirchen, indem sie »humanistische« Forderungen und sozialethische Konventionen im Dienste des Menschen jeder Rasse und jeder gesellschaftlichen Gruppe erheben bzw. befürworten, auch ihrer eigenen geschichtlichen Begrenztheit, zum Beispiel ihrer Minderheitssituation in weiten Gebieten der Welt, Rechnung. Sie sind *mit-*, aber nicht allein verantwortlich; dies folgt aus dem Leitbild »verantwortliche Gesellschaft« für die Kirchen; sie dienen, aber sie herrschen nicht. Sie suchen die Bewährung ihrer *ethischen Legitimation* vor den Menschen in dem menschen-gerechten, sozialen Handeln selbst. Sie treten darum auch in den offenen Dialog mit all denen ein, die sich mit ihr für die Behebung sozialer und sittlicher Notstände verantwortlich wissen.

Allerdings kann die ethische Legitimation durch die Bewährung im Werk, im Handeln,

niemals die »letzte« Legitimation der Welt-Diakonie der Kirche für diese selbst darstellen. Diese kann sie nur von Christus durch das Evangelium gnadenhaft und »geschenkwiese« empfangen. Sie führt ihre Verantwortlichkeit für den Menschen und eine menschenwürdige Gesellschaft auf ihre Verantwortung vor Christus, in dem die Weltliebe Gottes Person geworden ist, und der darum auch zu lieben gebietet, zurück. Von Christus selbst empfängt sie ihre Anwaltschaft im Dienste des Menschen. Weil Christus die Wiederherstellung des Menschen in seinem wahren, Gott und dem Nächsten zugehörigen Wesen, in der unbedingten Gottes- und Nächstenliebe darstellt, darum weiß sich die Kirche als dienende zu den Menschen gesandt. Die »letzte«, *eschatologische* Legitimation der Kirche zu den weltlichen, humanen Handlungen, liegt in der Vollmacht, durch welche Christus Menschen zur Gemeinde zusammenruft, verbindet und in die Welt sendet, die sein »Eigentum« ist. Um Christi willen redet die christliche Kirche menschlich, ethisch mit den Menschen und spricht diese auf ihre Berufung zur verantwortlichen Mitmenschlichkeit an. Sie spricht die **Sprache** des »Mythos Mensdi«, den nicht von ungefähr diese Gesellschaft der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und Organisation hervorgebracht hat", aber sie »entmythologisiert« diesen Mythos auch, indem sie die Utopie der perfekten Gesellschaft und die prometheische Illusion entfernt, als könne der Mensch sich selbst zum übermenschlichen umschaffen. Seine wahre Größe liegt vielmehr in seiner Bestimmung, eine menschenwürdige Gesellschaft zu schaffen und wider ihre zahllosen Feinde zu erhalten, welche diese Bestimmung nicht erkennen und in Unfreiheit und Ungerechtigkeit zu ersticken suchen. Für eine "verantwortliche Gesellschaft« kämpfen heißt, diese Bestimmung immer von neuem in den Institutionen der Gesellschaft und der ständigen Revision und Reform ihrer Zustände zur Geltung zu bringen. Wir haben mit dem ständigen Trend dieser organisierenden und planenden Gesellschaft zur Manipulierung und Entmündigung des Menschen durch »Sozialtechnik« zu rechnen, ebenso auch mit der Tendenz der Institutionen zur Selbstbehauptung, Machtausdehnung und Selbstverabsolutierung. Der Leitbegriff »verantwortliche Gesellschaft« muß ständig in der Aufdeckung der Mächte der Perversionierung und Entmenslichung **neu** interpretiert werden.

Ohne fortgehende *Gesellschaftskritik* kann die Gesellschaft nicht menschen-gerecht organisiert werden. Die Einsicht in die Bestimmung des Menschen zu personaler Freiheit und freiem, verantwortlichem Dienst an den Mitmenschen ist aber die Voraussetzung einer **wahrhaft humanistischen** Sozialkritik. Dieser sozialkritischen Aufgabe muß sich die ökumenische **christliche** Sozialethik annehmen. Sie soll nicht darauf warten, bis andere Kräfte in der **Gesellschaft** deren Schäden aufdecken. Dann müssen sich die Kirchen **freilich** von dem ererbten, konservativen Determinismus lösen, der die gegebenen, gesellschaftlichen Strukturen mit dem »Natürlichen« und daher Unabänderlichen gleichsetzt oder aber ihre offenkundigen Schäden für ein unüberwindliches Verhängnis erklärt, obwohl doch die Geschichte ihre Wandelbarkeit aller gesellschaftlichen Formen und die verändernde Macht großer sozialer oder politischer Bewegungen täglich von neuem erweist. Dieser kirchliche **Determinismus** ist nicht weniger eine die Wirklichkeit verdeckende Ideologie als sein vulgär-

9. Vgl. *Helmut Schelsky*: Der **Mensch** in der **wissenschaftlichen** Zivilisation (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften **Heft** 96), Köln und Opladen 1961, S. 39ff.

marxistischer Antipode. Er legitimiert gesellschaftliche Mißstände, die nicht zu rechtfertigen sind, und sucht ihre Beseitigung, zum Beispiel mit dem Hinweis auf die Sündhaftigkeit des Menschen, zu verhindern. Der Leitbegriff der »verantwortlichen Gesellschaft« aber setzt dagegen die Veränderbarkeit gesellschaftlicher Strukturen und die Notwendigkeit ständiger sozialkritischer Revisionen voraus. Die sozialkritische Funktion gehört notwendig zur Humanität des Leitbildes »verantwortliche Gesellschaft« und wendet diese gegen alle Pervertierung des Menschen und der Gesellschaft.

Hier zeigt sich auch, daß diese sozialkritische Funktion nur im Zusammenhang mit den sozialetischen Leitbegriffen der Person, der Menschenwürde, der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Partnerschaft u. a. und deren kritische Bezogenheit auf bestimmte soziale Verhältnisse und Institutionen entwickelt werden kann. Nur in der Bestimmung des Begriffs »verantwortliche Gesellschaft« durch diese anderen Leisbegriffe der Sozialethik kann er vor der Gefahr geschützt werden, zu einer leeren Propaganda-Formel abzusinken oder einseitig auf den Bereich des personalen Verhaltens eingeengt zu werden. Freiheit und Gerechtigkeit, Person und Gesellschaft, das Recht des einzelnen und die Gesamtordnung des Gemeinwesens müssen als komplementäre Begriffe gefaßt werden, damit die über alle falschen Antithesen und unechten Alternativen *hinausweisende Bewegung* dieses Zielbildes sichtbar werden kann. In dieser liegt auch seine Kraft und Bedeutung für die Überwindung aller sozialen und politischen Ideologien, die auf vergangene, gesellschaftliche Zustände fixiert sind. Kritische Freiheit nach allen Seiten und Aufmerksamkeit auf alles, was den »Weg zu gesellschaftlicher Mündigkeit« in Gestalt »gesellschaftlicher Unreife« (*Richard F. Behrendt*) versperrt, sind für eine ökumenische Sozialethik unerlässlich, welche die Lösung »verantwortliche Gesellschaft« interpretiert.

Die Frage bleibt aber, ob denn nicht, wenn in der oben angedeuteten Weise von einem sozialkritischen Humanismus geredet wird, die Kirchen die Aufgaben der Gesellschaftsgestaltung ganz und gar der »mündigen« Welt, der Gesellschaft und ihren eigenen sozialen und politischen Kräften überlassen sollten? Wäre nicht erst dann die »Weltlichkeit« oder Säkularität der Gesellschaft und des Staates wirklich von seiten der Kirche respektiert? Ist nicht auch unsere heutige Rede von der »gesellschaftlichen Diakonie der Kirche an der Welt« noch ein Überrest des alten christlichen Welteroberungsstrebens, eines kirchlichen »Imperialismus«, der lediglich neue säkularistische und antiklerikale Ideologien *heraufruft*? Haben wir nicht die »Zuständigkeit« der Gesellschaft, sich selbst zu ordnen und ihre eigenen Leitbilder zu entwerfen, nur halb zugestanden, halb aber wiederum verneint? Reden wir von Problemen und Aufgaben unserer Gesellschaft nur aus der Angst, nicht »hinter der Weltgeschichte herzuhinken« und immer nur post festum Randbemerkungen zu machen?

Kein Zweifel, daß es derartige Ableitungen und Ideologisierung christlichen Denkens und Redens gibt und daß deswegen die Kritik des falschen, christlichen Bewußtseins zu den vornehmsten Aufgaben christlicher Theologie und Ethik gehört.

Dennoch, die Vorstellung, als ob die Kirche sich erst eine zusätzliche Legitimation zum sozialen Handeln verschaffen müßte oder hätte ausborgen wollen, ist grundfalsch. Denn

10. *Richard F. Behrendt*: Dynamische Gesellschaft, Bern 1963, S. 100 ff.

Kirche und Gesellschaft sind kraft der Inkarnation Christi *vor* allem Tun der Kirche, nicht erst in einer herbei zu organisierenden Weise, aufeinander verwiesen und miteinander verbunden. Das ist eine vorgängige Einheit von Kirche und Gesellschaft, und die »gesellschaftliche Diakonie« der Kirche nur der geschichtliche *Vollzug* dieser Einheit, ihre Bezeugung durch Wort und Tat; dieser Vollzug ist aber in die Verantwortung der Kirchen und Christen gegeben. Die Vollmacht zum aktiven Gehorsam in den Positionen der Gesellschaft ist allen Christen zugeteilt. Eine weltlose Kirche ist nicht Kirche Christi. Eine Kirche, die sich auf die Verkündigung an den einzelnen zurückzöge, verachtete den wirklichen Menschen, der tausendfach in die Gesellschaft verflochten ist und durch deren Ordnungen erdrückt werden kann. Die Kirche ist um des Menschen willen, um der menschlichen Gesellschaft willen da. Deshalb gibt es kein Feld menschlichen Lebens, das ihrer Mit-Verantwortung entzogen werden könnte. Das hat nicht den Sinn, die Gesellschaft auf empirisch verifizierbare Heilungskräfte der Kirche zu verweisen, die doch selbst unter so schrecklichen Entstellungen und Zerstörungen leidet. Von solchen Heilungskräften könnte nur christliche Ideologie reden, ein falsches Kirchenbewußtsein. Die in der heutigen christlichen Soziallehre entwickelten Begriffe können vielmehr nichts anderes sein als ein Ausdruck schlichten Gehorsams gegenüber der Weltliebe Gottes, dessen Welt und Menschheit wir alle sind und dessen Berufung an alle ergeht. Er hat den Menschen zur Person gemacht und ihm die Vollmacht zur Ordnung der Gesellschaft verliehen (an der übrigens auch die Christen Anteil haben). Die Kirche ist zur Dienerin der Weltliebe Gottes bestellt. Diesen Auftrag der Kirche respektieren die humanen Leitbegriffe der Sozialethik.

So gewiß die Kirchen keine Allein-Verantwortung hinsichtlich der Ordnung der Gesellschaft haben und obwohl gerade sie nicht zur Ausübung von Herrschaft berufen sind, so gibt es andererseits keinen Grund und kein Recht, die Kirchen von der Mitsorge für die zukünftige Gesellschaft freizusprechen. Denn solche Trennung und Ablösung der Kirche von der Gesellschaft würde die *vor* alles Tun und Reden der Kirche gesetzte Einheit von Kirche und Gesellschaft in der Weltliebe Gottes mißachten und damit den Menschen in seiner Realität als gesellschaftliches Wesen von Gott trennen. Ganz zu schweigen von jener *eschatologischen Aufhebung* aller solcher vorläufigen Gebilde, ob Kirche oder gesellschaftliche Institutionen, die wir das Reich Gottes nennen. Auf diese eschatologische Einheit ist die Erwartung der Kirche gerichtet. Sie ist die letzte Legitimation für die Anteilnahme der Kirche an der Ordnung der Gesellschaft. Die in der lutherischen Theologie vielfach üblichen Abgrenzungen gegen »sozialrevolutionäre Programme- und »Gesetzeskataloge« zur Umwandlung der Gesellschaft verkennen vollkommen, daß es im Bereich der *iustitia civilis* gerade und vorzüglich auf vernünftige Programme und »Gesetzeskataloge« ankommt, und daß der *primus seu politicus usus legis* in der heutigen Gesellschaft ohne einen »Katalog« sozialethischer Forderungen und Konventionen überhaupt nicht geübt und praktiziert werden kann!'. Die theologische Verachtung des »Gesetzes« im Sinne der gesellschaftlichen

11. Ober Legitimität und Notwendigkeit des kritisch-revolutionären Elementes in der christlichen Ethik vgl. *Arthur Riebl*: Glaube in politischer Entscheidung, Zürich und Stuttgart 1962, S. 96 f., 155 f., 179 f. Er betont mit Recht, daß »die Eschatologie des christlichen Glaubens eine revolutionäre Menschlichkeit entbindet. (S. 96).

Ordnung leistet der Kapitulation vor gesellschaftlichen Mißständen Vorschub und verkennt zudem die notwendige Bezogenheit des Handeins auf die zukünftige Gestalt der Gesellschaft, die in »Programmen« ausgedrückt werden muß. Der theologische Protest gegen »Gesetzlichkeit« ist nirgends so wenig am Platze wie hier, wo es die Befugnis der Vernunft ist, gute »Gesetze« zu machen, die Institutionen der Gesellschaft zu verbessern und Konventionen zu schaffen, die das Verhältnis der Menschen zueinander regeln, es erleichtern und entlasten. Die erste theologische Aufgabe ist hier, die Wohltat der Ordnung und im Blick auf revolutionäre Umwälzungen die Heilsamkeit klarer »Gesetzeskataloge« zu begreifen und zu preisen. Die gesellschaftliche Ordnung bedarf hierzu des Bundes der Liebe zum Nächsten mit der Vernunft. Der Antinomismus der traditionellen Theologie verfehlt den Dienst am Menschen völlig, der auf diesem Felde geleistet werden muß. Daß das »Gesetz« im Sinne der sozialetischen Forderungen für eine menschenwürdige Ordnung der Gesellschaft nicht Heils-Charakter trägt und daß es keine »soziale Erlösung« bewirkt, das versteht sich auch in der heutigen Sozialethik von selbst, aber diese Negation ist nur legitim, wenn die christliche Ethik gleichzeitig die ethische Legitimität und höchste weltliche Heilsamkeit von Konventionen für das Zusammenleben der Menschen darzustellen weiß.

Unsere Erinnerung an die christliche Erwartung des Reiches Gottes zeigt andererseits, daß der weltliche Charakter sozialetischer Programme klar erkannt werden muß. Auch geht die christliche Ethik nicht in human-ethischen Forderungen auf. Denn die Verkündigung der Kirche ruft als Christus-Verkündigung zur Nachfolge Christi in Kreuz und Leiden und zum Ergreifen der ewigen Berufung des Menschen Zum Reiche Gottes im Glauben. Die Kirche proklamiert diese über alle Gesellschaftsordnungsethik hinausgreifende, eschatologische Bestimmung des Menschen, die sein gesellschaftliches Wesen und seine soziale Ordnungsvollmacht innerhalb dieser Welt als Berufung zum Reiche Gottes radikal überschreitet. Die in humanen, ethischen Forderungen und Gesetzeskatalogen sich artikulierende Sozialethik hat ihren Ort in der Welt-Zeit der Kirche, in der Kirche, die für die Welt und inmitten der Welt lebt. Sie stellt eine notwendige Folge der Heilsverkündigung dar, ist aber nicht deren alleiniger Inhalt. Daher setzt die Sozialethik die verantwortliche Gesellschaft weder an die Stelle des Reiches Gottes noch an die Stelle der Kirche, die Ort und Amt der Christus-Verkündigung ist. Das Evangelium nimmt aber immer, wie die ganze neutestamentliche Paränese zeigt, die Gestalt der Weisungen und der »Imperative der Gnade« an. Daher müssen auch sozialetische Forderungen als Gebot der Gnade für das weltliche Dasein (in der Gesellschaft) verstanden werden. Sie müssen als »notwendige Folge« der Heilsverkündigung selbst entfaltet werden, als Gebot und Gehorsam der Liebe, die von der Heilsverkündigung selbst ständig bezeugt wird.

Prof. D. H.-D. Wendland

Münster (Westf.), Droste-Hülshof-Allee 20

Zur Frage der Verbindlichkeit der Grundrechtsauslegung

VON EBERHARD RANFT

Innerhalb der von der evangelischen Kirche geführten Diskussion um eine Theologie des Rechts ist die Frage nach der Auslegung der Grundrechte bisher nur am Rande in den Blick getreten. Das nimmt vor allem deshalb sehr wunder, da die Grundrechte internationale Geltung als oberste Grundsätze der Verfassung haben und in Rechtstheorie und Rechtspraxis eine beherrschende Stellung einnehmen. In den Grundrechten gipfelt das Staats- und Verfassungsrecht. Zugleich ist in ihrer Begründung und Auslegung am unmittelbarsten die weltanschauliche Grundlage einsichtig. Sie sind so stark im internationalen Bewußtsein verankert, daß eine Bemühung um die Theologie des Rechtes füglich nicht an ihnen vorbeigehen darf. Da die Grundrechte oberste Grundsätze der Verfassung sind, da das Staatsrecht auf ihnen aufbaut, ist eine theologische Bemühung um die Grundrechte zugleich hervorragend exemplarisch für die Bemühung um das gesamte Recht.

Man kann sagen, daß die Grundrechte in der westlichen Welt weithin verbindlich sind. Ihre Auslegung dagegen entbehrt weithin der Verbindlichkeit. Da aber, um die Grundrechte zu effektuieren, Rechtstheorie und Rechtspraxis nach dem substanziellen Grund der mit den Grundrechten gegebenen individuellen Freiheit fragen, ist die Frage nach einer verbindlichen Auslegung der Grundrechte unabdingbar.

Diese Verbindlichkeit hat eine tiefe Dimension: sie erstreckt sich auf das Verhältnis von Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit. Das verdeutlicht sich darin, daß die Verfassung von den Grundrechten her Integration des Staatsvolkes zu leisten hat. Sie wird deshalb die empirisch aufgewiesenen Gesamtaspekte der Gesellschaft, Integration und Konflikt, in sich aufzunehmen haben. Es ergibt sich dabei die Frage, wie die Rechtsnormbestimmung einem Verständnis von Gesellschaft zugeordnet sein kann und wohl so allein Verbindlichkeit erlangt. Im folgenden können nur einige Punkte umrissen werden unter der einen Frage nach **der** Verbindlichkeit der Grundrechtsauslegung. Dabei soll bei der gegenwärtigen **Grundrechtsauslegung** eingesetzt werden, um dann die Frage nach evangelischer **Rechtsnormbestimmung** zu stellen.

1. DIE GEGENWÄRTIGE GRUNDRECHTSAUSLEGUNG UNTER DER FRAGE NACH IHRER VERBINDLICHKEIT

Neuere Grundrechtsauslegungen versuchen, eine überpositive Geltung sämtlichen Grundrechten des Bonner Grundgesetzes zuzusprechen. Dies beruht insonderheit darin, daß man in Artikel 1 einen Generalnenner für die Auslegung der Grundrechte sieht. Gemeint ist das in Artikel 1 festgelegte Bekenntnis zu der unantastbaren Würde des Menschen, die von der staatlichen Gewalt zu achten und zu schützen ist. In einigen Konzeptionen ist die Menschenwürde als formaler Leitsatz für die Auslegung der Grundrechte verstanden

worden", Die »Aktivierung« des Menschenwürdesatzes für sämtliche Grundrechte schreitet dann etwa so fort, daß er als materialer Leitsatz interpretiert wird. Dieser Menschenwürdesatz erlangt hier eine unmittelbare Rechtsgeltung für die Grundrechte im Sinne eines definierbaren Zentralwertes. Neuere Grundrechtsauslegungen gehen darüber hinaus und versuchen, vom Menschenwürdesatz her ein Wertsystem für sämtliche Grundrechte zu entfalten>, Indem sich ein Grundwert in Teilwerten aufschlüsselt, in ihnen sich manifestiert, kann unter der Frage, inwieweit im jeweiligen Grundrecht der Menschenwürdegehalt zur Geltung kommt, ein systematisch-hierarchischer Aufbau der Grundrechte gegeben werden. Artikel 1 ist so »Anspruchsgrundlage und Basis für ein Wertsystem«⁴. Auch bei der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes und des Bundesgerichtshofes läßt sich deutlich die Tendenz zum wertsystematischen Aufbau der Grundrechte vom Menschenwürdesatz her verfolgen".

Das Bemühen, durch das Wertdenken den Rechtspositivismus zu überwinden, mag in folgenden Punkten verdeutlicht und in seiner Tendenz skizziert sein:

1. Die Bezogenheit der Grundrechte auf die Menschenwürde als auf eine Wert- und Anspruchsgrundlage bewirkt die Ablösung des formalen und liberalen Staats- und Verfassungsdenkens. Freiheiten werden in der Verfassung nicht mehr lediglich gewährleistet, sondern aus der Menschenwürde entwickelte Werte bringen die Grundrechte in ein lückenloses System; wertbezogene Freiheitsansprüche definieren die Zuständigkeit von Staat und Gesellschaft.

2. Die Definition eines Menschenbildes als materialer Grundlage des Wertsystems ermöglicht die Formulierung einer Minimalgeltung der Grundrechte: in einem Kernbereich dürfen die Grundrechte nicht verletzt werden.

3. Die Formulierung der Minimalgeltung der Grundrechte hat nicht nur die negative Bedeutung, die Eingriffsbefugnis der Staatsgewalt ideologisch abzusichern, sondern der Staat erhält selbst eine Wertgrundlage, die seine Einordnung in ein umfassendes ideologisches System im Sinne eines Weltanschauungsstaates der Tendenz nach zur Folge haben könnte.

4. Wenn die Verfassungsauslegung Sache einer »geisteswissenschaftlich-werthierarchischen Methode« ist, so ergibt sich eine »Verunsicherung« des Verfassungsgesetzes und der Staatstätigkeiten, solange deren Auslegung und Definition in das Belieben subjektiven Ermessens und Wertabwägens gestellt bleibt. Wird die Anwendung der Verfassungsnorm

1. So etwa v. Mangoldt: Das Bonner Grundgesetz, Kommentar Bd. I, 1. Aufl. 1953; Kommentar zum Bonner Grundgesetz, 1950.

2. Vgl. etwa die zweite, von Klein bearbeitete Auflage des Kommentars v. Mangoldts, 1957; und H. C. Nipperdey: Die Würde des Menschen, in: Neumann, Nipperdey, Scheuner: Die Grundrechte, Bd. II, 1954, S. 1 ff.

3. Das Grundgesetz, Kommentar von Tb, Maunz und G. Dürig. 1958 ff.

4. A.a.O. Randnummer 6 zu Art. 1.

5. Weitere Belege für die naturrechtlich-wertphilosophische Auslegung der Grundrechte: H. Coing: Die obersten Grundsätze des Rechts, 1957; Grundzüge der Rechtsphilosophie, 1950; H. Hubmann: Das Persönlichkeitsrecht, 1953; W. Leisner: Grundrechte und Privatrecht, 1960; W. Wertenbruch: Grundgesetz und Menschenwürde, 1958; die Veröffentlichungen von J. Wintrich, insbesondere: Zur Problematik der Grundrechte, 1957; vor allem die katholisch-theologischen Stellungnahmen.

6. Vgl. E. Forsthoff: Die Umbildung des Verfassungsgesetzes, in: Festschrift für C. Schmier, 1958, S. 55 ff.

zur »Wertverwirklichung«, so sind die »Prozeduren der Wertverwirklichung durch Wertanalyse und Wertabwägung« die Folge".

5. Die Anerkennung der Menschenwürde als einer überstaatlichen Wertgrundlage impliziert die Drittwirkung der auf sie fundierten Grundrechte. In ihrer Minimalgeltung sind die Grundrechte bindend für das Privatrecht, sie bilden im Gesamtbereich gesellschaftlichen Lebens eine unantastbare Wert- und Anspruchsgrundlage. Die positive Ausrichtung der Drittwirkung beinhaltet die Umdeutung der Grundrechte in wesentlich soziale Pflichtbindungen und Leistungsansprüche.

6. Indem der Staat in ein umfassendes Wertsystem eingeordnet wird, verliert die **ursprüngliche** liberale Entgegensetzung von Individuum und Staat an Bedeutung. Der Staat steht im Dienst des Rechtsträgers und hat als umfassende Schutzmacht des Individuums die Drittwirkung der Freiheit nach allen Seiten hin zu ermöglichen und durchzusetzen. Die Staatsorgane werden zu Organisationsträgern der Förderung eines analog zum Wertsystem der **Grundrechte** hierarchisch gegliederten, um die Entfaltung personalen Lebens zentrierten **gesellschaftlichen** Aufbaues, wie er etwa in der materialen Definition des Subsidiaritätsprinzips seinen Ausdruck findet.

Die eigentliche Problematik dieses Wertdenkens vom Menschenwürdesatz her bildet für Theorie und Praxis die Verbindlichkeit, die es zu seiner Effektivierung benötigt. Dieses Problem der Verbindlichkeit äußert sich vordergründig in der Unbestimmtheit des Wertbegriffes selbst, hintergründig in dem Problem, die Überwindung des Rechtspositivismus von der Anthropologie her überhaupt lösen zu können. Beide Probleme der Verbindlichkeit scheitern an einer schlüssigen Definition des Phänomens Mensch.

Das vordergründige Problem der Verbindlichkeit wird von der Verfassungslehre, soweit sie zu diesen Reflektionen geneigt ist, auch gesehen und sogar in Kauf genommen. Weil im Bereich der substantiellen Menschauffassungen bzw. des Wertbegriffs eine gewisse Variationsbreite der Definitionen gegeben ist, spricht Forsthoff von einer »Verunsicherung« des Verfassungsredites", Leisner von einer »Grundrechtsrelativierung neuer Art«, die »in Kauf zu nehmen sei", Wertenbruch in Bezug auf die Menschenwürde, solange sie nicht präzise **definiert** ist, von einem »relativen Wert, der gleichsam konjunkturrell hoch sein oder auch **auf ein** Wertminimum absinken kann«¹⁰. Forsthoff formuliert geradezu, daß Wertsystem und Naturrecht zur »Chiffre« werden können, »hinter der sich vieles und Unkontrollierbares zu verbergen vermag«¹¹. Der Interpret mache sich »zum Herren der Verfassung, indem er ihr den Entscheidungscharakter nimmt und damit die Entscheidungskompetenz für sich usurpieren«. Die extensive Grundrechtsinterpretation unter dem »ideologischen Vorzeichen« des Wertdenkes bezeichnet Forsthoff sogar als »Reflexwirkung der staatsideologischen Unterbilanz«, in der sich die seitherige staatsrechtliche Situation bewegt habe¹². Es

7. A.a.O. S. 41.

8. Die Umbildung des Verfassungsgesetzes. a.a.O. S. 55.

9. Grundrechte und Privatrecht, S. 144 f.

10. Grundgesetz und Menschenwürde, S. 179.

11. Zur Problematik der Verfassungsauslegung, 1961, S. 27; bes. auch in Bezug auf Nationalsozialismus und Kommunismus.

12. A.a.O. S. 33.

13. A.a.O. S. 21 f., vgl. S. 11 f.

ist die Frage für Rechtstheorie und Rechtspraxis, ob nicht nur Wortlaut und begriffliche Struktur einer Verfassung durch das Wertdenken verunsichert werden, sondern vor allem, ob vom Wertdenken her die gesellschaftlichen Gegenwartsprobleme lösbar sind.

Mit all dem ist die Frage gestellt, ob die Verfassung das leistet, was ihre Aufgabe ist, die Integration des Staatsvolkes zu ermöglichen, in sich aber Integration und Konflikt, Sein und Sollen zu vermitteln. Die Krise der Verbindlichkeit des Wertdenkens ist tendenziell eine Krise der Integration, sobald die Prozedur des Wertabwägens und verfassungsrechtlicher Kasuistik nicht mehr »staatsideologische Unterbilanz« und normalisierte Zeiten zum Hintergrund hat. Die für den Positivismus kennzeichnende Ideologie permanenter Integration ist im Grundgesetz aufgegeben, es sind genügend Sicherungen gegen staatliche Willkür und zentrifugale gesellschaftliche Kräfte in die Verfassungsordnung eingebaut; aber es wäre das Zeichen einer erneuten Ideologie permanenter Integration, wollte man sich hinter ein Wertdenken verschanzen, das nicht nur das positivierte Verfassungsrecht verunsichert, sondern die Verbindlichkeit dieser Werte, deren präzise Definition niemals eindeutig sein kann, allzu selbstverständlich voraussetzt. Abendländische Kulturwerte, mögen sie in der Menschenwürde zentriert sein, sind ein zu komplexer Begriff, als daß ihre Auspendelung der richterlichen Verantwortlichkeit aufzubürden sei¹⁴.

Wertlehre und Wertsystem sind dogmatisch und tragen in ihrer gegenwärtigen Ausprägung keineswegs den Entwicklungstendenzen der Gesellschaft Rechnung. Sie stellen ideale Normen dar, orientieren sich an einem idealen Menschenbild, orientieren sich aber nicht am gesellschaftlichen Engagement des Menschen. Das Wertdenken klammert geradezu den Gesellschaftsbegriff aus, indem Norm und gesellschaftliche Wirklichkeit diastatisch gegenübergestellt werden. Die Reaktion auf den Rechtspositivismus läßt die Staats- und Verfassungslehre in das andere Extrem umschlagen und muß doch deshalb in verschiedenen Punkten dem Positivismus analog bleiben. Wertdenken und Wertsystem, in der Menschenwürde zentriert, können demnach tendenziell genauso wenig der gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihrer Entwicklung gewachsen sein wie der Positivismus: ideale Normen des Wertdenkens ermöglichen die Freisetzung der Menschenwürde als obersten Rechtswert, schaffen aber weder Verantwortlichkeiten noch genügend Schutz gegen desintegrative Kräfte, gegen eine gesellschaftliche Unterwanderung, weil sie keinen Gesellschaftsbegriff in sich aufgenommen haben, dessen sachgerechte Erarbeitung allein eine Vermittlung zwischen den Extremen Positivismus und Naturrecht zu sein verspräche.

Damit ist aber bereits die hintergründige Problematik der Verbindlichkeit des auf dem Menschenwürdesatz beruhenden Wertdenkens aufgerollt: es ist das Problem, ob die Normfrage der Staats- und Gesellschaftsordnung von der Anthropologie her überhaupt zu lösen sei. Diese Frage expliziert sich einerseits als die Frage nach der Definition des Menschenbildes: Die anthropologische Grundlage kann nur die substantielle Personauffassung meinen, ausgeschlossen ist eine radikal relationale Personauffassung. Andererseits ist die anthropologische Normativität einzuordnen in den geistesgeschichtlichen Gesamtzusammenhang und nur im Rahmen der neuzeitlichen Subjektivierung, das heißt der Begrün-

14. A.a.O. S. 28.

15. Vgl. Forsthoff: Zur Problematik der Verfassungsauslegung, S. 33 f.

ding der Staats- und Gesellschaftsprinzipien auf anthropologische Grundlagen, zu interpretieren. In der Verfassungsauslegung vom Wertdenken her wäre dann exemplarisch die Anwendung dieser im Rahmen der neuzeitlichen Subjektivierung stehenden Tradition gegeben.

Diese Hintergrundproblematik der Verbindlichkeit ist ein universales geistesgeschichtliches Phänomen der Gegenwart; sie mag im Blick auf das Verhältnis von Rechtsnorm und gesellschaftlicher Wirklichkeit auf ihre philosophischen Grundlagen und Ausformungen befragt werden. Für die staats- und verfassungsrechtliche Problematik mag immerhin vorweg festgestellt sein, daß das Wertdenken von dem Menschenwürdesatz her nicht nur eine Ausklammerung des Gesellschaftsbegriffes, eine Verunsicherung des Verfassungsgesetzes, einen unzureichenden Schutz vor Konflikten bedeutet, sondern in sich selbst einen Anachronismus darstellt, da es sich auf philosophische Grundlagen der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts beruft.

2. TRADITIONEN DER NATURRECHTLICH-WERTPHILOSOPHISCHEN DEUTUNG DER GRUNDRECHTE

Das personale Naturrecht, dessen Anwendung im Wertdenken der gegenwärtigen Verfassungsauslegung exemplarisch aufgezeigt wurde, ist Ausdruck der für die Neuzeit typischen Verankerung der obersten Prinzipien der Rechts- und Gesellschaftsordnung in der menschlichen Personalität. Hinsichtlich der geistesgeschichtlichen Grundlagen kann gezeigt werden, daß das personale Naturrecht der Grundrechte im Rahmen der in der Gegenwart für die verschiedenen Einzelwissenschaften bezeichnenden Hinwendung zum Personalismus im Zeichen der neuzeitlichen Trennung von Subjektivität und Verdinglichung zu verstehen ist. Eine Erörterung und Kritik personalen Naturrechts wird deshalb weit über die in der Rechtslehre gezeichneten Grenzen hinausgreifen müssen.

An den Äußerungen namhafter Rechtsphilosophen und Präsidenten oberster Bundesgerichte wie *Helmut Coing*, *Gustav Radbruch* (nach 1945), *Heinrich Mitteis*, *Heinrich Hubmann*, *faset Wintrich*, *H.C. Nipperdey* und *Hermann Weinkauf* zeigt sich, daß vor allem drei Traditionen für das personale Wertdenken der Grundrechtsauslegung wichtig sind: die katholische Soziallehre, die kantisch-neukantianische Tradition und die Materiale Wertethik.

Nach katholischem Verständnis lagern sich unter dem solidaristischen Prinzip des Aufbaues der Gesellschaft um die Person konzentrisch je »engere« oder »weitere« Vergemeinschaftungen, je nachdem sie in ursprünglicherer oder abgeleiteter Weise ontologische Verwirklichung der menschlichen Sozialanlage sind, je personal enger oder weiter die Solidarität der »haftenden Koordination« ist. Eine je andere Zuordnung zur Person haben Ehe und Familie als Sippenordnung, Verband und Staat; es kann danach geschieden werden, ob die Vergemeinschaftung naturnotwendig, naturgemäß oder frei ist¹⁶.

So ist es in diesem Zusammenhang möglich, von einem »Wertsystem« zu sprechen, wo-

16. Vgl. *Rauscher*: Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in »Quadragesimo anno«, 1958, S. 50 ff., 56 ff.

nach die Person in ihrer Gesellschaftlichkeit bestimmte ontologisch vorgegebene Wertziele zwecks personaler Vervollkommnung zu befolgen strebt; der Grundwert ist die Personalität selber, die anderen Werte sind je weiter von diesem Grundwert abgeleitet. »Die hierarchische Ordnung der Werte stellt das metaphysische Gliederungsprinzip der Gesellschaft dar. Oberster Zentralwert ist die Person selbst als Ebenbild Gottes. Ihrer Vervollkommnung und Ausprägung dient die Anerkennung der übrigen Werte.«¹⁸

Gesellschaftlich gegliederter Aufbau ist auch nur möglich, wenn jede Stufe und Vergemeinschaftung eine gewisse Eigenständigkeit bewahrt, nicht in der nächsthöheren Stufe aufgeht; Eigenständigkeit und doch innere Bezogenheit der Stufen und Vergemeinschaftungen sind ontologisch fundiert in der Endlichkeit der menschlichen Seinshinordnung¹⁹.

Diese Voraussetzungen explizieren sich nun exemplarisch an Ortsbestimmung und Auslegung der Grundrechte. Die Grundrechte sind Rechte, die die Eigenständigkeit und Gesellschaftlichkeit der Person zugleich wahren, um den Prozeß ihrer Vervollkommnung abzusichern. Die Person hat zuoberst ein Recht auf Existenz, Persönlichkeit, Freiheit und Persönlichkeitsentfaltung. Weitere Grundrechte sichern die Persönlichkeitsentfaltung in den verschiedenen Vergemeinschaftungen ab, folgen also aus den grundsätzlichen Rechten, und zwar nach Analogie der konzentrisch aufgebauten Stufen und Vergemeinschaftungen in einem hierarchisch gegliederten System: einer je personnäheren Vergemeinschaftung das Grundrecht zugehört, um so höher steht es in der Hierarchie der Grundrechte. Da zugleich jede Vergemeinschaftung Ausdruck eines bestimmten personalen Wertes ist, ergibt sich ein Wertsystem²⁰. So ist im Blick auf die »Personnähe« der Grundrechte, wenn auch nicht immer expliziert als Wertlehre, eine Rangordnung der Grundrechte möglich: *Messner* bestimmt den engen Kreis der Grundrechte als primäres oder absolutes Naturrecht, davon abgeleitet sind Grundrechte relativen oder angewandten Naturrechtes²¹. *Maritain* scheidet die »Rechte der menschlichen Person« als grundlegende Rechte von den »Rechten der bürgerlichen Person« und den »Rechten der sozialen Person«²². *Welly* teilt ein in »unbedingte« und »bedingte« Grundrechte²³. Die Analogie zur gegenwärtigen wertphilosophischen Auslegung der Grundrechte ist deutlich. So stehen die eigentlichen Personwerte an oberster Stelle, weitere Werte des Menschen, die Ausdruck seiner Strebungen, Zwecke und Triebe sind, haben Geltung, in dem Maße und insofern sie unter die obersten Personwerte subsumierbar sind.

Auf Grund der im metaphysischen Realismus wurzelnden Entsprechung von Denk- und Seinsprinzipien ergibt sich für die in konsequenter Weise abgeleiteten Gesellschaftsprinzipien ein spezifischer Normcharakter, insofern sie stets in ihrer ontologischen Durchformt-

17. Vgl. G. Wildmann: Personalismus-Solidarismus und Gesellschaft, 1961, S. 121: „Jenes Gemeinschaftsgebilde ist werthöher, das direkter und unmittelbarer zur Vervollkommnung der Person beiträgt.“

18. Rauscher, a.a.O. S. 52.

19. Raxsdier, a.a.O. S. 51.

20. Vgl. Rauscher, a.a.O. S. 53: Die Werte und die ihnen folgenden Vergemeinschaftungen stehen in einer hierarchischen Rangordnung zueinander im Hinblick auf den Zentralwert, die Person.

21. Naturrecht, 3. Aufl. 1958, S. 316 ff., S. 386 ff.

22. Die Menschenrechte und das natürliche Gesetz, 1959, S. 63 ff., Zusammenfassung S. 95 ff.

23. In: Neue Ordnung 2/1948, S. 21 f.

heit relevant sind. Die Gesellschaftslehre, die auf dem Verständnis des Menschen als unzerstörter, besser: »unentzweiter« Person basiert, wird die mit der Neuzeit gegebene Problematik von »Subjektivität und Verdinglichung« unberücksichtigt lassen können, weil sie streng doktrinär, das heißt sich als Explikation vorgegebener Prämissen zu begreifen sucht. Wird die Einheit der Welt auf eine Formel gebracht, so ist die analoge Einheit zwischen göttlichem und menschlichem Sein gemeint, wie sie auf Grund entsprechender philosophischer Tradition sich nahelegt.

Die vorneuzeitliche Grundlage rechtfertigt es auch, den katholischen Personalismus als Rezeption zu verstehen, indem personalistische Gesellschaftslehre ihren Normcharakter gerade in Verfolg dieses harmonischen, nach Ordnung strebenden, die wesenhafte Entzweiung des Menschen zwischen Gott und Welt unberücksichtigt lassenden Denkens evident macht. Flexibilität und Offenheit für geschichtliche Dynamik, die in der Gesellschaftslehre sich zeigen, sind so nicht anders zu verstehen als Akkomodation, das heißt als Anwendung des ontologisch begründeten »Formalobjekts« als »Norm der dem Menschen ... erwachsenden Ordnungsaufgabe der Durchführung objektiv gegebener Ordnung der diesseitigen Gesellschaft«,

Diese als unzureichend zu bezeichnende Methodik offenbart aber die ganze Tragweite der Gesellschaftslehre: Ihr Verhältnis zur Wirklichkeit eines entzweiten Gott- und Weltverhältnisses ist stets das einer einheitlich-harmonischen Ordovorstellung. Will die Rezeption Ausdruck des modernen Weltverständnisses im Sinne der neuzeitlichen Subjektivierung sein, so erfolgt diese Rezeption notwendigerweise doch in einer Reduktion, als sie die Entzweiung, die in dieser Subjektivierung zum Tragen kommt, nicht mit in die Theorie aufnimmt und damit gerade den vorneuzeitlichen Charakter der Gesellschaftslehre erweist. Von hier erklären sich folgende Momente:

1. Formal der eigentümlich »doktrinäre« und einlinige Charakter der Naturrechts- und Gesellschaftslehre;

2. die stete Diskrepanz zwischen der Lehre und konkreter sündig-pervertierter, entzweiter Wirklichkeit;

3. die Theorie trägt dieser Diskrepanz Rechnung, indem sie zwischen »Grundanliegen« und »Konkretion« scheidet, indem sie das Naturrecht als geschichtliches bestimmt und zum »Wirklichkeitsrecht« macht und indem sie mit dem Solidaritätsprinzip sich der gesellschaftlichen Dynamik öffnet;

4. die Tatsache der entzweiten Wirklichkeit fordert die Bestimmung einer materialen Norm, eines Maßstabes der Rechts- und Gesellschaftsordnung. Dieser Maßstab kann nur ein Ausdruck der ontologischen Grundlage sein;

5. die Gesellschaftslehre »akkomodiert« sich, aber »bewältigt« nicht. Sie ist in sich selbst die Ideologie permanenter Integration, sie entwickelt sich als »Doktrin«, entwickelt aber kein »Wirklichkeitsverständnis«: ihre Flexibilität ist nicht ihre Tugend, sondern ihre Aporie; gesellschaftlichen Konflikten wird mit »Gegenständen« geantwortet, sie werden aber nicht in ihrer Tiefe verstanden. Desintegrationen gegenüber wird »geantwortet«, sie werden aber nicht als Krise der Lehre und ihrer Verbindlichkeit selbst verstanden.

24. Gundlach, Staatslexikon IV, 6. Aufl., Sp. 914.

Die Frage nach der Verbindlichkeit personalen Naturrechts der katholischen Soziallehre ist vor allem deshalb erschwert positiv zu beantworten, da die neuzeitliche Subjekt-Objekt-Scheidung für die Katholische Soziallehre kein echtes Problem ist. Es wird kein Verständnis der Wirklichkeit entwickelt, in das deren Entzweiung mit aufgenommen ist. Deshalb war der katholische Personalismus - wie er sich in Ablösung von Thomas ausgestaltet - mehr als Rezeption, und in seinen einzelnen Ausprägungen und der Bildung von Gesellschafts- und Rechtsprinzipien als Akkomodation zu bezeichnen; stets hat - wie gezeigt - »Theorie- nur darin ihre Relevanz, daß sie in den »Schoß einer Doktrin« eingebettet ist²⁵, das heißt einer Doktrin, die ihre vorneuzeitlichen Grundlagen nicht verleugnet. Diese vorneuzeitlichen Grundlagen schließen aber eine große Flexibilität der Gesellschafts- und Rechtslehre nicht aus, so daß Lösungen und Verständnismöglichkeiten gefunden werden können. Diese Lösungen und Verständnismöglichkeiten müssen aber notwendig in der Vordergründigkeit praktikablen Ermessens verharren; und in diesem »Antwortcharakter« auf jeweilige gesellschaftliche Probleme dürfte bereits die Grenze der Verbindlichkeit bezeichnet sein, insofern »Verbindlichkeit«, das heißt die Vermittlung von Integration und Konflikt, Sein und Sollen, eine die neuzeitliche Wirklichkeit in ihrer Problematik in sich aufgenommene, demnach sie bewältigende Theoriebildung impliziert.

Eine weitere wichtige Tradition des gegenwärtigen Wertdenkens der Grundrechte ist - wie es insbesondere an zahlreichen theoretischen Äußerungen ersichtlich ist - die kantisch-neukantianische Tradition. Die Subjektivität wird abgelöst von jeder übergreifenden determinierenden Ordnung und wird Prinzipienträger der Werterkenntnis und sittlich-rechtlichen Weltordnung. Die Subjektivität wird normgebend der verdinglichten Wirklichkeit gegenübergesetzt. Von der Bestimmung des Menschen her ergibt sich die Norm für das Recht. Das Recht hat Dienstfunktion für die Erfüllung der sittlichen Bestimmung des Menschen. Die empirische Wirklichkeit ist das Reich starrer Notwendigkeit. Der Neukantianismus übernimmt den kantischen Dualismus und versucht in der Rechtslehre den Positivismus vor allem methodisch zu überwinden. Stammler scheidet zwischen naturwissenschaftlicher Methodik des Positivismus und teleologischer Methode. Nur die teleologische Methode ist auf die Rechtsidee ausgerichtet, die die Norm für den positivistisch-naturwissenschaftlich geordneten »Rechtsstoff« bildet. Auch bei der Rechtslehre des südwestdeutschen Neukantianismus, wie sie etwa Gustav Radbruch vertritt, erscheint eine Dualität von Wirklichkeit und formalen Werten. Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft sind hier unterschieden durch die Methode der Erkenntnis der einen Wirklichkeit. Die Wirklichkeit selbst ist sinn- und wertfrei. Das Recht ist eine »Kulturerscheinung«, das heißt »wertbezogene Tatsache«. Die Wirklichkeit erhält nur Sinn, wenn sie auf Werte bezogen wird, nicht aber wird eine Theorie der Wirklichkeit selbst entwickelt, die den Relativismus überwinden könnte. Die Normativität wird vielmehr aus der Wirklichkeit hinausverlagert in die formalen Werte.

Eine wesentliche Voraussetzung zum Verständnis der gegenwärtigen wertphilosophischen Interpretation des Rechtes ist auch die Materiale Wertethik bei Scheler und Hart-

25. Vgl. *Wilhelm Weber*, im Jahrb. d. Insrit, f. christl. Sozialwissenschaften III/1962, S. 40 ff.

mann. Ein Reich apriorischer Werte schwebt über der Wirklichkeit, kann durch intuitives Fühlen erkannt werden, steht im Rahmen des metaphysisch (bei Scheler) oder ontologisch (bei Hartmann) begründeten Gesamtbildes aber zu den Wirklichkeitsstufungen in Korrelation. Es ist im Blick auf die neuere personale Grundrechtsauslegung deutlich, daß diese gerade nicht die Vermittlung von Subjekt und Objekt impliziert, wie sie Scheler im metaphysischen Personenverständnis findet. Die moderne Grundrechtsauslegung rezipiert die Materiale Wertethik nur in der phänomenologischen Methode der Wertschau und in der Vorstellung eines apriorischen Wertreiches. Bei Hartmann sind die Wertrangstufen nicht zu trennen von den Seinsstufungen, auf die sie kategorial bezogen sind. Recht wird nicht von der sittlichen Bestimmung des Menschen abgeleitet, die etwa in Dualität zu einer verdinglichten Wirklichkeit zu treten habe. Bei den neueren Versuchen schwebt im Gegensatz zu Scheler und Hartmann das Reich materialer Werte unvermittelt über der gesellschaftlichen Wirklichkeit: das betrifft besonders den Personwert, der oberster Wert wird und an den sich die weiteren Werte im Sinne eines Wertsystems angliedern müssen. Die oft betonte phänomenologische Methode der Wertschau hat nun nur noch darin ihre Evidenz, daß ihr Erkenntnisobjekt lediglich postuliert wird, und bewegt sich somit in einem Zirkel: ihr Ermöglichungsgrund und ihr Evidenzcharakter, die umfassende metaphysische und ontologische Welterfassung, sind fortgefallen. Vielmehr werden die materialen Persönlichkeitswerte vielfach in ein neukantianisch bestimmtes Wirklichkeitsverständnis eingefügt.

So sind die die Normativität in sich vereinigenden idealen Personauffassungen, seien sie nun als sittliche Selbstbestimmung, Personwert, Offenheit für das Werterleben und das Wertreich, Eigenverantwortung umschrieben, Ausdruck der neuzeitlichen Scheidung von Subjektivität und Verdinglichung. Die Verwendung neukantianischer Kategorien, besonders hinsichtlich des Verständnisses der Wirklichkeit als einer sinn- und wertentleerten und der mitunter erfolgenden Anwendung der »wertbeziehenden Methode«, wonach die Wirklichkeit zur Kulturwirklichkeit wird, dürfte auf eine Generation deuten, die durch die einst vorherrschende neukantianische Rechts- und Staatslehre geprägt worden ist, nun aber sich zur Bestimmung eines materialen Rechtswertes bzw. einer materialen Definition der Rechtsidee gezwungen sieht, demnach etwa der mit Hilfe des Personwertes material bestimmten Gerechtigkeit den Vorrang vor der »Rechtssicherheit« gibt - deren Vorrangstellung in der klassischen Ausprägung die ganze Konzeption als theoretischen Vorbau des Rechtspositivismus erscheinen ließ.

Unter der Frage nach der Verbindlichkeit wird vor allem zu betonen sein, daß es sich bei der aufgewiesenen Diastase von Subjektivität und Verdinglichung um die Vereinigung aller substantiellen Bezüge in der der konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit übergeordneten abstrakten Subjektivität handelt - abstrakt insofern, als das Subjekt von der gesellschaftlich-geschichtlichen Realität getrennt wird. Wie im Positivismus bleibt eine Theorie der Gesellschaft unausgearbeitet, die gesellschaftliche Wirklichkeit erhält ihren normativen Bezug von dem abstrakten Personbild sittlicher Bestimmung. Das Problem liegt darin, ob dieser abstrakt-allgemeine Begriff personaler sittlicher Bestimmung die Verbindlichkeit verbürgt, die für den Bestand der Rechtsordnung unabdingbar nötig ist,

oder ob nicht an Stelle abstrakt-allgemeiner eine konkret-allgemeine Begriffsbildung treten müsse, die ein Verständnis von Gesellschaft zu implizieren hätte²⁶.

Wenn jedoch gesehen wird, daß mit der Scheidung von abstrakter personaler Norm und verdinglichter gesellschaftlicher Wirklichkeit, daß mit der Vereinigung aller substantiellen Bezüge in der Subjektivität die gesellschaftliche Wirklichkeit selbst entsubstantialisiert wird, dem »Atheismus der sittlichen Welt« verfällt, wie es besonders Hegel gesehen hat²⁷; daß also Subjektivität und gesellschaftliche Wirklichkeit sich demnach gegenseitig verneinen, miteinander entfremden müssen: dann muß diese Entzweiung selbst als Krise der von der Staats- und Rechtslehre geforderten Verbindlichkeit normativer Bezüge zu interpretieren sein. »Wo die mit der modernen Gesellschaft notwendige Entzweiung der menschlichen Natur zur Antithetik von Theorien fixiert wird, die sich je auf eine Seite schlagen und diese zum Ganzen und Wahren machen, kann die Frage nicht ausgetragen werden, was es für Staat und Recht bedeutet, daß ihnen die Natur des Menschen in der Form einer Trennung des geschichtlich-ethischen und des gesellschaftlichen Seins zugrunde liegt.«²⁸ - »Die Abstraktion auf das sich selbst denkende Ich schließt ... die Abstraktion des Materialismus in sich ein.«²⁹

Insofern die neuzeitliche Diastase von Subjektivität und Verdinglichung als Entzweiung begriffen und als Krise der Verbindlichkeit normativer Bezüge interpretiert wird, muß wie der gesamt-geistesgeschichtliche Zusammenhang, so auch in der Rechtslehre die Frage nach der Verbindlichkeit auf die Vermittlung der Gegensatzseiten verweisen. Personales Naturrecht weist also insofern über sich hinaus, als es auf eine konkret-allgemeine Begriffsbildung verweist, in der die Gegensatzseiten zu vermitteln wären und ein Begriff von Verbindlichkeit normativer Bezüge geschaffen würde, in der zugleich die empirisch aufgewiesenen Gesamtaspekte der Gesellschaft, Integration und Konflikt, ihre überhöhende Einheit fänden.

So weist der Personalismus ebenso über sich hinaus wie der Positivismus, und zwar weisen sie beide auf das gleiche: auf eine echte Theorie der Gesellschaft, in der sie als Gegensätze vermittelt sind; beide für sich bedeuten eine Krise ihrer Verbindlichkeit, weil sie eine Theorie der Gesellschaft nicht kennen. In einer Theorie der Gesellschaft wäre das verengte positivistische Wirklichkeitsverständnis, das im Neukantianismus beibehalten wird, unter Inachtnahme der geschichtlichen Dimension in einen universalen Rahmen zu stellen. Eine Theorie der Gesellschaft wäre allein einer Rechtstheorie angemessen, sofern diese auf Verbindlichkeit angewiesen ist.

26. Vgl. hierzu K. Larenz: Methodenlehre der Rechtswissenschaften, 1960, S. 142 f., S. 322-370, hier unter Bezug auf Hegel eine ausführliche Gegenüberstellung beider Arten von Begriffsbildungen, allerdings angewandt auf das **Privatrecht**; Larenz betont, daß dem abstrahierenden Denken eine »Tendenz zur Sinnentleerung und zur Ausbildung kontradiktorischer Gegensätze« innewohne, S. 329 ff.

27. Dies weist besonders an Hegels Jugendvorschriften G. Rohrmoser: Subjektivität und Verdinglichung, 1961, bes. 5. 75 ff., auf.

28. Joachim Ritter: Naturrecht bei Aristoteles, 1961, 5. 33.

29. So Hegels Kritik an Fichte, vgl. Rohrmoser, a.a.O., 5. 96.

Gemeinsam ist den bisher aufgeführten Bemühungen um eine Grundrechtsauslegung die Orientierung an einer substantiellen Personauffassung – sei es, daß von der Personauffassung her ein dogmatischer Entwurf des Normgefüges gesellschaftlichen Lebens gegeben wird, sei es, daß die abstrakte Personalität normgebend der verdinglichten, wert- und sinnentleerten gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenübergestellt wird. Beide Möglichkeiten nehmen die Gesellschaft in ihrem Eigenanspruch, in ihrer geschichtlichen Tiefe, in ihrer eigenen Nonnativität nicht ernst, und es ist zu fragen, ob den abstrakten Definitionen der Normativität gerade nicht deshalb ihre Verbindlichkeit fehlt. Gerade aber weil der Mensch stets schon ein gesellschaftliches Wesen ist, sollte er nicht als Substanz normgebend aus der Gesellschaft herausgetrennt werden.

Hier ist es nun bezeichnend, daß evangelisches Verständnis zwar zu den gegenwärtigen Grundrechtsbegründungen keinen Zugang hat, aber wesentlich die grundlegende Gesellschaftsgebundenheit des Menschen erfassen kann, insoweit es eine relationale Personauffassung hat. Vom biblischen Rechtfertigungsverständnis ist es vielmehr deutlich, daß der Mensch allein von Gott sein Wesen, sein Menschsein zugesprochen erhält, daß die »Menschwerdung des Menschen« keine dem Menschen als solchem eignende Möglichkeit ist³⁰. Eine »Definition« des Menschen betriffti deshalb weder ein in sich abgeschlossenes Wesen noch einen ontologisch qualifizierten teleologischen Bezug, sondern allein die unendliche Bestimmung, die Relation zu Gott. »Gotttoffenheit« ist das Grundaxiom und expliziert sich als »Weltoffenheit«, zeugt davon, daß der Mensch nicht abschließend definierbar ist³¹. In seiner Gott- und Weltoffenheit ist der Mensch grundsätzlich offen für Begegnungen, um er selbst zu werden, er ist angewiesen auf die Mitmenschen. Die Bestimmung des Menschen, die auf die Einheit menschlichen Daseins und der Welt drängt, drängt damit auf die Einheit der Menschheit, weist den Menschen dem Mitmenschen, der Gemeinschaft an. Zur Mitmenschlichkeit gehört der verfügbare Umgang mit Sachen, und insofern gehören Person- und Sachbeziehung des Menschen zusammen - unter dem Gesamtskopos der Gott- und Weltoffenheit³². Es ist demnach möglich, vom biblischen Rechtfertigungsverständnis her die Relationalität als grundlegende Offenständigkeit des Menschen »dreidimensional- zu begreifen im Beziehungsverhältnis zu Gott, Mitmensch und Sachwelt³³. Diese Relationalität vollzieht sich als das Transzendieren im Sinne des »Stets-über-sich-Hinaussein« und begründet Geschiehlichkeit auf Grund der aus der Offenständigkeit menschlichen Weltverhaltens folgenden Aktivität im Sinne individueller und gemein-menschlich-kultureller Lebensbewältigung³⁴.

30. Dies betont in Abgrenzung gegenüber der substanziellen Auffassung besonders *Ernst Wolf*, *Evang. Theol.* 6, 1946/47, S. 5 ff., vgl. *Naturrecht oder Christusredit*, S. 17 ff.

31. Vgl. zum Gesamtzusammenhang *H. Thielicke*: *Theolog. Ethik I*, S. 112 ff.; 144 ff.; *W. Pannenberg* Art. »Person« in *RGG*, 3. Aufl. Bd. V, Sp. 231 ff.; vgl. bes. *W. Pannenberg*: *Was ist der Mensch*, 1962.

32. Vgl. *Pannenberg*: *Was ist der Mensch?*, S. 40 ff., 58 ff., 77 ff.

33. Vgl. *Ernst Wolf*: *Libertas christiana*, 1949, S. 35; *W. Pannenberg* Art. »Person«, a.a.O., bes. Sp. 233 f., *Was ist der Mensch?*, passim.

34. Vgl. *Pannenberg*: *Was ist der Mensch?*, Abschn. 11; *Der Mensch als Geschichte*, S. 95 ff.; zum Ganzen auch *K. Löwith*: *Natur und Humanität des Menschen*, in: *Gesammelte Abhandlungen*, S. 179 ff.

Dieses relationale Personverständnis, das heute in seinen Grundzügen im allgemeinen im theologischen und auch außertheologischen Bereich anerkannt wird (soweit nicht das kantische idealistische Menschenbild traktiert wird), das von der Theologie her seine tiefste Begründung erhält, ist schwierig mit der neuzeitlichen Scheidung von Subjektivität und versachlichter Wirklichkeit zu vereinbaren, insofern der Mensch als handelnder Mensch und in aktiver Gestaltung der Wirklichkeit sein Wesen hat, nicht aber als substantieller Grund einer versachlichten Wirklichkeit als Norm gegenübergestellt wird. Wenn nun beachtet wird, daß zum Menschen wesenhaft Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit gehören, so dürfte die Normfrage mittels einer Theorie der Gesellschaft unter Inblicknahme ihres universal geschichtlichen Horizontes zu erhellen sein, mithin nicht in einem abstrakten Personbild verankert werden; vielmehr wären Recht und Gesellschaft dialektisch aufeinander zu verweisen.

Die relational verstandene Personalität kann aber einseitig Normträger werden, wenn sie aus dem gesellschaftlich-geschichtlichen Vermittlungszusammenhang herausgenommen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit normgebend gegenübergestellt wird, wenn damit diese Wirklichkeit zur verdinglichten und einseitig zur pervertierten kulturkritisch abgewertet wird. Es entscheidet sich am Offenbarungsverständnis, ob die Relationalität durch die Schöpfungsoffenbarung oder durch die Christusoffenbarung ihre Begründung und Normierung erhält und der unter der Sünde stehenden Wirklichkeit, als Welt verstanden, gegenübergestellt wird. Die Normbestimmung, die den ersten Glaubensartikel einseitig akzentuiert, wird gewisse Grundrelationen als schöpfungsgemäß der geschichtlichen Wirklichkeit vorordnen und bestimmte Schöpfungsordnungen geltend machen (schöpfungsontologische Rechtsnormbestimmung). Die Normbestimmung, die den zweiten Glaubensartikel verabsolutiert, wird das Humanum stets vom Christianum her zu interpretieren wissen (christologische »Rechtsbegründung«).

Bei *Emil Brenner*, der ein Repräsentant der schöpfungsontologischen Begründung ist, ist nun deutlich, daß die Wirklichkeit doch so pervertiert ist, daß schöpfungsmäßige Bezüge ihr vorgeordnet werden müssen. Brunner entwickelt unter Aufnahme des relationalen Personverständnisses ein Modell schöpfungsmäßiger personaler Gemeinschaft:

1. Es handelt sich um die einzelnen Menschenrechte, die nun von der jedem Menschen gleicherweise zukommenden Gottebenbildlichkeit und der hierin begründeten Würde, Bestimmung und Verantwortung »direkt« abgeleitet werden, mag ihre Evidenz auch zum Teil durch das oberste Grundrecht der »freien Glaubensausübung« vermittelt sein. Zu diesen Schöpfungsrechten gehören selbst die Rechte auf Eigentum und auf Arbeit.

2. Die Schöpfungsgemäßheit grundlegender Gemeinschaftsrechte wird mit der Verschiedenheit individueller Bestimmung begründet, mit der Gott die Menschen ins Sein rief. Es ist in diesem Zusammenhang möglich, Grundzüge der gegenwärtigen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung als schöpfungsgemäß zu proklamieren.

35. Zum Beispiel in seinem Werk »Gerechtigkeitslehre« von 1943.

36. So: Die Menschenrechte nach reformierter Lehre, 1941/42, S. 14.

37. So: Gerechtigkeit, S. 68 ff.

38. A.a.O. S. 70 ff.

39. Im wirtschaftlichen Leben allein sind schöpfungsgemäß die Kooperation, a.a.O. S. 83; Der Charakter

Für den Staat als eine abgeleitete Vergemeinschaftung kann Brunner demnach den Maßstab staatlicher Gerechtigkeit bestimmen: »Gerecht ist dasjenige Recht, das den schöpfungsmäßigen Menschenrechten und den schöpfungsmäßigen Ansprüchen der Gemeinschaft Geltung verschafft.«⁴⁰

3. An anderem Ort leitet Brunner von der Struktur des Modells schöpfungsmäßiger personaler Gemeinschaft selbst unmittelbare Rechte ab. Zwar ist der einzelne gemeinschaftsgebunden, Ist aber Gemeinschaft verstanden als »Gegenübersein von Personen, aber ein solches Gegenübersein, wo der einzelne vom anderen her sein Sein bekommt«, dann begründet die relative Eigenständigkeit der Person innerhalb ihrer Gemeinschaftsgebundenheit gewisse Freiheitsreditt. Andererseits bringt Brunner die Beobachtung, »nur wo Verschiedenheit ist, wird Gemeinschaft möglich«⁴², für die Begründung schöpfungsmäßiger Gemeinschaftsrechte in Anwendung.

Das Modell schöpfungsmäßiger personaler Gemeinschaft steht jenseits der für die geschichtliche Wirklichkeit stets bezeichnenden Dialektik von Schöpfung und Sünde und birgt in seiner Statik keineswegs das Prinzip der Geschichtlichkeit. Die für den außerprotestantischen Personalismus charakteristische Verankerung der Substanz in Natur oder Bestimmung des Menschen ist zwar bei Brunner durch die wesenhafte Relationalität des Menschen abgelöst worden; daß aber diese Relationalität in ihren formalen Strukturen analog zu den substanzhaften Auffassungen als normativ für Ethik und Recht der geschichtlichen Wirklichkeit vorgeordnet wird, kann streng genommen nur das Argument der Kulturkritik angesichts eines totalen Staates für sich haben. Brunner kann nun dem positiven Recht einige Bedeutung zusprechen, es besitzt das »Monopol der Redresverbindlichkeit«, weil es, wenn auch gebrochen, doch noch etwas mit der Schöpfung zu tun har⁴³. Immerhin gilt das »Naturredrt« als »kritisdi-normative Idee«⁴⁴, es umgrenzt die Geltung des positiven Rechts. Deutlich ist aber, daß unter kulturkritischer Abwertung der gesellschaftlichen Wirklichkeit Schöpfungsrecht, auch verdichtet zu Schöpfungsordnungen, als normativ für die Rechtsordnung herangezogen wird.

Bei der christologischen Rechtsbegründung wird die menschliche Relationalität von der Christusoffenbarung her erschlossen. *Ernst Wolf* versteht wie *Karl Barth* unter christologischer Begründung wesentlich die lebensmäßige Bezeugung und das Bekenntnis der Königsherrschaft Christi. Die Fragestellung »Rechtfertigung und Recht« wird christo-

der **Wirtschaft** als »Diens- oder Berufsgemeinschaft«, S. 229; Die Mitbeteiligung der Gemeinschaft am Eigentum und an der Verteilung des Nationaleinkommens, S. 204; gemäß der individuellen Befähigung und Bestimmung der Menschen kann demnach eine »hierarchisch-patriarchalische Struktur der **Wirtschaft**« als normativ erklärt werden, S. 229, während im Staat das »Elemente der funktionellen über- und Unterordnung, der samnotwendigen Autorität« in besonderem Maße beherrschend sei - wonach *Brunner* zur Begründung des Obrigkeitsstaates gelangt, S. 86 f.; der »Fdderalisrnus« als »geredirer Aufbau der Ordnungen- ist Schöpfungsordnung. S. 159; diese Beispiele ließen sidr vermehren; vgl. *Kl. Ritter*: *Zwisdien Naturredrr und Redresposirivismus*, S. 39.

40. Geredreigkeit, S. 249, vgl. S. 236.

41. Totaler Staat und diristliehe Freiheit, 1937, S. 471f.

42. Die Menschenrechte **nach** reformierter Lehre, S. 15.

43. Vgl. Gerechtigkeit, S. 110.

44. A.a.O. S. 110.

45. Im Folgenden wird nur auf *Ernst Wolf* eingegangen.

logisch interpretiert: »Wirklichkeitsmitte und Erkenntnisort dieser Relation ist der in Christus gesriflete Bund Gottes mit den Mensdienw«. Die analogia fidei als Strukturprinzip theologischer Aussagen ist deutlich erkennbar und expliziert sich wesentlich als Sendungsauftrag und Bezeugung der Herrschaft Christi durch die Gemeinde gegenüber der Welt.

Der methodische Ansatz der Glaubensanalogie meint auch bei Wolf die Interpretation menschlichen Seins vom Christsein. des »Rechtes« von der »Rechtfertigung« her. Es ist die Angelegtheit der Schöpfung auf den Bund, von der nun auch noetisch sich die Bezüge irdisch-menschlicher Wirklichkeit herleiten. Der Ansatz kommt zur Geltung bei der Wesensbestimmung des Menschen mittels der von Luther aufgenommenen, christologisch interpretierten Formel »hominem justificari fide«⁴⁷, sodann innerhalb der Diskussion um die Zweireichelehre, wonach der Christ allein Bürger des regnum Christi sei, dieses regnum Christi aber dem regnum mundi stets übergeordnet ist⁴⁸.

Im anthropologischen Bereich expliziert sich der methodische Ansatz der Glaubensanalogie etwa so, daß die phänomenologisch aufgewiesene und als schöpfungsmäßig bezeichnete Relationalität des Menschen in der Dreidimensionalität der Beziehung zwischen Mensch und Gott, Mensch und Mitmensch, Mensch und Erde zwar exemplarische Institutionen wie Bündnisfähigkeit, Ehe und Eigentum begründet: Diese »Institutionalität des Menschen« muß aber immer eingeklammert werden von der christologisch interpretierten Definitionsformel »hominem justificari fide«⁵⁰. Demnach ist diese Institutionalität erst durch die Hineinnahme in den Bund Gottes relevant⁵¹, Ehe und Eigentum in ihrer Exemplarität sind nur von der mit dem Bund gesetzten »Verwirklichungsgestalt« wahrhaft zu erfüllen und zu verwirklichen⁵², gemäß der Verwiesenheit der Schöpfung auf den Bund.

Dieser Ansatz, der die Sinnerfüllung menschlicher Wirklichkeit nur von ihrem aktuellen Bezug zur Königsherrschaft Christi herleitet, außerhalb dieser Bezogenheit aber die Wirklichkeit nur antithetisch im Verhältnis zum regnum Christi bestimmen kann, wird bereits bei Wolfs Interpretation von Luthers Zweireichelehre deutlich.

Die wesenhafte Bezogenheit der Wirklichkeitsbereiche auf das regnum Christi hat zur Folge, daß eine Erarbeitung eines Gesellschaftsverständnisses oder einer Menschenauffassung abgesehen von dem je aktuell zu ermittelnden christologischen Bezug irrelevant bleibt, theologisches »Wirklichkeitsverständnis« ist deshalb völlig verkürzt, reduziert sich auf die »Einklammerung« der jeweiligen etwa phänomenologisch aufweisbaren oder geistesgeschichtlich erhellbaren anthropologischen und gesellschaftlich-geschichtlichen Wirk-

46. Naturrechte oder Christusrecht, unterwegs, Bd. 11, 1960, S. 22.

47. Diese Formel wird ständig wiederholt, vgl. nur Evang. Th., 7, 1947/48, S. 247; bei Luther nachweisbar in der Disputatio de homine von 1536, WA 39, I, 179 ff.

48. Vgl. Königsherrschaft Christi und Zweireichelehre, in: Vom Herrngeheimnis der Wahrheit, Festschrift für H. Vogel, 1962, S. 249 ff., 301 f.

49. Zum Normcharakter der Institutionen, Referat gehalten v. d. Institutionenkommission d. Evang. Studiengemeinschaft am 24. 11. 1961, S. 8.

50. A.a.O. S. 7.

51. A.a.O. S. 12, 13.

52. A.a.O. S. 9

lichkeit durch die christologischen Bezüge⁵³; deshalb ist Naturrecht lediglich als »Phänomen« deubarw,

Das »Zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus«, das Wolf anstrebt, ist dann nur zu verstehen als »kritisches Rechtsdenken«, insofern - in Fixierung der Antithetik - Naturrecht und Rechtspositivismus letzte Ansprüche erheben, deshalb stets »eingeklammert- werden müssen⁵⁴«. Elemente naturrechtlicher oder positivistischer Rechtstradition sowie der gesamte Bereich soziologisch oder phänomenologisch aufgewiesener menschlicher Bezüge sind für christologische Begründung bedeutsam, insofern sie auf Grund christlichen Bekenntnisses und Handelns »eingeklammert«, damit »praktikabel, verwendbar- werden für die Besorgung von ideologiefreier, gegenwartsbezogener vorläufiger Gerechtigkeit⁵⁵; die Schaffung von Recht ist demnach Aufgabe christlicher Sozialethik, die unter der Grundformel des regnum Christi steht.

Der wesentlich antithetische Charakter von regnum Christi und regnum mundi, mithin das diastatische Verhältnis von Kirche und Welt tritt denn offen zutage: die natürliche Welt, das heißt gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit, ist - abgesehen von ihrer Einklammerung - nur begreifbar als »ideologische Weltlichkeit«, als Welt der »Selbstrechtfertigung« durch »Werke⁵⁶; es ist die »Welt der Selbstbehauptung«, die in Antithese zur christlichen »Freiheit der Selbstverleugnung« steht⁵⁷; »naturrechtliche Ideologie« steht im Gegensatz zum »Christusrecht⁵⁸»; Hauptaufgabe der Christengemeinde ist demnach das Einschreiten gegen »Ideologien-w. »Distanz zur Welt« wird demnach interpretiert als »Einübung in das Freiwerden von der >Weltlichkeit<, von den Ideologien, in denen die Welt sich in widergöttlicher Selbstbehauptung zu gewinnen sucht«⁵⁹; die Gemeinde wird »verantwortlich in die Welt und ihr Ringen um Daseinsgestaltung in relativer Ordnung hineingestellt als das wirksame -Medium- der Rezeption auch der sozialetischen Weisungen der Bibel für die immer in Unordnung befindliche Welt«⁶⁰; die »Gerechtigkeit im Reich der Welt« ist »als Eigengerechtigkeit ... zugleich Ungerechtigkeit vor Gott«, auf dem Hintergrund der anthropologischen Sicht, daß menschliches Sein nur in der Antithetik von Werkerechtigkeit und Rechtfertigung interpretierbar ist⁶¹.

Deutlich ist bei dieser diastatischen Trennung von Kirche und Welt, daß sich die Relationalität der »Weltperson« erst von der Relationalität der »Christperson« her erschließt;

53. Den Begriff der »Einklammerung« gebraucht Wolf häufig, vgl. nur für die Anthropologie in Evangel. Th. 6, 1946/47, S. 24 f.; bes. Evang. Th. 7, 1947/48, S. 247 f. Mit dieser anthropologischen »Einklammerung« wird aber zugleich der ganze kultur- und geistesgeschichtliche Zusammenhang der Wirklichkeit betroffen, vgl. Naturrecht oder Christusrecht, S. 21 f.

54. Evang. Th. 7, 1947/48, S. 71; Libertas Christiana, in: Th. Exh. NF 18, 1949, S. 33; Gottesrecht und Menschenrecht, Tb. Exh. NF 42, 1954, S. 34; Naturrecht oder Christusredrt, S. 22.

55. Vgl. Naturrecht oder Christusrecht, S. 27 ff.

56. Vgl. Naturrecht und Christusrecht. S. 21.

57. Königsherrschaft Christi und Zweireidielehre, in: Festschrift für H. Vogel, 1962, S. 295.

58. Was heißt Königsherrschaft Christi heute?, in: Unter der Herrschaft Christi, 1961, S. 78.

59. Naturrecht oder Christusredrt, S. 20 ff.

60. Peregrinatio, S. 205 ff.

61. Die Königsherrschaft Christi und der Staat, Th. Exh. NF 64, 1958, S. 50.

62. Gottesrecht und Menschenrecht, a.a.O. S. 32.

63. Königsherrschaft Christi und Zweireichelehre, a.a.O., S. 294 f.

das heißt in regnum Christi, in der Christengemeinde sind ontologischer Grund und Ziel menschlichen Seins definiert, so daß das regnum mundi, das irdisch-gesellschaftliche Menschenleben, nicht ohne seinen je aktuell zur Geltung zu bringenden christologischen Bezug interpretierbar ist. Auch hier wird die Personalität normgebend der gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenübergesetzt, deren positives Verständnis aus kulturkritischen Motiven unterbleibt.

Der auch im theologischen Denken vorherrschende Personalismus erweist sich aber auf Grund der Vernachlässigung einer Theorie der Gesellschaft als problematisch. Hinsichtlich der Knüpfung des Rechtes an ein abstraktes Personverständnis und der Vernachlässigung einer Theorie der Gesellschaft kommt die theologische Rechtsnormbestimmung in den aufgewiesenen Ausformungen mit den außertheologischen Rechtsnormbestimmungen überein. Insofern tritt die neuzeitliche Scheidung von Subjektivität und versachlichter Wirklichkeit deutlich hervor. In den theologischen Konzeptionen ist zwar die Wirklichkeit nicht schlechthin sinn- und wertfrei, weil sie stets die von Gott geschaffene Wirklichkeit ist, aber sie ist doch stets als sündig-pervertiert und versachlicht zu begreifen, so daß in der Personalität selbst, sei es im phänomenologischen Aufweis ihrer Grundrelationen, sei es in der gläubigen Subjektivität, die Normativität von Ethik und Recht verankert werden muß.

Es ist angesichts dieser Normbestimmung in der abstrakten Subjektivität zu fragen, ob nicht die Macht der Verdinglichung, weil sie theoretisch nicht erfaßt, demnach nicht überwältigt werden kann, nun zu einer auch die Subjektivität aufzehrenden Macht werden muß. Die abstrakte Subjektivität entspricht nicht dem konkreten Menschen, der in der Wirklichkeit handelt, für ihn bedeutet die abstrakte, nur in der Innerlichkeit zu wahrende Norm eine Entfremdung im Verhältnis zur Wirklichkeit; aber da die Norm als Substanz nur noch abstrakt aussagbar ist, kann sie nichts mehr ausrichten gegen die versachlichte Wirklichkeit, die, weil entsubstanzialisiert, nun selbst als ungeheure Macht der Entfremdung die schöne Innerlichkeit an sich reißt und zerstört. Die theologische Aussage, die Welt sei Gottes Schöpfung und Gott erhalte die Welt, wird dann zu einer leeren Aussage, wenn sie nur noch auf Grund des faktischen Fortbestandes einer religionslosen Welt proklamiert werden kann.

Für *Joachim Ritter* erscheint die gegenwärtige Bestimmung überpositiven und übergeschichtlichen Rechts als »Naturrecht in der Endschaft: der auf Aristoteles zurückgehenden praktischen Philosophie ... das Naturrecht hat, hier zum Recht apriori geworden, die politisch-geschichtliche Wirklichkeit der Zeit und das aus ihr hervorgehende positive Gesetz außer sich«⁶⁴. Ritter hält demnach den Ausgang von der »aktualen Natur-e bei *Aristoteles* als eine vom Beginn abendländischen Naturrechtsdenkens übermittelte nicht aufzugebende Erkenntnis. Wird die »aktuale Natur zur Substanz einer bestehenden politischen wie rechtlichen **Ordnung**«⁶⁵, dann wird die diastatische Auseinanderreißung der Wirklichkeitsbezüge überwunden, die Gegensatzseiten können sich nicht mehr gegenseitig entfremden.

64. -Naturrecht- bei Aristoteles, 1961, S. 32.

65. A.a.O. S. 34.

Philosophisch ist die diastatische Trennung von Subjektivität und verdinglichter Wirklichkeit *Kant* verpflichtet, wie für theologisches Denken erst jüngst aufgewiesen worden ist⁶⁶. Es ist aber zu fragen, ob in Überwindung des kantischen Dualismus die Einheit der Wirklichkeit theologisch aussagbar sein kann.

Die erwähnte »aktuelle Natur« kommt aber am besten mit dem oben aufgewiesenen relationalen Personverständnis überein, indem der **Mensch** nur bestimmbar ist in der Dreidimensionalität der Beziehung zu Gott, Mitmensch und **Sachen**. Hinsichtlich seines Weltbezuges ist zu sagen: der Mensch ist nur im gesellschaftlichen Engagement, nur als handelnder Mensch definierbar, nicht als abstrakte Person. Im Handeln geschieht eine gewisse Vermittlung zwischen Mensch und Welt. Polirisdie Philosophen und Rechtstheoretiker wie C. J. *Friedrich*⁶⁷, *Hans Barth*⁶⁸, *Konrad Hesse*⁶⁹ und *Adolf Arndt*⁷⁰ haben das wesenhafte gesellschaftliche Engagement im Sinne der verantwortlich handelnden Person erkannt: »Recht« unterliegt weder dem Geltungsbegriff der Normativität des **Faktischen** noch dem Geltungsbegriff einer abstrakten Naturrechtsnorm. Die geschichtliche Wirklichkeit ist nicht sinn- und wertfrei, sofern im tätigen Handeln als Bearbeitung von **Sachen** wie aber auch im mitmenschlichen Bezug, abgeleitet im politischen Streben und der Staatsbildung die Bestimmung des Menschen sich verwirklicht. Eine abstrakte Wesensbestimmung des Menschen kann der Wirklichkeit nicht normgebend gegenübergestellt oder vorgeordnet werden, sondern die Rechtsnorm kommt mit der geltenden Rechtsordnung überein.

Es ist abschließend nicht möglich, eine Theorie der Gesellschaft auszuführen, an die die Rechtsauslegung gebunden ist. Wichtig für sie ist nur die Bestimmung des Menschen als Handelnden, als Mensch im gesellschaftlichen Engagement, und die universalgeschichtliche Dimension der Gesellschaft. Freiheit des Menschen wird dann nicht mehr gegenüber der Gesellschaft ausgespielt werden können, sondern wird innerhalb der Gesellschaft angeboten, wie es in ihrer Ordnung festgelegt ist und dem geschichtlichen Bewußtsein entspricht. Diese Gesellschaft unterliegt nicht der Verdinglichung, insoweit sich der Mensch als Handelnder wie aber auch als äußerlich Freier an Verantwortung gebunden weiß. Die Auslegung der Verfassung, speziell der Grundrechte, wird sich demnach nicht einem abstrakten Naturrecht verschreiben, noch wird sie in das Belieben einer absoluten Staatsmacht gestellt sein, sondern ist verbindlich, wenn sie an eine **echte** Theorie der Gesellschaft gebunden ist. Es wäre heute unmöglich, die Grundrechte als die Freiheitsrechte des einzelnen im Sinne der Französischen Revolution auszulegen, sondern, bezogen auf die konkrete Gesellschaft, in der der Mensch als Handelnder sein Wesen hat, dürfte eine Grundrechtsauslegung die Freiheit wesentlich mit Verantwortung zu vereinbaren haben.

66. G. Rohrmoser, in: *Neue Zeitschrift für Syst. Th.*, 4, 1962, S. 89ff.; in groben Linien wird hier die »gegenwärtige protestantische Theologie« mit ihrer »Beschränkung des theologischen Inhalts und seiner Erkenntnis auf den Bereich der glaubenden Subjektivität« dem transzendentalen Subjektivismus Kants zugeordnet.

67. Die Philosophie des **Rechts** in historischer Perspektive, 1955.

68. Die Idee der Ordnung, 1958.

69. Die normative Kraft der Verfassung, 1959.

70. **Rechtsdenken** in unserer Zeit, 1955.

Es ist hier vor allem deutlich, daß die Freiheitsrechte des einzelnen nicht einer Wesensnatur' des Menschen- sei sie ontologisch oder idealistisch bestimmt - entstammen, sondern als positiviertes Verfassungsgesetz entsprechen sie dem vom Verfassungsgeber gemeinten Sinn der Integration des Staatsvolkes und können diesen Sinn nur immer zur obersten Auslegungsmaxime haben. Die gegenwärtige Verfassung enthält denn auch Grundsätze, wie etwa den Grundsatz der Sozialstaatlichkeit, Länderverfassungen enthalten soziale Grundrechte, so daß Kriterien gegeben sind, die in der Gesellschaft angebotene und in der Rechtsordnung gewährte Freiheit nicht im Sinne personalen Naturrechts des einzelnen zu interpretieren - das im konkreten Leben auf Grund seiner Abstraktheit nur dem Liberalismus und der Desintegration Raum gibt -, sondern wesentlich mit der Verantwortung für das Gemeinwesen verbinden, wie es denn im gegenwärtigen Verfassungsrecht auch in der Unterscheidung der verschiedenen Statusqualität der Grundrechte als status negativus, positivus und aktivus zum Ausdruck kommt.

Nicht also eine theologische Anthropologie allein wird der Grundrechtsauslegung genügen, sondern ein Verständnis der Gesellschaft unter Einbeziehung ihrer in der Christusoffenbarung zentrierten universalgeschichtlichen Dimension und unter Einbeziehung des Verständnisses des Menschen als handelnden Verantwortungsträger, wie es dem relationalen Personverständnis entspricht. Dann ist es auch möglich, dem Recht jene Verbindlichkeit zu geben, deren es Zur Integration der Gesellschaft bedarf. Der trinitarische Ansatz dürfte wohl darin gewahrt sein, daß für die Sinnerfüllung verantwortlichen Handelns die Kirche die maßgebende Instanz ist, die zugleich um den göttlichen Erhaltungswillen weiß, der in der Christusoffenbarung sein Zentrum hat und von hier durch kirchliche Verkündigung und deren Säkularisationsformen in der geschichtlichen Wirklichkeit rechtsschaffend zur Geltung kommt.

Dr. theol. des. E. Ranft

1 Berlin 38, Schopenhauerstr. 53

Entmythologisierung der Arbeit

Von

HANS PAUL BAHRDT

Zwar sind wir - gerade in Westdeutschland nach dem 14jährigen Wiederaufbau der Wirtschaft - stolz auf die Ergebnisse unserer Arbeitsleistungen und möchten sie nicht missen. Andererseits entdecken wir überall Symptome, die uns das Arbeitspathos unserer Gesellschaft hohl erscheinen lassen, ein Pathos, das der führende Politiker und der Industriekapitän genau so zur Schau tragen kann wie der Bauer und der Facharbeiter. Handgreifliche Gesundheitsschäden, aber auch eine schwer greifbare Freudlosigkeit und Gereiztheit, die wir ungern vor uns selbst zugeben, die jedoch offenbar mit Menge und Art der Arbeit zusammenhängen, die wir leisten, all das erweckt den Verdacht, daß wir einer Selbsttäuschung unterlegen sind, einer Selbsttäuschung, an die wir uns klammern, die wir aber entlarven müssen, wenn wir unserem Unbehagen auf den Grund kommen wollen.

Ich möchte die Behauptung wagen, daß es in unserer Gesellschaft so etwas wie einen Mythos der Arbeit gibt, der uns den Blick auf die Wirklichkeit der Arbeit verstellt. Es handelt sich hierbei zwar wohl nicht um einen Mythos im strengen Sinn der Religionswissenschaft, jedoch um eine sehr ähnliche Verflechtung von Anschauungsbildern, Bewertungen, Urteilen und Gewohnheiten, die wie ein echter Mythos auf den verschiedenen Ebenen des Bewußtseins und Unterbewußtseins ihre Entsprechungen hat und deshalb nicht leicht durch Reflexion aufzulösen ist. Im Gegenteil: Reflexion und Unterbewußtsein, Ethik und Gewohnheit, Tradition und Ratio scheinen einander die Bälle zuzuwerfen und sich untereinander gegen den Zweifel abzusichern, der sich gleichwohl immer wieder meldet.

Wir leben anscheinend mit einem säkularisierten Schöpfungsmythos, in dem freilich nicht Gott, sondern der Mensch der Schöpfer ist, der Schöpfer der Welt, in der er lebt, der Schöpfer seiner eigenen individuellen und kollektiven gegenwärtigen Existenz, der potentielle Schöpfer seiner eigenen Zukunft und der Zukunft der Welt. Er produziert nicht nur sich selbst und die Welt, sondern auch seine und der Welt Erlösung. Diese Schöpfung ist freilich zerlegt in eine endlose Kette von Schaffensakten. Schöpfung und Erlösung finden statt als kontinuierliche Arbeit. Die dramatischen Ereignisse, die die Heilsgeschichte kennt: Schöpfung, Sündenfall, Erlösung scheinen eingeebnet zu sein und ineinanderzufließen. Rastlos, aufbauende, besinnungslose und selbstquälerische Tätigkeit in jedem Augenblick hat die Spannung von Schuld und Hoffnung aufgehoben und den Menschen des industriellen Zeitalters, der dabei ist, planend das Gesicht der Welt zu verändern, zu einer letzten Endes ungeschichtlichen Existenz verdammt. Liegt hier nicht *das* vor, was Philosophen und Gesellschaftskritiker seit über hundert Jahren »Selbstentfremdung« genannt haben?

Das ist eine Frage, zu der wir Stellung nehmen müssen; es ist aber zugleich auch eine Frage, die durch erfahrungswissenschaftliche Aussagen nicht eindeutig zu beantworten, sondern nur zu explizieren ist. Wir wollen durch einige soziologische Überlegungen einen Versuch in dieser Richtung machen. Wir müssen hierbei freilich den Begriff der »Selbst-

entfremdung« zunächst völlig beiseite lassen, denn in ihm steckt eine Voraussetzung, die mit den Spielregeln soziologischen Denkens nicht vereinbar ist.

Sagen wir, der Mensch sei sich selbst entfremdet, so meinen wir, daß er sich in einem Zustand befinde, der seinem eigentlichen Menschsein nicht entspricht. Soll dies eine objektive und nachprüfbare Feststellung sein, so müßten wir wissen, was der Mensch eigentlich ist; wir müßten also den Menschen als solchen, den Menschen »an sich« losgelöst von seinen jeweiligen geschichtlichen Prägungen denken können. Ein solches Menschenbild steht uns als Werkzeug der Wissenschaft nicht zur Verfügung. Vielleicht kann der Biologe oder Mediziner halbwegs definieren, was Gesundheit und was demnach Krankheit ist, und damit für den biologischen Bereich der menschlichen Existenz Aussagen darüber machen, wie der Mensch eigentlich geartet ist und was eine Abweichung von diesem Eigentlichen ist. Vielleicht beschwört aber auch die Frage nach einer deutlichen Grenze von Krankheit und Gesundheit - wie zum Beispiel die Arbeiten der V.-v.-Weizsäcker-Schule zeigen - so schwierige philosophische Probleme herauf, daß ähnliche Verlegenheiten entstehen wie in den Geisteswissenschaften. Auf jeden Fall: Wenn wir die geistige Existenz des Menschen in unsere Überlegungen einbeziehen und Geisteswissenschaft treiben, so können wir nicht von der Geschichte abstrahieren: Nirgendwo in der Geschichte begegnen wir aber dem »Menschen an sich«; wir begegnen nur Vorstellungen vom »Menschen an sich«, die sich jedoch fast immer sehr rasch als epochal bedingt und geschichtlich-relativ erweisen.

Es bleibt aber ein anderer Weg, der uns meines Erachtens ein Stück vorwärts bringt. Wir können versuchen, die Vorstellungen, die eine Epoche zu einem bestimmten Thema hat, mit der sozialen Wirklichkeit zu vergleichen, die sie auf Grund dieser Vorstellungen zu gestalten versucht bzw. gestaltet zu haben glaubt. Stoßen wir dann auf Widersprüche, so kann man deren Ursachen suchen. Wir werden dann verschiedene Arten von Ursachen finden: Schlichte Irrtümer, die auf unvollkommener Information beruhen, ideologische Verhüllungen, ferner sogenannte »cultural lags«: das zähflüssige, durch Traditionen gefesselte gesellschaftliche Bewußtsein interpretiert neue Zustände mit veralteten Kategorien, welche die neue Wirklichkeit verfehlen.

Möglicherweise stoßen wir aber auch auf bestimmte Friktionen, seltsame Ungereimtheiten des menschlichen Verhaltens und Widersprüche, die es als unwahrscheinlich erscheinen lassen, daß hier nur Mißverständnisse, ideologische Verhüllungen und »cultural lags« vorliegen. Es scheint so - und gerade bei der Beobachtung menschlicher Arbeitsvollzüge drängt sich dieser Eindruck auf, als ob es dem Menschen nicht immer gelingt, den Zumutungen seines Zeitalters zu entsprechen, obwohl er sich mit diesen Zumutungen identifiziert und vielleicht auch meint, ihnen entsprochen zu haben. Anscheinend verhält er sich dem Zeitgeist gemäß, aber es kommt etwas anderes dabei heraus. Die Anpassung läßt zu wünschen übrig, nicht, weil der Mensch nicht will und auch nicht, weil er geistig noch nicht Besitz von seiner Epoche ergriffen hat, sondern weil - wie sich ziemlich genau zeigen läßt - er den gestellten und von ihm bejahten Anforderungen nicht entsprechen kann. Er verhält sich anders, verwickelt sich in Widersprüche, scheitert oder lebt zweideutig. Die Analyse solcher Verhaltensweisen führt nicht zu einem positiven Bilde des Menschen an sich, wohl aber zu negativen Aussagen über ihn. Was der Mensch offenbar nicht ist, woran

er sich nicht anpassen kann, wie er dann die an ihn herangetragenen Aufgaben modifiziert und umformuliert, um ihnen wenigstens halbwegs gerecht zu werden und dadurch freilich - soweit es sich um gruppentypische Modifikationen handelt - sozialen Wandel hervorruft oder vorbereitet, überall da glauben wir zu bemerken, daß es nicht nur geschichtlich geprägte Menschen, sondern daß es auch *den* Menschen gibt. Beim Aufweis der mangelnden Fähigkeit, sich an *jede* Situation anzupassen, dort wird ein Stück des »homo absconditus« sichtbar, ein Zipfel des Menschen, der sich in seiner Geschichtlichkeit vor sich selbst verbirgt. Angesichts solcher Phänomene ist es meines Erachtens nicht unerlaubt, den Begriff der Selbstentfremdung zu gebrauchen, freilich mit großer Vorsicht. Allerdings befinden wir uns dann nicht mehr im Zentrum der Erfahrungswissenschaft Soziologie, sondern in jenem Grenzgebiet, in dem Soziologie, Psychologie und philosophische Anthropologie einander berühren.

Der »Mythos der Arbeit«, von dem eben die Rede war und der für unsere Kultur charakteristisch zu sein scheint, äußert sich konkret in drei Vorstellungskomplexen, die alle drei unsere Arbeitswirklichkeit verändert haben und sie doch auch wieder verhüllen. Anders ausgedrückt: sie haben die Welt der Arbeit umgestaltet, aber nur teilweise gemäß ihren Intentionen. Teilweise ist aus der Arbeit etwas anderes geworden, als wir meinen.

1. Seit dem Aufstieg der bürgerlichen Schichten, schon vor der industriellen Revolution, aber im engen Zusammenhang mit der Entstehung des Kapitalismus, der ja zunächst ein Kapitalismus der Händler war, gewann die Arbeit an Wertschätzung. Je mehr das Bürgertum unsere Gesellschaft zu einer bürgerlichen Gesellschaft machte, desto höher wurde die Arbeit auch in anderen sozialen Schichten gewertet. Fleiß war nicht mehr nur eine Tugend der kleinen Leute. Vielmehr gab es zum erstenmal in der Weltgeschichte auch Oberschichten, die es für selbstverständlich hielten, ganztägig hart zu arbeiten. Kultivierter Müßiggang, gelegentlich unterbrochen durch Kriegs- oder Hofdienst, das heißt die Lebensweise des Adels bis in die Neuzeit hinein galt nunmehr als suspekt, galt als nutzloses Drohnendasein: Das war einer der Hauptvorwürfe, den das aufsteigende ursprünglich revolutionäre Bürgertum dem Adel machte. Mit seinem neuen Arbeitsethos setzte es Maßstäbe, die schließlich auch von der alten Oberschicht anerkannt wurden: Adlige Landräte, Offiziere und Gutsbesitzer haben sich im Laufe des 19. Jahrhunderts an bürgerliche Arbeitsamkeit gewöhnt, oder aber: Die Karriere war nicht erfolgreich bzw. das Rittergut kam unter den Hammer.

2. Seit dem Beginn der industriellen Revolution wird die Arbeit immer mehr als Leistung verstanden. Man beurteilt sie danach, welchen Effekt sie in einer Zeiteinheit erzielt. Entsprechend wird sie rational umgeformt. Die Zweck-Mittel-Relation, die in jeder Arbeitshandlung vorhanden ist, wird ins Bewußtsein gehoben. Zweck und Mittel können nunmehr gesondert gedacht, gegeneinander abgewogen, das heißt kontrolliert und gegebenenfalls im Hinblick auf einen gesteigerten Effekt neu kombiniert werden. Die Arbeit wird kontrollierbar, kalkulierbar und planbar. Uralte Arbeitstraditionen, die auch im christlichen Abendland bestanden haben, obwohl die Arbeit dort kaum durch Magie und rituelle Vorschriften in ihren Einzelschritten festgelegt war, wurden jetzt rasch über Bord geworfen. Die gesamte Arbeitswelt veränderte sich, nicht nur im Gefolge der Technisierung,

sondern auch dadurch, daß man die menschliche Arbeit, gleichgültig, ob sie technisch bestimmt ist oder nicht, wie einen technischen Ablauf durchkonstruiert.

Vor allem finden wir jetzt überall die Tendenz, die »reine«, »unvermischte- Arbeit zu verwirklichen, denn nur diese ist so berechenbar, daß sie im Hinblick auf ein Leistungsoptimum geplant und kontrolliert werden kann. »Reine, unvermischte Arbeit«, das heißt: die Arbeit wird einmal nach Möglichkeit räumlich von anderen Lebensbereichen abgesondert. Anders als im alten Handwerkertum oder noch heute auf dem Bauernhof wird Arbeiten und Wohnen getrennt. Es gibt Betriebe, die lediglich Arbeitsstätten sind, und Wohnungen, in denen nur gewohnt werden soll. Aber auch zeitlich wird die Arbeit aus dem übrigen Leben ausgesondert. Das Ideal ist, daß während der Arbeitszeit nur gearbeitet wird. Und es gibt einen genauen Zeitpunkt, an dem die Arbeit beendet ist und die Freizeit beginnt. Es soll nach Möglichkeit keine fließenden Übergänge zwischen Arbeit und Nichtarbeit geben. Das ist eine ganz ungewöhnliche Maxime, die die vorindustrielle Zeit nicht kannte. Noch heute gibt es eine Reihe von Berufen, die eine straffe Konzentration und zeitliche Begrenzung auf eine bestimmte Zeit von sieben oder acht Stunden nicht zulassen: Die bäuerliche Arbeit kennt jetzt noch - trotz aller Mechanisierung - fließende Übergänge zwischen Arbeit und Nichtarbeit. Wenn der Bauer auf das Nachlassen des Regens wartet und derweil ein paar Kleinigkeiten auf dem Hof erledigt: Ist das Arbeit oder Freizeit? Die Frage ist falsch gestellt: Dieses Entweder-Oder gilt nicht - bzw. galt bisher noch nicht für die Landarbeit. Ähnliches finden wir, wenn wir die Arbeit der Hausfrau und Mutter betrachten. Ganz sicher arbeitet sie schwer, wie auch der Bauer. Aber sind alle nützlichen Verrichtungen im Haushalt Arbeit? Worunter fällt die Mahlzeit, während derer sie die Kinder füttern und noch mehrfach in die Küche laufen muß? Worunter fällt das Stopfen und Stricken nach Feierabend? Auch hier gibt es fließende Übergänge zwischen Arbeit und Nichtarbeit. Es ist aber höchst charakteristisch, daß jüngere Hausfrauen (die vor der Ehe industriell bestimmte Arbeitsweisen kennengelernt haben), ähnlich wie jüngere Landwirte, versuchen, soweit wie möglich auch ihre Arbeit so zu organisieren, daß eine deutliche zeitliche wie auch räumliche Trennung von Arbeit und Nichtarbeit zustande kommt.

3. Die moralische Aufwertung der Arbeit und ihr Verständnis als Leistung, die ja den ganzen Menschen prägt und ihn zum Leistungsmenschen erzog, beides hatte noch eine weitere Folge. Es entwickelt sich die Tendenz, den Begriff der Arbeit auch auf Tätigkeiten auszudehnen, die vorher kein Mensch als Arbeit angesehen hätte. Viele Berufe, die bisher als Amts- oder Dienstberufe verstanden wurden, ferner geistige Tätigkeiten wie Schriftstellerei, wissenschaftliche Tätigkeit, künstlerische Produktion werden jetzt als Arbeit aufgefaßt und auch so betrieben wie Arbeit. Auch früher hatten sie zwar einen guten Anteil an arbeitsähnlichen Verrichtungen. Aber nur selten nahmen sie den Charakter einer ganztägigen, anstrengenden, kontinuierlichen nützlichen Tätigkeit an, so wie die Arbeit des niederen Volkes, und schon gar nicht jene leistungsbezogene Konzentration und Disziplin, wie sie das industrielle Zeitalter forderte. Die Entdeckung der »geistigen Arbeit«, verbunden mit der Übertragung des Arbeitsrhythmus und Arbeitsstils der industriellen Handarbeit auf die Tätigkeiten des Arztes, Pfarrers, höheren Beamten, Kaufmanns und selbstver-

ständig auch des Unternehmers (der ja dieses Arbeitsethos propagiert hat und auch auf sich selbst anwendete) ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen unserer Zivilisation.

Diese Arbeitsauffassung hat, wie wir wissen, stärksten Einfluß auf unsere Arbeitswirklichkeit gehabt. Aber sie hat die Arbeitswelt doch nicht völlig nach ihrem Bilde prägen können. Ja, zum Teil hat diese Auffassung selbst mit dazu beigetragen, neue Verhältnisse zu schaffen, die mit dieser Auffassung im Widerspruch stehen. Indem sie die Techniker und Organisatoren zu immer neuen Erfindungen und Rationalisierungen anspornte, half sie mit, Arbeitsverhältnisse zu schaffen, denen gegenüber jenes hohe Arbeitsethos und jener kontinuierliche und konzentrierte Arbeitsstil nicht selten fehl am Platze sind. Dadurch entstanden viele der Friktionen und Ungereimtheiten, von denen eben die Rede war.

Ich will versuchen, dies an drei Beispielen deutlich zu machen: Erstens am Beispiel der Arbeitsmonotonie, zweitens an Arbeitsvollzügen, wie wir sie neuerdings mitunter an vollautomatisierten Anlagen finden. Zuletzt will ich einige Bemerkungen zum Thema »geistige Arbeit« machen, die heute nicht weniger problematisch ist als die Arbeit in den Fabriken.

Was die Arbeitsmonotonie anbelangt, so möchte ich vorweg bemerken, daß diese keineswegs erst mit der industriellen Revolution in die Welt gekommen ist. Wahrscheinlich hat sie im Zuge der Industrialisierung an Umfang zugenommen, Ob sie weiter zunehmen wird, ist fraglich. Wo Vollautomation sich durchsetzt, verringert sich meist der Anteil monotoner Arbeit. Wir dürfen allerdings dabei nicht vergessen, daß viele Industrien noch lange nicht automationsreif sind und es zum Teil niemals werden, ferner, daß es Produktionszweige gibt, die gerade erst heute jenen Mechanisierungs- und Rationalisierungsgrad erreichen, der einer weitgehenden Zerlegung ehemals komplexer Arbeitsvollzüge in kleine Teilverrichtungen entspricht, wodurch dann der einzelne in die Lage kommt, in kurzfristiger Wiederholung stets die gleichen Handgriffe zu tun. Dort wird ohne Zweifel die Arbeitsmonotonie, die anderswo geringer wird, noch zunehmen. Das letzte Wort ist noch nicht gesprochen.

Uns beschäftigt die Arbeitsmonotonie aus einem anderen Grund. Es läßt sich nämlich an ihr sehr deutlich zeigen, daß eine bis in kleinste Einzelheiten vorausgeplante und kalkulierte Arbeit in bestimmten Fällen eine zeitliche Gliederung, ein zeitliches Gerüst besitzt, dem sich das menschliche Handeln nicht anpassen kann bzw. nur in der Weise, daß es den Charakter des Handelns verliert. Dies berührt den Kern der menschlichen Person, denn es betrifft die Struktur der Situationen, in denen der Mensch lebt.

Wir müssen uns zunächst einige Merkmale der menschlichen Situation überhaupt vergegenwärtigen. Das Jetzt, das eine Situation konstituiert, ist nicht die unendlich kleine Grenzscheide zwischen Vergangenheit und Zukunft. Es hat keine Khnlichkeit mit dem Gongschlag der Zeitansage. Vielmehr ist das »jetzt. einer Situation dem Subjekt in einer gewissen Dauer gegeben. Das Subjekt verweilt in der Situation, nachdem sich die Situation aufgebaut hat. Danach baut sich die Situation wieder ab. Das Subjekt begibt sich in die nächste Situation; es baut sich ein neues Jetzt auf. Die Situation hat einen »Zeithof«, Außerdem hat sie einen »zeitlichen Horizont«: In verschiedener Deutlichkeit und Bedeutung ragen Vergangenheit und Zukunft in sie hinein, sind in ihr vergegenwärtigt (das heißt zu einem Teil der Gegenwart gemacht). Wir wissen nun, daß Situationen sehr rasch

wechseln können, vor allem dann, wenn sie mit überraschend wechselnden Inhalten besetzt sind. Wohlgemerkt: Wir meinen jetzt nicht, daß die objektive Lage sich rasch ändert, sondern daß das Subjekt den Situationswechsel vollzieht. Analysiert man nachträglich einen Verkehrsunfall, den man erlebt hat, aus der Erinnerung, so zerlegt er sich deutlich in mehrere, deutlich voneinander unterscheidbare Situationen, von denen man sich hinterher kaum vorstellen kann, daß sie zusammen nur 10-15 Sekunden beansprucht haben. Der Mensch ist aber unfähig, über längere Zeit hinweg ununterbrochen solch raschen Situationswechsel zu ertragen, insbesondere wenn die markierten Zeitabschnitte, die für die Erstellung einer Situation in Frage kommen, immer wieder mit nahezu gleichen Inhalten besetzt sind.

Dies ist nun bei vielen der sogenannten repetitiven Arbeiten der Fall. Es gelingt nicht, jeweils für die vorgegebenen kurzen Vollzüge vollständige einander ablösende Situationen aufzubauen. Da die Vollzüge einander gleichen, ist es meist auch nicht möglich, eine sinnvolle Gruppe von ihnen zur Basis einer Situation mit Mindestdauer zu machen. Die Folge ist, daß die Situationsgrenzen verfließen. Das zeitliche Gefüge der Situation zersetzt sich; es reduziert sich; es reduziert sich zum Gefühl bloßer Dauer. Daraus ergeben sich weitere Konsequenzen. Das Verhalten des Subjekts, um das es uns hier geht, nämlich seine Arbeitstätigkeit, ist auf ein Objekt gerichtet, das ohne Zeitmomente nicht erlebt werden kann: Das Bearbeiten ist ja ein Überführen eines Gegenstandes aus einem alten in einen neuen Zustand, das heißt es ist seinem Wesen nach Herbeiführung eines Situationswechsels und Herstellung einer neuen Situation. Verfließen nun die zeitlichen Grenzen der Situation, so verliert auch der Gegenstand der Arbeit für das Bewußtsein seine Bestimmtheit, die er nur durch das »erst so und dann so« bekommt. Das Tun des Subjekts ist aber dann kein Handeln mehr, es findet nur einfach statt, denn Handeln ist ein auf ein bestimmtes Objekt gerichtetes und dieses Objekt in bestimmter Weise veränderndes Verhalten. Da aber das menschliche Subjekt sich konkret nur erlebt als Widerlager zu einem Objekt, zu dem es sich verhält, verliert mit dem Verschwimmen des Objekts auch das Subjekt jede Bestimmtheit. Dieser Tatbestand ist gegeben, wenn wir sagen, jemand tue etwas wie im Schlaf.

Damit ist aber auch die Persönlichkeit des Menschen in Frage gestellt. Denn als Person verwirklicht sich der Mensch, indem er sich gegenüber den objektiven Gegebenheiten einer Situation als über der Situation stehend behauptet. Dazu ist er fähig - ebendies bedeutet Persönlichkeit -, weil er sich mit sich selbst identifizieren kann, genauer, weil er sich als Subjekt einer gegenwärtigen Situation mit sich selbst als dem Subjekt früherer und späterer Situationen identifiziert. Dadurch gewinnt er die Distanz zum Augenblick und erhält die Chance der Verantwortung. Wird nun dies Gefüge der Situation dadurch abgebaut, daß ihre zeitliche Struktur ebenso wie das klare Subjekt-Objekt-Verhältnis zersetzt wird, so wird der Mensch in einen unterpersonalen Zustand versetzt.

Es entsteht ein eigentümlicher Zustand, den man nur negativ beschreiben kann: er ist weder zeitlich noch zeitlos, weder objektbezogen noch in sich ruhend. Das »Ich« befindet sich auf seinem Nullpunkt. Dieser Befund ist anthropologischer Natur. Er kann meines Erachtens mit psychologischen Kategorien allein, etwa als ein Erlebnis von Eintönigkeit,

nicht beschrieben werden. Mit Langeweile hat er gar nichts zu tun. (Wo ein Mensch Langeweile hat, ist die Persönlichkeit völlig intakt.) Jedoch kann man von diesem anthropologischen Befund her die typischen psychischen und sozialen Begleitphänomene der Monotonie in den Griff bekommen: Das Gefühl der Demütigung, die Qual, aber auch die Entlastung und Enthemmung, die der Gedemütigte erleben kann. Hieraus werden verständlich der euphorische Rausch und der Verlust des Verantwortungsgefühls, die sich leicht bei monotoner Arbeit einstellen.

Nun wissen wir feilich, daß Menschen, die sehr gleichförmige Arbeit verrichten, sich keineswegs ständig auf diesem Nullpunkt ihrer Persönlichkeit befinden. In der Regel gelingt es, die repetitive Arbeit zu rhythmisieren. Mit Rhythmus ist nicht allein gemeint, daß die Arbeit - etwa auf Grund eines Maschinentaktes - in gleich lange und mit gleichem Inhalt angefüllte Takte zerlegt ist. Arbeitsrhythmus ist vielmehr eine Leistung des Subjekts, die dann vorliegt, wenn es die Taktierung in das eigene Verhalten hineinnimmt und aus Wechsel und Wiederholung sensomotorische Figuren aufbaut, das heißt Figuren, in denen Sinneswahrnehmungen und Bewegungsspiel eine Einheit eingehen. Solche Figuren tragen sich gewissermaßen selbst, führen das Subjekt weiter von einer Verrichtung zur nächsten und entlasten es von der ausdrücklichen Einhaltung des Taktes. Eine gewisse Rhythmisierung ist bei monotoner Arbeit unumgänglich, denn da die zeitliche Struktur der Situation sich zersetzt, ist eine ausdrückliche, bewußte Einhaltung des Taktes, ja jedes bewußte richtige Zugreifen im richtigen Augenblick unmöglich. Die Entlastung durch Rhythmisierung, die erfolgreiches Arbeiten gleichsam wie im Schlaf ermöglicht, erlaubt aber dem Arbeitenden auch, sich fiktive Ersatzsituationen zu schaffen. Wir brauchen hier nicht gleich an psychisch bedenkliche Tagträumerei zu denken. Es gibt zum Beispiel sehr nüchterne, mit beiden Beiden im Leben stehende Männer, die einer gleichförmigen Arbeit, die von selbst weiterläuft, innerlich den Rücken kehren und die ganze Garten- oder Feldarbeit, die sie nach der Fabrikarbeit erwartet, genau durchspielen, so daß sie dann nachher abläuft wie am Schnürchen. Gelingt die Erstellung von Ersatzsituationen, dann kann man nicht mehr im strengen Sinn von Monotonie sprechen. Andererseits bleibt aber doch bestehen, daß die Situation des Menschen dann nicht die Situation seiner Arbeit ist, sondern eine andere, eine fiktive und beliebige, was nicht jedermanns Sache ist. Und es bleibt auch, um es paradox auszudrücken, daß er seine Arbeit nur leisten kann, wenn er sie nicht vollzieht und sich derweil einer andern Sache zuwendet. Er darf bei der Arbeit nicht bei der Arbeit sein.

Nun sind seit altersher viele Menschen in die Lage gekommen, daß sie ihre Arbeit - vor allem Gruppenarbeit - im Takt ausführen und gleichzeitig ihr den Rücken kehren mußten. Diesem Umstand verdanken wir die vielen Arbeitslieder, die *Karl Bücher* in seinem berühmten Buch über das Arbeitslied gesammelt hat.

In einer Gesellschaft wie der unsrigen, die jeder Arbeit einen hohen sittlichen Wert beimißt, die den Menschen dazu erzieht, sich mit seiner Arbeit zu identifizieren und sich bewußt auf sie und ihren Effekt zu konzentrieren, müssen Arbeitsvollzüge, die kein Handeln sind, die Menschen entweder auf einen unterpersonalen Zustand verbannen oder ihn zwingen, in Fiktionen neben der Arbeit herzuleben. Zweideutigkeit, innere Unehrlich-

ceir, Minderwertigkeitsgefühle, Unlust erzeugen, auch Flucht in Tagträumerei - die bei jungen Fabrikarbeiterinnen oft vorkommen soll. Am besten sind eigentlich noch die ~~erwerbstätigen~~ Ehefrauen dran, deren Selbstgefühl sich entsprechend dem Zeitgeist zwar auch auf Arbeitsleistung, jedoch auf der, die sie zu Haus erwartet, begründet. Diese Frauen ertragen deshalb nicht nur repetitive Arbeit in der Fabrik relativ gut, sondern schätzen es manchmal sogar, bei der Arbeit abschalten zu können. Sie braudien sich dann nicht so zu -zerreißen«, Sie bleiben, überspitzt ausgedrückt, ganz Hausfrau und Mutter, auch wenn lwichsendurch ihre Hände irgendeine Fabrikarbeit erledigen.

Ich möchte nun auf eine Erscheinung zu sprechen kommen, die man an stark automatisierten Anlagen findet. An mitunter recht einsamen Arbeitsplätzen findet man fachlich qualifizierte Arbeiter, die eine hohe Verantwortung haben. Sie müssen viel Aufmerksamkeit darauf verwenden, daß alles so funktioniert, wie es soll. Ihr Blick schweift von einer Meßuhr zur andern. Sie achten auf die Regelmäßigkeit gewisser Lichtsignale. Das Ohr lauscht hin und wieder, ob die Geräusche der Apparaturen und Maschinen richtig klingen. Aber sie haben eigentlich nichts zu tun. Sie können nicht »sdiaffe«, wie man in Schwaben sagt. Hier liegt das vor, was Prof. *Graf* an anderer Stelle als Überforderung durch Unterforderung bezeichnete.

An jeder technischen Großanlage gibt es ständig Schwankungen, die einer Regelung bedürfen. Aber mitunter sind auch diese Regelungen bereits automatisiert, das ist der Zug der Automation. Der Arbeiter verbringt deshalb seine Zeit zum großen Teil damit, auf eine Störung zu warten, die in dem hochentwickelten Regulationssystem nicht eingeplant ist. Es können Stunden, vielleicht Tage vergehen, bis das geschieht,

Nun kann man einer solchen Arbeit – wenn man das noch als Arbeit bezeichnen kann – eine künstliche zeitliche Gliederung überwerfen und sie mit regelmäßigen Tätigkeiten durchsetzen, und man tut das auch: Es werden Rundgänge gemacht, Kladden geführt. Immer wieder werden alle sichtbaren Metallteile der Armaturen und Apparate mit Sido! blankgeputzt. Da es sich aber bei den Arbeitern nicht um stumpfe Menschen handelt, sondern meist um qualifizierte und tüchtige Leute mit recht umfangreichem Berufswissen - im Ernstfall müssen sie ja geistesgegenwärtig das Richtige tun -, so wird ihnen bald klarwerden, daß die meisten Verrichtungen unter das Kapitel »Beschäftigungstheorie« fallen, wie man beim Militär sagte. Solche Menschen geraten in einen inneren Zwiespalt: Es ist zuviel verlangt, Pflichten aus gesundheitlichen Gründen zu bejahen, wenn man weiß, daß ihre Erfüllung sachlich überflüssig ist und keine Bedeutung für den Produktionsgang hat. Sie füllen einen erwachsenen Mann nicht aus und dürften es auch nicht, denn sonst litte die aufmerksame Beobachtung des automatisierten Produktionsablaufs, um derentwillen er sich schließlich an diesem Platz befindet.

Diese angespannte Aufmerksamkeit, die sich nicht bzw. nur selten in aktive Arbeit umsetzt und VOn daher wieder neue Impulse erhält, führt zu ungewöhnlichen Ermüdungserscheinungen. Das ständige »Warten auf Godot«, der nie kommt, stört den sensomotorischen Regelkreis, wenn man diesen Begriff einmal auf menschliches Verhalten anwenden darf. Es werden somit - wenn auch in anderer Weise als bei der Arbeitsmonotonie - Situationen geschaffen, deren zeitliches Gefüge unvollständig ist, Situationen, die mit unvoll-

ständigen Verhaltensweisen durchsetzt sind, die in der Luft hängen bleiben und mit der Natur des Menschen, die auf ein Durchleben wechselnder Situationen eingestellt ist, nicht übereinstimmen.

Dies ist nun freilich wieder eine anthropologische Behauptung, deren Allgemeingültigkeit **überprüft** werden müßte. Man müßte fragen, ob die psychischen, gesundheitlichen und disziplinären Schwierigkeiten, die hier auftreten und sich zum Beispiel in einem anomal hohen Krankenstand oder auch in einem ausgesprochenen Querulantenturn ausdrücken können, Übergangserscheinungen sind. Man muß fragen, ob der Mensch sich nicht mit der Zeit innerlich an einen so gearteten Pflichtenkreis gewöhnen kann. Unsere Arbeiter sind Nachkommen von Bauern, Landarbeitern und Handwerkern. Pflicht ist für sie identisch mit Arbeit, und Arbeit ist für sie eine kontinuierliche Kette nützlicher Verrichtungen, die sich in sichtbaren Erledigungen niederschlagen. Geprägt durch den Geist des industriellen Zeitalters, das ebenfalls die Arbeit als »Schaffen« versteht, gründet sich ihr Selbstgefühl weitgehend darauf, daß diese sichtbaren Erledigungen als »Leistungen- in Erscheinung treten. Sie sind daran gewöhnt, sich selbst nach der Menge ihrer Leistungen, gewissermaßen nach dem »Wirkungsgrad« ihrer Arbeitskraft zu beurteilen und leiden darunter, daß ihre Arbeit hierzu so wenig Möglichkeit gibt. Man müßte einmal untersuchen, ob ehemalige Jäger und Hirten die gleichen Frustrationen haben. Denn sie müßten ja daran gewöhnt sein, stundenlang ein Geschehen zu beobachten, um dann plötzlich zu kurzfristigem, geistesgegenwärtigem und männlichem Handeln überzugehen. Sicher gibt es heute in Entwicklungsländern Gelegenheiten, dieser Frage nachzugehen. Es wäre zum Beispiel interessant festzustellen, welche Arbeiter sich in den modernen Ölraffinerien des Nahen Ostens als Armaturenwärter am besten bewährt haben, ob es ehemalige Bauern und Handwerker sind oder nicht vielleicht Söhne von Beduinen und anderen Viehzüchtern.

Aber wir wollen uns nicht in Vermutungen verlieren. Ob die Konflikte und Frustrationen, die sich aus der »Überforderung durch Unterforderung« ergeben, überwiegend anthropologisch oder kulturell bedingt sind, auf jeden Fall zeigt sich ein Widerspruch zwischen geltender Arbeitsauffassung und Arbeitswirklichkeit. Es zeigt sich, daß der Arbeitende in Konflikte gerät, wenn er seine Tätigkeit als industrielle Arbeitsleistung versteht, ja vielleicht wenn er sie überhaupt als Arbeit ansieht. Falls er sie überhaupt leisten kann, ohne Schaden zu nehmen, dann dürfte er sie nicht so sehr als Arbeit, als vielmehr als Amt oder Dienst verstehen. Ferner: Die Ausübung eines Amtes oder Dienstes müßte die gleiche Würde und Anerkennung finden wie kontinuierliche meßbare Arbeitsleistung. Das ist aber in der industriellen Gesellschaft nicht der Fall. In vorindustrieller Zeit wurden hingegen »Amtsberufe« ohne kontinuierliche Arbeit oft hoch geschätzt, während man das Abrackern und fleißige »Schaffen« meist verachtete bzw. nur als Tugend der kleinen Leute anerkannte. Das ist freilich eine Einstellung, die wir ebenfalls als ungerecht und unsozial bezeichnen würden.

Dies führt uns nun auf ein drittes Thema: das Thema »geistige Arbeit«. Wir wollen jetzt nicht auf den ideologischen Unfug eingehen, der auch heute noch mit der Unterscheidung von »geistiger« und »manueller« Arbeit getrieben wird. Fast stets kann man damit rechnen, daß dort, wo diese krasse Gegenüberstellung auftaucht, Gruppeninteressen am

Werke sind, insbesondere dann, wenn als Kriterium für geistige Arbeit die Handhabung von Bleistiften oder anderem Schreibgerät angenommen wird. Im Grunde weiß jeder, daß sogenannte »manuelle Arbeiten« sehr oft größere Intelligenzleistungen verlangen als manche schriftlichen Arbeiten, ferner, daß die sogenannten »Geistesarbeiter« erhebliche körperliche Belastungen auf sich nehmen müssen, die unmittelbare Ursachen der gleichen Berufskrankheiten sind, die wir auch als Folgen sogenannter »manueller« Tätigkeit kennen. Die Bandscheibenschäden der Chirurgen unterscheiden sich nicht wesentlich von denen des Fernfahrers. Und die Kopfschmerzen und Katarrhe des intellektuellen Tagungsreisenden dürften ganz ähnliche Gründe haben wie die der angelernten Fabrikarbeiterinnen in schlechtgelüfteten Fabriksälen. Uns kommt es jetzt auf die besonderen Schwierigkeiten an, die dadurch entstehen, daß unbestreitbar geistige Funktionen, also Lern- und Denkleistungen, ferner kompliziertere Kommunikationsleistungen wie Lehren, Diskutieren, Vorträge halten, Predigen, Schriftstellern und schließlich das Finden, Füllen und Durchsetzen von Entscheidungen als Arbeit angesehen und auch so ausgeübt werden, als ob sie Arbeit wären.

Es besteht kein Zweifel, daß das Ausüben geistiger Funktionen in Gestalt von Arbeit und ihre Betrachtung als Leistung auch ihre Effektivität erhöht. Die Verstandestätigkeit wird diszipliniert. Der freie Flug der Gedanken, der allzu rasch erlahmt, verwandelt sich in ein stetiges, auf ein bestimmtes Ziel gerichtetes Vorwärtsschreiten. Die Disziplin ermöglicht eine regelmäßige Kommunikation und Kooperation, ohne die die wissenschaftlichen, technischen und organisatorischen Leistungen unserer Zeit nicht denkbar wären.

Auf der anderen Seite muß aber gefragt werden, inwieweit sich der Intellekt und die anderen Geisteskräfte überhaupt in einen zeitlich durchgeplanten Arbeitstag einspannen lassen und dennoch funktionsfähig bleiben können. Ich will ein triviales, allen bekanntes Beispiel nennen, das diesen Sachverhalt in extremer Weise zeigt, nämlich den Terminkalender.

Ober Wochen hinweg verplant sich das Mitglied führender gesellschaftlicher Gruppen selbst: Es legt bis auf Viertelstunden genau fest, in welchem Zeitabschnitt es später einmal etwas Bestimmtes tun will. Dabei zeigt sich natürlich, daß das, was man jeweils tut, niemals genau in diesen Plan paßt. Denn es läßt sich beim besten Willen nicht abschätzen, wie lange eine Besprechung dauern muß, um einen bestimmten Informationsstand zu erzeugen, den man braucht, um Entschlüsse zu fassen. Die Aufteilung der Zeit in kleinste Einheiten mit verschiedenen Themen führt oft dazu, daß eigentlich gar kein Thema mehr einigermaßen sinnvoll bearbeitet und zu Ende gebracht wird. In der Regel wird es mit einer scheinbar abschließenden Phrase beendet. In Wahrheit bleibt es in der Luft hängen, entweder für alle Zeiten, oder bis es laut Terminkalender drei Wochen später zwischen 15.15 und 15.30 Uhr wiederaufgenommen wird. Diese Gewohnheit führt dazu, daß manche leitenden Persönlichkeiten des kontinuierlichen Nachdenkens überhaupt entwöhnt werden. Wenn einmal wirklich eine ganze Stunde für ein Thema angesetzt ist, zeigen sie bald Symptome von Unruhe, ähnlich wie Pferde, die zu lange gestanden haben. Es stellen sich Anzeichen von Gedankenflucht ein. Und ihnen ist erst dann wieder wohl, wenn das Telefon klingelt oder wenn sich eine Chance für einen Standard-Monolog bietet. Mit an-

deren Worten: Die rationalisierende Zeitplanung ihrer Tätigkeit führt dazu, daß die vorgesehenen Vollzüge zum falschen Zeitpunkt - meistens zu spät - abgewickelt werden und daß sie in einen unangemessenen Zeitraum hineingepreßt werden, der meistens zu kurz ist, als daß eine sachgemäße Erledigung möglich wäre.

In weniger krasser Form kann jeder Wissenschaftler und Akademiker an sich selbst die Diskrepanz von Gedankenrhythmus und industrialisiertem Arbeitsrhythmus im weitesten Sinne beobachten. Es ist ein reiner Zufall, wenn der Augenblick, an dem man sich an den Schreibtisch setzt, um einen Text zu konzipieren, der »richtige« Moment ist. Jeder hat sein geheimes Ritual, mit dem er diese Schwierigkeit überspielt. Ferner könnte man auf die häufige Versuchung hinweisen, aus Müdigkeit in eine scheinbar notwendige, in Wahrheit überflüssige Routinetätigkeit auszuweichen, weil für das wichtige Tun die innere Bereitschaft fehlt. Der Sozialwissenschaftler rechnet zum Beispiel noch eine elfte und zwölfte Tabelle aus, obwohl es viel wichtiger wäre, herauszufinden, was die ersten zehn Tabellen eigentlich besagen, bevor man weiterrechnet. Es läßt sich natürlich immer ein plausibler Grund angeben, der den Abfall in die Routine rechtfertigt. Die wahre Ursache aber ist, daß die in einem gewissen Umfang zu jeder geistigen Leistung gehörige Routine sich viel leichter in einen standardisierten Arbeitstag einplanen läßt als Denkleistungen im engeren Sinn. Aus diesem Dilemma ergeben sich noch andere Formen des Selbstbetrugs. Auch der begabteste Mensch kann sich nicht immer auf seinem höchsten Niveau behaupten. Auf die geistige Anspannung muß Entspannung folgen: ein Spaziergang, ein Kaffeehausbesuch, bei dem man ein unverbindliches, aber anregendes Gespräch führt, die Lektüre eines Kriminalromans oder der Zeitung einschließlich des Sportteils. Nur bedingt kann eine eingeschobene sachlich notwendige Routinetätigkeit Entspannung bringen. Da man sich aber nun geregelten Arbeitszeiten unterordnen muß oder glaubt unterordnen zu müssen, da man meint, daß nur kontinuierliche, meßbar fortschreitende, ganztägige Tätigkeit sich als Arbeit rechtfertigen läßt, beginnt man, die an sich notwendigen Unterbrechungen und Trödeleien vor sich selbst und vor anderen als Arbeit zu frisieren. Anstatt ehrlich in einer Kneipe zu schwätzen, veranstaltet man Besprechungen, Besichtigungen, besucht Tagungen oder durchblättert gelangweilt Zeitschriften, in denen angeblich etwas fachlich Wichtiges stehen könnte, anstatt ein belletristisches Buch zu lesen. Oder aber man überspielt die normalen und gesunden Flauten des Geistes mit Kaffee, Zigaretten und Tabletten, wobei man sich darüber täuscht, daß die gesteigerte Arbeitsmenge gewöhnlich mit Qualitätsverlust verbunden ist. Die Fadheit zahlreicher wissenschaftlicher Veröffentlichungen, und zwar auch solcher, die aus der Feder kluger Autoren stammen, ist nicht zuletzt aus einem falschen Verständnis geistiger Tätigkeit zu erklären.

Das geschilderte Problem ist nicht völlig zu lösen. Der große Bedarf an intellektuellen Gruppenleistungen, den eine industrialisierte Gesellschaft hat, ist ohne Disziplinierung und Arbeitsplanung nicht zu decken. Es bleibt also eine Diskrepanz bestehen zwischen der zeitlichen Ordnung, die von außen herangetragen wird, und derjenigen, die der geistigen Tätigkeit selbst anhaftet. Immerhin könnte man einen vernünftigen Kompromiß suchen, der dem Geist ein gewisses Recht zum Schweifen und zur Faulheit zubilligt. Dies würde aber bedeuten, daß das moderne Arbeitsethos aufgegeben werden muß. An die Stelle

müßte ein Amtsethos treten: Was Pflichterfüllung ist, bestimmt sich dann nur zum Teil aus der Menge geleisteter Arbeit, in erster Linie aber daraus, ob die wichtigen Erkenntnisse, Kommunikationen und Entscheidungen zustande kommen, für die man verantwortlich ist.

Es gibt geistige Berufe mit alter Tradition, die ursprünglich Amtsberufe, nicht so sehr Arbeitsberufe waren und die auch heute noch ausgesprochenen Amtscharakter haben. Indem man sie nun heute gleichzeitig auch als Arbeitsberuf versteht und betreibt, entsteht eine unerträgliche Doppelbelastung, an der Menschen körperlich und psychisch scheitern können und die dennoch die Leistung verhindert, welche die **Gesellschaft** eigentlich von ihnen erwartet. Wie soll ein überarbeiteter und gehetzter Pfarrer überzeugend predigen oder Kranken und Sterbenden Trost spenden? Wie kann ein völlig überanstrengter Studienrat Erzieher sein? Kann ein Mensch, der zwischen den Akten erstickt und dessen Lebenslauf durch den Terminkalender zerfleddert wird, das sein, was wir uns unter einem Bürgermeister oder Landrat vorstellen?

Amt und Arbeit ist nicht dasselbe, so sehr sich beides überschneidet. Infolgedessen ist auch Amtsethos und Arbeitsethos etwas Verschiedenes. Wer ganztägig kontinuierlich sich abrackern muß, der benötigt zeitweilig Entlastung. Es ist ihm nicht zuzumuten, sich ständig innerlich mit der Arbeit zu identifizieren und Verantwortung zu empfinden. Arbeiten ist immer auch ein Wegschaffen von Arbeit. Nur so ist ihre Last erträglich. Der Amtsträger, der sich mit seinem Amt identifizieren muß und aus der Verantwortung der Gesamtperson lebt, benötigt Distanz zur aktuellen Situation, ohne die es keine Geistesgegenwart gibt. Der Geist ist nicht gegenwärtig, wenn das Subjekt auf Draht ist und in der aktiven Bewältigung des Augenblicks aufgeht, sondern nur, wenn es über der Situation steht und die Stelle und den Stellenwert der aktuellen Situation zwischen Vergangenheit und Zukunft beurteilen kann. Dazu benötigt es mehr Muße und Besinnung, als ein moderner Arbeitstag zuläßt. Es benötigt den Luxus, Zeit vergeuden zu können.

Diese Überlegungen gelten nicht nur für den Geistlichen, den Lehrer und den Forscher. Sie gelten im Grunde auch für den qualifizierten Arbeiter, der verantwortlich über den Ablauf komplizierter technischer Anlagen zu wachen hat. Auch er hat eigentlich einen Amtsberuf, keinen Arbeitsberuf im engeren Sinn, womit nicht gesagt ist, daß er sozial nicht mehr zur **Arbeiterschaft** gehört.

Um jetzt zum Schluß zu kommen: Der »Mythos der Arbeit«, der so viel zu den Leistungen unseres Zeitalters beigetragen hat, ist in einer bestimmten Hinsicht unzeitgemäß geworden. Indem er die Arbeit aufwertete und von allen Menschen verlangte, in ihr mehr als Mühsal zu sehen, und gleichzeitig die Arbeit nach oben sozialisierte, überforderte er den Menschen. Er verwischte die Unterschiede zwischen den verschiedenen Formen der Pflichterfüllung: Er verlangte Identifikation mit der Arbeit, wo in Wahrheit nur gearbeitet werden kann, wenn man innerlich nicht bei der Arbeit ist. Er erzieht Menschen zu unermüdlichem Fleiß, die in Wahrheit die sprungbereite Faulheit eines Cowboys benötigen. Und er verdummt den Intellektuellen, den Politiker und den Manager, indem er ihnen eine hektische Hingabe an den Augenblick als sittlich wertvoll hinstellt - just in dem Moment, in dem sie die Chance und die Pflicht haben, die Zukunft der Welt zu planen.

Damit verwickelt er die Menschen in Widersprüche, die Neurosen und körperliche Er-

krankungen zur Folge haben. Die Hybris vermeintlichen Schöpferturns läßt sich nicht mit der Fron der domestizierten Kreatur in Einklang bringen. Die verschiedenen Fluchtreaktionen und Kompensationen entfremden die Menschen ihren gesellschaftlichen und politischen Aufgaben. Ihr subjektives Befinden und die Zweideutigkeit und Unehrllichkeit ihres Verhaltens deuten darauf, daß sie auch ihre individuelle Existenz verfehlen, das heißt sie deuten darauf, daß der Widerspruch von Arbeitsmythos und Arbeitswirklichkeit sie in einen Zustand versetzt, der nur als Selbstentfremdung interpretiert werden kann.

Prof. Dr. H. P. Bahrdt

Göttingen, Reitstallstraße 1

Die Werthaltung des schwachen und kranken Menschen

Von

PAUL JACOBS

Die Werthaltung des Menschen, besonders des schwachen und kranken Menschen, ist eine allgemein vertretene, geradezu selbstverständliche Forderung unserer Tage. In ihrer Verbindlichkeit ist sie nur im sogenannten christlichen Abendland möglich geworden. Sie gibt es so nicht im alten Griechenland, im alten Ägypten, in Babylonien, und sie gibt es so nicht im heutigen Indien, China und allen anderen Ländern mohammedanischer Religiosität. Wenn sie sich in Japan und später vielleicht auch in Indien mehr und mehr durchsetzt, so ist sie dort eine Importerscheinung aus dem christlichen Abendland. Denn mit dem Import von Stahlwerken ist der Import der Ingenieure und mit dem Import der Ingenieure ist der Import der Denk- und Lebensgesetze notwendig verbunden – ganz zu schweigen von der Arbeit auf dem Missionsfeld. Stahlwerke kann man nicht nach den indischen Zeitmaßen des sechzigjährigen Rhythmus bauen, in dem alles wiederkehrt und der Anfang mit dem Ende zusammenfällt, sondern hat sie nach einem Zeitplan zu bauen, der von der Sache her bestimmt ist. In einem solchen Zeitplan ist nicht Anfang gleich Ende und Vollendung, findet sich nicht wie in einem Kreise alles Getrennte wieder. Dieser Zeitplan entspricht einer Strecke, die durch Anfang, Mitte und Ende bestimmt ist, und in der es Perioden gibt, die unauswechselbar sind.

Warum ist die Werthaltung des Menschen, besonders des schwachen und kranken Menschen, und die damit verbundene Forderung nach Schutz der Schwachen und Kranken auch über das Zeitdenken hinaus eine typische Erscheinung des christlichen Abendlandes? Weil das christliche Abendland über mehr Geld und Wohlstand verfügt und es hier zu einem Staatswesen gekommen ist, das alles ordnet und das Asoziale planmäßig zu bannen sucht? Diese Frage ist vordergründig zu bejahen. Indessen der eigentliche Grund, der Grund für diesen Grund liegt tiefer. Er liegt eindeutig im biblischen Glauben. So wurde vom biblischen Glauben her die Abschaffung der Sklaverei fällig – leider viel zu spät -

und so wird unter dem Einfluß des biblischen Glaubens auch die heute noch im geheimen geübte Sklaverei bedrängt und mehr und mehr verdrängt werden. Islamische Staaten können auf die Dauer an der Völkergemeinschaft der UNO nur teilnehmen und deren Vorteile genießen, wenn sie sich den Lebensgesetzen dieser Völkergemeinschaft fügen. Aber auch in dieser Beziehung ist dann die Abschaffung der Sklaverei in nichtchristlichen Ländern als eine Importerscheinung des christlichen Abendlandes zu werten.

Wir haben bisher absichtlich vom biblischen Glauben im Unterschied zum christlichen Glauben gesprochen, zumal auch im Judentum früherer Zeit wie im modernen Israel die Forderung nach Werthaltung des Menschen gilt. Dies hat einen doppelten Grund. Einerseits steht das Judentum früherer Jahrhunderte wie das moderne Israel unter den Einwirkungen des christlichen Abendlandes. Ja, das moderne Israel wäre ohne das christliche Abendland nicht entstanden, so sehr gerade das christliche Abendland das Judentum an den Rand der Vernichtung gebracht hat. Andererseits ist die Werthaltung des Menschen und besonders des schwachen und kranken Menschen eine Forderung des alttestamentlichen Glaubens, der Bibel der Juden. Die Werthaltung des Menschen ist also zunächst eine Forderung des Evangeliums, sofern das Evangelium in dieser Beziehung das Alte Testament in sich aufgenommen hat und auch in Israel faktisch kein Altes Testament gilt, das nicht vom Geist des Evangeliums durchdrungen wäre.

Dennoch hat die Werthaltung des Menschen neben dieser alttestamentlichen auch eine spezifisch neutestamentliche Gründung, die die alttestamentliche aufgenommen, vertieft, neu beinhaltet und in die Mitte der neutestamentlichen Verkündigung gestellt hat. Um es in den hier in Frage kommenden zentralen Begriffen zum Ausdruck zu bringen: Die alttestamentliche Gründung liegt in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, und die neutestamentliche Gründung liegt in der Agape-Liebe Gottes.

Nach alttestamentlichem Zeugnis – gleich auf dem ersten Blatt der Bibel – ist der Mensch im Unterschied zur außermenschlichen Schöpfung als Ebenbild qualifiziert. Das Alte Testament spricht nicht von einem Menschen an sich und für sich selbst. Der Mensch ist in seinem Wesen eine Relationsgröße von Gott her und zu Gott hin. Um es mit Augustin in einem Bild zu sagen: Der Mensch ist ein Spiegel, der sich Gottes Antlitz entgegenhält und so Gottes Urbild als Abbild auffängt. Kehrt er sich von Gottes Antlitz ab, so verzerrt sich Gottes Abbild, das der Mensch selbst ist, ohne das der Mensch die Macht hätte, seine Ebenbildlichkeit auszulöschen. Er bleibt Ebenbild in der Verzerrung, Pervertierung. Diese Ebenbildlichkeit bezieht sich nicht nur auf die sogenannte Seele oder den Geist des Menschen. Alle Prädikate des Menschen sind von ganzheitlichem Rang. Gerade auch in seiner Leiblichkeit ist der Mensch Ebenbild. Nun gilt die Aussage von der Ebenbildlichkeit nicht nur für die Erkenntnis, vielmehr sind hier wie überhaupt im Alten Testament Bekenntnis und Lebensvollzug in einer unlöslichen Einheit gesehen.

Der Mensch ist in seiner Ebenbildlichkeit eine Relationsgröße von Gott her und zu Gott hin. Indessen, diese Relationsgröße bezieht sich nicht nur auf das Gottesverhältnis des Menschen, sondern auch auf den Menschen in seiner Mitmenschlichkeit. Ja, das Gottesverhältnis lebt und kann sich nur entfalten im Verhältnis von Mensch zu Mensch. Der Mensch, der keine Größe an sich ist, ist auch im innermenschlichen Bezug keine Größe für

sich selbst. Er lebt vom anderen her und zum anderen hin. Der Mann kann seinem Wesen nach nur Mann sein von der Frau her und zur Frau hin und umgekehrt. Was zellenhaft von dem Verhältnis beider Geschlechter gilt, gilt von allen soziologischen Bezügen. So ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen an die Mitmenschlichkeit gebunden, mit ihr zu einer Einheit verwoben. Was von der Gottesliebe gilt, gilt auch von der Gottebenbildlichkeit: »Das andere ist dem gleidi.« Gottesliebe in der Liebe zum Nächsten und die Liebe zum Nächsten in der Gottesliebe. So grundlegend ist diese Verflechtung, daß sie auch in der Sünde nicht aufgehoben werden kann: Sünde gegen Gott ist immer Schuld vor dem Nächsten, und Schuld vor dem Nächsten ist immer Sünde gegen Gott. In alldem liegt das Geheimnis des Menschen begründet, und in alldem zeigt das alttestamentliche Zeugnis seine Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit innerhalb der Religionsgeschichte.

Was hat das für die Frage nach der Werthaltung des Menschen, besonders des schwachen und kranken Menschen zu sagen? Jedem Menschen kommt dieser Rang der Gottebenbildlichkeit zu, unabhängig von Alter, Begabung, Gesundheit, Stand, Rasse und Volkszugehörigkeit und vor allem unabhängig vom Geschlecht. Auch die Frau hat den gleichen Rang der Gottebenbildlichkeit. Wenn uns das heute selbstverständlich erscheint, so ist dies eine Frucht des alttestamentlichen Zeugnisses. Im alten Orient und zum Teil auch noch im heutigen Orient gilt solch ein Zeugnis als **Ärgernis**. Ja, sogar das Christentum hat sich diesem Zeugnis erst langsam erschließen können. Gänzlich durchgesetzt hat es sich erst in der Neuzeit.

In der Gottesrelation, im Glauben wie in der Sünde, sind alle Menschen gleich. Sie sind allzumal Ebenbild, sie sind allzumal Sünder, und neutestamentlich: sie sind allzumal berufen, einer in Christus zu sein. Um dies begrifflich zu präzisieren und dabei sowohl die Gleichheit wie die Unterschiedlichkeit zum Ausdruck zu bringen, sagen wir in moderner Begriffsanalyse: Die Menschen und zellenhaft der Mensch als Mann und Frau sind gleichwertig und verschiedenartig - gleichwertig und verschiedenartig als Ebenbild im Gottesbezug und als Ebenbild im Nächstenbezug. Diese Gleichwertigkeit schließt die Verschiedenartigkeit nicht aus, sondern ein.

Solche Gleichwertigkeit einschließlich der Verschiedenartigkeit führt notwendigerweise zu Konsequenzen im Zusammenleben der Menschen, und dies um so mehr, als es im Alten Testament um eine Erkenntnis geht, die den Lebensvollzug meint. Allein diese einmalige alttestamentliche Erkenntnis ist in Israel nachweislich nicht durchgehalten worden. Das ist mit ein Grund, warum gerade in Israel immer wieder die sogenannten sozialen Propheten wie Amos und Hosea bis hin zu Jesus auf den Plan traten.

Das Neue Testament hat das Zeugnis von der Gottebenbildlichkeit des Menschen aufgenommen, **doch** weniger im Sinne einer Reproduktion, als vielmehr im Sinne einer Vertiefung und Neugründung. Das Zeugnis von der Gottebenbildlichkeit wird in das Zeugnis von der Agape-Liebe hinein vertieft und neu begründet. Was heißt das? Gegenüber der egoistisch bezogenen, natürlichen, angeborenen Eros-Liebe der hellenistischen Umwelt des Neuen Testaments wird die altruistisch bezogene Agape-Liebe der Maßstab des Menschen, des Menschen zu Gott wie des Menschen zum Mitmenschen. Weil Gott sich zum Nächsten des Menschen macht, macht er den Menschen zum Nächsten seines Mitmenschen.

Die Eros-Liebe spricht: Ich liebe dich, weil du mir so wert bist und in dem Maße, wie du mir so wert bist. Sie ist wertbezogen, ein im Wert des Objekts begründeter Eros. Die Agape-Liebe spricht: Ich liebe dich, weil du da bist, weil du mir von Gott gegeben bist und mich nötig hast. Ich liebe dich, auch unabhängig von deinem So-Sein. Ich liebe dich, auch wenn du mein Feind bist. An der Feindesliebe kommt es kritisch heraus, ob Liebe Eros- oder Agape-Liebe ist. Nun hat auch Epiktet 50 Jahre vor Christus bereits das Wort von der Feindesliebe geprägt. Allein die Feindesliebe Epiktets ist auch Eros-Liebe, ichbezogen. Hier geht es um das Motiv. Nach Epiktet ist es unklug und dient nicht der Selbstvervollkommnung, den Feind zu hassen. Selbstvervollkommnung schließt auch die Feindesliebe ein – eine der tiefsten Erkenntnisse, zu der die Menschheit jemals vorgedrungen ist! Jesus nimmt dieses Wort Epiktets auf und gibt ihm ein anderes Motiv, einen anderen Lebensgrund. Nächstenliebe wie auch Feindesliebe nicht um der Selbstvervollkommnung willen, sondern um des anderen willen!

Wo liegt der neue Lebensgrund dieser Nächsten- und Feindesliebe? In der Gottesliebe. Gott ist Liebe, diese Agape-Liebe. Gott ist nicht ichbezogen. Gott liebt nicht den Menschen zu seiner eigenen Selbstvervollkommnung. Gott liebt den Menschen und auch seinen Feind um des Menschen und des Feindes willen. Eine neue Lehre, die nicht in erster Linie Erkenntnisrang, sondern Gründungsrang hat, eine Lehre, die als Lebensvollzug gemeint ist. Jesus ist hier der Lehrer, und darin ist er unvergleichlich. Aber Jesus ist hier der Lehrer und Täter in eins. Und darin erhebt sich seine Unvergleichlichkeit in eine höhere Dimension. Jesus ist der Lehrer und Täter ohne Grenze und Bedingung, bis zum Tode am Kreuz. Und darin erhebt sich seine Unvergleichlichkeit in eine weitere höhere Dimension. Indessen, das Entscheidende des Neuen Testaments ist noch nicht dies, sondern daß diese Liebe in den Tod gegeben, nicht totzukriegen ist, sondern gerade durch den Tod zum Leben, nämlich zum Leben seiner Nächsten und über seine Nächsten zum Leben der anderen Nächsten, zum Leben der Gemeinde und Kirche wird und vom Lehen des einen über das Leben der Seinen zum Leben der Welt wird. Damit erhebt sich die Gottesliebe Jesu zur Christusliebe der Gemeinde in einen überdimensionalen Rang.

Die Forderung von der Werthaltung des Menschen, besonders des schwachen und kranken Menschen, ist also zunächst und zutiefst keine Forderung, sondern ein Geschenk, ein Gottesgeschenk in Christus. Sie ist aber auch ein Lebensvollzug des Christen und ihrer Erfahrung nach weniger eine Forderung als eine Einladung. Sie ist notwendig, nämlich Notwendend, die Not der Menschheit wendend. Auf Grund dieses notwendigen Angebots kommt es schließlich zur Abschaffung der Sklaverei und zur sozialen Gesetzgebung.

Wir kennen das Gebot der Agape-Liebe. Es ist das Herzstück des Evangeliums. Und wir bejahen dieses Gebot und beantworten es sonntäglich im Lobgesang. Ja, wir sind über dem Erbe der Väter von diesem Gebot erfaßt und von der Gottesliebe selbst ergriffen. Sie ist Wirklichkeit in unserem Leben und nimmt uns in den Vollzug der Verwirklichung mit hinein. Was wäre die Welt ohne diesen Vollzug der Verwirklichung? Und wie würde die Welt aussehen, wenn der Vollzug der Verwirklichung intensiver und angemessener geschähe? Die Welt ist durch die Agape-Liebe anders geworden. Eine kritische Frage heute lautet, ob wir die Verwirklichung in unseren Tagen richtig ansetzen.

Doch bevor wir uns dieser kritischen Frage zuwenden können, gilt es eine doppelte Feststellung zu machen.

Eine erste Feststellung: Agape-Liebe ist institutionalisierbar und muß sich auch institutionalisierbar auswirken. Sie will nicht nur individuell und von Fall zu Fall im fruchtbaren Augenblick gelebt werden, sondern Gemeinschaftsformen in der Gemeinde Jesu Christi gestalten. Sie drängt auf das Diakonenamt in der Kirche, die drängt zur Gründung von Altersheimen, Krankenhäusern, Armenhäusern, Kriegsopferversorge. Allein wie Gottesliebe nicht für sich ist, Gott nicht sich selbst liebt, sondern den Menschen und durch den Menschen dessen Mitmenschen, so hat auch die Gemeinde die Gottesliebe nicht nur im eigenen Kreise lebendig sein zu lassen, sondern offen zu sein für die Welt. Wie Gott sich zum Menschen verhält und der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit eine Relationsgröße ist, so ist auch die Gemeinde Jesu und Kirche Christi eine Relationsgröße - im Neuen Testament eine doppelte Relationsgröße: zu Israel wie zur Welt hin. Die Kirche hat die Aufgabe, der Menschenwelt zu ihrer Gerechtigkeit zu verhelfen, den Sklaven zu ihrer Freiheit, den Schwarzen zu ihrer Gleichberechtigung, den mohammedanischen Frauen zu ihrer Würde.

Die großen Probleme in der Völkerwelt sind heute zu Menschheitsproblemen geworden. Sie müssen ihrer Lösung nähergebracht werden, wenn nicht die ganze Menschheit an ihnen zugrunde gehen soll. Sie sind aber nur zu lösen, wenn die Menschheit die Erkenntnis von ihrer Einheit zurückgewinnt und in Zusammenarbeit verantwortlich füreinander handelt. Dies bezieht sich sowohl auf die großen Aufgaben der Erforschung des Makrokosmos und Mikrokosmos, wie die Eingrenzung der atomaren Gifte und Bannurigkeit der Atomkriege. Die vertikal ansteigende Linie der Menschheitsvermehrung, das Nachrichtenwesen und die Zunahme des Verkehrs zwingen die Menschheit zur Erfassung ihrer Einheit. Die Kirche als die Verwalterin des Wortes Gottes weiß um die Einheit der Menschheit sowohl von den ersten Blättern der Bibel wie von der Agape-Liebe Christi her. Sie lebt davon, daß die Christen für die Vielfalt der Kirchentümer hinweg in Christus alle eins sind. Die Menschheit ist auf die Agape-Liebe angewiesen - vielleicht heute mehr denn je.

Nach dieser ersten Feststellung über die Institutionalisierbarkeit der Agape-Liebe eine zweite Feststellung über die Dialektik von stark und schwach, gesund und krank. Wer ist stark, und wer ist schwach, wer ist gesund, und wer ist krank? Diese Begriffe sind durch und seit Nietzsche in ein neues Licht gerückt, indem Nietzsche die Begriffe gut und böse abwandelte in die Begriffe stark und schwach und damit die Pflege des starken Menschen und die Abwendung vom schwachen Menschen forderte, um den Übermenschen zu züchten. Hier geht es um die Werthaltung des starken und gesunden Menschen, und gerade nicht um den Schwachen, sondern um die Ausmerzung der Schwachen und hoffnungslos Kranken, vom Aussetzen der schwachen Säuglinge über die Ausmerzung der Erbkranken bis zur Euthanasie der Unheilbaren und Alten. Während die egoistisch bestimmte Eros-Liebe in Epiktets Feindesliebe zur feinsten Blüte gelangte, ist die egoistische Eros-Liebe hier in die Kampfarena getreten.

Gegenüber dieser Parole hat die Agape-Liebe an den Schwachen und Kranken zu be-

weisen, was es um sie ist, ihnen zu helfen, daß sie nicht durch Schuld der Starken böse werden, vielmehr, daß die Starken gut und auch die Schwachen gut werden. Das Verhältnis von stark und schwach, gesund und krank ist ein relatives - nicht nur relativ, weil es keine absolut Starken und Gesunden gibt, sondern relativ, weil jeder nur in seiner innermenschlichen Bezogenheit das ist, was er ist. Es kann einer finanziell stark und seelisch schwach, leiblich gesund und soziologisch krank sein und umgekehrt. Dann muß es zur Gesundung der Starken und der Schwachen, der Schwachen durch die Starken und der Starken durch die Schwachen kommen. Die Hilfe ist dialektisch, und das entspricht einem Strukturmoment der **Gemeinschaft**. **Gemeinschaft** lebt nicht durch Gleichheit, sondern durch Verschiedenheit der Individuen. **Gemeinschaft** lebt von der Gleichwertigkeit der Individuen vor Gott und der Verschiedenartigkeit der Individuen im innermenschlichen Bereich.

Die **zellenhafte Gemeinschaft** von Mann und Frau lebt davon, daß der Mann Mann und nicht Frau, daß die Frau Frau und nicht Mann ist. Und die Agape-Gemeinschaft lebt davon, daß in der **Gemeinschaft** des Leibes Christi nicht alles Mund oder Auge ist, sondern der Mund für das Auge und das Auge für den Mund seine Aufgabe hat. Der arme und kranke Lazarus kann durch den reichen Mann gesund werden. Aber auch der reiche Mann, der krank ist, kann durch den armen und kranken Lazarus gesund werden. Geben ist seliger denn Nehmen. Durch Geben wird der Arme als der Empfangende reich und der Geber reich durch Verlust. Nur daß dies nicht aus Spekulation um des egoistischen Motives willen geschehe, sondern um des anderen willen - sonst haben sie ihren Lohn dahin.

Nach diesen beiden Feststellungen der Institutionalisierbarkeit der Agape-Liebe und der Dialektik des Verhältnisses von stark und schwach, gesund und krank erhebt sich die kritische Frage, die sich für uns heute geradezu in den Vordergrund drängt: Die Frage nach der Grenze der Hilfe. Die Agape-Liebe ist ihrem Wesen nach bedingungslos und insofern grenzenlos. Aber die Agape-Liebe kann oft gerade erst durch Begrenzung zur Hilfe werden. Diese Liebe ist nicht in Gesetzen festzulegen. Liebe ist phantasievoll, gerade auch die Agape-Liebe. Wo nicht durch Geld zu helfen ist, da ist vielleicht durch Arbeitsbeschaffung, eventuell sogar durch Arbeitsverpflichtung zu helfen, damit der sogenannte Asoziale zum sozialen Glied der **Gesellschaft** wird. Und was den einzelnen Menschen gegenüber gilt, wird in der Weltweite eine Aufgabe gegenüber den sogenannten unterentwickelten Völkern, denen nicht nur durch Geld, sondern durch Arbeitsstätten und vor allem durch Lehrmeister geholfen werden muß.

Zu dieser einen Grenzziehung gegenüber den Schwachen und den sozial Kranken kommt die andere Grenzziehung gegenüber den Starken, damit die Starken nicht durch unverantwortbare, aber gesetzlich aufgezwungene Hilfe zu Schwachen werden, sondern weiter Helfer bleiben können. Agape-Liebe ist grenzenlos und fragt nicht einmal nach Erfolg, schon gar nicht nach Verdienst und Anerkennung, aber nach Hilfe. Die wirtschaftlich starken Staaten, Städte und Gesellschaften stehen heute in bedrohlicher und zunehmender Weise in der Gefahr, durch Überforderung leistungsunfähig zu werden. Der meist soziale Staat Schweden hat zur Durchführung seiner Sozialgesetze vorläufig noch Geld und Bodenschätze genug. Aber er befindet sich bereits auf der schiefen Bahn des Miß-

brauchs sozialpolitischer Maßnahmen, mit denen das Anwachsen von Alkoholmißbrauch, Kriminalität und Selbstmordziffern Hand in Hand geht. Wir reden von Schweden, wenn wir an Westdeutschland denken. Aber in der Völkerfamilie haben wir in der Tat als Nichtschweden auch an Schweden zu denken, wie für uns selbst, so auch für Schweden in Verantwortung zu stehen. Wir können je länger, je mehr nicht mehr Deutsche sein, wenn wir nicht gewillt sind, Europäer zu werden, und wir können je länger, je mehr nicht mehr Europäer sein, wenn wir nicht gewillt sind, Weltbürger zu werden – so sehr wir keine Weltbürger und Europäer sein können, wenn wir nicht Deutsche sind.

Indessen die Frage nach der Grenze hat noch einen anderen Aspekt. Wie das Gebot »Füllet die Erde« in eine menschenleere Welt gesprochen ist und nicht heißt: überfüllet die Erde, so sind wir aus gemeinsamer Verantwortung vor die Aufgabe der Geburtenregelung gestellt, nicht der Geburtenregelung bei uns, die wir zur überfüllung der Erde kaum mehr beitragen, sondern der Geburtenregelung der Völker, in denen die Frau von 45 Jahren 15 Kinder hat, von denen die Hälfte an Hunger und Krankheit elend zugrunde gehen. Die Forderung der Werthaltung der Schwachen und Kranken kann nicht heißen: Bringt zu eurem und unser aller Ruin kranke und schwache Menschen hervor. Hier erhält die Hilfe pädagogischen Rang. Das gleiche gilt in bezug auf den erbkranken Nachwuchs in aller Welt. Dies aber gerade auch bei uns. Die Verantwortung gegenüber dem erbkranken Nachwuchs darf sich nicht gegen den erbkranken Menschen richten. Er muß unserer grenzenlosen Hilfe gewiß sein können. Vielmehr geht hier der Blick der Verantwortung in die Planung der Zukunft. Gerade die Agape-Liebe, die dem erbkranken Menschen hilft, hindert den erbkranken Menschen an einer verantwortungslosen Fortpflanzung und Vermehrung. Wie die Agape-Liebe in der Funktion der Gerechtigkeit den farbigen Menschen bei der sozialen Frage helfen muß, so hat die Agape-Liebe in derselben Funktion allen gesunden und kranken Menschen in der biologischen Frage zu helfen, wenn es sein muß, auch über die eigene Einsicht hinaus. Hier zeigt sich, daß Liebe, weit davon entfernt, Nachsichtigkeit zu sein, auch hart sein kann.

Prof. Dr. P. Jacobs

Münster (Westf.), Geschwister-Schall-Straße 9

Bücher der Lebenshilfe

1. Die Zehn Gebote. Fragen an unsere Zeit, hg. von *Günther Bauer*. Stuttgarr: Kreuz-Verlag o. J. 112 S.
2. *Buri, Fritz*: Gebot und Gebet. Ein Lesebuch zu den Zehn Geboten und zum Unser-Vater. Zollikon: Ev. Verlag 1960. 124 S.
3. *van Oyen, Hendrik*: Botschaft und Gebot. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1962. 128 S.
4. *Schweitzer, Wolfgang*: Freiheit zum Leben. Grundfragen der Ethik. Burckhardthaus- und Kreuz-Verlag 1959. 240 S.

1. Als Grundlagen einer sittlich bestimmten Lebensführung scheinen die Zehn Gebote überall in Kraft zu sein. Es ist aber doch eher so, »daß man sie allerorten laut achtet und still übertritt«. Sie berühren unser Leben nicht mehr, mögen wir sie noch so gut auswendig gelernt haben. Der Kreuz-Verlag hat nun 15 Vertreter der verschiedensten Lebensbereiche aufgefordert, aus ihren Erfahrungen heraus die Gebote so in unsere heutige Existenz hineinzustellen, daß wir Zeitgenossen zum Fragen kommen. So wie Luther das Bilderverbot ausgeklammert hat, weil es nach seiner Meinung in seiner Zeit keine Bedeutung mehr hatte, so haben die Verfasser der 15 Beiträge auch immer nur einige wesentliche Punkte herausgestellt, an denen die Gültigkeit des Gebotes in unseren heutigen Situationen deutlich werden soll. Darum wird uns Heutigen die Gefahr des Verfallens an Bilder sehr anschaulich aufgezeigt. Dagegen steht hier kein Wort über den Mißbrauch des Namens Gottes. Gewiß hätte es für das Büchlein weitreichende Folgen haben können, wenn man einmal darüber nachgedacht hätte, weshalb heute an die Stelle des Mißbrauchs der Nichtgebrauch des Namens Gottes getreten ist und was das über die Kraft des ersten Gebotes in unserem Leben sagt.

Aber unser Buch will gar nicht in noch so knapper Form eine Grundlegung zum christlichen Leben geben; es will einen Hilfsdienst leisten, der für viele den Zugang zu den tiefsten Fragen erst ermöglichen kann. Es will an

einzelnen Punkten ganz konkret machen, was diese oder das Gebot Gottes gerade heute uns zu sagen hat. Das geschieht durchweg auf eine zeitnahe und ansprechende Weise und so, daß der einzelne seine Verantwortlichkeit im Horizont unseres gemeinsamen Lebens erkennen muß.

Das vierte Gebot weist danach vor allem auf das hin, was die Eltern um der rechten menschlichen Entwicklung ihrer Kinder willen diesen schuldig sind und inwiefern solche Erfahrung in den Kindern die Kräfte des Vertrauens stärken.

Besonders positiv ist, was Theodor Bovet von der Lebens- und Reifehilfe durch die Ehe sagt, sehr eindringlich die Beispiele von Nell-Breuning: »Wo Diebstahl salonfähig wird«, und in unsere staatsbürgerliche Verantwortung stellt uns Carlo Schmid mit seinen Ausführungen über Wahrheit und Lüge in der Politik.

Wenn diese Abschnitte den Zeitgenossen zum Nachdenken bringen, dann haben sie schon allerhand getan. Aber sie wollen doch nicht verstanden werden als Hinführung zu sittlichen Grundsätzen, und darum sind sie eingeraht von Betrachtungen über die Gebote im Alten und Neuen Bund, und zeigen die jeden Moralismus übersteigende Intensivierung der Gottesworte durch Jesus, und das so, daß auch wir sie nicht ohne Gott verstehen dürfen.

2. Auf andere Weise will *Fritz Buri* helfen, daß die alten Worte wieder bei uns Lebenskraft gewinnen, und er tut es durch ihre Verbindung mit dem Herrengebet und vermeidet damit am ehesten, daß die zehn Worte als ethische Regeln mißverstanden werden. Das geschieht in einer lebendigen und schlichten Sprache, die vermuten läßt, daß sie aus den Erfahrungen des Gemeindepfarrers erwuchs. Buri geht jedesmal aus von einem der Worte des Herrengebets und zeigt, wie dieses der Weg zur Erfüllung des Gebotes ist. Dann steht Gottes Gebot nicht mehr als etwas Fremdes gegenüber, »sondern wer so betet, nimmt es in sein Herz auf, läßt es zur Bestimmung seines Wesens werden, einigt sich mit Gottes konkretem Gebot der Stunde«. Vom Vaterunser her erkennen wir das Evange-

lium an der Spitze der Zehn Gebote. Wer betet: »Unser Vater«, hat damit den Gott, der ihn erlösen will, und keine anderen Götter neben ihm. So kommt es zu dem erlösenden Ineinander von Gesetz und Evangelium, und das wird uns verdeutlicht, indem jeweils eine Aussage des Vaters und ein Wort des Dekalogs zusammengebunden werden. Zum Beispiel: »Der du bist in den Himmeln« - das heißt: »Unser Vater ist kein Bild und **Gleichnis**« (35). Ebenso kann ja **auch**, wer betet: »Dein Name werde geheiligt«, den Namen Gottes **nicht** mißbrauchen. Und wer um ein gegen Gottes Willen gehorsames Herz betet, der muß seinen Kindern zum Gehorsam gegen Vater und Mutter verhelfen.

Nicht immer ist die Verbindung von Gebot und Gebet so überzeugend durchgeführt; den Zusammenhang zwischen dem 5. Gebot und der 4. Bitte zu erkennen, **macht doch** Schwierigkeiten. **Auch** erscheint es mir etwas mühsam, wie hier die 7. Bitte mit dem Verbot des falschen Zeugnisses zusammengebracht wird. **Doch** ist dieses kleine **Buch** auf alle Fälle ein guter Versuch, den **echten** biblischen Gehalt der Zehn Gebote von der frohen Botschaft des Herrengebets her aufleuchten zu lassen.

3. Neben diesen rein praktischen Ratgebern erhielten wir in den letzten Jahren zwei theologisch begründete christliche Ethiken, die dem Menschen mit breiterer Schulbildung Klarheit geben sollen. Der Basler Ordinarius *uan Oyen* gibt uns einen Überblick über die wichtigsten Probleme der evangelischen Ethik, und das in Beziehung auf das am meisten verbreitete philosophische Verständnis von Welt und Leben. Es **macht** dieses **Buch** besonders wertvoll, daß man überall eine breite und tiefe Vertrautheit des Kenners der heutigen Problematik spürt und daß **doch** zugleich ein jeder durch die von Fremdwörtern und Schachtelsätzen freie Sprache einen guten Zugang zu den Anliegen des Verfassers hat.

Was die christliche Lehre über Gott, den Menschen und die Welt sagt, wird nicht in allgemeinen Sätzen, sondern in personaler Beziehung dargelegt, im reinen Gegenüber zum Willen des Gottes von Ex 3,14, dessen Angesicht uns in Jesus Christus aufleuchtet. Es ist also die Ethik des Bundes, aus deren Indikativ sich

erst die Imperative für das Verhalten des Christen ergeben. Das führt vom Gesetz zum Gebot (18), das unterscheidet von allen Formen allgemein normierter Sittlichkeit (21) und stellt den Menschen unter den Ruf Gottes. Besonders hilfreich für den von heutigen philosophischen Problemen beunruhigten Menschen ist der aufgezeigte Gegensatz zu Nietzsche und Heidegger, deren Existentialismus den Menschen in der kosmischen Angst allein läßt, während das Angebot der Liebe Gottes uns frei **macht** von dem Krampf, **nach** Heidegger die Nichtigkeit zu überwinden **durch** den »Kopfsprung des verzweifelten Gewissens« (34). So wird die **christliche** Ethik verstanden als »Ruf zur Heiligung« zu der Freiheit, die lebt von ihrem Angewiesensein auf Gott (39). Gerade das aber **macht** bereit, unsere Welt anzunehmen und sich den Aufgaben in ihr zu stellen, ohne einer in sich geschlossenen Endlichkeit zu verfallen, wie denn Jesu Predigt »gekennzeichnet ist **durch** ein transparentes Sehen der Zeiten bis zu dem -Ende-, wobei sich die Jahrhunderte perspektivisch zusammenziehen zu einem einzigen Augenblick« (50).

Unter diese **eschatologische** Spannung wird nun alles gestellt, was im zweiten Hauptabschnitt vom Anruf Gottes an uns ausgeführt wird. Das erlaubt keine Möglichkeit **christlichen** Handelns außerhalb des Horizonts des Reiches Gottes, aber so, daß an Stelle des kategorischen Imperativs von Kant **nach** Berdjajew der Imperativ der Liebe tritt, die niemals generalisierend sein kann, sondern persönlich ausgerichtet ist. So gibt es dann keine Gesetze und Vorschriften wie in einem Moralkodex, sondern »skizzenhafte Linien« (61) für das Leben aus der Gerechtigkeit Gottes in Christus. So wird alle Gerechtigkeit auf die Liebe bezogen und »das große Gebot« aus der juristischen Sphäre herausgehoben. Christliches Leben versteht sich dann als Antwort auf Gottes Liebe, und so können Dogmatik und Ethik nur zwei Aspekte einer Sache sein. Wo die Liebe Gottes so alles bestimmt, die Rettung wie das neue Tun des Menschen, da gibt es sogar die „Möglichkeit des Befehls, Liebe zu üben«, die aber nicht als Gesetz verstanden wird. Gerade da wird die Nächstenliebe »atemberaubend konkret« (74). Da bleibt sie **nicht** stecken in sozialen Ord-

nungen, sondern geht immer über das in diesen Geforderte hinaus, weil sie auf das zielt, was je und je der Nächste von mir braucht. Das aber ist keine Auflösung des Dekalogs, sondern dessen Intensivierung durch die Bergpredigt.

Heiligung ist also das Betroffensein durch den Ruf Gottes in Jesus Christus. Dann gibt es keine Trennung von formaler und materialer, von individueller und sozialer Ethik, auch keine Kasuistik: Dabei hat die christliche Ethik die Forderung der Liebe so radikal wie möglich zu stellen (89).

Was das für unsere ethischen Entscheidungen bedeutet, wird nun an einigen heute besonders wesentlichen Grundbeziehungen und Situationen aufgezeigt. Der rein biblische Ansatz für alles Verhalten in unserer Welt wird besonders deutlich an den Ausführungen über Sorge und Vertrauen als Grundlagen des rechten sozialen Verhaltens. Was dann über Staat und Individuum, Staat und Staaten, Gesellschaft und Recht, Familie, Ehe und Sexualität gesagt ist, stellt immer den einzelnen mit dem ganzen Gewicht seiner persönlichen Entscheidung, welches gegen das 16. Jahrhundert sich so sehr verstärkt hat, doch in den Horizont der großen Daseinszusammenhänge und damit allerdings in Spannungen, die in immer wechselnden Situationen immer wieder verschieden sind, aber von der Liebe Gottes her im Glauben angenommen werden dürfen. So ist uns niemals erlaubt, heutigen Verhältnissen alte Rezepte überzustülpen, so muß der Christ sich zum Beispiel auch den ganz neuen Erfordernissen in Ehe und Familie stellen.

Diese Ethik will "die Dominanz des juridischen Elements demaskieren« sie erlaubt nicht, daß der einzelne unbeteiligt bleibt. Wenn sie das von dem neutestamentlichen Angebot der Liebe Gottes her tut, so können wir in all den aufgewiesenen so konfliktreichen Situationen unseres heutigen Lebens vor der Tiefe des Gebots nur erschrecken; aber wir dürfen sie, auch wo wir seine allein lösende Hilfe nicht sehen, getrost bejahen und annehmen, indem wir ernst machen mit den ersten Bitten des Vaters.

4. Noch intensiver und auf einem größeren Raum will *Wolfgang Schweitzer* das ethische

Verständnis des Christen lösen von moralistischen Mißverständnissen, die aus einer christlichen Sittenlehre ein Rezeptbuch gemacht haben und sogar das Liebesgebot darin einschlossen. Sein Buch "Freiheit zum Leben« nimmt die wesentlichsten ethischen Probleme der heutigen theologischen Diskussion behutsam auf und gibt am Ende eines jeden Kapitels noch besondere Anleitung zur Weiterarbeit an Hand heutiger Schriften. So ist das Buch geeignet für gemeinsame Durchsprache einzelner Kapitel in Gesprächskreisen, an welche es aber keine kleinen Anforderungen stellt. Und wenn der heutige Theologiestudent sich damit vertraut machte, so hätte er nicht nur einen Überblick über die wesentlichsten Probleme persönlichen und öffentlichen Lebens in ihrer heutigen Verflochtenheit und über die verschiedenen theologischen Bemühungen um diese, sondern im Zusammenhang der einzelnen Probleme hilfreiche Anregung zu eigenem Weiterstudium.

Schweitzer geht aus von der Lage der Welt nach Christi Kreuzigung und Auferstehung, durch welche der Christ gerufen ist, sich selbst, die Mitchristen und auch die außenstehenden anzusehen als solche, denen das Bürgerrecht in der Gottesherrschaft zugesprochen werden soll. Das gibt seiner Eschatologie, ohne sie in Diesseitigkeit aufzulösen, eine große Aktualität und gibt gleichzeitig den klaren Blick für alles das, was in dieser Weltzeit dem Gottesreich widerstreitet (15). Dann ist der Ruf Christi ein Kampfauftrag (12). Die gottgeschenkte Freiheit aber ist ein Risiko, weil wir immer wieder neu vor der Versuchung stehen, weltliche Ordnungen zu verabsolutieren oder sie zu verachten. Schweitzer nennt die Ordnungen, welche in der lutherischen Orthodoxie so leicht als absolute Mächte mißverstanden wurden, mit Gehlen »vorgeformte und sozial eingewöhnte Entscheidungen«, die uns aber nicht der Notwendigkeit entheben, in jeder Lage neue Entscheidungen treffen zu müssen (36). Kann dann aber eine Ethik überhaupt noch auf irgendwelche festen Regeln verweisen, oder bedeutet die Freiheit, die Christus uns geschenkt hat, etwa dies, daß nun alle Möglichkeiten offenstehen? Während es in vielen theologischen Aufsätzen unserer Tage oft so aussieht, als wolle man in der Abwehr von

Gesetzlichkeit jede Notwendigkeit von Gesetz überhaupt beseitigen, wird hier sehr viel behutsamer verfahren, und das vor allen Dingen durch den Gebrauch der Begriffe Lex und Nomos. Lex ist im Sinne Brunners hier viel mehr, als was die alte Dogmatik darunter verstand. Es sind die Regeln und Gewohnheiten menschlichen Zusammenlebens, die den Menschen so umgeben, daß er sich in sie einpaßt, weil er dadurch einen Halt hat, und Schweitzer sagt betont: »Dieser Lex kann man das Evangelium auf keinen Fall einfach einfügen« (42). Aber diese Regeln werden durch das Kreuz Christi nicht ausgetilgt, sondern in wesentlichen Teilen zum Gesetz Gottes für uns, zum Nomos. In einer sehr viel weitergreifenden und differenzierteren Weise als etwa im Konkordienbuch werden wir angehalten, die Grundregeln mitmenschlichen Daseins zu gebrauchen als Gelegenheit, einander zu dienen. Damit ist auch in beschränktem Maße naturrechtliches Denken nicht abgelehnt; denn wir sind von Gott so geschaffen, daß zum Beispiel die Verantwortung für den Mitmenschen auch von denen geübt wird, die den Namen Gottes nicht kennen. Aber auch diese naturrechtlichen Linien stehen bei Schweitzer nie allein und in sich selber, sie sind immer christologisch bezogen; denn unsere Lex muß durch das Evangelium gereinigt werden von dem, was die Liebe zu Gott und zum Nächsten hindert (56). Das erst kann menschliche Ordnungen im biblischen Sinn dazu geeignet machen, dem Doppelgebot der Liebe Raum zu geben.

Wie wir unsere Vernunft im Gehorsam gegen das Gebot Christi in dieser Welt recht gebrauchen sollen, faßt das dritte Kapitel zusammen in vier Fragen nach dem rechten menschlichen Zusammenleben. Da wird der ganze Ernst der Bindung an Gottes ewiges Wort gerade dadurch deutlich gemacht, daß wir aufgerufen sind, immer neu zu fragen nach Gültigkeit und Grenze der uns vorgegebenen Beziehungen und nach dem Gebot der Liebe in jeder neuen Situation.

Und nun kommen die Folgerungen für Familie und Ehe, für das wirtschaftliche Leben und in der politischen Welt. In ihnen werden die theologischen Grundlagen sehr konkret bewährt, und das gerade, indem die großen soziologischen Veränderungen unseres Jahrhunderts

ernst genommen werden. Aber jedem dieser drei Kapitel geht eine gründliche Darstellung dessen voraus, wie diese Daseinsbereiche im Alten und im Neuen Testament gesehen werden, und das so, daß gerade im Miteinander und im Gegensatz der beiden Testamente deutlich wird, daß wir es da mit etwas ganz anderem zu tun haben als mit sogenannten immer gleichen Schöpfungsordnungen, und wir merken auch, wie sehr doch in der heutigen Diskussion, zum Beispiel über Eltern und Kinder oder Mann und Frau oder den Menschen im Staate so leicht immer noch biblisch isoliert weitergegebene Ermahnungen falsch verabsolutiert werden. Das führt ja dann auch dazu, daß man die heutigen Beziehungen gar nicht aus ihrer soziologischen Entwicklung her verstehen will und erst recht nicht gehorsam und betroffen nach dem Willen Gottes über den heutigen Verhältnissen fragt. So aber, indem dieser Wille Gottes in Christus das einzige immer durchgehaltene Leitmotiv ist, kommt es zu der Freiheit des Wagnisses von Entscheidungen, die dem an alte Leitbilder gebundenen Christen wohl Besorgnis erwecken können und dennoch von einer sehr viel tieferen Gebundenheit als der an die »Elemente dieser Welt« zeugen, weil nur so auch der Christ befähigt wird, einem immer wieder neuen Gefragtein durch das Evangelium standzuhalten. So erhalten wir gerade im Bezug auf verantwortliche Elternschaft, Sexualmoral und Scheidung klare Hinweise, die uns aber in jedem Fall die persönliche Verantwortung nicht abnehmen.

Genauso wirken die Ausführungen zur politischen Ethik auf uns. Die sogenannte gesellschaftliche und politische Diakonie unserer Tage unterliegt so oft der Gefahr, von Lesern und Hörern wie innen- oder außenpolitische Propagandareden verstanden zu werden, weil sie sich anhört wie allgemeine Sätze. Hier aber geht eine gründliche Darlegung dessen voraus, was im Alten und im Neuen Testament die Herrschaft Gottes und der Menschen Regiment bedeutet und wie das Neue Testament uns zunächst den großen Konflikt zwischen Glauben und Politik in seiner ganzen Schärfe sehen läßt. »Gerade dadurch, daß Jesus und seine Jünger nicht ein politisches Nahziel, sondern die Ankunft des Reiches Gottes verkündigten, wurde

der Konflikt zwischen Glaube und Politik in unendlicher Weise verschärft:« (191). Aber zu der eschatologischen Infragestellung des »Staates« kommt hinzu die Bestätigung seines Auftrags, doch auf Zeit, wie Röm 13 darlegt. Wenn beides zusammen bedacht wird, dann muß die irdische Welt als eine durchsichtige Welt verstanden werden, durchsichtig für das Kommen der Gottesherrschaft:.

Die heutige Obrigkeitsproblematik läßt uns oft: so unbefriedigt, weil die betreffenden biblischen Stellen unbesehen aus ihrer Zeitverflochtenheit herausgenommen und in unsere Zeit übertragen werden. Indem Schweitzer den Weg von der früheren »Obrigkeit« zur modernen Massendemokratie aufzeigt, geschieht es nun, daß wir dem Eigentlichen, was Gottes Wort uns heute sagen will, viel weniger ausweichen können. Da stehen wir unter den Wechselwirkungen zwischen Technik, Wirtschaft: und Politik, wie sie so nur in der modernen Demokratie entstehen konnten, auf den ersten Blick mit verminderter, in Wirklichkeit aber unter größerer Verantwortlichkeit (204), was der keiner von uns entlassen werden kann. In dieser politischen Ethik wird praktiziert, was erforderlich ist, wenn theologische Erkenntnis zur Anrede an den Menschen in unserer Zeit werden soll: Wir werden in den Horizont des Weltgeschehens gestellt, das von immer größerem Zwang der gegenseitigen Abhängigkeit bestimmt wird, und doch zugleich so, daß ein jeder von uns bei seiner persönlichen Verantwortung auch für das politische Geschehen ganz konkret befaßt wird. Dann kann man der Forderung nach Abrüstung oder Abschaffung der Kriege nicht billig als Utopien ausweichen, weil man einsehen muß, daß jeder einzelne in seinen kleinen Beziehungen modellhaft: der gleichen Aufgabe unterliegt wie die heutigen politischen Mächte, auf die der alte Begriff des Staates kaum noch zutrifft. Wir sind alle in einem bislang nie so intensiven Maße untereinander abhängig, die Großen und die Kleinen, und wir sind alle gleichzeitig persönlich verantwortlich. Das meint ja das christliche Glaubensbekenntnis, das den seinen Herrn und Vater nennt, der zugleich der Schöpfer Himmels und der Erde ist.

D. Dr. ehr. Bourbeck Bad Pyrmont

Kisch, Guido: Zasius und Reuchlin, eine rechtsgeschichtlich-vergleichende Studie zum Toleranzproblem im 16. Jahrhundert. Pforzheimer Reuchlinschriften. Band 1. Konstanz-Stuttgart: Jan Thorbecke 1961. 104 S.

Diese Studie des hochverdienten Rechtshistorikers Guido Kisch (New York, Basel) behandelt in fünf kurzen Kapiteln die verschiedenen Auffassungen des Humanitätsbegriffs bei dem Freiburger Rechtsgelehrten Zasius und dem Jurist-Philologen Reuchlin, jeweils aufgewiesen an ihrem Verhältnis zum Judentum.

Der erste Beitrag befaßt sich mit der kleinen Schrift, die Zasius 1508 in Straßburg herausgab und in der er die Frage stellt, ob eine Zwangstaufe jüdischer Kinder erlaubt sei. Die Kirche hat die Zwangstaufe der Juden schon sehr früh abgelehnt; Gregor der Große erneuerte nochmals ausdrücklich das alte Verbot. Nur durch Unterricht und freie Willensentscheidung sollten die Juden für den christlichen Glauben gewonnen werden. Auch Thomas von Aquin vertrat diese Ansicht: Zwar seien die Juden nach dem gültigen Recht wegen ihrer Schuld am Kreuz Christi ewiger Sklaverei verfallen, dennoch bedeute es ein großes Unrecht, die jüdischen Kinder gegen den Willen ihrer Eltern zu taufen.

Eine entgegengesetzte Meinung findet sich bei Dun Scotus; weithin auch im ganzen Mittelalter. Hier werden die Juden als Sklaven um Christi willen angesehen. Der Wille Gottes ist allein und absolut. Dieser Wille besagt aber, daß die Kinder der Heiden und der Juden getauft werden. Diese nominalistische Auffassung vertritt auch Zasius. Er verteidigt die Zwangstaufe jüdischer Kinder mit zwei Hauptargumenten: 1. Die Kinder sind Sklaven wegen ihrer Eltern; 2. das Prinzip der Vertragstreue gegenüber Feinden (Ungläubigen) ist beschränkt. Nach kanonischer Auffassung gehört Hab und Gut der Juden dem Fürsten; daß sie etwas besitzen dürfen, ist Gnade und Toleranz. So urteilt nun auch Zasius und der Verf. umschreibt dessen Auffassung folgendermaßen: »Den Juden sei ihre Stellung (nicht: Rechtsstellung) nur aus Gnade und Humanität und nur unter der Bedingung eingeräumt, daß sie ihre Pflichten aus dem Sklavenverhältnis erfüllen und mit den ihnen zugestandenen Gunstbezeugungen nicht

Mißbrauch treiben« (S. 9). Zasius gelangt auf Grund seiner rechtspositivistischen, dem kanonischen Recht eng verbundenen Ansichten zu einer äußerst sonderbaren Lehre von der Toleranz. »Zasius unterstellt Sklavenarbeit als Bedingung, von der er die Toleranz abhängig madrt« (S. 11). Zudem ist Zasius von einem unbeschreiblichen Judenhaß beseelt: So stellt er fest, daß die Juden in keinerlei Hinsicht dankbar dafür sind, daß sie „kaiserliche Kammerknedre« sein dürfen. Seine Ansicht von Humanität den Juden gegenüber besteht darin, daß er nidrt vorschlägt, sie alle auszurotten (wozu der Kaiser durchaus das Recht hätte), sondern sie zwangstaufen zu lassen. - Kisdr stellt in diesem Zusammenhang die Frage, ob diese Schrift des Zasius vielleicht den älteren Luther zu seinem Judenhaß beeinflusst haben könnte.

Nach der Analyse dieser Schrift des Zasius gibt Kisdr einen Überblick über eine ebenfalls sehr kleine Schrift Reuchlins »tütisch missive, warumb die Juden so lange im ellend sind« (Pforzheim 1505). Auch hier wird vorausgesetzt, »die lange gefengknus« der Juden sei eine Strafe Gottes der „gotslesterung wegen, die ire vordern an dem rechten Messiaß vnsenn herrn ihesuh begangen haben«. Im Gegensatz zu Zasius befürwortet Reudilin aber keineswegs die Zwangstaufe der Juden, sondern fordern eine Bekehrung auf Grund des Unterrichtes und der Erleuchtung durch den Glauben. Er beruft sich dabei auf die Karfreitagsliturgie mit dem Gebet für die »perfidii Iudaei«. Die Rechtsstellung der Juden (Kap. 3) ist nach Reuehlin eindeutig: Sie sind Mitbürger, denn auch im heiligen römischen Reich standen sie nach der Verfügung Caracallas von 212 damals reditlidi auf der gleichen Stufe wie die Römer. Allerdings schränkt Reudilin dieses Reche dahingehend ein, daß ihnen keine »uns zukommende Ehre zu erweisen« sei. Man könne sie auch nidit als Ketzer betrachten; ein Verbot, mit ihnen rechtliche oder wirtschaftliche Beziehungen zu unterhalten, sei unangebracht, „ein Christenmensch soll den Juden lieb haben als seinen Nächsten, das alles ist im Recht begründete. Die theologisch-dogmatische Fundierung, die Wilhelm Maurer in dieser Ansicht Reuchlins zu sehen glaubt, wird vom Verf. abgelehnt. Der Hinweis auf die Uroffenbarung,

worauf die jüdische Religion nach Ansicht Reuchlins zurückgehen soll, entspreche nicht dem Sachverhalt.

Reuchlin ist nach Ansicht Kisdis auch nicht in die Gruppe der »Humanisten-juristen« einzureihen, denn er stellt seine humanistische Gelehrsamkeit nicht in den Dienst der Rechtswissenschaft, Es käme ihm vor allem auf die juristische Analyse und Präzision an.

Anders als Reuchlin urteilt Zasius über die Rechtsstellung der Juden (Kap. 4). Das in seiner allgemeinen Rechtslehre besonders herausgestellte Billigkeitsprinzip gelte für die Juden nicht, weil sie Sklaven seien. So durften sie auch auf Grund des öffentlichen Rechtes kein Eigentum erwerben; die ihnen gewährten Redire werden ihnen aus reiner Humanität zuteil. Das dadurch den Juden zugefügte Unrecht sieht Zasius nicht.

Das letzte Kapitel der Untersuchung Kischs schließt mit einer sehr scharfsinnigen Untersudrang darüber, ob Zasius ein Reudilininist war. Diese Frage wird negativ beantwortet.

Wir sind für diese Studie außererdentlich dankbar – nicht nur wegen der Originalität der Darstellung und des dargebotenen umfassenden wissenschaftlichen Materials, das die Hälfte der ganzen Schrift einnimmt. Zasius weist mit seiner Arbeit auf eine Form der »Humanität« den Juden gegenüber hin, die als Toleranz getarnt eine Ablehnung des jüdischen Menschen, dessen Bürgerrecht und geistigen Wertes enthält. Ihre Wirkung erstreckt sich bis ins 20. Jahrhundert. Die Lauheit und Resignation der Kirdien der Judenausrottung gegenüber hat nicht zuletzt ihre Wurzel in dieser »Toleranz«. Es ist gut, daß uns hier die mittelalterlichen Motivierungen und Gründe dieser Tendenz aufgezeigt werden. Wir möchten diese "ad fontese zurückgehende Studie sehr empfehlen.

Prof. Dr. H. van Oyen

Basel

Sucker, Wolfgang, [oachim LeU und Kurt Nitzschke: Die Mischehe, Handbuch für die evangelische Seelsorge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959.487 S.

Eine kurze Ankündigung des Erscheinens dieses wichtigen Hilfswerkes bei der Mischehe-Seelsorge findet sich schon in ZEE 1962, S. 314.

Es lohnt sich aber, noch etwas mehr in Einzelheiten auf die große Bedeutung dieses Sammelbandes hinzuweisen. Die »piece de resistance« des Buches liegt u. E. im zweiten Teil, wo Kurt Nitzschke ausführlich über das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche, sowie LeU und Schneider über das der evangelischen Kirche zur Mischehe berichten. Es will uns scheinen, daß hier Material geliefert wird, das in die Hand jedes Pfarrers, namentlich natürlich des Diaspora-Pfarrers, kommen sollte. Nachdem schon S. 148-193 Dr. Dombois an Hand von Texten Sobms und Reickes einen geschichtlichen Überblick des weltlichen und kirchlichen Eherechtes geboten hat, und dort schon die nicht abzustreitenden immanenten Spannungen des kanonischen Rechtes im Hinblick auf die Ehe klargestellt wurden, vertieft Nitzschke in einem fast 100 Seiten umfassenden Beitrag die Auseinandersetzung mit diesem Recht auf seine letzten Folgerungen hin. Wer sich diesen vorzüglichen Überblick zu eigen gemacht hat, wird unwillkürlich auf S. 59 zurückblättern und noch einmal die Stelle lesen, an der Dr. Tb. Booet die Bemerkung macht, daß auf katholischer Seite heutzutage eine große Erneuerung, »eine Renaissance der Ehe-Idee« stattfindet, und er wird nicht umhin können, nachdem er nun über die dort herrschende große Verwirrung belehrt worden ist, hier ein Fragezeichen anzubringen. Auch andere Teile des Buches widersprechen den Auffassungen Dr. Bovets leider erheblich. Er konstatiert »für seinen Teil«, eine ganz konsequent durchdachte protestantische Ehelehre werde in nächste Nähe der katholischen Eheauffassung führen. »Dann wird das Problem der Mischehe nicht mehr so tragisch sein« (S. 60). Denn er meint, die katholische Kirche hätte ihre Ehe-Lehre entscheidend verjüngt, es sei nun an der evangelischen Kirche, dasselbe zu tun. Nun erhellen die späteren Kapitel über die Not in Mischehen in aller Schärfe den Tatbestand, daß die eigentliche Not dort doch wahrhaftig nicht in einer verschiedenen Theorie über die Ehe liegt, sondern in der umfassenden Differenz katholischer oder evangelischer Existenz. Auch wenn beide christliche Denominationen sich auf eine Ehe-Theorie vereinigen würden, wäre das Problem der Mischehe doch noch längst nicht aus der Welt geschafft. Das

scheint Dr. Bovet jedoch zu erwarten. Seine langjährige Erfahrung als Eheberater sollte ihn doch wohl anders belehrt haben. Aber der Praktiker gibt hier dem Theoretiker nach. Dieser entwirft eine sakramentalistische Ehekunde, die aber aus den Erörterungen Nitzschkes über die Ehe als Sakrament (S. 215-225) den größten Nutzen ziehen könnte. Denn die Bovetsche Auffassung von Sakrament wird hier ungewollt in ihrer Zweideutigkeit nachgewiesen.

Zur Glaubwürdigkeit des Paragraphen »Der Reverse, S. 258-264, möchte ich mir erlauben, mit Vergil ein »experto credite« auszurufen! Tatsächlich, es stimmt vollkommen, wenn Nitzschke meint, die Mischehe bilde für die römisch-katholische Kirche einen Missionsvorposten und sie nehme für sich das Recht in Anspruch, vom katholischen Partner zu verlangen, er solle sich in kluger Weise um die Gewinnung des Partners für den katholischen Glauben bemühen, während der nichtkatholische Partner versprechen muß, den anderen nicht nur ungestört seinen Glauben leben zu lassen, sondern auch jede Glaubensgefährdung von ihm fernhalten muß. Daß hier elementare naturrechtlich-humanistische Grundforderungen der Moral außer acht gelassen werden, dürfte unbestreitbar sein. Besonders, wenn das Missionsversprechen »nicht in Gegenwart des nicht-katholischen Teiles« verlangt wird (S. 259). Mit Recht konstatiert der Verf.: »Der Missionswille und der Absolutheitsanspruch der römisch-katholischen Kirche führen so zu einer Umkehrung aller Werte, die sonst von ihr vertreten werden.« Wer sich noch einmal an Hand dieses Kapitels die ungeheure Problematik der Mischehe im Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche vergegenwärtigt, hat es in der Tat mit einer Tragik zu tun, die von der Kirche kaum anders als eben durch einen radikalen Absolutheitsanspruch wird gelöst (d. h. beibehalten) werden können. Auch das Vaticanum II wird hier kaum viel Neues leisten können, will nicht der ganze Turm des unfehlbaren Lehranspruches ins Wanken geraten.

In großer Breite entfaltet Joachim LeU eine evangelische Lehre von der Seelsorge im Hinblick auf die Mischehe. Bei allem Eingehen auf Einzelmethoden der seelsorgerlichen Betreuung wird zwischen den Zeilen schmerzhaft deutlich,

wie bescheiden eine solche Betreuung sich durchsetzen kann und wie wenig der »moderne« Mensch sich von der Kirche sagen läßt. Auch, wie dringend eine konfessionskundliche Grundlage des kirchlichen Unterrichtes ist; wobei eben wieder die Frage ist, wie erreicht dieser Unterricht die heiratsfähige Jugend?

Wir möchten mit dieser kurzen Besprechung noch einmal auf dieses hochwertige Buch hingewiesen haben. Gewiß: es beschränkt sich ausschließlich auf die Konfrontation des römischen Katholizismus mit der deutschen protestantischen Lage. Ein Blick über die deutsche Grenze hinaus wird uns in diesem Buch nirgends vergönnt. Alles ist vom lutherischen Amtsdenken geprägt. Daher kommt es wohl, daß der einzige »Ausländer« unter den Verfassern, der Schweizer Th. Bovet, völlig eigene Wege geht und lustig aus der Reihe tanzt. Aber unter Berücksichtigung der theologisch-geographischen Begrenzung dieses Sammelbandes wird auch der nichtdeutsche Leser von diesem Buch einen reichen Gewinn haben.

Prof. Dr. H. van Oyen

Basel

Klassiker des Protestantismus, Band VII: Das Zeitalter der Aufklärung. Hg. von *Wolfgang Philipp*. Bremen: Carl Schünemann Verlag 1963 (Sammlung Dieterich, Band 272). CIV, 415 Seiten. Leinen 17,80 DM.

Eine außerordentlich verdienstvolle Arbeit legt *Wolfgang Philipp* unter dem Titel »Das Zeitalter der Aufklärung« vor. Diese Darstellung ist sehr gut dazu angetan, mehr Licht in das gegenwärtig sehr dunkel getönte Bild der Aufklärung zu bringen. Nicht nur wegen der Fülle des Materials, der Sicherheit einer glücklichen Auswahl und der eine intime Kenntnis der Geistesgeschichte verratenden Einordnung, sondern vor allem wegen seines wagemutigen Durchbruchs durch eine die Aufklärung und den Rationalismus perhorreszierende Phalanx im modernen Geistesleben, insbesondere der Theologie beider Konfessionen, ist dieses Buch zu begrüßen. Wer es unternimmt, üblicherweise so gerne von oben herab bewertete Aufklärer wie J. F. W. Jerusalem, J. A. Ernesti, J. S. Semler, K. F. Bahrdr und Chr. Thomasius unter die »Klassiker des Protestantismus« einzuordnen,

beweist schon Mut, vor allem, wenn er dann noch zu Reimarus, Rousseau, Lessing und anderen fortschreitet, deren Geisteswelt, Frömmigkeit und theologisches Denken nach einer weitverbreiteten Meinung nicht nur abgestorben ist, sondern am besten auch abgestorben bleibt. Diese Quellen zu einem heute akzeptablen Sprechen zu bringen, ist ein Verdienst.

In einer ausführlichen Einführung in Werden und Wesen des heute auch in Gebildetenkreisen so unbekannten Aufklärungszeitalters bietet Philipp die Voraussetzung zum Verständnis der dann folgenden Quellen-Auswahl. Von den Wurzeln im hohen Mittelalter über Renaissance, Reformation und Barock führt Philipp bis an die Aufklärung, deren Beginn er um 1680 ansetzt. So macht er das Werden des Optimismus sichtbar, vor allem aus der Schau der Herrlichkeit Gottes. Die tragenden Kräfte der Aufklärung werden herausgestellt, ausgehend von der geistigen Entwicklung Englands mit Bibelchristentum, Judentoleranz und Physikotheologie, die dann auf Deutschland übergreifen und zu einem Philosemitismus, einem Wissenschaftsenthusiasmus und zur Neologie hinführen. Wichtig erscheint insbesondere das Herausarbeiten des biblischen bzw. hebraistischen Faktors der Aufklärung, der zum Vertreiben des Nebels und zum Einbrechenlassen des Lichtes der Herrlichkeit Gottes führt. Die Auswirkungen zeigen sich auch auf sozialem Gebiet: Menschenwürde, Personwürde, Internationalismus und ökumenische Tendenzen.

Dann läßt Philipp die Quellen mit einem jeweiligen kurzen historischen bzw. biographischen Vorwort sprechen, von der Vorgeschichte bei Giordano Bruno bis auf Christian Wolff, von den Niederländern Rabbi Manasseh Ben Israel und Bernhard Nieuwentyt über die Engländer Henry Vaughan und Th. Burnet bis zu den Deutschen B. H. Brockes und Fr. Chr. Lesser. Die Fülle des Zeitalters entfaltet sich dann an Namen wie Semler, Spalding, Lavater, Hamann, Bahrdr, Friedrich H. von Preußen, Reimarus und anderen. Aber auch Dichter, Pädagogen und Philosophen werden im Kreise der Klassiker des Protestantismus glücklicherweise nicht ausgespart: Klopstock, Matthias Claudius, Chr. Thomasius, Basedow, Salzmann, Rousseau, Lessing, Kant und andere.

Es ist ein Genuß, diesen schönen Band durchzulesen, und immer wieder eine Freude, hier oder dort etwas herauszugreifen. Ein gutes Quellen- und Literaturverzeichnis erleichtert die Nachprüfung und regt zu weiterem Suchen an. So kann man Philipps Darstellung nur wünschen, daß sie zum Überwinden mancher Vorurteile und zu einem Verständnis der Geschichte und damit auch der Gegenwartsgestalt des Protestantismus beiträgt.

Pf. lic. Dr. W. Bienert *Frechen bei Köln*

Schulz, [Johannes] [Josef]: Bionorne Geschlechtsentfaltung - Theonome Geschlechtsentfaltung. München: Max-Hueber-Verlag 1961. 29,80 DM (deutsch),

Inhaltsangabe: Schulz bezeichnet seine Arbeit als »eine moralpsychologische Studie zu den Streben und zum Gewissen«, In einem ersten Abschnitt gibt er einen Überblick über die Sinnhaftigkeit des Geschlechtslebens in problemhistorischer Sichtung katholischer Sittenlehre. Der zweite Abschnitt hat die gleiche Überschrift wie der Untertitel der ganzen Arbeit. Der dritte Absatz befaßt sich mit Fehlorientierungen, Fehlleitungen und Fehlformen hinsichtlich der richtigen Auffassung des Geschlechtslebens und zeichnet ein moraltheologisches Ordnungsgefüge von Ehe und Familie.

Das Buch gehört in die Reihe der Arbeiten, die sich darum bemühen, zur Integration der Geschlechtlichkeit der Person beizutragen und die Dissoziation zu überwinden. Die Hinzuziehung psychoanalytischer und tiefenpsychologischer Aspekte ist dabei begrüßenswert. Die tiefgreifende Kritik an Kinsey ist ebenso berechtigt wie die kritische Betrachtung Ernst Michels. Hier bringt der Verfasser eine Korrektur an dem Personenverständnis Ernst Michels an und betont, daß der Mensch Gott nicht als gleichberechtigte Person gegenübersteht, sondern daß die Relation zu Gott die der Jüngerschaft in der Nachfolge Christi ist.

Etwas erstaunlich ist, daß die Heraustriskalisierung des heutigen Person-Begriffes nur im Blick auf die katholischen Beiträge zu dieser Frage dargestellt wird und die entscheidenden Anstöße hierzu aus der Reformation und der Folgezeit völlig negiert werden. Ebenso ist zu fragen, ob der Beziehung der Geschlechter in theologischer Sicht tatsächlich ausreichend Rechnung getragen wird, wenn dazu im Grunde nichts anderes als das Naturrecht angeführt wird, und demzufolge die hierarchische Zuordnung der Gatten mit der Unterordnung der Frau als etwas Festzuhaltendes gewertet wird.

Dr. G. Groeger

Düsseldorf

Bibliographie: Grundlegung

1. Ethik und Moral

BaUrach, Martínez: Estudios modernos de Teología Moral. Santander: Sal Terrae 1963. 576 S.

Baumbach, Günther: Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1963. 236 S. 14,80 DM-Ost.

Böckle, Franz, und Franz Groner: Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Düsseldorf: Patmos 1964. 474 S. 52,- DM.

Böckmann, Johannes: Aufgaben und Methoden der Moralpsychologie. Köln: J.P. Bachem 1964. 264 S. 28,- DM.

Casalis, Georges: Reconciliation through Christ as Basis for Living with Others and Living for

Others. Communio Viatorum 1963/2-3. S. 103 bis 116.

Chichikine, A. F.: Ethique. Regards sur quelques doctrines éthiques, Paris: Editions de Moscou 1963. 412 S. 6.50 f.

D'Arcy, E.: Human Acts, An Essay in their Moral Evaluation. Oxford: Clarendon 1963. 176 S. 25 s.

Elken, Robert: Konsequenzen der Naturwissenschaft. Eine Verstandesethik. Kassel: Vollmann 1963. 415 S. kart, 19,80 DM, Ln. 25,80 DM.

Engelhardt, Paulus M.: Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik. Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1963. 469 Seiten 38,50 DM.

- Fagothey, Austin*: Right and Reason. Ethics in Theory and Practice. Washington: C. V. Mosby Company 1963. 511 S. \$ 6.35.
- Falk, Richard A.*: Law, Morality, and War in the Contemporary World. New York: Praeger 1963. 128 S. \$ 4.00.
- Fernandez Jimenez, Manuel*: Relaciones entre la Etica natural y la sobrenatural. Lumen 1963/3. S. 193-218.
- Fruchon, Pierre*: Creation ou consentement, Perspectives sur l'éthique. Paris: Aubier, Editions Montaigne 1963. 320 S. 16,50 fr.
- Gewirth, Alan*: Meanings and Criteria in Ethics, Philosophy 1963. S. 329-345.
- Golfin, Christophe*: Chronique de philosophie morale. Revue Thomiste 1963. S. 432-453.
- Hawkins, D. I. B.*: Christian Morality. New York: Burns & Oates 1964. 124 S. 9s. 6d.
- Heitler, Walter*: Ethik des naturwissensdiaffliiden Zeitalters. Universitas 1964/6. S. 621-629.
- Hertz, Anselm*: Sitte, Sittlichkeit und Moral in der pluralistischen Gesellschaft. Die Neue Ordnung 1964/3. S. 187-196.
- Hylkema, G. W.*: Homo duplex. Het geweten als kern der ethiek. Haarlem: De Erven F. Bohn 1963. 219 S. 22,90 hfl.
- Kemp, J.*: Reason, Action and Morality. London: Routledge & Kegan Paul 1964. 216 S. 30 s.
- Klomp, Heinrich*: Tradition und Fortschritt in der Moraltheologie. Die grundsätzliche Bedeutung der Kontroverse zwischen Jansenismus und Probabilismus. Köln: J. P. Bachem 1963. 44 S. 2,80 DM.
- Kluxen, Wolfgang*: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1964. 244 S. 28,50 DM.
- Kühn, Manfred*: Neuansätze evangelischer Ethik seit 1945. Kirche in der Zeit 1964/3. S. 106 bis 110.
- Leclercq, Jacques*: Moral y vida, Madrid: Difusora del Libro 1963. 397 S. 95 ptas.
- Lindemann, Helmut*: Versteht sich das Moralische von selbst? Gewerkschaftliche Monatshefte 1964/7. S. 389-393.
- Lochmann, Jan Milič*: L'importance des événements historiques pour les decisions ethiques. Communio Viatorum 1963/2-3. S. 167-174.
- Miller, William Robert*: Nonviolence. New York: Association Press 1964. \$ 6.95.
- Neumann, Erich*: Tiefenpsychologie und neue Ethik. München: Kindler 1964. 2,50 DM.
- Ranke-Heinemann, Uta*: Von dirisclidrer Existenz. Essen: Driewer 1964. 112 S. 6,80 DM.
- Reiner, Hans*: Die philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart. Heidelberg: Quelle & Meyer 1964. 228 S. 22,- DM.
- Sahakian, William Sahak*: Systems of Ethics and Value Theory. New York: Philosophical Library 1963. 448 S. \$ 6.
- Seil, A. P. F.*: Christian Ethics and Moral Philosophy, Some Reflections on the Conternporary Situation. Scottish Journal of Theology 1963/4. S. 337-351.
- Singer, Marcus Georges*: Generalization in Ethics. An Essay in the Logic of Ethics with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. London: Eyre & Spottiswoode 1963. 351 S. 30 s.
- De Rosa, Giuseppe*: Orientamenti della teologia morale oggi. La Civilrà Cattolica 1964/2736. S. 561-573.
- Trillhaas, Wolfgang*: Die Unsicherheit der heutigen evangelischen Ethik und ihre Wurzeln. Theologisdie Literaturzeitung 1963/10. S. 721-734.
- Waddams, Herbert*: A New Introduction to Moral Theology. London: SCM Press Ltd. Publishers 1964. 256 S. 16 s.
- Wallace, Ronald S.*: The Ten Commandments. A Study of our Freedom before God. Edinburgh: Oliver & Boyd 1964. 192 S. 21 s.

2. Recht

- Anan, Šeřichi*: An Aspect of the Epistemological Problem of Natural Law. Revue Internationale de Philosophie 1963. S. 298-311.
- Baxter, Jan F. G.*: Justice and Mysticism, Revue Internationale de Philosophie 1963. S. 353-380.
- Bianchi, H.*: Ethiek van het straffen. Nijkerk: Callenbach 1964. 126 S. 9,90 hfl.
- De Asis, Augustin*: Manual de Derecho natural. Granada: Urania 1963. 681 S.
- Engisch, Karl*: Wahrheit und Ridirigkeir im juristischen Denken. München: Hueber 1963. 23 S. 2,- DM.
- Engisch, Karl*: Willensfreiheit und Strafrecht. Universitas 1964/5. S. 493-503.
- Foriers, Paul*: Le juriste et le droit naturel, Essai de definition d'un droit naturel positif. Revue Internationale de Philosophie 1963. S. 335-352.
- Gollwitzer, Helmut*: Das Wesen der Strafe in theologischer Sidrt, Evangelische Theologie 1964/4. S. 195-220.
- Handbuch des gesamten jugendredits. Neuwied: Ludirerhand 1963. 6279 S. 107,- DM.
- Häussling, [ose] M.*: Die normative Struktur des Redresbegriffs. Zeitschrift für Philosophische Forschung 1963. S. 133-141.
- Leclercq, Jacques*: Les equivoques du droit naturel. Revue Internationale de Philosophie 1963. S. 271 bis 286.
- Maihafer, Werner*: Naturrecht als Exiseenzrecht. Frankfurt a. M.: Klostermann 1963. 54 Seiten 3,80 DM.

Messner, Johannes: Der naturrechrche Gehalt von Pacem m terris. Die neue Ordnung 1963/5. S. 334 bis 353.

Pizzorns, Reginaldo M.: La filosofia del diritto. Sapienza 1963. S. 144-153.

Puy Munoz, Franczso: Derecho Natural rradicional. Anales de la C tedra Francisco Suarez 1963/3. S. 151-160.

Rawls, John: The Sense of Justice. Philosophical Revue 1963. S. 281-305.

Recht im Dienst der Menschenwurde. **Festschrift für** Herbert Kraus, herausgegeben vom Göttinger Arbeitskrels. Würzburg: Holzner-Verlag 1964. 568 S. 58,- DM.

Reiner, Hans: Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts. Freiburg und München: Alber 1964. 64 S. 4,20 DM.

Skrzydlewski, Bernard. Le problemne du droir à la proprretee. prvee. Drvus Themas 1963. S. 241 bis 252.

Thielulee, Helmut: Theologische Ethik. In. Band: Entfaltung. 3. Teil: Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst. Tubmgem: J.C.B.Mohr 1964. 972 S. kart. 57,- DM, Ln. 63,- DM.

Wolf, Erilea: Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Onennerung, Karlsruhe: C. F. Muller 1964. 219 S. 28,90 DM.

Gründung einer »Societas Ethica« in Basel

Vom 9. bis 11. Oktober 1964 fand in der Universität Basel die Gründungsversammlung einer »Societas Ethica" statt. Analog den bereits bestehenden Gesellschaften für die Erforschung anderer theologischer Fachgebiete will diese Gesellschaft Professoren und Dozenten der Ethik an den Universitäten und Hochschulen jährlich zu Diskussionen aktueller Fragen ihres Faches zusammenrufen. Dabei sollen jeweils auch Wissenschaftler anderer Fachrichtungen herangezogen werden. Grundlage der Diskussion ist laut Satzung das Evangelium.

Nachdem ein mehr als doppelt so großer Kreis grundsätzlich seine Mitarbeit zugesagt hatte, waren bei der Gründungsversammlung etwa 40 Ordinarien und Dozenten aus den skandinavischen Ländern, den Niederlanden, Frankreich, Deutschland, den USA, Ungarn, der Tschechoslowakei und der Schweiz anwe-

send. Die Einleitungsreferate wurden von einem protestantischen und einem römisch-katholischen Theologen, den Professoren *R. Mehl*, Straßburg, und *W. Schollgen*, Bonn, gehalten. Prof. Dr. *H. van Oyen*, Basel, von dem die Initiative zur Gründung ausgegangen war, wurde zum ersten Präsidenten, die Herren Dr. *Aronson*, Lund, Prof. D. *Bodele*, Bonn, Prof. D. *[acobs*, Münster (Westf.), Prof. Dr. *W. Sdnoeitzer*, Bethel, und Prof. Dr. *Tor k*, Debrecen, wurden in den *Vorstand* berufen. Sekretär der Gesellschaft ist Dr. *K. Bockmühl*, Reinach/Basel, Lachenweg 36.

Die ZEE, die die Gründung der Gesellschaft *unterstützt* hat, wird im Märzheft 1965 die Eröffnungsansprache *H. van Oyens* sowie die Referate von *R. Mehl* und *W. Schollgen* veröffentlichen.

W.Sch.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck), Tübingen, bei. Wir bitten um Beachtung.

Die »Zeitsdmfl 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 • Fur 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

Die theologische Grundlage der Ethik und die modernen Ansprüche der »New Morality-«

VON ROGER MEHL

Zunächst muß eine in der Überschrift unseres Aufsatzes enthaltene Doppeldeutigkeit ausgeräumt werden. Die modernen Ansprüche der »New Morality« können nicht die theologische Grundlage der Ethik in Frage stellen. Soweit die Grundlage der christlichen Ethik gefestigt, das heißt im Evangelium und dem apostolischen Kerygma verwurzelt ist, darf sie sich nicht den Veränderungen des sittlichen Bewußtseins anpassen. Sie kann sich auf keinen Fall darauf beschränken, eine Art Soziologie der Sitten zu sein. In der Bindung an das Wort Gottes und seine ständige Aktualität muß sie ohne Neigung zu Kompromissen ihre normative Funktion behalten. Wie das »Seufzen der Kreatur« seine volle Bedeutung nur im Licht der biblischen Offenbarung gewinnt, so können auch die tastenden Versuche, die Wandlungen und Veränderungen des sittlichen Bewußtseins, wie sie mit größter Klarheit in der philosophischen Ethik, aber auch auf dem Gebiet der soziologischen Entwicklung zum Ausdruck kommen, ihre sowohl positive als auch negative Bedeutung nur vom Worte Gottes erhalten. Dies ist die Grundforderung aller theologischen Ethik, weil es die Grundforderung des Glaubens selber ist.

Diese Grundposition schließt jedoch keineswegs aus, die Forderungen und Ansprüche des sittlichen Verhaltens, so wie es sich uns darbietet, aufmerksam und mit Anteilnahme zu verfolgen. Stellt es doch oftmals wirkliche Fragen an die christliche Ethik, die es zu einem ständigen Rückblick auf sich selbst, zu einer fortwährenden Konfrontation mit ihren Quellen und Systemen, in denen sie sich mehr oder weniger glücklich dargestellt hat, nötigt. Außerdem können die Ansprüche und Forderungen des modernen Bewußtseins die christliche Ethik oft zur Selbstkritik und zur Klärung aufrufen. Denn selbstverständlich hat sich die christliche Ethik in ihrer Geschichte weder dem Einfluß der herrschenden Philosophien noch dem umfassenderen und wesentlich stärkeren Einfluß der Sozialstrukturen einer jeweiligen Zeit entziehen können. In ihrer puritanischen Form ist die christliche Ethik der Reflex einer bürgerlichen Zivilisation zu Beginn des industriellen Kapitalismus, ebenso ist die Ethik der Reformation - es sei in diesem Zusammenhang auf den Großen Katechismus *Luthers* verwiesen - Ausdruck einer hierarchischen, patriarchalischen Gesellschaft, die im Begriff war, sich zu stabilisieren. Die christliche Lehre von der Berufung, wie sie damals formuliert wurde, ist ebenfalls der Reflex einer hierarchischen, in »Ständen« gegliederten Gesellschaft, in der das sittliche Verhalten darin besteht, daß jeder an dem Platz zu bleiben hat, an den er gestellt ist. Wenn die Gewißheit der christlichen Ethik auf der Kenntnis ihrer Fundamente beruht, dann muß sich ihre Demut in der Bereitschaft zeigen, sich befragen und in Frage stellen zu lassen, denn sie wurde zu »den großen Appellen an den Menschen der Gegenwart« aufgefordert.

* Referat auf der Grundungstagung der Societas Ethica, Basel, 10. 10. 1964.

Es ist also sehr wichtig, daß wir am Anfang die Wünsche und Hoffnungen des Menschen unserer Zeit als eines sittlichen Wesens nennen, wie er sich heute manifestiert.

Was an diesem Menschen zunächst beeindruckt, ist sein Verlangen nach Eigentlichkeit. Er hat nur wenig Interesse an der objektiven Wahrheit, und es ist leicht zu begreifen, warum das so ist. Die objektive Wahrheit ist zum Monopol der Naturwissenschaften geworden, während sie in den vergangenen Jahrhunderten im wesentlichen von einer ontologischen und substantialistischen Philosophie beansprucht wurde. Diese Wahrheit ist ganz und gar auf die technische Leistung ausgerichtet, Sie gibt dem Menschen zwar mehr Macht, trifft aber kaum sein Wesen. Deshalb konstatieren wir seit den Tagen *Rousseaus* das starke Verlangen des modernen Menschen, sein eigentliches Wesen wiederzufinden, sich in seiner Eigentlichkeit neu zu entdecken, allen Schein und alle Unaufrichtigkeit abzulegen. Der Erfolg der Existenz- und Subjektivitätsphilosophien ist gerade in diesem von der Wissenschaft und der Technik unbefriedigten Verlangen nach Eigentlichkeit zu suchen. In einer Zivilisation der Arbeit und der Technik ist nur die Funktion, die der Mensch ausübt, im Bereich des Humanen von Interesse. Würde er im anthropologischen oder ethischen Sinn reflektieren, so würde er zuallererst gegen den *funktionellen Status* protestieren, den man ihm verliehen hat. Selbst wenn er ignorierte, was denn nun sein eigentliches Wesen ausmachte, selbst wenn er keine Vorstellung davon hätte, was außerhalb seiner Funktion noch sein könnte, würde er spüren, daß er mit dieser Funktion längst nicht mehr identisch, daß er nicht er selbst ist, solange man ihn wie eine Funktion im Produktionsprozeß einordnet. Die ethische Spannkraft des Marxismus ist jenseits aller Entfremdungsformen mit diesem Suchen und Streben nach dem »totalen Menschen« **verhaftet**.

Aber wie kann man wieder »eigenlidi« werden? Während die früheren Generationen, besonders die Romantik, die Eigentlichkeit in einem absoluten Individualismus erstrebten, sucht unsere Generation sie in dem Verhältnis zum anderen, in der persönlichen Mitmenschlichkeit, im Dialog. Dieses Verhältnis hat nur dann die Chance der Wahrhaftigkeit, wenn die Partner übereinkommen, sich um eine asketische Einstellung zu bemühen, die sie von allen künstlichen Superstrukturen befreit; wenn sie übereinkommen, aufeinander Rücksicht zu nehmen und sich, unabhängig von allen soziologischen, sie in ein geschlossenes soziales Universum versetzenden Kategorien gegenseitig zu erschließen. Ein solches Verhältnis muß ganz unmittelbarer Art sein, und es muß die *Welt* der Werte vernichten, die uns in ihrer inopportunen Vermittlerrolle die **Wirklichkeit** des anderen zudeckt.

Von daher werden die beiden fundamentalen Bestrebungen der Ethik der Gegenwart verständlich.

a) Das Streben nach Freiheit. Es ist zweifellos nicht neu, aber es hat eine neue Form angenommen. Während die Freiheit im Zeitalter der Romantik und des Individualismus vor allem als eine Möglichkeit verstanden wurde, sich selbst zu verwirklichen, allen sozialen Beschränkungen zu entgehen, völlig Herr zu sein über Körper und Geist, und eine solche Freiheit im politischen und sozialen Raum leicht die Form einer staatsfeindlichen Forderung annahm, besteht die Freiheit, die man heute erstrebt, vor allem darin, für den anderen voll und ganz dazusein. Es ist die Freiheit, die uns zu Wesen geprägt hat, die für die Begegnung mit dem anderen, für alle Anrufe aus der Geschichte bereit und verfügbar

sind. Man will heute für die Sowjets, morgen für die Chinesen oder für Fidel Castro und die unterentwickelten Völker da sein. Wie groß auch der Einfluß sein mag, den die marxistische Lehre noch auf breite Schichten ausübt, ihre Geschichtsphilosophie ist sicher am allerwenigsten mit der »New Morality« in Einklang zu bringen. So erklären sich auch, besonders bei den durch den Marxismus geprägten Intellektuellen, die vielen Lehrstreitigkeiten und Konflikte mit dem Parteiapparat. Auf einem Gebiet wird nun die Forderung nach Freiheit besonders intensiv gestellt, nämlich auf dem des sexuellen Lebens. Wenn hier die Sache auch nicht neu ist, so nimmt sie doch eine neue Wendung. Vergleicht man die sexuelle Disziplinlosigkeit zu Anfang des Jahrhunderts, also die der guten alten Zeit, wie man sie gewöhnlich nennt, mit der gegenwärtigen Krise der Sexualität, so ist der Unterschied beträchtlich. Sicherlich ist die Gestalt des Don Juan nicht aus unserem ethischen Horizont verschwunden, es hat sie zu allen Zeiten gegeben. Doch der heutige Don Juan sieht anders aus. Im sexuellen Leben ist er weniger darauf bedacht, seine persönlichen Wünsche zu befriedigen, als in den sexuellen Beziehungen den Typ, das Modell und die Erfüllung der persönlichen Mitmenschlichkeit zu finden. Zweifellos verändert diese Wandlung die praktische Wirklichkeit nicht allzusehr. Trotzdem muß man darauf hinweisen, daß es beim modernen Don Juan mehr Edelmut und auf Grund seiner Sorge um die Begegnung mit dem anderen ein ausgeprägteres Gespür für Treue gibt, als man es etwa bei dem Don Juan findet, den *Kierkegaard* schildert. Da es sich nicht mehr ausschließlich um das an den Augenblick gebundene Vergnügen handelt, sondern um die Begegnung mit dem anderen, um die Gemeinschaft mit dem anderen, ist es nicht länger möglich, in einer Zeit der bloßen Unstetigkeit zu leben. Es gilt, die unbeständigen Augenblicke durch Treue zur Dauerhaftigkeit zu prägen.

b) Das Streben nach einem Leben in der Gemeinschaft. Genauer gesagt richtet es sich auf die Fortdauer der Begegnung mit dem andern. Es findet daher seine Befriedigung auch nur in den kleinen Gemeinschaften, wo Intimität, Zuneigung und Anteilnahme noch möglich sind. Diese Erscheinung läßt sich gut im Leben der Kirchengemeinde beobachten. Dort kann man feststellen, daß Menschen, die stark besuchte Gottesdienste und Massenversammlungen meiden, sehr gern an kleineren Zusammenkünften teilnehmen, auf denen sich Männer und Frauen der gleichen Generation, des gleichen beruflichen Milieus und mit gleichen Interessen begegnen. Wir sind weit entfernt von den Wunsmbildern des 18. und 19. Jahrhunderts, dem Universalismus und Kosmopolitismus. Was wir erleben, ist vielmehr so etwas wie eine Reaktion auf die soziologische Entwicklung, die uns eine Massengesellschaft, gigantische Städteballungen und Großraumgebilde beschert hat. So finden die Menschen unserer Generation in den kleinen Gemeinschaften ihrer Wahl eine Art Zuflucht und Sicherheit. In dem Augenblick, wo unsere Institutionen im Begriff sind, sich zu verallgemeinern, wo die kleineren Gesellschaften sich zu größeren Gebilden zusammenschließen, zeigt das praktische sittliche Verhalten eine Art von Mißtrauen gegenüber all diesen Unternehmungen. Dieses Mißtrauen stärkt die kleinere Form der menschlichen Gemeinschaft. Das vor allem ist der Grund, warum die am Anfang unseres Jahrhunderts so oft geschmähte Familie eine wirkliche Aufwertung erfahren hat. Sie ist in den Augen der wichtigsten Interessenvertreter (und -verbände) nicht länger mehr ein

einfacher Tatbestand, eine schlichte Notwendigkeit. Man will sie nicht nur als den befriedeten, sondern auch als den ausgeglichenen und intimen Bezirk geschätzt sehen, und eines der Leiden unserer Zeitgenossen ist gerade dies, daß die Wohnbedingungen so oft der Verwirklichung dieses Wunsches im Wege stehen.

Zur gleichen Zeit, da die neue Generation auf der Suche nach der wahren Kommunität, nach der echten Gemeinschaft ist, entdeckt sie auch deren Tragik. Kein Thema wird in der gegenwärtigen Literatur öfter behandelt als das der zerstörten Gemeinschaft, als das der unmöglichen, der mißverstandenen Gemeinschaft. *J. P. Sartre* hat versucht, sich des Themas zu bemächtigen, indem er in *l'Etre et Je Neent* (das Sein und das Nichts) die Unmöglichkeit der Liebe, das heißt den widersprüchlichen Charakter der Liebe darstellt. Lieben, das ist, den anderen besitzen wollen, und zwar nicht wie eine Sache, sondern den anderen besitzen in seiner Freiheit. Nun ist es widersprüchlich, die Freiheit des anderen, die ich voll und ganz als Freiheit respektiere, besitzen zu wollen. Und seine Analysen in bezug auf den Blick, das heißt auf den wesentlichen Gemeinschaftsakt, tendieren dahin, nachzuweisen, daß der Blick den anderen tötet, weil er ihn in seinen Entschlüssen mit einschließt. Ohne zur Gültigkeit der Sartreschen Analysen Stellung zu nehmen, sind wir der Meinung, wenn das Großartige in der menschlichen Beziehung so sehr in den Mittelpunkt seiner Überlegung gestellt wird, so geschieht das, weil die Erfahrung der erstrebten Gemeinschaft in der Erfahrung der gegenwärtigen Generation begründet ist. Damit die Unmöglichkeit der Liebe sichtbar wird, damit die, die sich in der Liebe suchen, einen Führer haben, um sich unter Schmerzen als »mal aimes« (*François Mauriac*) zu erkennen, muß der Wunsch, zu lieben und geliebt zu werden, tief in ihrer Seele Wurzeln geschlagen haben. Nichts zeigt die Tiefe einer Liebe stärker als die Enttäuschung dieser Liebe. Dies ist so, weil das gegenwärtige sittliche Verhalten in der Erfahrung der persönlichen Mitmenschlichkeit wurzelt, weil in diesem Verhalten die menschliche Existenz nur durch die persönliche Mitmenschlichkeit ihre wahre Form findet (*Simone de Beauvoir* schreibt, daß das Individuum »nur existiert, indem es über sich hinauskommt und seine Freiheit sich nur quer durch die Freiheit des anderen vollenden kann-st). Aus diesem doppelten Grunde erscheint die Existenz als der einzige sittliche Wert. Alle anderen Werte sind verdächtig, sie sind es um so mehr, weil sie objektiver sind, denn ihre Zweckbestimmung der Dinge umfassende Objektivität ist ja gerade das eigentliche Zeichen der Gebundenheit unserer Existenz. Sartre beschwert sich über *Descartes*, daß er in der Ethik nicht den gleichen Mut gehabt habe wie auf dem Gebiet der Erforschung des wahren Intellektuellen: hier habe er durch seinen methodischen Zweifel systematisch alle Begriffe abgeschwächt, die zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Augenschein einen Filter bildeten. Er habe dagegen unter dem trügerischen Vorwand einer notwendigen vorläufigen Moral alle Werte der soziologischen Tradition als wichtig beibehalten. Man müsse den Mut haben, alle falschen Sicherheiten abzubauen, ganz einfach eine Existenz zu sein, das heißt eine Freiheit zu sein, die sich dadurch, daß sie sich selbst verantwortlich annimmt, ihre eigenen Werte schafft. Daß ein solcher Mut nötig ist, hat *Heidegger* klar herausgestellt: »Der Tod bricht in die Existenz nicht wie ein von außen kommendes Ereignis herein,

1. Pour une morale de l'Ambiguire, Paris 1947, S. 279.

sondern er offenbart sich als das eigentliche Sein dieser Existenz, als seine **einzige** Bestimmung.« Wir zitieren Heidegger nicht, weil seine Philosophie die New Morality wesentlich mit geprägt hat, sondern weil ein sittliches Verhalten, das vornehmlich darin besteht, seine Existenz freiwillig anzunehmen, auf eine zweifellos ungenauere Erfahrung zurückgeht als die, die in Heideggers Sein-zum-Tode zum Ausdruck kommt. Sie ist ihr aber ähnlich und ganz einfach die Erfahrung des Verlusts, für die der Tod nur die abschließende Bestätigung darstellt. Mit einem uns heute tragisch erscheinenden Optimismus schrieb *Albert Camus*: »Außerhalb des einzelnen Todesschicksals ist alles Freiheit.« Nun widerlegt das tatsächliche sittliche Verhalten einen solchen Optimismus: ich übernehme meine Existenz nie in voller Verantwortung, denn es gehört zum Wesen der Existenz, daß sie etwas hat, was man nicht übernehmen kann, etwas Undurchsichtiges, Künstliches. In bezug auf die Analysen *Paul Ricoeur*s über den Willen könnten wir auch sagen, daß der Wollende den Nichtwollenden mit einschließt, daß es eine Art ständiger Wechselbeziehung zwischen dem Wollenden und dem Nichtwollenden gibt. Ich kann versuchen, dieser Gegebenheit, diesem unauflösbaren Widerspruch einen Sinn zu geben. So kann ich zum Beispiel meinem Charakter, den ich nicht zu ändern vermag, einen Sinn beimessen. Bei emotionaler, nicht aktiver, primitiver Veranlagung kann ich mich nicht in einen ruhigen, tätigen, strebenden Charakter verwandeln. Gewiß kann ich versuchen, den Weg der Freiheit durch eine solche charakterliche Gegebenheit hindurch zu finden, so wie ja auch ein Schwächling seine Schwäche aufzuwerten vermag. Es bleibt aber immer ein Rest, den ich auf mich nehmen muß, der mich darauf hinweist, daß alles Tun gleichzeitig Mißerfolg ist. Damit haben wir bereits auf den stets möglichen Mißerfolg menschlicher Gemeinschaft angespielt, auf die enttäuschte Liebe, auf die Gemeinschaft, die nicht dazu kommt, sich **zu** verwirklichen. Wir können diese Beobachtung verallgemeinern und sagen, daß der moderne Mensch in seinem Willen, in der Freiheit zu existieren, in der Gemeinschaft mit **dem** anderen ein eigenes Leben zu gestalten, der Erfahrung nicht aus dem Wege gehen kann. Sie zeigt ihm, daß dieses Leben, das er gestaltet, auch Verhängnis ist und daß dieses Verhängnis das Leben wie ein Schatten begleitet. Weder allein noch mit den anderen kann **ich** ganz ich selbst werden. Nicht ich selbst verleihe mir allein und ausschließlich diese Existenz, durch die und für die alle anderen Wirklichkeiten zu einem Wert werden könnten.

Es ist eine paradoxe Feststellung, daß das neue, in der Freiheit sich gründende sittliche Verhalten so zu einer Art Anerkennung des Verhängnisses, des Schicksals und des Todes geführt hat. Doch ist diese Anerkennung weit davon entfernt, in Nihilismus überzugehen. Im Gegenteil, sie gibt Auftrieb zu mutigem Handeln. Die Marxisten, die vom Tod des Individuums absehen und ihre Hoffnung auf die im Werden begriffene Menschheit sowie auf die Vollendung der Geschichte richten, sind nicht die einzigen, die für eine entschiedene Aktion zur Umwandlung der Welt eintreten. Auch Menschen mit großer Erfahrung in der Realität der Mißerfolge und ohne jeden Optimismus gegenüber der Geschichte verzichten nicht auf eine solche Aktion, die in ihren Augen einzig und allein die Würde des Menschen zu retten vermag. Der bemerkenswerte und große Erfolg eines Buches wie die *Pesr'*

2. Le Mythe de Sisyphe, Paris.

3. Philosophie de la Volonté, Bd. I (Le volontaire et l'involontaire), Paris 1949. 4. La Peste, Paris 1947.

von *Albert Camus* beweist, daß die gegenwärtige Generation in diesem Buch einen Reflex ihrer sittlichen Auffassung verspürt. Der Arzt, die Hauptgestalt des Buches, bekämpft mit Entsagung und bemerkenswertem Heroismus die Pest, von der die Stadt heimgesucht wird. Aber er weiß ganz genau, daß er der Krankheit gegenüber völlig machtlos ist, daß es im eigentlichen Sinn des Wortes zu nichts führt, sein Leben aufs Spiel zu setzen, wie er es den ganzen Tag über tut. Die Pest wird wieder gehen, wie sie gekommen ist, ein unbegreiflicher Zufall. Sie ist ein Symbol für den Rest, den wir nie bewältigen und meistern können. Sie ist der Mißerfolg unserer Freiheit, unseres Willens, zu existieren. Und doch lohnt sich die Mühe, bei denen auszuhalten, die leiden, und mit ihnen zusammen eine brüderliche Gemeinschaft bis zum letzten Atemzug durchzustehen. Es lohnt sich, in der Machtlosigkeit, in der Dialektik der Begegnung mit dem anderen zu leben. Ein solches Verhalten ist zugleich voll von Mitempfinden und Nüchternheit. Die von diesem Verhalten bejahte Aktion ist ohne jede Illusion, sie ist ganz auf sich selbst gestellt. Sie läßt keine Menschenverherrlichung zu bis auf die, wirklich menschlich zu bleiben, während doch die Welt und die Geschichte zum Schicksal des Menschen ein radikales *Nein* sagen. Diese von jedem Anspruch auf Wirksamkeit befreite Aktion richtet sich somit auf die reine Zeugenschaft. Worauf bezieht sich aber diese Zeugenschaft? Auf die Freiheit angesichts höchster menschlicher Not.

So sehe ich einige Hauptlinien der »New Moraliry«, die in ihren besten Ausdrucksformen nichts anderes ist als ein leidenschaftliches Streben nach *menschlicher Eigentlichkeit*.

Es kann sich jetzt nicht darum handeln, den verschiedenen Stufen dieser Ethik eine diristliehe Ethik gegenüberzustellen, die leichtfertig über all diese Schwierigkeiten und Nöte hinwegginge. Das wäre eine sehr schlechte Apologetik. Wir wollen vielmehr die Grundlage dieser Ethik untersuchen und uns fragen, ob es möglich ist, die dargelegte Problematik zu verstehen, ihr unsere Sympathie zu schenken und mit den Vertretern dieser Ethik ein Gespräch zu führen, das aufgeschlossene Partner finden sollte. Ein wirkliches Gespräch endet ja nicht mit der Überlegenheit eines Partners. In einem wirklichen Gespräch legt vielmehr jeder Teilnehmer unabhängig von Analysen und Argumenten Zeugnis ab für eine Wahrheit, die über ihn hinausgeht und in der seine Hoffnung verankert ist. Das Christentum ist in besonderem Maße offen für ein solches Gespräch, denn sein Glaube und auch seine Ethik erhalten ihre Substanz aus dem Gespräch, das zwischen Gott und den Gläubigen durch das von ihnen befragte Wort geführt wird.

Im biblischen Denken beginnt die Ethik nicht mit der *Unterwerfung* unter ein Gebot, das von außen an uns herangetragen oder uns auferlegt wurde. Ethik beginnt genau dann, wenn durch einen Gnadenerweis, für den wir keine Rechenschaft ablegen können, der Zeitpunkt erreicht ist, wo der Mensch sich von dem Wort angerufen weiß, wo das Wort ihn erreicht und ihn in ein Verhältnis zum lebendigen Gott bringt. Selbst das Alte Testament, so gesetzlich es sein mag, kennt und schildert sehr wohl die Situation, wo ein Mensch, dem das Wort Gottes das Ohr geöffnet hat, vor dem ewigen Gott selber steht, sein Wort empfängt und von diesem Augenblick an nichts anderes mehr tun kann, als vor dem Antlitz Gottes zu wandeln, die Wege Gottes zu gehen. Und dieser Weg, der sein Licht aus dem Gespräch mit Gott erhält, ist das sittliche Leben. Solange der Mensch noch

nicht in das Gespräch einbezogen ist, so lange ist er fern von Gott, so lange tut er, was Gott nicht angenehm ist. Er lebt in der Sünde und in der Unsittlichkeit. Es gibt keine andere Entscheidung für ihn: entweder hört er auf das Wort, das ihm gesagt ist, dann hat er als für ihn gut und gültig die in dem Wort enthaltene und für immer unzertrennlich damit verbundene Verheißung und Forderung (und zwar nicht als ein Nebeneinander, sondern in einer solchen Relation, daß die Forderung immer ein Vorzeichen der Verheißung und die Verheißung ein Vorzeichen der Forderung ist). Die Konsequenz daraus ist ein Leben im Lichte dieser Verheißung und die Erfüllung der Forderung Gottes. Oder der Mensch läuft davon, was konkret bedeutet, von allen Antrieben, die aus dem eigenen Herzen kommen, gejagt zu werden. Diese Antriebe sind vor allem die Angst, die Bangigkeit (die Menschen sind im allgemeinen viel ängstlicher als böse), aber auch der Egoismus, der Stolz und der Haß, die trotz ihrer Selbstgefälligkeit immer Zeichen der Not und der Angst sind. Es gibt keinen dritten Weg, obwohl die Menschen sich stets einen solchen ausgedacht haben. Dieser dritte Weg sollte darin bestehen, nicht auf das Wort Gottes zu hören und dennoch paradoxerweise den Anspruch zu erheben, in seinen Inhalt einbezogen zu werden, andererseits aber aus dem barmherzigen und fordernden Wort, das uns gesagt ist, eine bestimmte Zahl von Forderungen, Geboten und Befehlen auszuklammern. Mit anderen Worten, es soll darum gehen, ein sittliches Gut zu schaffen, das nicht Gott ist, das nicht an das Wort Gottes gebunden wäre und das in dem Maße, in dem wir es ernst nehmen, zu einem Gott entgegenstehenden *Absoluten* würde. Mit welchem Scharfsinn **und** mit welch philosophischem Tiefgang man ein solches Unternehmen auch durchführt, **man** stößt immer auf einen Legalismus, das heißt auf ein System, in dem der Mensch sowohl seine Freiheit als auch seine Hoffnung verliert. Seine Freiheit, weil er hier einer Norm unterworfen ist, die im voraus das von ihm geforderte Handeln festlegt. Seine **Hoffnung**, weil dieses Absolute ihn in seinen Mißerfolgen nur verdammen, ihn aber **nie-****mals** zu trösten vermag. Es ist möglich, daß dieses Absolute durch den Menschengeläutert **wird**, indem er es zu einer wissenschaftlichen Formel des Absoluten macht, es mit den **Prinzipien** der Vernunft, mit der Universalität der Vernunft vermengt. Ein solches **Ver-****fahren** hat *Kant* angewandt, und zwar mit der bei ihm gewohnten Härte und Redlichkeit. Aber der Mensch wird so zum Gefangenen eines non-kontradiktorischen Prinzips. Wenn **es** richtig ist, daß ich nicht lügen kann, weil es zur Regel der Lüge gehört, nicht zu verallgemeinern, dann kann ich auch in meinen menschlichen Beziehungen keine Rücksicht mehr **auf** den anderen, auf die Situation des anderen, auf den Anruf des anderen nehmen. Ich **bin** nicht mehr **in** der Lage, dem anderen mein Mitgefühl zu schenken, sondern nur eine Regel auf ihn anzuwenden, die ihn verleugnet und ihn in seiner besonderen und persönlichen Menschlichkeit vernichtet. Ich werde für den anderen nicht mehr dasein können, eben weil ich mich für das Gesetz entschieden habe.

Nun hat es das Christentum nur selten verstanden, diesem in den verschiedensten, vom äußeren, rechtlich und primitiv gearteten bis zu den vergeistigten und verdichteten Formen auftretenden Legalismus aus dem Wege zu gehen. Er wurde abgelehnt, wenn er sich im Spiegel des Pharisäertums zeigte, heimlich hat man ihn aber oft durch die Hintertür wieder hereingelassen. Noch heute denkt man, wenn von christlicher Ethik die Rede ist,

zuerst an ein besonderes System von Normen, das durch härtere und strengere Forderungen, als sie in anderen Systemen zu finden sind, gekennzeichnet ist. Man denkt etwa an die Tugendkataloge, die Paulus dem populären Stoizismus auszugsweise entnommen hat, man vergißt aber, daß diese Paränesen des Paulus gar nicht das Zentrum der paulinischen Ethik sind, sondern lediglich nützliche Hinweise für die, die frei sind vom Gesetz, die wissen, daß es um die Freiheit geht, zu der sie befreit worden sind (Gal 5,1). Das Gesetz ist aufgelöst, soweit es ein Instrument des Zwangs und demnach der Strafe ist; soweit es gleichzeitig ein Anreiz zur Sünde ist, erhält es wieder seinen bestimmten Ort, allerdings einen sehr bescheidenen Ort. Nach einem Wort *Luthers* ist es ein wohlwollender Führer, nach einem Wort *Calvins* (das an dieser Stelle Luther gegenüberzustellen ziemlich müßig ist) eine »Ermahnung«, die uns zum Gehorsam gegen Gott anreizen soll (*Institutio* II, 7,12). Es ist klar, daß sittliches Verhalten auf gar keine Weise ein autonomes System schafft. Wird das Gesetz von der Verheißung, das heißt von dem im Gespräch mit dem lebendigen Gott empfangenen Evangelium getrennt, so schafft es eine Zwangslage, gegen die sich der Mensch nur auflehnen kann. Die ganze Frage läuft darauf hinaus, zu erfahren, was die Situation des Menschen vor Gott ist. Soll er vor Gott stehen oder soll er versuchen, vor seinem Antlitz zu fliehen?

Wird die Frage nach dem Menschen vor Gott so zum Grundproblem aller Ethik, so stellt sich gerade die christliche Ethik aufs neue der für das gegenwärtige sittliche Verhalten so wichtigen Frage nach dem eigentlichen Menschen. Es gibt keine sittliche Existenz außerhalb dieser Eigentlichkeit. Jesus sagt, nur ein guter Baum kann gute Früchte bringen (Mt 7,8), was Luther mit den Worten: »Nicht die guten Werke machen einen guten Menschen, sondern ein guter Mensch tut auch gute Werke«, umschreibt.

Aber wo ist dieser eigentliche Mensch? Wo ist der gute Mensch, der in einem wirklichen Gespräch mit Gott ganz spontan und in Freiheit den heiligen Willen Gottes tut? Das heutige philosophische Denken findet die Eigentlichkeit des Menschen in einer auf ihn selbst bezogenen Subjektivität, die alle sozio-psychologischen Definitionen beiseite geschoben hat. Sie beschränkt sich auf ein Wesen, das seine Ganzheit verloren hat, das ihm seine eigene Existenz ausliefert, auf ein Wesen, daß sich ganz in der ihm eigenen Welt etabliert. Aber muß man nicht Zweifel hegen an der Existenz eines solchen Wesens? Angenommen, wir könnten die intellektuelle Askese, durch die wir die Welt um uns zurückdrängen, bis zu Ende durchhalten - auch der methodische Zweifel *Descartes* drängt ja alles zurück, was sich an Wissen und Gewißheit um den Bereich der Seele herum eingeschmuggelt hat -, so erhebt sich die Frage, ob ein so von allem entblößtes Wesen noch ein sittliches Wesen, noch eine Person sein kann, ob es noch etwas zu tun hat mit dem, was wir den Menschen nennen.

Nun besteht die Besonderheit der christlichen Ethik gerade darin, wie sie den echten Menschen definiert: Er ist der Sünder, dem vergeben wurde, er ist der Mensch, der seine Rechtfertigung gefunden hat. Dieser Mensch hat seine Grenzen, und zwar nicht nur als Geschöpf, sondern auch als radikaler Sünder. Ihm wurden die Sünden, so real sie auch sein mögen, nicht angerechnet, weil Gott ihn nicht nur in der Realität seiner Geschichte, sondern weil er ihn auch in Christus sieht, dem er durch das Band des Glaubens ganz realiter angehört. Weil Gott diesem Menschen die Sünden nicht anrechnet, weil die Ge-

rechtigkeit Christi seine Ungerechtigkeit zudeckt, teilt er nicht mehr das Schicksal des ehemaligen Sünders. Er hat eine echte Zukunft, er hat die Möglichkeit, frei zu sein. »Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden.« Das ist nicht die Verneinung dessen, was der Mensch bis heute gewesen ist, nämlich der Sünder und Gegner des heiligen Gottes. Im Gegenteil, diese volle Realität wird durch den Akt der göttlichen Vergebung bestätigt. Diese Realität ist jedoch in die Vergangenheit verdrängt, damit die Zukunft nicht mehr länger belastet ist, handelt es sich **doch** um eine Realität, die ebenso unanfechtbar ist wie das Kreuz Christi. Aber genauso, wie Christus bis zum Ende der Zeiten zugleich der Gekreuzigte und der Auferstandene ist, genauso ist **auch** der Mensch Sünder und Begnadeter zugleich. Das Heute, an dem seine Sünde in die Vergangenheit begraben wird, ist aber keine ein für allemal festgelegte zeitliche Grenze, es ist vielmehr das Heute, an dem **sich** ihm die Möglichkeit der Freiheit auftut, es ist eine permanente Möglichkeit, die nur in der Geduld Gottes (s-Solange es -heute- heißt«, Hebr 3,13) ihre Grenze hat.

Wenn dies so ist, dürfte es nicht leicht sein, herauszufinden, wo denn nun dieser neue Mensch, dieser glaubwürdige Mensch in der Zeit anzusetzen ist und wie man sich die Stabilität eines solchen sittlichen Menschen vorstellen soll. Was ist denn **noch** Wirklichkeit an diesem neuen Menschen, wenn alle Bemühungen, ihm ein festes Geburtsdatum zu geben, vergeblich sind? Der gerechtfertigte Mensch ist nicht der Typ des antiken Weisen oder des modernen Bürgers, die man auf bestimmte Zeiten festlegen kann, in der besonders schöne und wertvolle Muster dieses Typs gelebt und sich durch charakteristische Werke einen Namen gemacht haben. Will man genau sein, so muß man darauf verzichten, die Stabilität des neuen Menschen nachzuweisen. Wer es trotzdem versucht, kann das nur in **der** Form der Dialektik tun wie *Luther* mit seinem *semper justus, semper peccator*, ohne **dabei** zu vergessen, daß man an diesen beiden Begriffen das *semper poenitans* und das *semper viator* anhängen muß. Das *semper viator* ist keine Synthese der vorhergehenden **Begriffe**, denn es gibt keine Synthese von Gerechtigkeit und Sünde. Beide haben einen **totalen** Charakter. Sie sind die einzige in dieser permanenten Dialektik mögliche **Klammer**, wie Paulus Phil 3,12 ganz richtig sieht. Außerdem läßt es dieser Begriff nicht zu, **die Stabilität** des neuen Menschen genau festzulegen. Wer immer in Bewegung ist, wer es **immer** eilig hat, weil er weiß, daß das Heute **noch** die Zeit der Geduld Gottes ist, den kann man nicht genau festlegen.

, Es gibt aber **noch** einen tieferen Grund, warum ein solches Festlegen abzulehnen ist. Der **Mensch** in der Rechtfertigung ist nur wegen Jesus Christus gerechtfertigt, seine **Rechtfertigung** wird ihm nicht durch ihn selber zuteil, sie hat ihren Ursprung und ihre Realität allein in Christus, sie gilt für ihn nur, soweit sie ihm zu eigen gemacht wurde, sie gehört ihm nicht substantialiter an, mit anderen Worten, sie gehört ihm nur insoweit an, als er im 'Glauben mit Christus in den Tod begraben ist, um mit Christus wiedergeboren zu werden für ein neues Leben (Röm 6,3-4). Nur in dieser sich jeder psychologischen oder phänomenologischen Analyse entziehenden Bewegung ist er gerechtfertigt, und zwar in einer Art und Weise, daß er **sich** als der gerechtfertigte Mensch über seine neue Situation nicht anders Rechenschaft geben kann als mit demselben paradoxen Wort, mit dem Paulus das tut: »Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.« Damit dieser Sach-

verhält aber unsere Dankbarkeit und unser Bekenntnis zum Glauben wecke, muß noch gesagt werden, daß damit keine Vernichtung meiner Person, keine Verschmelzung *mit* Gott, keine mystische Auflösung *in* Gott verbunden ist. Der gerechtfertigte Mensch ist ein Mensch, der das Wort »*ich*« nicht länger ohne Zurückhaltung und Reserviertheit gebrauchen kann, der es nur noch aussprechen kann, wenn er damit bezeugt, daß Christus und sein Heiliger Geist in ihm gegenwärtig sind. Ein solcher Mensch weiß, daß das *pro me* der göttlichen Gnade durch Christus und den Heiligen Geist zu dem *in me* geworden ist. Ich könnte also niemals eindeutig sagen, was immer der neue Mensch ist, der die Prädikate des Geistes trägt, ich könnte es deswegen nicht, »damit kein Fleisch sich rühme«, wie der Apostel sagt.

Alle unsere ontologischen und substantialistischen, aber auch unsere personalistischen und existentialistischen Kategorien werden in dem Augenblick utopisch, wo der sittliche Mensch, ohne sich je in Frage zu stellen, nicht mehr seinen Mittelpunkt in sich selbst hat und seine eigene und persönliche Freiheit, als aus ihm selber kommend, zurückfordert. Ohne jede Anspielung auf ein paradoxes Wortspiel läßt sich sagen, daß die Glaubwürdigkeit des neuen Menschen eine gewisse Art von Unglaubwürdigkeit, von gleichzeitiger Bejahung und Verneinung mit beinhaltet. Der neue Mensch wird dadurch ständig auf Christus zurückgeworfen, dessen ganzes Werk ja nur für ihn einen Sinn hat. Der Glaube bringt diese permanente Doppeldeutigkeit selber zum Ausdruck: Ich glaube an Christus, aber der Glaube, durch den ich an Christus glaube, ist auch der Glaube des Christus, und zwar des Christus in mir. Die Glaubwürdigkeit, durch die allein ich selber, soweit ich mich als ein unerforschbares und absolutes Wesen verstehe, die Verantwortung für meine Existenz und meine Freiheit übernehme, diese höchst massive und einsame Glaubwürdigkeit ist genau das, was das Evangelium meint, wenn es sagt, daß wir frei sein können, um in eine Existenz in der Gemeinschaft mit dem Christus einzutreten. Es ist durchaus nicht so, als ob die christliche Ethik eine solche Glaubwürdigkeit verachten müßte, ist sie doch die Glaubwürdigkeit eines Menschen, der Herr ist über sich selbst und über das Universum, der in der Welt Taten vollbringen kann, vor denen wir unseren Respekt bezeugen müssen. Aber diese Glaubwürdigkeit hat nicht die wahre menschliche Freiheit, *sie hat nicht* die stets mit der Freiheit des Schöpfers verbundene Freiheit des Geschöpfes.

Wenn nun der gerechtfertigte Mensch, der Mensch, der im Glauben an Christus lebt, tätig wird, so richtet er sich dabei nicht in der Weise nach dem Willen Gottes, als ob ihm dieser von außen zuteil werde, als ob ihn dieser zu etwas zwingt. Nur solange er im Unglauben lebt, wird ihm dieser Wille immer von außen zuteil. Die Eigentümlichkeit der christlichen Ethik besteht also in einer Art von Spontaneität im Handeln. Wenn der neue Mensch zum Vorschein kommt, dann nur in dieser Spontaneität. Der gerechtfertigte Mensch kennt nicht das Problem, das sich dem Philosophen stellt, der wissen will, ob man die Liebe kommandieren kann. Der gerechtfertigte Mensch liebt die Brüder, die Gott ihm in dem Christus der Liebe, von dem er selbst geliebt wird, zu eigen gibt. Diese Liebe zum Bruder ist zwar eine Forderung Gottes, sie ist aber zugleich seine Verheißung, die Verheißung nämlich, die uns gegeben wurde, um durch die Liebe in die Fülle unserer Mensch-

lichkeit einzugehen. In dieser Liebe entdecken wir, daß Menschsein nur in der Mitmenschlichkeit möglich ist. Der Glaube kann die Gemeinschaft mit dem anderen nicht zerstören, weil wir nämlich den anderen immer so sehen, wie er in der Sicht Gottes erscheint, das heißt, als der *homo viator*, der schon von dem Licht des Himmelreichs erleuchtet ist. Sobald wir aber nicht mehr im Glauben stehen, bedrängt uns sogleich wieder das von der Verheißung losgelöste Gesetz mit seiner Macht des Zwangs. Dann tun wir nur noch mühsam, sei es aus Pflicht oder aus irgendeinem anderen Grund, einen sehr geringen Teil dessen, was es uns befiehlt, manchmal tun wir sogar überhaupt nichts.

Die Spontaneität im sittlichen Leben des gerechtfertigten Menschen, des Menschen, der aus der Liebe, mit der er selber gemeint ist, und als Antwort auf diese Liebe, tätig wird, hat der Heidelberger Katechismus die *Dankbarkeit* genannt. Man sagt zuweilen, sie sei die Grundlage der christlichen Ethik. Wir halten es für richtiger, sie die Modalität des christlichen Handelns, den Stil und das Klima des christlichen Lebens zu nennen.

Eines der Kennzeichen der Spontaneität ist dies, daß sie uns erlaubt, unser Handeln gegenüber den verschiedenen menschlichen Situationen, die uns herausfordern, nicht nach äußeren, vorgefertigten Modellen zu richten, keine allgemeinen Regeln auf besondere Fälle anzuwenden. Dies ist mehr die Eigenart des politischen, richterlichen und administrativen Handelns. Die Spontaneität erlaubt uns aber noch ganz anderes, nämlich in bezug auf den anderen, auf seine Not, seine Zukunft echte Lösungen zu finden. So gesehen können wir sagen, daß nicht die Gestaltung der Welt, sondern ihre Verwandlung unsere Aufgabe ist. Wir geben in einem gewissen Sinn der existentialistischen Ethik recht, die nicht zuläßt, daß unser Handeln von voraufgehenden Normen dirigiert wird. Doch ist in der Sicht einer christlichen Ethik das Suchen nach Normen für unser Handeln nicht willkürlich, es ist nicht Ausdruck einer Freiheit, die man nach einem Wort Sartres »das Fundament ohne Fundament«, die Freiheit von allen Werten nennen könnte. Dieses Suchen muß im eigentlichen Bereich der Liebe, in dem Bereich um die Person des anderen geschehen.

Der christlichen Ethik sind die tragischen Schwierigkeiten aller Kommunität und Gemeinschaft mit dem anderen nicht unbekannt. Sie weiß von der Erfahrung der wechselseitigen Undurchlässigkeit von Menschen, die sich lieben. Sie weiß auch, daß selbst dann, wenn der Besitz heischende Eros durch die Agape Gottes überdeckt, eingekreist und verwandelt ist, dieser trotzdem in seiner ganzen Stärke weilerlebt, genauso wie der alte Mensch neben dem neuen, der sündige neben dem gerechtfertigten Menschen weiterlebt. Aber in diesen Mißerfolgen wird die Gemeinschaft vor der Verzweiflung und dem Zynismus durch die Gewißheit bewahrt, daß es zwischen dem anderen und mir den Mittler gibt, daß in Christus alle getrennten Wesen vereint sind in der Hoffnung auf die große Verwandlung.

Durch die Hoffnung auf das Reich Gottes ist das Handeln des gerechtfertigten Menschen frei von aller Angst, die die Mißerfolge der Gemeinschaft begleitet. Die gleiche Hoffnung nimmt dem sittlichen Leben aber auch den schweren Ernst, mit dem man es so gern befrachtet. Der Christ, der sich voll und ganz dem tätigen Leben verschreibt, darf dies mit einem gewissen Humor tun. Er ist es ja nicht, der das Reich Gottes aufbaut, es ist

vielmehr auf dem Wege zu ihm. Er braucht sich nicht um das zukünftige Reich Gottes zu bemühen, dagegen ist es seine Aufgabe, für dieses Reich, dessen Fundamente schon gelegt sind und dessen künftige Tiefen bereits ihren heilsamen Druck auf die Geschichte der Gegenwart ausüben, Zeugnis abzulegen. Er ist auf dieses Zeugnis wesentlich stärker angelegt als auf Wirksamkeit. Das darf aber nicht mißverstanden werden. Weil der andere mit seinem Leiden und seiner Not das Objekt meines sittlichen Handelns ist, kann **ich** gar **nichts** anderes tun, als meinen Mut und alle Kräfte meines Verstandes, meines Herzens und meiner Phantasie zu engagieren, um ihm zu helfen. **Ich** kann gar **nichts** anderes wollen als ein wirksames Handeln an ihm. Und **doch** weiß **ich** als *semper justus et peccator*, der **ich** bin, daß mein Handeln unzureichend und unbeholfen ist und daß es sogar sehr oft das Gegenteil von dem bewirkt, was es **beabsichtigt**: Auch der Christ weiß, daß er von einer Pest umgeben ist und daß diese Pest in ihm selber einen günstigen Nährboden gefunden hat. Er weiß aber **auch** - und das **unterscheidet** ihn von dem bewundernswerten Helden *Camus* - , daß diese Pest kein Verhängnis ist, daß sie längst besiegt ist und daß **nichts** ihn mehr **scheiden** kann von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus offenbar wurde. Ein **solches** Wissen aus dem Glauben kann dem sittlichen Leben **echte** Freude, es kann in allen Lebenslagen ruhige **Zuversicht** geben. Es erlaubt dem Christen, vor allem anderen auf ein **exemplarisches** Handeln **bedacht** zu sein, auf ein Handeln, das Zeichen aufrichtet für das **Reich** Gottes und das mit diesen Zeichen, mit diesen einfachen, stets erst einen Anfang, ein Werden bekundenden **Zeichen**, Zeugnis ablegen will von der großen Erneuerung aller Dinge.

Wir haben die Forderungen der »New Morality« den Grundlagen der **christlichen** Ethik gegenübergestellt, ohne etwa den **Anspruch** zu erheben, als hätten wir damit die Überlegenheit der **diristlichen** Ethik bewiesen. Zwar kann man von der Überlegenheit des einen Systems über das andere **sprechen**, das eine System kann geschlossener und wirkungsvoller sein als das andere, das eine kann der Wirklichkeit besser **entsprechen** und eine umfassendere Interpretation zulassen als das andere. Die **christliche** Ethik hat aber ihr Fundament gar nicht in sich selber, sie ist also gar kein System. Man kann deshalb den Beweis ihrer Überlegenheit überhaupt **nicht** führen. Die **christliche** Ethik ist auch nicht zweckgebunden, denn Gott bezeugt sich selber in seinem Wort. Es geht uns also nicht um den Affront, wir wollen die **christliche** Ethik nicht gegen die »New Morality« ausspielen. Uns ist es nur darum zu tun, daß die christliche Ethik sich auf Grund ihres Fundaments als fähig erweist, die Wünsche und Schwierigkeiten der »New Morality« zu verstehen. Die **christliche** Ethik soll **nicht** nur in der Lage sein zu sagen, was negativ ist an der »New Morality«, sie soll auch das Positive an ihr sehen. Denn wer könnte das Seufzen der Kreatur wohl besser deuten als der, der die Verheißung des Geistes hat?

Prof. Dr. R. Mehl

6 rue Blessig, Strasbourg

(Übersetzt von Gerhard Timmer)

Die theologische Begründung der Ethik angesichts der modernen Forderung einer »New Morality-«

VON WERNER SCHÖLLGEN

Das den beiden Referenten des Kongresses gestellte Thema verlangt eine Vorentscheidung von prinzipiellem Charakter. Wer mit dem Liberalismus des vergangenen Jahrhunderts die neutestamentliche Ethik als abstrakte »Gesinnungsethik« (*Max Weber*) versteht, muß auf alle spezielle Ethik verzichten. Er verkündet Proteste gegen den Lauf der Welt, die im argen liegt und liegen bleibt; allenfalls kann er aus gläubiger Haltung hinterher und nach allen Vorgängen die vergebende Gnade des gütigen Vatergottes verkünden: er bleibt der reine Tor, als den ihn ja auch Max Weber in seinem berühmten Vortrage »Politik als Berufe gezeichnet hat.

Zum Glück haben die Qumran-Funde an dem kritischen Punkte der bisherigen Polemik des Judentums ein Indiz dafür gebracht, daß die Spruchsammlung der Bergpredigt (noch ganz abgesehen von ihrer literarischen Art) sich - geschichtlich gezielt - gegen die eschatologische Rachereligion der Wüstenleute unmittelbar richtet: *sie spricht also ganz konkret in die Zeit und gibt Antwort auf den Anruf einer eindeutigen Gegenpositions*. Und wenn wir uns im ganzen Bereich der biblischen Ethik umschauchen, immer finden wir genau jenen Typ von Ethik, den Max Weber als »Verantwortungsethik« bezeichnet, der die Folgen bedenkt und in der Wirklichkeit des Lebens helfen und den »Hunger« jeder Art stillen möchte: in der Grundforderung der Nächstenliebe, im Ernst der Gerichtsrede Jesu, in zahllosen Weisungen mit sozialem Einschlag, in der Übernahme des Dekalogs, der in seinem Ursinn eine Volkstumsethik gewesen ist. Der »neue« und »wiedergeborene« Mensch war auch neu und gut in seiner Offenheit für den Mitmenschen als seinen Nächsten.

Nun aber gilt umgekehrt: weil die Bibel in einer historisch vorgegebenen Sprache gegeben ist, müssen wir über den Schleier bloß philologischer Bemühung hinaus zu verstehen suchen, daß diese Sprache zugleich eine historisch konkrete Kultur ebenso enthält wie aufschließt. Die christliche Ethik in unserer Zeit befragen, muß also heißen, das Wort der Bibel in die Sprache unserer Nöte, unserer Probleme zu übersetzen. Dann allerdings ist die Forderung einer »New Morality« immer aktuell, ja immer aktuell gewesen, und nicht zum wenigsten damals, als die biblischen Bücher niedergeschrieben wurden. Sollten wir uns denn überhaupt wünschen, sie seien als ein starr-systematischer Kodex zu uns überkommen?

* Korreferat auf der Gründungstagung der Societas Ethica, Basel, 10. 10. 1964.

1. In einer durchaus berechtigten Polemik ist von jüdischer Seite immer darauf aufmerksam gemacht worden, daß ein Gebot des Feindeshasses im A. T. nicht existiert. Kurt Schubert schreibt dazu: »Die Qumrantexte gehen darüber Aufschluß. In kaum einer der Rollen vom Toten Meer wird dieser Gedanke nicht mehr oder minder deutlich ausgesprochen (Die Gemeinde vom Toten Meer, 1958, 123 f.).

Für diese lebendige Begegnung mit dem Wort der Bibel entsteht freilich eine eigentümliche Schwierigkeit: wenn die Schrift in ihre Zeit hinein Antworten gibt, dann werden in der Hauptsache nur umstrittene Fragen thematisch behandelt: Jesus selber wendet sich gegen die erstarrte Auslegung der Pharisäer und Schriftgelehrten, mit betontem Anschluß an die Reformen und Drohworte der Propheten; Paulus **kämpft** gegen jene Partei der sogenannten Judenchristen, die an der rechtfertigenden **Kraft** der Gesetzhaltigkeit festhalten und den (Heiden-)Christen alle praktischen Konsequenzen aufzwingen wollen. Umgekehrt hat es der Jakobus-Brief offensichtlich mit antinormalistischen Tendenzen zu tun, die - was man durchaus zugeben kann - einseitig angezielt werden-. Schließlich beweisen in den Briefen Lob und Tadel, die ganz bestimmten (und oft auch genannten) Personen zugemünzt werden, wie geschichtlich konkret gerade die Schriften des Neuen Testamentes auszulegen sind, wenn wir ihren eigenen Absichten entsprechen wollen. *Es bleibt also zu beachten, daß das sachlich Überdauernde, nie Bestrittene, die gemeinsame Plattform nur unthematisch erscheint.* Hinter Symbolen, Bildern und Gleichnissen, zeitgebundenen Anweisungen, müssen wir die ganzheitlichen Strukturen von gedanklichen Zusammenhängen aufzuspüren wissen. Zum Glück ist diese Problematik bereits auf einem ganz anderen, weltanschaulich neutralen Feld durchgearbeitet worden: in der Erforschung der antik-griechischen Philosophie sind ebenso große Philologen wie philosophische Systematiker beteiligt. Die letzteren müssen sich gegen den Vorwurf verteidigen, mehr in die Texte hineinzulegen, als der Philologe dort findet: diese wollen nur einen inneren Ausgleich der Texte zugunsten eines geglätteten systematischen Zusammenhangs zulassen. Demgegenüber neigen die Systematiker der aporetischen Methode zu; sie argumentieren: wenn man überhaupt einem Denker den Rang des Philosophen zubillige, dann würden seine Worte dem vulgären **Gebrauch** entzogen sein, sie gewännen die Dignität von Fachausdrücken; sie seien auf ihre Frucht an philosophischen Gehalten zu prüfen und gerade nicht auf ihre Fähigkeit, sich einem geschlossenen System zu fügen>. Mit gutem Recht fragt die heutige Exegese nach den Besonderheiten bestimmter Autoren. Sollten aber nicht auch die Systematiker mit ihrem Anliegen beachtet werden, die in der Gesamtoffenbarung der Bibel ein ungeheures Gesamtgeschehen erblicken möchten oder sollten, wo die letzten Grundtatsachen des Handelns Gottes mit den Menschen *in immer neuen geschichtlichen Konstellationen, mit einem immer neuen Gegenüber von anderen Völkern und menschlichen Partnern uns anschaulich sind?* Werden dann nicht die differenzierenden Töne des »usus legis« zu allen Zeiten hörbar sein müssen? **Im** ganzen: wird dann nicht *der legitime biblische Begriff des Kairos* die praktisch-ethische Auslegung beherrschen müssen und uns verpflichten, jederzeit zu fragen, welche Absichten Gott mit neuen Zeiten hat und wie wir das Wort der Bibel in eine neue Antwort zu übersetzen haben?

2. Näheres bei *Franz Mußner*: Der Jakobusbrief, Herders theol. Komm. zum N. T., XIII, 1, 1964.

3. *Werner Schöllgen*: Römer 13,1-7 in der Sicht der katholischen Moraltheologie, in: Politische Studien 15 (1964), H. 154, 144-155. Aus systematischen Erwägungen heraus versuche ich, diesen Text in einen inneren Zusammenhang mit dem Kontext zu bringen.

Die moderne Anthropologie definiert den Menschen nicht mehr mit Cicero als Vernunftwesen, sondern als prägnant geschichtlich. Damit ist gemeint, daß auf der Basis und im Rahmen einer sehr allgemeinen und überaus plastischen Vorgegebenheit naturhafter Anlagen der Mensch sein Schicksal selber in die Hand nimmt und sich und seine Daseinsformen immer neu prägr', Dabei hat er die Möglichkeit, dank der Sprache kollektive Erfahrungen auf Dauer zu stellen: in primitiver Form in den Tabus einfacher Kulturen, auf dem Niveau von Hochkulturen in Institutionen jeglicher, nicht bloß rechtlicher Art, da ihm dann eine entwickelte Fähigkeit der Reflexion die Möglichkeit von Reformen freigibt. In der biblischen Lehre vom Kairos wird diese Sicht der Anthropologie bzw. Kultursociologie gewissermaßen theologisch aufgenommen und irgendwie sanktioniert: Gott hat je andere Absichten in je anderer Zeit, und es ist die Pflicht des Christen (KoI4, 5f.), sich selber zu »zeitgemäßem« Verhalten zu rüsten.

Schon ergibt sich (wenn wir das Schlagwort »New Morality« umfassend auslegen: im Sinne einer zeitgemäßen Gesamtorientierung des Lebens) ein fruchtbarer Gesichtspunkt für die Form heutiger Seelsorge. Seit einiger Zeit ist es große Mode bei Intellektuellen und auch Soziologen, beiden Konfessionen vorzuwerfen, sie verkündeten bei ihren Kirchentagen als Lösungen ausgesprochene »Leerformeln« - beliebt gerade deshalb, weil sie sich willkürlich mit beliebigen Inhalten füllen ließen. Die gleiche Anklage richtet sich gegen das Naturrecht, dessen Grundprinzipien angeblich »leer« seien und sich zu verschiedenen Zeiten mit recht unterschiedlichem Inhalt füllen ließen.

Mit allem Ernst ist zu antworten, daß ein solches Mißverständnis nur möglich ist bei irgendwie »unmündigen« Christen, die nicht gelernt haben, biblische Weisungen zu übersetzen und sinngemäß anzuwenden. In feudalen Zeiten zum Beispiel erzwang die Waffentechnik einen von körperlicher Arbeit entlasteten Stand von Berufskriegern, die von den unteren Ständen unterhalten wurden und immer dann auch innerlich anerkannt wurden, solange (wie vor allem *Alexander Rüstow* eindringlich nachwies) die Gefahr neuer Überlagerungen akut blieb. Völlig andere Ethosformen waren damals zeitgemäß als heute, wo **man** in unserer Demokratie den Typ des »Kavaliers der Straße« erfinden und prämiieren muß, um dem Massentod auf der Straße Abbruch zu tun.

Wir Menschen von heute leben nun in der dauernden Versuchung, an ein irdisches Paradies zu glauben, etwa im Sinne von *Karl Marx* zu hoffen, es würde einmal den von aller »Entfremdung« befreien, völlig selbstmächtigen Menschen geben, der sich selber als sol-

4. *Konrad Lorenz*, der Direktor des Max-Planck-Instituts für Verhaltensforschung, hat eine Monographie über den Aggressionstrieb herausgegeben: Das sogenannte Böse, Zur Naturgeschichte des Aggressionstriebes, 2. Aufl., Wien 1964, Verlag Borotha-Schoeler. - Diese am Tier gewonnenen experimentellen Befunde können natürlich nicht ohne weiteres im vollen Umfang auf den Menschen extrapoliert werden. In gewissem Umfange sind sie aber erleuchtend und lesen sich fast wie ein Kommentar zu dem biblischen Typus des »**fleischlichen**« Menschen, der eben nicht - ganz im Widerspruch zu den Texten - nur vom Sexuellen her verstanden werden darf. Im Gegenteil beweisen die Darlegungen von Lorenz eine gewisse Überordnung des Aggressionstriebes über den Sexualtrieb.

chen produziert. Der biblische Begriff des Kairos macht uns demütig; *er weist vor allem auf die qualitativen Schwankungen der Geschichte: als eine Geschichte von Heil und Unheil*- beides als Aufgaben, die Gott uns stellt. *Augustinus* hat diese Seite der Geschichte der Christenheit dramatisch in dem erhaltenen Briefe »Ad Siricium episcopum« dargelegt. Er wußte noch um den zweifachen Zeitbegriff der griechischen Sprache und findet, der Begriff des Kairos sei ins Lateinische nicht übersetzbar. Man müsse schon von der Doppelt- heit göttlicher Schickungen in den »opportunitates et importunitates« sprechen, wenn man diesen Begriff richtig ausschöpfen wolle.

Wenn man sich von diesem großen Theologen führen läßt, dann bedeutet also die For- derung einer neuen (also zeitgemäßen und zeitoffenen) Moral ein Doppeltes: einerseits (was heute allzu vordergründig erblickt wird) das Ernstnehmen des wissenschaftlich-tech- nischen Fortschritts, und neuer, etwa soziologischer Erkenntnisse über die Interdependenz der Lebensbereiche und die Bevölkerungsproblematik; dann aber: ein Wissen darum, daß (nun ganz im Sinne der Propheten des Alten Testaments) Rückschläge, Krisen, grobe Verluste im kirchlichen Bereich, in Demut hinzunehmen sind als Prüfungen, die zur inneren Besserung und Bekehrung des Christenvolkes wie seiner geistlichen Führer anleiten sollen.

Nun die entscheidende Folgerung: die theologische Begründung der christlichen Ethik hat ihre Arbeit nur halb geleistet, wenn sie fertige Antworten vorbereitet. Sie muß (schon um für das Vorhandensein von Antworten hellsichtig zu werden) die Lage des christlichen Gewissens im gegebenen Kairos transparent zu machen suchen, *sie muß dieses Gewissen mündig machen und fähig, überhaupt seine - allzuoft nur dunkel und unklar gespürten - Fragen in reflektierte Form zu bringen*. Die scharf profilierten Nöte unserer Zeit sind ebenso hart wie die in der Gerichtsrede angesprochenen; sie sind aber für eine sentimenta- lisierte Liebe nicht zugänglich, sondern bedürfen zur Hilfe wie schon zur Diagnose des hellsten Lichtes unserer Vernunft.

II. DIE GESAMTBLICHE KONKRETHEIT DER BIBLISCHEN ETHIK UND DAS PROBLEM DER SINNGEMÄSSEN ÜBERTRAGUNG

Moraltheologie bzw. Ethik sollte im Vorgang ihrer Entfaltung immer begriffen bleiben als Menschenwerk, eben als wissenschaftliche Bemühung, mit Hilfe der jeweiligen den- kerischen Werkzeuge auf einem bestimmten methodischen Niveau die durchaus unsyste- matischen Impulse der Offenbarung zu systematisieren. Die Bibel selber zeigt bereits die Ansätze solcher theologischer Arbeit, und es ist eine höchst nützliche Erinnerung, wenn *Hans Dombos* darauf hinweist, daß die Lehre von der Rechtfertigung in juristischen Begriffen damaliger Zeit vorgetragen und formuliert wird.

Wer dieses eigentlich unleugbare Faktum des menschlichen Anteils an theologisch-wissen- schaftlichen Systemen offen zugibt, gewinnt die innere Freiheit, Umschau zu halten: wo

5. Ep.197, 2.-Zur soziologischen Bedeutung des Begriffes des Kairos: *Werner Schöllgen*: Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, 1953, 172-176. - Jener *Bischof* hatte Augustinus nach dem Sinn von Apg 1,7 befragt und erhielt in dem angeführten Briefe, einer rechten Abhandlung, die Antwort, die den Entwurf einer Gesellschaftslehre enthält.

und in welchem Umfang Widerstände gegen die christliche Botschaft auf zeitbedingtmenschliche Mängel zurückzuführen sind. Dabei machen auch die Äußerungen kirchlicher Autoritäten keine Ausnahme. Denn wie die Bibel offensichtlich nur zu Problemen Stellung nehmen kann, die überhaupt im Horizont ihres Kulturbereiches erscheinen und im Material der gegebenen Begrifflichkeit formuliert werden können, so bleiben auch spätere Klärungen unter dem Gesetz dieser geschichtlich unvermeidlichen Notwendigkeit. Es soll natürlich dabei nicht bestritten werden: daß es einerseits übergeschichtliche, durchdauernde Menschheitsprobleme gibt, die eine echt prinzipielle Lösung erfahren können, daß zweitens die Moral nicht ohne Erfolg den Weg der *Formalisierung konkreter Fragen* gegangen ist⁶. Freilich genügt dann simple subsumierende »Anwendung« keinesfalls; sie bleibt ein Grenzfall. Im allgemeinen sind geschichtliche Umwälzungen (überdies noch belastet mit den Wellen von Phasenverschiebungen und dem unterschiedlichen Tiefgang differenter Durchschlagskraft:) so wesentlich, und eben nicht äußerlich akzidentell, daß eine echte Konkretisierung den Inhalts-Verlust durch die Abstraktion ausgleichen muß.

Daß nun *die Forderung nach einer neuen Moral* durchaus nicht bloß aus dem weichen Willen zu einer Anpassung um jeden Preis erwächst, wie Bischof Robinson mit Recht **betont**⁷, sondern *von legitimen christlichen Motiven bestimmt sein kann und bestimmt sein sollte*, muß nun an Beispielen geklärt werden. Gegenwärtig scheint mir dieser Punkt so im Mittelpunkt der Diskussion zu stehen, daß er anschaulich gemadit werden muß. Ich wähle drei Beispiele, die sich natürlich in großer Zahl vermehren ließen: für eine gelungene, christlich legitime Übertragung, eine überfremdende Übertragung und schließlich **für** die ethisch schwer belastenden Folgen einer ausgebliebenen Klärung.

a) Die moderne Exegese arbeitet immer deutlicher ihren Standpunkt heraus, das Neue Testament mit der **Botschaft** von der Erlösung im Horizont des Alten Testaments zu sehen: Gott ist und bleibt der Herr der Schöpfung wie der Geschichte, der aus seinem Willen einen letzten Sinn und eschatologische Bezogenheit schenkt. Die Ursünde ist demgemäß, daß der Mensch sich auf sich als letztes Maß zurückzieht, daß er der Urversuchung unterliegt, von sich aus zu bestimmen, was gut und böse sein soll. Ich brauche hier nicht näher darzulegen, daß der Genesisbericht nicht intellektualistisch mißverstanden werden darf (Gen 3,5).

Die alte Kirche kannte noch keine abgespaltete Moral. Im Dienste der Katechese hat sie

6. In seinem Buche »War and the christian conscience, How shall modern war be conducted justly?« (Duke University Press, Durham N. C. 1961) hat der amerikanische Theologe *Paul Ramsey* zu den harten Fragen des Atomkrieges Stellung genommen. In der ersten Hälfte seines Buches schildert er das für ihn **hilfreiche** scholastische Axiom des »Principium dupplicis effectus« in seiner moralgeschichtlichen Entwicklung, An Hand eines Extremfalles von medizinischem Abortus macht er dann freilich eine volle Kehrtwendung gegen die utilitaristische Ethik und betont, daß im äußersten Grenzfall die Liebe über formale Korrektheit zu siegen habe. Vgl. meine Besprechung in: Erasmus 16 (1964), 212-215.
7. *Iohn A. T. Robinson*: Christliche Moral heute, 1964. – *Thomas von Aquin* begründet die Übernahme der aristotelischen Lehre von der Epikie, der Billigkeit damit, daß alle positiven Gesetze nur für einen Durchschnitt richtig sein könnten (ut ad plures); es sei deshalb eine Forderung der Gerechtigkeit, in Grenzfällen nicht zu verpflichten. Ganz entsprechend sind die immer abstrakten kasuistischen Lösungen auf die Umstände abzustimmen, wobei das eigentlich ethische, also formelle Moment für diese »moralitas materialis« erst aus dem »finis operantis«, also dem subjektiv-persönlichen Willen entsteht. Die Umstände (circumstantiae) meinen die konkrete Situation in allen ihren Komponenten.

ihre Sicht auf das Böse in der Reihe der sieben Hauptsünden zusammengefaßt - im Orient freilich unter dem Druck stoischen Denkens noch erweitert um die »tristitia«. Immer wieder sind die Menschen unserer Zeit aufs äußerste überrascht, wenn man ihnen an dieser bis in das Mittelalter höchst lebendigen Tradition verdeutlicht, wie sehr die Prüderie des vergangenen Jahrhunderts eine Verirrung darstellt. *Denn die oberste Sünde ist die superbia, die trotzenselbstvergötzung des Menschen.* Und noch spätere Mysterienspiele haben auf den Treppen der Dome dargestellt, wie die anderen Laster der »superbia« als der Königin der Laster untertänig folgen, *ja dem gemeinten Sinn nach, je ihren speziellen Ausdruck bilden.* Würde heute auf einem Kinoplakat von sieben Sünderinnen die Rede sein: es gäbe unter unseren Christen kaum jemand, der glauben könnte, hier sei etwa die Rede von Neid, Geiz, Zorn usw. Und wie erstaunt sind die Frager, wenn man ihnen am Text des Galaterbriefes einmal demonstriert, daß die »Werke des Fleisches« mit der Scheidung von Geist und Leib überhaupt nichts zu tun haben, daß hier jene ungeformte Wildheit von Geist *und Trieb* gemeint ist, die in allem den »Früchten des Geistes« zuwider ist. *Auch* die »luxuria«, eben die Unzucht, gehört unter die Hauptlaster. Wäre es nicht notwendig, diese alte Moral zum Rang der neuen zu erheben; sie würde offene Ohren finden,

b) Wenn *Nietzsche*, als Altphilologe vom Fach und Kenner der späteren Fehlentwicklungen, das Christentum ironisch als »Platonismus fürs Volk« bezeichnet hat, so ist ihm in gewisser Hinsicht recht zu geben. Das Neue Testament kennt ein großes Pathos der Distanz gegenüber allem Welthaften. Es ist aber eschatologisch gemeint; es setzt den entscheidenden Unterschied zwischen Gott als dem ewigen Schöpfer und der vergänglichen Welt. Hier vermochte das Christentum nicht den Bund von stoischem und platonischem Denken zu durchbrechen, der jene ernsten Männer geformt hatte, die dann als bereits Durchgebildete und Geprägte (*Tertullian, Augustin*) ihren Weg weiter machten, bis hinein in die Kirche. In sehr verschiedenem Grade, wie man zugeben muß, entwickelten sich dann jene Fehlhaltungen, die vor allem die Askese auf Irrwege geführt haben: die Übersetzung der geschichtlich bestimmten Eschatologie in eine statische Metaphysik verführte zu dem Glauben, schon die in der »Apatheia« erreichte Vergeistigung hebe den Menschen auf die höchst mögliche Höhe. Der Geist Gottes wird dann später mit kulturschöpferischer Geistigkeit in eins gesetzt und bahnt einen bequemen Weg zur endgültigen Säkularisierung des Christentums.

Daß der Mensch als von Natur instinkt-unsicheres Wesen einer Selbst-Disziplinierung bedarf, die mehr und positiver sein muß als falsche Verdrängungen, das weiß man allmählich wieder. Eine Ökonomie und Formung der Triebe gewinnt aber gerade dann ihren guten Sinn, wenn sie im Lichte der christlichen Liebesidee vollzogen wird: nur auf diese Weise werde ich zum Mitbruder meines Nächsten und kann es vermeiden, ihn als ein Raubtier zu bedrohen. Es gibt also *durchaus* einen unmittelbaren Zugang zu einer überdies dem heutigen Menschen wieder verständlichen Askese - gerade wenn wir vom Neuen Testament ausgehen.

c) Das durchschnittliche Denken ist noch so sehr im Nebel der Sentimentalisierung der christlichen Liebesidee befangen, daß es sehr starker und eindruckskräftiger Argumente,

besser noch: bestürzender Beispiele bedarf, um viele davon zu überzeugen, daß *Schopenhauer* ein schlechter Interpret des Christentums gewesen ist, als er die christliche Liebe mit dem buddhistischen Mitleid gleichsetzte und überdies das letztere als einen (ganz dererministisdi einklinkenden) Affekt faßte. Wer das Wort Kasuistik in den Mund nimmt, hat sdion fast verloren. Dabei würde sich niemand gerne einem Arzte anvertrauen, der ein weichmütiger und tränenseliger Menschenfreund wäre, aber ohne die harte Kraft des medizinischen Arbeitswillens, die so notwendig ist, um die rechte Diagnose als Vorbedingung der rechten Therapie zu erringen. Guter Wille, verwechselt mit Weichheit und gefühliger Güte, ist gefährlich. Nicht minder ein Wille zu intellektueller Klärung, der zu früh erlahmt. Wir bringen ein Beispiel, das uns gerade heute aufhorchen läßt.

Es ist eine übliche Meinung, die Kirche des Mittelalters wegen der damals erfolgten blutigen Judenpogrome zu belasten - wenigstens als mitschuldig. Dergleichen Beschuldigungen spielen ja noch hinein bis in die Verhandlungen des gegenwärtigen Konzils. Die Schuld wird aber falsch plaziert: schuldig, und zwar im Sinne einer Unterlassung, war die Moralthologie und das kanonische Recht. Weil die Kirche sich verstand als das neue Israel, hatte sie auch das alttestamentliche Zinsverbot übernommen - leider belastet mit der Begrenzung auf eine »Binnenmoral«. Auf der Höhe des Mittelalters hatte sich nun ein weitausgreifender Fernhandel entwickelt, der die Tuchhändler jedes Jahr bis tief nach Rußland hinein führte. Sein großes Risiko verlangte eine starke Kapitalbeteiligung, bei der natürlich ein hoher Zinsgewinn die Gefahren der Verluste auszugleichen hatte und dem großen Gewinn entsprach. Obwohl der Text des Zinsverbotes ziemlich deutlich **darauf** hinweist, daß es sich hier um einen »Konsumkredit« handelt: also um eine Aus- hilfe in Notlagen, unterließ man die notwendige Klärung, daß ein »Produktiv-Kredit- etwas völlig anderes sei - so anders, daß eine schematische»Anwendung- des Zinsverbotes **unsinnig** sein mußte. Aber diese Aufhellung ist bis in die neueste Zeit unterblieben.

, Es ist nun das große Verdienst von *Gustav Radbruch*, in seiner »Geschichte des Ver- brechens⁸« endgültig geklärt zu haben, wie es weiter ging. Man erinnerte sich, daß die Juden ihrerseits im Sinne der »Fremdmoral« von den Nicht-Juden Zins nehmen durften, also auch von den Christen. Ihnen wurde also das Wucherprivileg zugestanden. Das zugestandenermaßen sehr große Risiko des ausgeliehenen Kapitals, aber auch die völlige Naivität einer noch jungen Kultur führten dann zu äußersten Mißständen. Die Zinssätze, von denen Radbruch berichtet, waren schlechterdings nicht herauszuwirtschaften. Die Folge waren dann Explosionen der Volkswut gegen diejenigen, die nun einmal das Mono- pol der Geldausleihung besaßen. Wie immer, wurden die Ausschreitungen ideologisch verbrämt. Man muß aber wohl dem Verfasser zugeben, daß seine Kausalanalyse einen Beleg für das Vorhaben des ganzen Buches bietet, zu beweisen, daß schlechte, falsche, vor allem zu scharfe Strafgesetze das Verbrechen allzuoft erzeugt, mindestens häufig verstärkt haben. Nur die Analyse der Tatsachen kann helfen!

8. *Gustav Radbruch*: Geschichte des Verbrechens, Versuch einer historischen Kriminologie, 1951, 139-153. - Der ganze Gang der Untersuchung muß das **christliche** Gewissen bedrücken, weil die mit gutem Willen verübten schauerlichen Exzesse und Irrtümer der Strafjustiz beweisen, wie sehr das Gewissen der harten **Zucht** des erkennenden Geistes bedarf, der **nach** dem Richtigen fragt.

Die Folgerung: wenn Gottes Wille im Liebesgebot für den Christen ausdrücklich wird, dann muß der Christ mit dem ganzen Ernst des Arztes danach fragen, ob sein gutgemeintes Tun die Wunden wirklich heilt oder die Nöte am Leben des Nächsten wie der Gemeinschaft vielleicht von neuem infiziert. Eine »moralitas semper reformanda« wird zur christlichen Pflicht, wenn sie *auch den Schritt in die Wirklichkeit, hin zur helfenden Tat* erleuchten und bestimmen soll. *Karl Marx* hätte vielleicht nicht zur Revolution zu rufen brauchen, wenn christliches Nachdenken der Zeit vorausgewesen wäre: muß ernstliches **Nach-Denken** immer zu spät kommen?

In. DER MORALPÄDAGOGISCHE GESICHTSPUNKT: DIE UNENTBEHRlichkeit EINER GEMEINSAMEN PLATTFORM

Unsere Gegenwart bestätigt mit bedrückenden Erscheinungen des Zerfalls eine Voraussage von *Alfred Weber*, wir gingen einem Zeitalter der »Re-Barbarisierung« entgegen. Eine »importunitas« ganz im Sinne Augustins ist uns mit dieser Sicht auf die Schultern gelegt; und das heißt: unserem Gewissen als christliche Aufgabe gestellt. Denn jede Zeit hat Anspruch auf das Heil der Erlösung. Wir dürfen den Druck dieser Last nun nicht dadurch *erleichtern*, daß wir uns hineinflüchten in die sublime Ferne einer akosmistischen Liebesidee, die freilich allen Zeiten verkündet werden kann. Gottes Gnade und Sakrament bieten keine magischen Kräfte an, sondern suchen uns als mündigen Partner. Für die theologische Begründung der Ethik ergibt sich von daher ein Kriterium: ob sie nur »Feste« Speise anzubieten hat und überhaupt nur anbieten will, oder auch die »Milde« für die »Unmündigen« (1 Kor 3,3f.).

Allenthalben wird die Parole: »Gott ist *tot*« verkündet und wirkt sich auch auf die Gewissen aus - nicht zum wenigsten (wie die Jugend- und Wohlstandskriminalität ausweist) auf die heranwachsende Generation. Nichts muß sich dann verderblicher auswirken als die These: alle Gebote gründeten unmittelbar im Willen Gottes, und ohne Gott sei der Mensch seiner eigenen Willkür freigegeben. Diese Konsequenz wird gezogen, und alles Verhalten sinkt ab auf ein ganz primitiv-utilitaristisches Niveau. Jeder Seelsorger und Pädagoge wird sich nach Hilfen umsehen und fast notwendig zu der Frage durchstoßen, ob nicht (gerade unter Voraussetzung des Liebesgebotes) Gottes Wille in den notwendigen und unvermeidlichen Ordnungen des Menschenlebens erscheinen; ob nicht die Richtigkeiten am Grunde jeweiliger Kulturen auch die Gewissen angehen müßten. Würde dann nicht der »fleischliche« und »nati Menschenart« lebende Sünder »weise« werden müssen, im Sinne des Alten Testaments, und *sein Verhalten als eine Art von ethischer Selbstentfremdung* sich vorzuwerfen haben?

Wir stehen mit dieser moralpädagogischen Problematik an den Toren des Naturrechtes bzw. einer Moralphilosophie. Wir sollten uns aber gerade angesichts dieses Fragenbereiches nicht mit traditionellen Standpunkten begnügen, etwa mit der Feststellung, daß diese Lehre noch längst nicht ausgereift ist und zu ihrer voll befriedigenden Fassung noch vieler Arbeit bedarf. Uns soll es hier um das Anliegen gehen. Wenn wir etwa die Not der zahllosen, heute süchtig werdenden Menschen beachten, wenn wir von den Ärzten hören, daß

es vielfach wenig bedeutet, sie von ihren rein physiologisch begründeten Drangerscheinungen zu befreien: muß es uns dann nicht eine große Hilfe sein können, wenn wir (durchaus im Bunde mit dem Arzte) *durch alle Dimensionen helfender Argumente hindurch* diese Verirrten mit einem entschiedenen Gebot ansprechen können, ihre Freiheit nicht an falsche Tröstungen zu verkaufen", Am dringlichsten aber wird diese Problematik von all jenen angesprochen, die auf unserer klein werdenden Welt immer wieder sich mit den Angehörigen der anderen großen Religionen auszusprechen haben. Sie bemerken, daß die sozialen Grundhaltungen des Evangeliums einen Siegeszug über die ganze Welt angetreten haben; sie gewinnen unmittelbar das »Herz« der Menschen (Röm 2,15). überall auf der Welt wehren sich zum Beispiel die Frauen dagegen, als Ware behandelt zu werden; es wird zunehmend unmöglich, unbewegt an Menschen vorbeizugehen, die verenden wie ein Tier. Sollte nun dieser lebendig werdende Anruf Gottes nicht weiterzuführen sein: zu einer bewußten Antwort an den lebendigen Gott der Bibel?

Viele Mißverständnisse zwischen katholischer und evangelischer Ethik könnten vermieden werden, wenn das System des Thomas von Aquin kultursoziologisch interpretiert würde. So könnten wir nicht nur ein neues Verständnis gewinnen für diesen zu seiner Zeit **auf** das heftigste umstrittenen Mann; wir würden auch ein für unsere Zeit höchst brauchbares Exempel finden für jenen Typ einer radikal erneuerten »New Morality«, die wir heute (freilich in einem neuen Entwurf) so dringend brauchten. Einige kurze Hinweise müssen genügen.

Die Romantik verführt uns immer noch, das Mittelalter als die glänzende Höhe des **christlichen** Abendlandes zu sehen. Unterdessen hat aber die Historie ihren Blick aus- geweitet und muß uns belehren, daß dieser Kulturbereich nur einen kleinen Restbestand darstellt von jener umfassenden Weite, die von der alten Kirche gewonnen und gestaltet **wurde**. Wahrscheinlich von Antiochien ausgehend haben die christlichen Glaubensboten **bis** nach Ostasien größte Erfolge gehabt. Schon *Seen Hedin* fand in den Wüsten Turke- **stans** die Ruinen der Städte nestorianischer Königreiche. *Franz Altheim* verweist darauf, **daß** sie bis zum Baikal-See reichten und tief hinein nach Hinterindien's, Wir wissen kaum **etwas** davon, weil der Kontakt zur römischen Kirche offensichtlich sehr schwach war, wohl **kaum** jurisdiktionelle Formen hatte. Im Mongolensturm wurden weithin diese Christen ausgerottet; und der Islam erreichte schon im ersten Anlauf die Pyrenäen und begann zur Zeit von *Thomas*, die Artistenfakultät von Paris zu infiltrieren. Sein System will einen geistigen Gegenstoß führen. Er übernimmt trotz aller Verbote die Positionen eines Freilich nunmehr nach den Quellen gereinigten *Aristoteles*.

Vor allem aber: in den moralphilosophischen Partien seiner »Summa contra gentiles« zieht er sich so weit zurück, bis er eine gemeinsame Plattform des Gespräches gewinnt. Besonders klaffend waren natürlich die Gegensätze im Bereich der Sexualethik. Und eben dort, wo er die Problematik der »fornicario simplex« behandelt, stellt er ein Axiom von größter Tragweite (gerade auch für unsere Gegenwart) auf: »Eine Antwort scheint nicht

9. Werner Schöllgen: Die Existenzproblematik des süchtigen Menschen, in: Sucht und Mißbrauch, Ein kurz- gefaßtes Handbuch für Ärzte, Juristen, Pädagogen, Her. Fl. Laubenthal, 1964, 70-85.

10. Franz Altheim: Zarathustra und Alexander, Fischer-Bücherei Nr. 329.

zu genügen, wenn jemand sagt, daß vor Gott Unrecht geschieht. - Gott wird nämlich von uns nicht beleidigt, außer dadurch, daß wir gegen unser eigenes Wohl handeln!« Aus dem Zusammenhang gerissen und vor allem ohne Bezug auf die **geschichtliche** Situation beurteilt, scheint diese Stelle blankes, unchristliches Heidentum zu formulieren. Wenn wir aber bedenken, daß diese zweite Summa als ein Handbuch der Polemik gegen die Anhänger des Islam entworfen wurde, also moralpädagogische und kontroverstheologische Absichten hat, dann werden wir **doch** nachdenklich, ob **nicht** unsere Zeit einen analogen taktischen Rückzug (als pädagogischen Vorbehalt: paulinisch als die notwendige, weil allein verdauliche »Milch«) beim Seelsorger (und zu dessen Rechtfertigung) **auch** in der Theorie erfordert-.

Die Systematik der Tugendlehre bietet freilich den ganzen Aufriß: nur die Liebe steht in sich selbst als die »forma virtutum«. Aber daneben gibt es die theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung, dazu und rangniedriger die Kardinaltugenden: alle als »virtutes informes« - also einer Überformung und Prägung bedürftig, um christliche Tugenden zu sein. Gerade hier, und nicht erst im Naturrecht, scheint mir der entscheidende Unterschied zu gewissen modernen Thesen aufzubrechen. Während dort die Liebe unmittelbar (und eben nicht vermittelt) der so komplizierten Problematik des Lebens begegnet, betont die Ethik des Thomas die relative Autonomie der Ethosformen und Lebensstile in den verschiedenen Bereichen menschlicher, ethisch relevanter Aktivität. *Sie lassen sich nicht aus der Idee der Liebe theoretisch deduzieren, noch auf eine existentiell-rationale Intuition im Augenblick gegenwärtiger Begegnungen begrenzen.* Aus einer Zusammenarbeit mit Ärzten durch über zwei Jahrzehnte ist mir das Modell ärztlichen Handelns besonders wichtig geworden: das ärztliche Ethos zeigt und beweist seinen Ernst gerade darin, daß es (aus Gewissensgründen) zu einem Handeln streng "lege artis" führt. Immer wieder habe ich gefunden, daß dieses Modell sich auf alle Lebensbereiche übertragen läßt und gerade bei der Jugend verstanden und angenommen wird. Es scheint mir übrigens dem

11. Summa contra gentiles III, 122. Interessant seine Beweisführung. Er betont die Notwendigkeit der dauernden Ehe und Familie vor allem für die Erziehung der Kinder und lehnt deshalb eine frei schweifende, verantwortungslose Zeugung ab: »Denn die anderen Lebewesen haben von Natur aus ihre Klugheiten, mit deren Hilfe sie für sich Vorsorge treffen können: der Mensch aber lebt aus seiner **Vernunft**, die durch die Erfahrung langer Zeit zur Klugheit kommen muß. Daher ist es notwendig, daß die Kinder von den Eltern als den schon Erfahrenen, angeleitet werden.« 1.c. Wie wir heute die Kreuzzüge nicht als einen Überdrtwang der **Kraft** sehen dürfen, sondern eher als einen Ausfall aus einer vom überlegenen Gegner belagerten Festung, so müssen wir analog die mühsame Argumentation des Aquinaten bewerten, als einen Versuch auf letzter Basis, ein Bollwerk gegen die Sexualmoral jenseits der Pyrenäen aufzurichten.
12. Dieser seelsorglich-pädagogisch gemeinte Rückzug aus der Fülle des dtristlichen Hodtethos auf das Niveau rangniedriger Argumentationen läßt sich auch systematisch rechtfertigen. Die christliche Lebenshaltung ist nicht mit allen vorfindbaren Lebensstilen und Sozialsystemen vereinbar, sie braucht gewissermaßen ihre soziale Substruktur besonderer Art, die freilich keineswegs eng gefaßt werden darf. Wenn etwa aus dem Kongo berichtet wird, daß dort in weitem Umfange ein Rückfall in magischen Kannibalismus erfolgt, so kann man diesen Primitiven alle erdenklichen mildernden Umstände (ignorantia erassa) zubilligen. Objektiv dagegen muß ein solches Verhalten so ernstlich verurteilt werden, daß hier pädagogische Kompromisse nicht möglich wären. Umgekehrt wäre es bereits ein Gewinn, weil eine Annäherung an dtristliche Lebensordnungen, wenn - etwa durch Missionsschulen - die Ebene der Humanität gesichert werden könnte. In diesen Zusammenhang gehört die Wertethik - als ein Zugang des Verstehens von vorbildhaften Gestalten, von spontan entstandenen Ethosformen und Lebensstilen.

Ethos der Bibel keineswegs fern zu sein. In der Mahnung zu vertrauensvollem Gebet (Mt 7,7-11; Lk 11,9-13) wird **sachlich** richtiges Verhalten als ein Widerspruch gekennzeichnet zur bösen Gesinnung der Angesprochenen; bei Gott hingegen besteht Harmonie: wir sollen vertrauen, daß er als der Gute immer gute Gaben schenken wird. Einbeschlossen wird also der Normgedanke des Sachlich-Richtigen zweifach und als tragende Grundlage angewandt: für die Menschen gleichwie für Gott - eine unthematische Aussage, die für den Systematiker freilich von hoher Bedeutung sein muß.

Neuestens gewinnt diese Sicht auf das Ethos der Bibel eine erregende Bestätigung durch einen Hinweis des Wiener Judaisten *Kurt Schubert*. In seinem Buche »Die Religion des nachbiblischen Judentums?« macht er darauf aufmerksam, daß die jüdischen Gesetzeslehrer schon seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert eine Synthese der Tora mit griechischen Gedankensystemen, vor allem der Ethik und Kosmologie der Stoa, angestrebt haben. Danach war die Tora zugleich der Weltenplan Gottes, in den er hineinschaute, um die Ideen für die Welterschöpfung zu gewinnen. Müssen wir dann aber nicht vermuten, daß Paulus selber, schon als Schüler des Gamaliel, dieser Synthese begegnet ist, die sich dann an manchen (bisher umstrittenen Stellen) auswirken mußte - die nunmehr von Verdacht und Zweideutigkeit erlöst werden können. Ganz ebenso erklärt sich die Tradition einer spezifisch jüdischen Gnosis aus analogen Rezeptionen platonischen Gedankengutes.

ABSCHLUSS

Wir leben heute am Beginn eines Umbruchs, der alles Bisherige so radikal umpflügen wird, wie vielleicht nur die Seßhaftwerdung des Frühmenschen eine alles umwälzende Kraft bewiesen hat. Der Mensch wird immer folgenreicher eingespannt in die Enge der »Sekundären Systeme« (*H. Freyer*), die ihn immer stärker seiner Ganzheitlichkeit entfremden. Was Karl Marx beschrieben hat, muß weiter gefaßt werden, weil es die bloß wirtschaftlichen Belange weit übersteigt. Der Mensch von heute bietet nicht mehr, wie eine kleine Elite zur Zeit unserer Klassiker sich noch interpretierte, das Bild stolzer Personalität: »Existenz« im modernen Sinn wird zu einem glücklichen Grenzfall. Je mehr die Menschen-Milliarden anschwellen, desto gefährlicher wird das Dasein des einzelnen in äußere Grenzen gebannt, vor allem zum Objekt vielfältiger Manipulierungen degradiert.

Hier öffnen sich ganz neue Probleme, denen sich die christliche Ethik stellen muß. Christliche Existenz, nur Ausdruck einer weltlos gefaßten Liebe, dann als das Heil angeboten, gibt unserer Zeit nicht die gemäße Antwort.

Nehmen wir nur die Eheproblematik von heute. Unsere Ehe ist nicht mehr jener Typ der Naturehe, für den der Bevölkerungsdruck sich regulierte durch das Sterben der Mütter und Kinder. Die heutige Ehe ist so künstlich reguliert, wie alles auf dem Tisch, um den sich die Familie versammelt. überdies hat der Mensch von heute ein Heimweh nach Intimität und personaler Begegnung, wie es eigentlich nur noch die gute Ehe bietet und nur dann bieten kann, wenn Medizin und Hygiene sie von der naturhaften Hypothek des Todes befreien - ein eminent christliches Geschehen, gemessen am Ernst des Liebesgebotes.

13. 1955. - Wie mir der Verf. mitteilte, ist eine sehr stark erweiterte neue Auflage in Vorbereitung.

Wir müssen heute dem Terror der Technik da entgegentreten, wo sie den Menschen niederwalzt und ihm die Freiheit nimmt. Wir sollen aber gerade als Christen keine Maschinenstürmer werden; auch die Technik ist eine gute Gabe Gottes. Das Liebesgebot muß uns gewissermaßen vom Rücken her anfeuern; wir müssen aber gespannt, und gehorsam vor Gott, in die neuen Wirklichkeiten hineinschauen: aus den »importunitates« wie den »opportunitates« unserer Zeit können wir dann, soweit unser Bemühen reicht, versuchen, die »New Morality« unserer Zeit zu entwerfen.

Prof. D. O.- W. Schöllgen

53 Bonn-Venusberg, Heinrich-Fritsch-Straße 14

Christliche Ethik und das nukleare Dilemma*

Von

JOHN C. BENNETT

Ein einführendes Wort wird wohl nützlich sein, um zu erklären, was dieser Aufsatz sagen und was er nicht sagen will. Er ist nicht auf der Grundlage der Voraussetzungen eines absoluten Pazifismus oder eines nuklearen Pazifismus geschrieben. Wir befürworten keine einseitige nukleare Abrüstung, obwohl wir einseitige Schritte begrüßen, die wenigstens versuchsweise in der Hoffnung unternommen werden, daß sie zu mehrseitigen übereinkommen führen. Die Ankündigung des verstorbenen Präsidenten Kennedy im Juni 1963, daß die Vereinigten Staaten nicht die ersten sein würden, die wieder nukleare Waffen in der Atmosphäre testen, war ein Schritt dieser Art, und ihm folgte der Vertrag über den teilweisen Atomversuchsstopp, der einen Monat später in Moskau abgeschlossen wurde. Diejenigen, die sich für fähig halten, rein prinzipielle Urteile auf diesem Gebiet zu fällen, sind zu beneiden, weil es scheint, daß das Denken, wenn nicht auch das Leben, für sie einfacher sein muß.

Obwohl dieser Aufsatz keine Formel für einen baldigen Ausweg aus dem nuklearen Dilemma bietet, ist es notwendig, viele der Annahmen in Frage zu stellen, die jetzt den Besitz nuklearer Waffen und die Annahme einer Politik umgeben, die eine moralische Rechtfertigung sogar alles vernichtender nuklearer Operationen voraussetzt. Die Einsicht scheint jetzt immer mehr an Boden zu gewinnen, daß es Zeit wird, diese Annahme zu revidieren, und diese Seiten sind im Lichte dieser Hoffnung geschrieben. Es schien eine Zeitlang, daß es starke Hemmungen in den Vereinigten Staaten und sogar in den Kirchen gab, sich den moralischen Fragen zu stellen, die sich aus der Möglichkeit der Anwendung nuklearer Waffen ergeben. Diese Hemmungen waren wohl nicht so sehr das Ergebnis moralischer Dickfelligkeit als vielmehr einer Verlegenheit, die aus der Furcht entstand,

* In den USA veröffentlicht als Kapitel 3 der Broschüre des Verf.: „When Christians Make Political Decisions«, New York: Association Press 1964, 123 S. Ihr liegt eine Vorlesung zugrunde, die unter anderem vor der National Conference of Christians and Jews gehalten wurde.

daß, wenn in den Vereinigten Staaten viel über die moralischen Gesichtspunkte des nuklearen Krieges geredet wird, dies die Glaubwürdigkeit unserer nuklearen Abschreckung verringern und daher sogar den Krieg mit herbeiführen könnte, der das moralische Problem erzeugt. Mit dieser Verlegenheit werden wir uns unten noch zu befassen haben.

Es ist nicht möglich, Lösungen für die Probleme vorzuschlagen, die in diesem Aufsatz aufgezeigt werden; aber wir hoffen zu zeigen, wie man über sie nachdenken kann, wodurch es vielleicht mit der Zeit dazu kommt, daß 1. die Einflüsse der Zurückhaltung verstärkt werden; 2. die Gewohnheit überwunden wird, mit nuklearer Vernichtung zu drohen, immer wenn eine Krise entsteht, in die die Sowjetunion und die Vereinigten Staaten verwickelt sind; 3. die Spannungen vermindert werden, die zum nuklearen Krieg führen können; 4. der Grad der Gewalttätigkeit in jedem etwa ausbrechenden Konflikt begrenzt wird, und 5. der Weg für eine radikale atomare Abrüstung vorbereitet wird.

MILITÄRISCHE MACHT

Ob wir es billigen oder nicht, militärische Macht ist heute ein wesentlicher Gesichtspunkt der Macht von Staaten und eine unerläßliche Bedingung für die Sicherheit der Völker. Sogar die Sicherheit und Freiheit kleiner Nationen, die nur geringe eigene militärische Macht haben, hängt davon ab, daß nicht eine einzelne Nation oder ein Bündnis von Nationen ein Monopol militärischer Macht hat. Der Ausdruck *balance of power*, Gleichgewicht der Macht, hat einen üblen Ruf; das Gleichgewicht ist immer unsicher, und die Völker streben immer danach, es zu ihren Gunsten umzustoßen; aber in allen politischen Beziehungen der Menschen-- und sogar in vielen anderen Beziehungen - ist es nötig, daß eine Kraft die andere unter Kontrolle hält, so daß kein Mensch oder keine Gruppe der anderen ihren Willen aufzwingen kann. Es gibt viele andere Arten von Macht, die oft wirkungsvoller sind als militärische Macht, aber diese können in der Welt der Nationen keine vollkommene Unabhängigkeit von militärischer Macht erlangen. Die Lage Indiens ist dafür ein schlagender Beweis: Indien hat viel Macht nichtmilitärischer Art unter den Völkern gehabt, aber das scheint nicht ausreichend zu sein, um seine Sicherheit oder Freiheit zu bewahren.

Es ist zu hoffen, daß die Zeit kommt, wo die Macht der Völker auf zweierlei Weise umgeformt wird. Die eine besteht in radikaler Abrüstung, so daß bei jedem Gebrauch militärischer Macht nur noch ein sehr viel geringerer Grad von Gewalttätigkeiten zu erwarten wäre als bisher. Die andere - und die beiden Arten der Umgestaltung hängen voneinander ab - besteht in einer Verbesserung des internationalen Rechts und der Möglichkeiten, es durchzusetzen, wobei die Vereinten Nationen so weiterentwickelt werden müßten, daß sie selbst genügend wirksame Macht haben, den Frieden unter den Völkern zu erhalten.

In unserer religiösen Tradition galt im großen und ganzen gegenüber militärischer Macht die Einstellung, die wir schon dargestellt haben. Man hat das im allgemeinen viel zu unkritisch getan und fälschlicherweise zugelassen, daß die Symbole der Religion von den Völkern gebraucht wurden, um ihre Macht, ihre moralischen Ansprüche und ihre

politischen Bestrebungen zu unterstützen. Die traditionelle Lehre vom »gerechten Krieg« ist angewandt worden, um die Gewalttätigkeit zu begrenzen, als die Waffen selbst noch beschränkt waren, aber je unbeschränkter die Waffen wurden, desto unbrauchbarer wurde auch diese Lehre vom »gerechten Krieg«. Pater *Iohn Courtney Murray* bemerkt über die Außerachtlassung dieser Doktrin im Zweiten Weltkrieg: "Aber man kann mit gutem Grund alle diejenigen unter uns anklagen, die wir es versäumten, diese Lehre in der rechten Weise anzuwendenl.« Diejenigen, die jetzt versuchen, diese Ideen in der Form des »begrenzten Krieges- zu erneuern und sie auf die Probleme des nuklearen Krieges zu beziehen, sollten unterstützt werden. Weil bei römisch-katholischen Denkern die Idee des »gerechten Krieges« einen wichtigen Teil ihrer Tradition ausmacht, ist bei ihnen wahrscheinlich mehr Gärstoff in bezug auf die moralische Seite des nuklearen Krieges vorhanden als bei Protestanten.

DIE PAZIFISTISCHE TRADITION

Obwohl die Mehrheit der verantwortlichen Denker im Westen die begrenzte Anwendung militärischer Macht moralisch gerechtfertigt hat, gibt es auch eine sehr eindrückliche pazifistische Tradition. Die Pazifisten haben es nicht gern, wenn ihnen Nichtpazifisten, die mit ihnen politisch nicht übereinstimmen, sagen, daß sie in der Kirche ein wichtiger Sauerteig waren. Sie würden es vorziehen, daß wir alle mit ihnen übereinstimmen statt sie zu loben. In unserer Zeit hat sich in vielen christlichen Kreisen eine sehr bezeichnende Verlagerung der Beweislast in dieser Frage ergeben. Im größten Teil der Geschichte der Christenheit gehörte der Pazifist zu einer Minderheit, die im allgemeinen nicht beachtet wurde. Die amerikanischen Kirchen zeigten selbst noch im Ersten Weltkrieg wenig Nachsicht mit dem Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen. Aber wir können sagen, daß sich die Beweislast in beachtlichem Maße auf den Nichtpazifisten verlagert hat. *Karl Barth* drückt dies so aus: »Jedes Ja auf diese Frage (des Tötens im Kriege) ist falsch, das nicht von der Voraussetzung herkommt, daß das rigorose Nein der pazifistischen Ethik fast unendlich viel für sich hat, fast überwältigend stark ist.« Es muß bemerkt werden, daß er »fast« sagt.

Der Verfasser muß ebenfalls »Iast« sagen, und das aus zwei Gründen. Der eine ist der, daß der Pazifismus (unter den Umständen, die heutzutage denkbar sind) nicht die Politik einer Regierung sein kann. Eine Regierung ist gerade ihrer Natur nach ein Treuhänder für die Sicherheit und Freiheit einer Nation, und es gibt keine pazifistische Nation. Es mag Völker geben, die fast keine Bewaffnung haben, aber sie müssen vom Schutze eines mächtigeren Nachbarn oder vielleicht einer erhofften Aktion der Vereinten Nation abhängen, die möglicherweise den Gebrauch militärischer Macht einschließt. Auch wenn eine pazifistische Politik für eine Regierung keine Möglichkeit darstellt, kann der Pazifist selber jedoch eine zweitbeste Politik für seine Regierung haben.

Der andere Grund ist schon erwähnt worden. Wenn Pazifisten auf so etwas wie einer pazifistischen Politik für die Nationen bestehen, wenn sie bestreiten, daß militärische

1. *Morality and Modern Warfare*, ed. *William t. Nagle*, Baltimore: Helicon Press 1960, S. 84.

2. *Karl Barth: Kirchliche Dogmatik III*, 4, Zürich 1951, S. 520.

Macht ein wesentlicher Bestandteil nationaler Macht sei, oder wenn sie zu einer Politik raten, die, wenn auch nicht ausdrücklich pazifistisch, doch die Wirkung hat, relative militärische Schwäche zu erzeugen, dann vermögen sie nicht der Notwendigkeit gerecht zu werden, das Monopol militärischer Macht einer einzelnen Nation oder einer Gruppe von Nationen zu verhindern. Sie neigen dazu, die unerbittliche Drohung einer aggressiven oder tyrannischen Macht zu gering einzuschätzen. Sie vertrauen zu sehr auf die Macht der Überredung, der Überzeugung durch das liebevolle Beispiel, um solchen bösen Kräften zu widerstreben. Natürlich gibt es hier Schwierigkeiten, und es gibt Pazifisten, wie zum Beispiel traditionelle Mennoniten und viele einzelne, die anderen Gruppen angehören, die an dieser Stelle keine Illusionen haben und, soweit das möglich ist, eine Strategie des Rückzuges von der militärischen Seite des nationalen Lebens wählen, als Zeugnis für ihren Glauben und nicht als Lösung eines politischen Problems.

Noch eine Bemerkung über den Pazifismus. Der pazifistische Zeuge in der Kirche und im Volke leistet einen Beitrag zu unser aller geistiger Gesundheit, besonders wenn er nicht von der Annahme ausgeht, daß der Pazifismus eine Möglichkeit ist, die frei ist von der Schuld der Geschichte. Viele Pazifisten wissen, daß sie an der allgemeinen Schuld Anteil haben, weil ihre Rolle sie davon abhält, einigen Formen von Ungerechtigkeit oder Tyrannei zu widerstehen, die sonst in Schranken gehalten werden könnten. Professor *Roland Bainton*, der selber ein pragmatischer Pazifist ist, trifft am Ende seines äußerst hilfreichen Buches »Christian Attitudes Toward War and Peace« eine Feststellung, die mir sowohl großzügig wie einsichtig erscheint: »Im Augenblick besteht eine größere Notwendigkeit für Frieden als für Pazifismus. Wenn der Frieden gewahrt wird, wird das nicht durch die Bemühungen von Pazifisten, sondern von friedensgesinnten Nichtpazifisten geschehen, die den Krieg nicht bedingungslos ablehnen, die aber aus humanistischen und pragmatischen Gründen gegen Krieg in unserer Zeit sind³.«

RELIGION UND MORAL BEIM GEBRAUCH MILITÄRISCHER MACHT

Es ist sehr bemerkenswert, daß in den letzten Jahrzehnten eine Wandlung in der Betrachtung des Verhältnisses von Religion und Moral zum Gebrauch militärischer Macht eintrat, sobald einmal ein Krieg angefangen hatte. Wir wollen damit nicht andeuten, daß dies eine ausdrückliche Absage früherer Anschauungen ist, aber es hat eine aufregende Änderung in der Praxis dessen gegeben, was im Krieg erlaubt ist. Während des Zweiten Weltkrieges war das Vernichtungsbomben von Städten in Deutschland und Japan – noch vor dem Gebrauch der Atombomben bei Hiroshima und Nagasaki – eine Ankündigung dessen, daß es keine Grenzen der Gewalttätigkeit gegen einen Feind auf einige Entfernung hin gibt. Es blieben moralische Hemmungen bestehen in bezug auf das, was wir einem in unserer Nähe befindlichen einzelnen, den wir sehen können, antun dürfen; dagegen nahm

3. *Tenn. Nashville*, Abingdon Press 1960, S. 253.

4. Vgl. *Robert W. Tucker: The just War*, Baltimore: John Hopkins Press 1960, für die Erörterung des Gegensatzes zwischen der moralischen Zurückhaltung der Amerikaner, einen Krieg anzufangen, und dem Mangel an Zurückhaltung, wenn ein Krieg im Gange ist.

man an, es sei erlaube, hunderttausend Menschen, größtenteils Zivilisten, in einer einzigen Nacht einzuäschern - Menschen, die wir nicht sehen konnten. Es gab zwar mildernde Umstände. Die Gefahr des Hitlerismus war so groß und schrecklich, daß wir uns für gerechtfertigt hielten, alles zu tun, um sie zu überwinden. Ferner glaubten sehr feinsinnige Menschen, daß die Anwendung der Atombombe auf japanische Städte die Invasion Japans überflüssig machen und so tatsächlich Leben erhalten würde. Aber der Weg zu unbegrenzter Gewalttätigkeit gegenüber der Bevölkerung ist schon durch die Bombardierung von Hamburg, Dresden, Berlin, Tokio und anderen Städten beschritten worden. Man kann sich nur wundern, wie wenig Aufmerksamkeit demgegenüber auf die viel abstrakteren Aspekte der (gleichen) Frage verwandt worden ist, nämlich auf die weit in die Zukunft unserer Nation reichende Dauerwirkung der Tatsache, daß wir das Land waren, das zum erstenmal nukleare Bomben ohne Warnung gegen Städte gebrauchte. Diese verhängnisvollen Ergebnisse in unserer jüngsten Vergangenheit lassen darauf schließen, daß es zu diesem Zeitpunkt in der Geschichte eine Art gemeinsamen Sündenfalles gab (christliche Theologen könnten es als einen sekundären Sündenfall bezeichnen) und daß dies unsere buchstäblich schreckliche Vorbereitung auf das nukleare Zeitalter war.

Wir glauben, daß es zwar immer noch moralische Bedenken gibt, durch die unsere Nation und viele andere Nationen zurückgehalten werden, wenn sie vor der Frage stehen, ob sie einen Krieg auslösen sollen. Der Verzicht auf Präventivkriege ist ein Beispiel für solche Bedenken. Der Washingtoner Korrespondent der »New York Times«, *Max Frankel*, berichtete, daß es zu einem beträchtlichen Teil moralische Bedenken waren, die unsere Regierung im Oktober 1962 davon abhielten, sich für einen militärischen Schlag gegen Kuba zu entscheiden. Außerdem hat es in den letzten Jahren Bestrebungen in unserer Regierung gegeben, sich von der Abhängigkeit von nuklearen Waffen, von der Drohung mit massiver Vergeltung zu lösen; man bemüht sich darum, Alternativen sowohl zur Kapitulation wie zur Vernichtung zur Verfügung zu haben. Wir können dankbar sein für alles, was an moralischen Bedenken in diesen Dingen bleibt. Aber das, fürchten wir, ist alles zweitrangig gegenüber der weitverbreiteten Neigung, mit Fatalismus und einem Verzicht auf das Gewissen anzunehmen, daß in Kriegszeiten militärische Notwendigkeit das letzte Lebensgesetz ist. Die Beobachtung, daß unsere Kirdien eben dieser Tendenz verfallen sind, läßt sich nicht gut widerlegen; es hat sehr wenig religiöse oder moralische Kritik an der Militärpolitik gegeben. Wir haben sehr viel über die sereregisdien Erwägungen gehört, die die Militärpolitik bestimmen sollen, aber sehr wenig über moralische Erwägungen von Vertretern der Kirchen oder des Staates. Wir haben sehr viel über die physische Bedeutung der Gefahr gehört, daß wir in massiver Weise vernichtet werden können, aber sehr wenig über die moralische Gefahr, daß wir in massiver Weise Verniditer von Angehörigen anderer Völker sein können. Vielleicht ist das Schweigen mehr in völliger Verwirrung als in Dickfelligkeit begründet. Wenn das der Fall ist, dann ist diese Verwirrung zu einem großen Teil das Ergebnis des Dilemmas nuklearer Abschreckung.

Das Dilemma der nuklearen Abschreckung ist leicht zu umreißen. Es gibt sehr wichtige Gründe für den Besitz von Kernwaffen und dafür, dem Willen Ausdruck zu geben, sie auch zu benutzen, um die andere Seite von ihrem Gebrauch abzuschrecken; wenn wir sie aber in einem allgemeinen nuklearen Krieg gebrauchen, werden sie den größten Teil der Dinge zerstören, die unsere Strategie der Abschreckung zu schützen beabsichtigt. Das Dilemma nuklearer Abschreckung hat aber noch eine andere Dimension. Wenn unser Besitz an Kernwaffen von einem Angriff abschrecken soll, muß das Abschreckungsmittel glaubhaft sein in dem Sinne, daß der potentielle Gegner *glauben* muß, daß wir die Waffen gebrauchen, wenn er einen bestimmten Punkt der Provokation oder des Angriffs überschreitet. Es wird oft behauptet, daß die Amerikaner, wenn der Gegner das glauben soll, in bezug auf den nuklearen Krieg nicht viele Skrupel zeigen dürfen; sie dürften nicht zu viel darüber debattieren, ob sie diese Waffen gebrauchen sollen oder nicht.

Es gab einen sehr schlagenden Beweis dieser Dimension des Dilemmas der Abschreckung im Zusammenhang mit der Kubakrise 1962. Wir haben schon auf Max Frankels Artikel in »The New York Times« verwiesen, in dem er sagt, daß es zu einem beträchtlichen Teil moralische Erwägungen waren, die den Präsidenten hinderten, sich für einen Angriff auf die kubanischen Basen oder für eine Invasion Kubas zu entscheiden. Dieser Artikel wurde durch einen Bericht in der »Times« bestätigt, in dem der Verlauf der Woche der Krise Tag für Tag geschildert wurde, und in dem ebenfalls moralischen Gründen gegen solch einen Angriff beträchtlicher Nachdruck verliehen wurde. Als Antwort auf solche Berichte erschien in »The Washington Posts« ein Artikel von Professor *Brzezinsky* von der Columbia Universität, einem der führenden Autoritäten über die Sowjetunion und Osteuropa und einem sehr fähigen Vertreter der neuen Wissenschaft der Abschreckung; dieser Artikel enthielt die Warnung, daß »es jetzt äußerst unklug ist, anzudeuten oder zu -enthüllen-, daß der Präsident nicht geneigt war, Gewalt gegen die kubanischen Raketen anzuwenden; denn das zu tun bedeutet, den Sowjets zu sagen, daß sie erfolgreich irreführt worden sind, und das könnte gefährliche Folgerungen für die Zukunft, besonders für Berlin, haben«. Dieselbe Warnung würde auch für jede Debatte über die moralische Seite eines solchen militärischen Angriffs gelten, die während der Krise geführt worden wäre. Sie würde auch für eine allgemeine Diskussion des moralischen Aspektes des nuklearen Krieges in unseren Kirchen gelten. Die Nation, die die wenigsten Skrupel in bezug auf den nuklearen Krieg hat, kann die anderen in der glaubwürdigsten Weise abschrecken.

Unsere Antwort an diejenigen, die vor der Diskussion des moralischen Aspektes atomarer Politik warnen, ist die, daß solches Schweigen das Feld weit offen lassen würde für Extremisten, die blind sind oder phantasielos in bezug auf die menschlichen Konsequenzen eines nuklearen Krieges und die beinahe vollständig von der Ungeduld beherrscht werden, die kommunistischen Völker zu besiegen. Die Politik selber verlöre das Gleichgewicht, weil sich der Druck der Öffentlichkeit in einseitiger Weise vor allem auf die Gefahr des Kommunismus für unsere Kultur beziehen würde; und dabei würde die Gefahr des

6. 9. November 1962.

nuklearen Kriegen für unsere Kultur außer acht gelassen. Das Bild Amerikas unter den Völkern wäre das falsche Bild eines Volkes, das von nuklearem Militarismus besessen und auf jedermanns Vernichtung erpicht ist. Wir können nur fragen: Wie würde sich eine solche einseitige Weise des Denkens und Fühlens auf die moralische Grundhaltung unseres Volkes auswirken? Was auch immer die Wirkung auf die Glaubwürdigkeit unserer Politik der Abschreckung sein mag, die Kirchen würden sich selbst untreu werden, wenn sie eine solche moralische Einstellung im Volke schweigend hinnehmen würden.

MAHNUNGEN FÜR DEN PROZESS DER ENTWICKLUNG EINER POLITIK

Im Folgenden sollen einige Anregungen in bezug auf die moralischen Aspekte des Problems des nuklearen Krieges gegeben werden, die in den USA anscheinend zu sehr vernachlässigt werden. Wir können unsere Entscheidungen über Politik oder Strategie nicht durch die Verkündung eines abstrakten absoluten Prinzips treffen, das seine eigene Anwendung auf alle Einzelfragen in sich schließt; aber wir sollten den Prozeß der politischen Entscheidungen mit Imperativen und Mahnungen umgeben.

Erstens ist eine Warnung vor der vorherrschenden Neigung notwendig, von den Folgen eines nuklearen Krieges hauptsächlich in quantitativen Maßen, besonders in Verlustzahlen zu denken. Uns wird oft gesagt, daß, wenn wir in den USA das Opfer eines nuklearen Großangriffs würden, es vierzig, achtzig, sogar hundertzwanzig Millionen Tote gäbe, wobei die Zahl oft davon abhängt, ob des Schreibers Ratschläge für die Vorkehrungen für den Zivilschutz beachtet werden. *Hermann Kahns* ausgezeichnete Schriften zu diesem Thema sind vielen von uns bekannt, besonders sein Buch mit dem Titel »On Thermonuclear War⁷«, Dr. Kahn hat recht, wenn er Amerika sagt, daß ein thermonuklearer Krieg möglich ist, wenn er auch irrational wäre. Er versucht auch ganz zu Recht, eine Vorstellung davon zu geben, wie das Land nach einem Angriff aussähe. Aber indem er das tut, nimmt er die weniger greifbaren Wirkungen eines nuklearen Krieges nicht ernst. Er erweckt den Eindruck, daß im Falle eines gründlichen Programmes des Zivilschutzes die überlebenden imstande wären, in erstaunlich kurzer Zeit eine lebensfähige Nation wieder aufzurichten, frei und sogar wohlhabend, eine Verkörperung der alten amerikanischen Tugenden. Alles dies muß radikal in Frage gestellt werden. Professor *Hans Morgenthau*, der in seiner Weise ebenso hartnäckig ist wie Hermann Kahn, ist unserer Schätzung nach viel näher an der Wahrheit, wenn er sagt, daß nur einer, der »nicht nur von extremem Optimismus, sondern auch von einem gedankenlosen Glauben besessen ist«, glauben kann, »daß irgendeine Kultur - gleichgültig, ob es sich um eine westliche oder um eine andere Kultur handelt - solch eine beispiellose Katastrophe überleben könnte!«. Und *Reinhold Niebuhr*, einer der Mitbegründer des politischen Realismus, zweifelt daran, daß eine Kultur die ungeheuerliche Schuld überleben könnte, die im nuklearen Krieg enthalten ist",

7. Princeton, N. J., Princeton University Press 1960; Dr. Kahn macht in einer neueren Feststellung klar, daß das Buch eine Art Zusammenfassung der von ihm im ganzen eingenommenen Position darstellt und daß er die Konsequenzen eines allgemeinen Atomkrieges völlig realistisch sieht.

8. Commentary, Oktober 1961, S. 281.

9. Christianity and Crisis, 13. November 1961.

Ist es nicht wahrscheinlich, daß ein totaler nuklearer Krieg einen barbarischen Kampf ums Überleben entfachen würde? Einen kleinen Vorgeschmack hatten wir in den USA davon, als die Frage diskutiert wurde, ob man gegebenenfalls Schußwaffen gebrauchen dürfe, um Nachbarn von den (mit privaten Mitteln errichteten) Familien-Schutzräumen fernzuhalten. Ist es nicht wahrscheinlich, daß das ganze Gemeinschaftsgefüge zerstört würde? Ist es nicht wahrscheinlich, daß die Sorge um die Erhaltung von etwas Ordnung und die Beschaffung unverseuchter Lebensmittelvorräte eine lange Zeit Vorrang hätte vor der Sorge um Freiheit oder andere westliche Tugenden? *Walter Lippmann* hat die wahrscheinlichen Folgen eines nuklearen Krieges im folgenden Satz beschrieben: »Ihm würde ein wilder Kampf ums Dasein folgen, sobald die Überlebenden aus ihren Schutzräumen kriechen, und die amerikanische Republik würde durch eine strenge Militärdiktatur ersetzt, die versucht, irgendeine Art von Ordnung unter den verzweifelte Überlebenden aufrechtzuerhalten.¹⁰« Solange wir an die Folgen eines nuklearen Krieges in den Kategorien von Verlustzahlen denken, kann man vielleicht behaupten, daß eine wirklich tapfere Generation von Staatsbürgern bereit sein müßte, um der Freiheit willen die Verluste auf sich zu nehmen. Aber was geschieht, wenn auch die Freiheit und alle die Voraussetzungen eines gesunden sozialen Lebens mit verlorengehen, unter denen allein Freiheit gedeihen kann - was müssen wir dann sagen? Wenn das, was wir hier gesagt haben, auch nur zum Teil wahr ist, können wir mindestens eine Folgerung ziehen: Der nukleare Krieg kann nicht, obwohl wir in ihn hineinstolpern können, als Werkzeug der Politik angesehen werden. Als Werkzeug der Politik kann er nur selbstvernichtend sein.

Zweitens treten wir einem moralischen Imperativ gegenüber, der unsere religiösen Traditionen hinter sich hat. Nukleare Angriffe gegen Bevölkerungszentren eines anderen Landes können weder als erste Schläge noch als Vergeltungsschläge gerechtfertigt werden. Die Drohung mit Vergeltungsschlägen ist im Begriff der Abschreckung enthalten, und es ist im Augenblick vermutlich schwierig für die Regierungen, auf sie im Voraus zu verzichten. Sie müssen wohl wenigstens den Eindruck erwecken, daß, wenn ein nuklearer Krieg beginnt, alles geschehen kann; und das wäre, wenn man mit vernünftigen Menschen zu tun hat, eine starke Abschreckung. Aber wie auch immer die Zweideutigkeit in der Absicht der Regierungen aussehen mag, es wäre Verrat unserer Kirchen, wenn sie den Eindruck erwecken würden, als könnten unter bestimmten Umständen direkte Angriffe mit Wasserstoffbomben auf die Zivilbevölkerung religiös sanktioniert werden.

Es gibt hier noch viele Punkte, die unklar bleiben. Das alte Problem, das in der katholischen Moraltheologie mit dem Ausdruck »Doppelwirkung« bezeichnet wird, macht es schwierig, zwischen einem Angriff auf einen militärischen Stützpunkt und der Zerstörung in einer nahe gelegenen Stadt eine klare Trennungslinie zu ziehen. Ferner stellt sich noch die Frage, wie man zwischen verschiedenen Klassen von Waffen unterscheidet, besonders zwischen taktischen und strategischen Kernwaffen. Tatsächlich kann das eigentliche Problem in der Debatte über diese Dinge aus dem Blick geraten. Wir finden Professor *Paul Ramsey*¹¹ beinahe vollständige Abhängigkeit von der Unterscheidung zwischen Kom-

10. The New York Herald Tribune, 14. September 1961.

11. War and Christian Conscience, Durham N. C.: Duke University Press 1961, passim.

battanten und Nichtkombattanten etwas schwierig, obwohl seine Behauptung viel für sich hat, daß jede Stadt genügend Personen enthält, die Nichtkombattanten sind, die Kinder und die Alten und viele, die gar keine Bedeutung für die kriegerische Macht des Feindes haben oder nur eine so belanglose, daß es uns veranlassen sollte, sie mit einem Angriff zu verschonen. Eine Schwierigkeit liegt in dem unerwünschten Eindruck, daß aUe Schranken wegfallen, wenn es darum geht, die eingezogenen Armeen junger Männer zu vernichten, die nur eine minimale Verantwortung für eine Aggression haben. So sehr auch Professor Ramsey dagegen argumentiert, müssen uns doch solche Erwägungen leiten wie die traditionellen Hinweise auf das unverhältnismäßige übel und auf die Notwendigkeit, dem feindlichen Volk Kräfte zur Erholung zu erhalten, sowie auf das Prinzip der moralischen Immunität von Nichtkombattanten.

Nach meiner Ansicht ist es notwendig, die Idee des »gerechten Krieges«, heute als »begrenzter Krieg« verstanden, wieder zu erneuern und tragkräftig zu machen. Es sollten darüber Diskussionen in den Kirchen und Synagogen und nicht nur in einigen wenigen Büchern und Artikeln von Moraltheologen stattfinden. Professor Ramsey hat den Protestanten einen großen Dienst damit erwiesen, daß er die Frage so nachdrücklich stellte. Es gibt Anzeichen dafür, daß diejenigen, die der militärischen Planung nahestehen, mehr daran interessiert sind, praktische Wege zu finden, um die Gewalttätigkeit zu begrenzen, als die Führer der Kirchen. Und doch, auch hier bedeuten die auf beiden Seiten erzielten Erfolge bei der Entwicklung unverletzlicher Vergeltungsstärke oder Kraft für den »zweiten Schlag« als das letzte der Abschreckung, daß dies zwar zu einer größeren Stabilität beitragen würde, daß aber - wenn wir in einen nuklearen Krieg geraten würden - die Hauptziele die Bevölkerungszentren wären; denn die wichtigsten militärischen Ziele wären außer Reichweite.

Ein besonders schweres moralisches Dilemma ergibt sich, wo man der Auffassung ist, daß der sicherste Weg, einen Krieg zu verhindern, in dem Städte bombardiert würden, der jetzt auf beiden Seiten verstärkte Ausbau unverletzlicher Abschreckungsmittel sei; das Dilemma besteht darin, daß die gleichen Mittel, wenn sie einen Krieg nicht verhindern können, beinahe automatisch zur Zerstörung von Städten führen würden. Es wurde viel über die Strategie des Gegenschlages diskutiert, die der Verteidigungsminister *Robert McNamara* am 16. Juni 1962 dargelegt hatte. Eine Strategie des Gegenschlages ist genau das, was von denen befürwortet wird, die die moralische Verpflichtung betonen, einen Krieg in Grenzen zu halten. Die Kritiker dieser Strategie sagen, daß sie sehr gefährlich sei, weil sie den Gegner leicht dazu verleite, zuerst zuzuschlagen aus Furcht, daß sonst seine eigene Kampfkraft vernichtet werde. Sie glauben auch, daß sie die Abrüstung schwieriger mache, als es der Fall wäre, wenn beide Seiten darauf vertrauten, daß ihre Vergeltungsmacht niemals vernichtet werden könne. Sie erfordere auch eine größere Streitmacht als eine Strategie, die auf die Bevölkerungszentren gerichtet ist. Diejenigen, die den Gedanken des unverletzlichen Abschreckungsmittels ernst nehmen, wünschen oft in etwas spitzfindiger Weise, daß die Sowjetunion dieselbe Art Unverletzlichkeit erreichen möge.

Dem Grundgedanken nach scheinen wir wählen zu müssen zwischen einer Strategie, die

moralisch verteidigt werden kann, weil sie darauf ausgerichtet ist, Bevölkerungszentren zu schützen, und einer Strategie, die eine größere Wahrscheinlichkeit hat, einen Krieg zu verhindern, die aber, falls sie den Krieg nicht zu verhindern vermöchte, die Zerstörung von Städten in sich schließt, was moralisch nicht verteidigt werden kann. Ganz abgesehen von unserer Planung hätte eine Strategie des Gegenschlages nur begrenzte Wirkung, wenn es der anderen Seite wirklich gelingt, ein unverletzbares Abschreckungsmittel zu entwickeln. Was man auch über eine kurzfristige Rechtfertigung des Schemas »unverletzliches Abschreckungsmittel gegen Städte als der größten Sicherung gegen Krieg sagen mag, scheint es uns> daß dieses Schema selber unzureichend ist, weil es durch die Initiative einer dritten Partei, durch technische Fehler oder durch Steigerung (Eskalation) von einer begrenzten militärischen Operation aus umgeworfen werden kann. Die Existenz dieses Dilemmas sollte alle Seiten von der moralischen Notwendigkeit radikaler nuklearer Abrüstung überzeugen und davon, daß Alternativen zu der Gefahr äußerster Gewalttätigkeit gefunden werden müssen, die jetzt in jeder direkten Begegnung der nuklearen Mächte enthalten ist.

Unser *dritter* Vorschlag ist der, daß wir uns mehr als bisher mit der moralischen Problematik befassen, die sich aus der Möglichkeit ergibt, daß wir die ersten sein könnten, die die nukleare Stufe eines Krieges auslösen. Die Tatsache, daß die Vereinigten Staaten das einmal getan haben, als wir die Bombe in Japan gebrauchten, kann nicht ausgelöscht werden, und sie wird uns immer verfolgen. Soweit es um Absichten und Erwartungen für die Zukunft geht, werden die Vereinigten Staaten keinen Krieg durch einen nuklearen Angriff auf ein anderes Volk beginnen. Die offene Frage bezieht sich auf die Möglichkeit, daß wir das Volk sein könnten, das die nukleare Stufe eines Krieges als Antwort auf einen konventionellen Angriff, zum Beispiel in Westeuropa, auslöst. Die gegenwärtige Politik ist die, daß wir das unter bestimmten Umständen tun würden. Ständig zu betonen, daß wir militärisch sowie moralisch vorbereitet sind, das zu tun, ist ein Teil der Abschreckung. Diejenigen, die diese Ankündigungen machen, glauben zweifellos, daß sie, indem sie das tun, provokative und aggressive Unternehmungen durch die andere Seite verhindern, die der Grund des Krieges sein könnten. In diesem Augenblick in der Geschichte mögen sie **recht** haben, und was wir sagen, ist **nicht** als Kritik an ihnen in ihrer Rolle gesagt. Aber diese ganze Frage wird immer noch hauptsächlich in den strategischen Kategorien diskutiert, und ihre moralischen Gesichtspunkte werden vernachlässigt.

Tatsächlich wird die Wirkung nuklearer Machtentfaltung auf die Bevölkerung und Kultur Mitteleuropas, wo Kernwaffen zuerst gebraucht werden könnten, keineswegs realistisch genug in Betracht gezogen. Eine der besten Äußerungen über die Wirkung des begrenzten Gebrauchs nuklearer Waffen in Europa ist in einem Buch eines der Hauptverfechter einer harten Politik in bezug auf Berlin, *Dean Acheson*, zu finden. Er sagt über einen begrenzten nuklearen Krieg in Europa: »... unsere Verbündeten würden sofort sehen, daß die vorgeschlagene Strategie sie einem Schicksal ausliefern würde, das verwüstender wäre als eine Einwilligung in die Forderungen der Sowjetunion. Der Vorteil dieser Strategie, würde man sagen, läge in der Vermeidung eines -totalen. nuklearen Krieges; aber sie würde ihnen genügend total erscheinen, obwohl sie dazu bestimmt ist, die

Hauptteilnehmer davon zurückzuhalten, sich mit Wasserstoffbomben zu bombardieren/.« Als Herr Acheson dies 1958 veröffentlichte, setzte er sein Vertrauen auf die Wirkung eines totalen nuklearen Abschreckungsmittels in Verbindung mit konventionellen NATO-Streitkräften; ein Angriff auf diese Streitkräfte würde zugleich als ein Angriff auf die Vereinigten Staaten gelten und würde daher die Sowjetunion unserer ganzen strategischen nuklearen Macht aussetzen.

Es gibt keinen Zweifel darüber, daß die Hauptgefahr eines totalen nuklearen Krieges die ist, daß er durch Steigerung (Eskalation) von einer begrenzten militärischen Operation her entstehen kann. Bei solch einem Vorgang der Eskalation scheint es immer noch richtig zu sein, daß die Linie, die konventionelle Waffen auch von kleinen Kernwaffen trennt, entscheidend sein würde. Professor *Henry Kissinger*, der einer der ersten war, der die Rolle taktischer Kernwaffen in der westlichen Strategie betonte, distanziert sich davon in seinem Buch »The Necessity of Choice« in gewissem Grade wieder wegen der Schwierigkeit, eine vollständige Eskalation unter den Kernwaffen zu vermeiden, wenn einmal die Linie zwischen konventionellen und Kernwaffen überschritten ist. Er sagt: »Die Trennungslinie zwischen konventionellen und nuklearen Waffen ist bekannter und deshalb leichter beizubehalten – angenommen, der Wille dazu besteht – als irgendeine Unterscheidung innerhalb der verschiedenen Arten von Kernwaffen.« Im Hinblick auf diese Erwägungen und im Hinblick sowohl auf die quantitativen Wirkungen des nuklearen Krieges wie auch auf die große Schwierigkeit, in einem nuklearen Krieg massive Angriffe auf die Bevölkerung zu vermeiden, sollte unser Land unter keinen Umständen das erste sein, das die nukleare Stufe eines Konfliktes auslöst. Dies auszulösen wäre eine ethische Entscheidung, die wir nicht durch den Hinweis auf irgendeinen politischen Vorteil verteidigen könnten. Falls dies richtig ist, wird der Regierung die ungeheure Last auferlegt, sich auf andere Alternativen vorzubereiten. Inzwischen wird der moralische Sachverhalt zum großen Teil durch die Tatsache verdunkelt, daß die meisten Leute, die die Bereitschaft befürworten, die nukleare Stufe eines Krieges auszulösen, dies als eine Strategie der Abschreckung betrachten und überzeugt sind, daß wir, wenn wir in dieser Beziehung deutlich genug sind, die Kernwaffen gar nicht benötigen werden. *Diese Versicherung hindert sie daran, sich dem vollen Ausmaß des moralischen Problems zu stellen.*

Wir können die Probleme, die im Besitz und Gebrauch von nuklearen Waffen enthalten sind, nicht von dem größeren Zusammenhange der internationalen Beziehungen der Gegenwart trennen. Die Existenz dieser äußersten Gefahr für die Menschheit wäre allein schon ein ausreichend schweres Problem für uns alle, aber dies Problem muß ja im Zusammenhang mit der Tatsache gesehen werden, daß die Welt durch einen ideologischen Konflikt geteilt ist, der im Augenblick sogar das geringste gegenseitige Vertrauen unmöglich macht. Wir haben Grund anzunehmen, daß die kommunistischen Mächte sich bietende Gelegenheiten ergreifen werden, um uns zu Zugeständnissen zu erpressen auf Kosten der Völker, die jetzt frei von kommunistischer Herrschaft sind. Die kommunistischen Länder

12. *Power and Diplomacy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1958, S. 98.

13. New York: Harper and Row, Publishers, Inc., 1963, S. 82f.

haben aus ihrer Geschichte Grund, zu befürchten, daß auf irgendeiner Stufe nicht so sehr die Vereinigten Staaten, sondern vielleicht ein bewaffnetes Deutschland eine Situation hervorrufen könnte, in der die amerikanische nukleare Macht gebraucht werden könnte, um die Sowjetunion zu zerstören. *Walter Lippmann* kehrte von seinem langen Interview mit Chruschtschow 1958 mit der Überzeugung zurück, daß Chruschtschow wirklich glaubte, daß die Vereinigten Staaten den heißen Krieg beginnen würden, wenn sie fänden, daß sie den kalten Krieg verlieren würden. Da Chruschtschow ganz sicher erwartete, daß die Vereinigten Staaten den kalten Krieg verlieren, mag ihn diese Aussicht in der Tat beunruhigt haben. Dies ist der Zusammenhang, innerhalb dessen wir uns mit der Gefahr des nuklearen Infernos befassen müssen.

Die Kluft zwischen den Völkern ist breiter, weil die Regierungen sich auf der anderen Seite dem Atheismus verschrieben haben. Aber dies sollte uns nicht dazu verleiten, unsere nukleare Macht als eine neue Art eines »Schwertes des Herrn und Gideons« anzusehen. Darin liegt eine Versuchung, den nationalen Konflikt mit den kommunistischen Völkern in einen christlichen antikommunistischen Kreuzzug zu verwandeln; aber dies zu tun bedeutete, die Religion zu vergiften und die nationale Feindschaft noch fanatischer zu machen.

Der religiöse Aspekt des Konfliktes' mit dem Kommunismus wird innerhalb der Nationen und über die nationalen Grenzen hinaus weitergehen, wie es heute in so verschiedener Weise in Polen, Ostdeutschland, in der Sowjetunion und anderswo geschieht; aber dieser religiöse Konflikt kann nicht mit Bomben gewonnen werden, sondern nur durch das religiöse Zeugnis der Liebe. Der politische Kampf gegen die kommunistischen Völker hat die Tendenz, die Menschen zu trennen; er hat sogar die Tendenz, Angehörige des gleichen Glaubens voneinander zu trennen, denn die Christen in den östlichen Ländern möchten im allgemeinen nicht mit den Christen im Westen politisch identifiziert werden. Aber der religiöse Streit um das Denken und um die Herzen der Menschen verlangt Verbindungen zwischen beiden Seiten; denn nur auf diese Weise kann es zu einem Zeugnis der Nächstenliebe kommen. Wir dienen Gott nicht, indem wir religiösen Eifer erlauben, die Außenpolitik so starr zu machen, daß keine Kompromisse zwischen den Nationen mehr möglich sind; denn solche Politik würde wahrscheinlich zur Vernichtung der Menschen führen, die Gott auf beiden Seiten liebt.

DIE NOTWENDIGKEIT, GEDULD ZU HABEN

Wenn wir geduldig sind und es uns gelingt, Zeit zu gewinnen, haben wir Veranlassung zu hoffen, daß Verschiedenheiten innerhalb der kommunistischen Welt und das Entstehen einer weniger fanatischen Generation in der Sowjetunion für den Frieden günstig sein werden. Die Erkenntnis dieser tatsächlichen Möglichkeit sollte uns helfen, unsere Geduld zu bewahren. Die Stärke dieses Gedankens mag besser zu verstehen sein, wenn die Sache negativ ausgedrückt wird. Wenn heute die Situation die wäre, daß wir annehmen müßten, daß wir einer riesigen, blockartigen und unwandelbaren kommunistischen Welt gegenüber-

stehen, die von dem zielbewußten Vorsatz, den Kommunismus allen Völkern aufzuzwingen, beherrscht wird, einem Vorsatz, der von unvermindertem Fanatismus getragen wird, dann gäbe es, menschlich gesprochen, keine Hoffnung, einen globalen nuklearen Krieg zu vermeiden. Gerade insoweit es aber Anzeichen dafür gibt, daß ein solches Bild der Weltlage nicht zutrifft, kann man hoffen, Alternativen zum nuklearen Krieg zu finden. Die Verschiedenheiten in der kommunistischen Welt, nicht nur der diinesisdi-sowjerisdi Konflikt, sondern auch die Abstufungen des Kommunismus in Osteuropa von Ostdeutschland mit seinem äußerst bedrückenden stalinistischen Regime bis zu Polen mit seiner beträchtlichen kulturellen Freiheit sind von großer Bedeutung. Die Wandlungen in der Sowjetunion selbst mit dem Untergang des stalinistischen Terrors und dem wachsenden Bewußtsein, daß Rußland so viel zu verlieren hat, daß es ein großes Interesse am Frieden hat, können sehr viel ausmachen. Die Furcht vor der Anklage, »dem Kommunismus gegenüber weich« zu sein, macht es den Amerikanern sehr schwer, ihr Verhalten gegenüber der kommunistischen Welt der sich wandelnden Wirklichkeit entsprechend zu ändern. Eins aber ist ziemlich sicher: Wenn auch die Sowjetunion und die Vereinigten Staaten sich gegenseitig nicht vertrauen mögen, so sind sie sich doch dessen bewußt, daß sie ein sehr großes gemeinsames Interesse daran haben, einen Krieg zu verhüten. Wir wußten dies vor der Woche der Kubakrise 1962, aber jetzt sind wir uns dessen noch lebhafter bewußt.

Die Tatsache, daß wir uns nicht einseitig vom Wettrüsten zurückziehen können, macht es moralisch zwingend notwendig, in der nächsten Zeit alles mögliche zu tun, um die nuklearen Versuche zu beenden und eine radikale Abrüstung herbeizuführen. Wir sollten nicht nur die Risiken jeder Art der Abrüstung, sondern auch die letzten Risiken der unkontrollierten Aufrüstung deutlich hervorheben. Es werden innerhalb der Regierung der Vereinigten Staaten selbst Spannungen entstehen in bezug auf die Probleme der Abrüstung, und die Kirchen sollten sich jetzt darauf vorbereiten, jene Gruppen innerhalb der Regierung zu stärken, die tatsächlich an die Abrüstung glauben und die tief überzeugt sind von der Gefahr des Wettrüstens für die Menschheit als ganze und für die nationale Sicherheit,

Es ist in jedem unserer Länder eine deutlich formulierte öffentliche Meinung notwendig, die erfüllt ist von religiösem Glauben, von einem Sinn für Solidarität mit allen Menschen, und vor der Achtung vor Gottes Schöpfung, die so sehr bedroht ist von dieser fremdartigen Blasphemie der Vernichtung durch die neue Macht des Menschen. Diejenigen, die diese Meinungsbildung unterstützen, würden die Welt auch so zu verstehen suchen, wie sie von der anderen Seite gesehen wird; sie würden den gegenwärtigen Tendenzen widerstehen, den ganzen Kommunismus gerade zu dem Zeitpunkt über einen Kamm zu scheren, in dem er als eine menschliche Realität höchst komplex wird; sie würden um die Grenzen der militärischen Macht im Dienste der Freiheit wissen; sie würden den Gedanken, noch einmal die bedingungslose Kapitulation unserer Gegner zu fordern, verwerfen; sie würden sich unter allen Umständen der Begrenzung der Gewalttätigkeit verpflichtet fühlen; sie würden versuchen, die Verbindung mit den Menschen hinter dem Eisernen Vorhang zu vermehren; und sie würden eifrig bestrebt sein, das Beste aus dem zu machen, was uns

religiös mit vielen von ihnen verbindet. Solch eine Meinung, von unseren Kirchen genährt und unterstützt, würde uns helfen, nicht bloßes überleben, sondern vielmehr wirkliches Leben zu wählen.

President Prof. D. J. C. Bennett

Union Theolog. Seminary, New York 27, N. Y.,
Broadway at 120th Street

A. F. C. Vilmars Entwicklung zum konservativen Politiker

VON EBERHARD AMELUNG

Die innerpolitische Entwicklung seit 1945 hat Kirche und Theologie in Deutschland erneut bei mannigfachen Gelegenheiten vor die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat, von Theologie und Politik gestellt. **Zugleich** hat in besonderer Weise die Auseinandersetzung darüber begonnen, ob es den Theologen und christlichen Politikern des vergangenen Jahrhunderts gelungen ist, in ihren Entscheidungen den evangelischen Weg zu finden und sichtbar werden zu lassen. Hierbei wurde die Haltung der konservativ Gesinnten besonders beachtet, und manch hartes Urteil wurde ihnen zuteil.

A. F. C. Vilmar gehört zu ihnen, und *Martha Wollenweber* hat es in einer großangelegten Untersuchung im Jahre 1930 unternommen, den Ausgangspunkt und die Begründung Vilmarschen konservativen Denkens in politischen Dingen darzulegen. Nach ihrer Darstellung ist die grundsätzliche Entscheidung bei Vilmar gefallen, als er sich eine theologische Position errungen hat; diese Position wird dann in der Polemik geklärt, und sie bestimmt die politischen Entscheidungen mit Notwendigkeit, so daß sie nicht anders ausfallen können. Alles Historische ist nur das letzte Glied in einem Ganzen, ihm kommt nur partikulare Bedeutung zu; es ist »eine Art Bilderbuch zu allem bisher festgestellten Grundsätzlichen, eine Art Illustration zu bereits vorhandenem Text ...«². Die Theologie ist damit der Politik vorgeordnet, die theologische Besinnung notwendig, ehe es zu einer politischen Entscheidung kommen kann.

Die von Wollenweber vorgelegte Konstruktion hat ohne Zweifel Gültigkeit für gewisse Theologen des 19. Jahrhunderts. Hier ist vor allen Dingen an Hengstenberg zu denken, der seit dem Erscheinen der »Lutherischen Kirchenzeitung« den geschichtlichen Ereignissen gegenüber eine feste Haltung eingenommen hat, die sich auch im Jahre 1848 als unwandelbar erweist. - Anders ist es bei A. F. C. Vilmar. Er ist erst in den Revolutionsjahren zu einem konservativen Politiker *geworden*. Im folgenden soll versucht werden, dies in aller Kürze im einzelnen nachzuweisen.

-
1. *Martha Wollenweber*: Theologie und Politik bei A. F. C. Vilmar. Münden 1930 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hg. von Paul Althaus, Karl Barth und Karl Helm), 3. Reihe, Bd. 1.
 2. Ebd. S. 183f.

Die ersten Eindrücke politischen Geschehens empfängt August Friedrich Christian Vilmar aus dem Widerschein der Ereignisse der Jahre 1805-1813, wo sich die mannigfachen Auswirkungen der Kämpfe und der Besatzung auch in dem abgelegenen kurhessischen Dorf, in dem er aufwächst, bemerkbar machen. Der Eindruck der feindlichen Heere muß sehr stark gewesen sein, denn Vilmars ganzes Leben ist durchzogen von einem nahezu pathologischen Haß auf alles, was aus Frankreich kommt, und auf jeden, der mit diesem Land in Berührung steht.

Libérale Zeitungen helfen dem Schüler zu seiner ersten politischen Bildung. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß er mit vielen der Besten seiner Zeitgenossen auf der Universität sehr bald zum radikalen Flügel gehört. 1819 wird er zum Vorsteher aller Marburger Burschenschaften gewählt, steht unter anderem in enger Verbindung zu den »Gießener Schwarzen« und muß auch die Auflösung der Vereine mit durchführen, nachdem die Karlsbader Beschlüsse durch den Bundestag angenommen und der den Burschen an sich wohlwollende Kurfürst auf diese Weise zu **schärferem** Vorgehen gezwungen ist. - Theologisch orientiert sich Vilmar bis zum Ende der zwanziger Jahre vorwiegend an Lessing, und erst die Berührung mit Augustin, Schleiermacher und Tholuek in der Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr der Augustana führt die Periode liberalen Denkens zu einem gewissen Ende.

Die Pariser Revolution des Jahres 1830 begrüßt Vilmar in der Hoffnung, »es sollte auch bei uns anders werden«. Tatsächlich erzwingen die Ereignisse auch in Hessen eine neue Verfassung - Treitschke nennt sie »das revolutionärste aller deutschen Grundgesetze« -, um deren Auslegung die nächsten dreißig Jahre gekämpft wird und die noch im Konflikt zwischen Preußen und Österreich eine Rolle spielt. Bei den Neuwahlen zieht auch Vilmar in den Landtag ein; er ist zu dieser Zeit Lehrer in Hersfeld und gilt als ein in politischen Dingen sehr bewandeter Mann.

Diese erste Begegnung mit dem parlamentarischen Leben verläuft allerdings durchaus negativ. Sehr bald muß er erkennen, daß seine **Erwartungen** nicht erfüllt werden können, »von dem Landtag würde eine Erneuerung aller Zustände des Volkes und insbesondere eine Erweckung ausgehen«. »Dazu ist der Landtag nicht da«, so wird ihm geantwortet, woraufhin sein Urteil lautet: »Unsere Landtagsmitglieder aber sehnen sich nach nichts, wünschen nichts, hoffen nichts, fürchten nichts. Schrecklicher ist mir die allgemeine öde unserer Zeit nie entgegengetreten, als gerade in den konstitutionellen Formen, welche gerade darauf abgesehen sind, alle Liebe, bis auf den letzten Zweig im Weinberg, gänzlich zu verwüsten.e>

Dieses Urteil gilt nicht nur den liberalen, sondern ebenso den konservativen Abgeordneten, denn auch die restaurativen Bestrebungen der Zeit finden keine Gnade vor seinen Augen. Die Unruhen des nächsten Jahres bestärken Vilmar noch in dieser Haltung. Diese Volksbewegungen in Kurhessen hatten ihre Ursache darin, daß der liberal gesonnene Kurfürst Wilhelm 11. den Kurprinzen zum Mitregenten hatte bestimmen müssen, da er sich selbst infolge einer Frauengeschichte beim Volk unbeliebt gemacht hatte. Das liberale Kabinet, das im Jahre 1830 berufen worden war, wurde dann auch bald entlassen, da

3. Wilh. Hopf: August Vilmar, Ein Lebens- und Zeitbild, 2 Bde., Marburg 1913, Bd. I, S. 215f.

es sich nicht in der Lage erwies, das neue, strengere Regiment vor der Ständeversammlung zu vertreten.

Die Verfassung war darauf angelegt, die Ständekammer zur Mitregierung zu bringen, und die Verlagerung des Schwerpunktes der Geschäfte wurde auch gefordert; man nannte es den »Ausbau der Verfassung« oder »ein Regieren im Geiste der Verfassung«. Dem trat das streng konservative erste Ministerium Hassenpflug entgegen, wodurch sich die Auseinandersetzung zwischen Parlament und Regierung selbstverständlich verschärfte. Vilmar setzt sich im Verlaufe dieser Entwicklung immer stärker von den Liberalen ab, deren Wortführer der Marburger Professor Jordan war. Zwar kennt er den Minister Hassenpflug damals noch kaum, hat aber Zugang zu konservativen Gesellschaftskreisen gefunden.

Statt, wie erwartet, Leiter des theologischen Seminars in Marburg zu werden, wird Vilmar zunächst Referent für Schulangelegenheiten im Ministerium, bis er 1833 die Direktorstelle des Gymnasiums in Marburg bekommt. Diese Referentenzeit ist für ihn insofern bedeutungsvoll geworden, als sie ihn nun mit Hassenpflug in nahe Verbindung bringt. Dieser um sieben Jahre ältere, Radowitz nahestehende Mann hat auf Vilmar ohne Zweifel stark gewirkt. – Mit dem Jahre 1833 ist der erste Abschnitt der politischen Tätigkeit Vilmars abgeschlossen.

In Marburg widmet er sich von da an strenger wissenschaftlicher Arbeit, besonders auf dem Gebiet der Germanistik und Literaturgeschichte; die Vorlesungen über »Die Geschichte der deutschen Nationalliteratur« gehen daraus hervor. 1838 nimmt er – ein Zeichen für die sich festigende Geisteshaltung – Verbindung zu Hengstenberg und seiner »Lutherischen Kirchenzeitung« auf. Die »Schulreden« zeugen davon, daß er die Entwicklung der Zeit genau im Auge behält und immer bemüht ist, einen Standort zur Beurteilung der einzelnen Ereignisse zu finden. Bei verschiedenen Gelegenheiten greift er auch in die Kirchenpolitik ein, so besonders anläßlich des kurhessischen Symbolstreites und der Auseinandersetzung um die Kirchenverfassung.

Trotz seiner Berührung mit Hengstenberg und seiner Lösung von den liberalen Kräften wäre es verfehlt, den Vilmar jener Zeit der konservativen Seite zurechnen zu wollen. Er steht zwischen den Fronten, als die Revolution 1848 ausbricht. Die ganze Geistesspannung seiner Zeit hat er in der eigenen Geschichte durchlebt, eine feste Haltung dieser Zeit gegenüber aber nicht gewonnen. Bei den Männern, mit denen er verkehrt, vermißt er die große Konzeption und die geistigen Persönlichkeiten, die fähig wären, einer verworrenen Zeit eine Richtung zu geben. In einem Brief heißt es: »Auch unsre Bessern und Besten sind zu wenig lebensfrisch, universell, oder wie ich das sonst nennen könnte, als daß sie selbst herrschen oder nur künftige Herrscher erzeugen könnten; dahin gehören fast sämtliche preußische, württembergische etc, etc, sonst getreue und wackere Kirchenmänner, selbst Stahl und Hengstenberg nicht ausgeschlossen. Die Einen fürchten sich vor der Gewerbelkultur, den Eisenbahnen usw., die Andern ekelt die Volkstümlichkeit an, die Dritten haben Angst vor der Wissenschaft, die Vierten vor der Poesie, und so möchte sich denn jeder gern sein separates Nestchen bauen, gern von allen anerkannt sein, aber seinerseits beileibe keinen Dritten in seinem Ich anerkennen und gelten lassen.e!

Aber auch mit einer Konzeption, wie sie ihm in der christlichen Staatstheorie Friedrich Wilhelms IV. und Bunsens entgegentritt, kann sich Vilmar nicht befreunden. Er sagt: »Die kirchlichen und politischen Dinge sind nahe daran, mich anzustinken; Gott wolle vor allem nur die evangelische Christenheit Deutschlands vor dem Ritter Bunsen als preußischem Groß-Religions-Macher bewahren; dann setzt sich ohne Frage die geschminkteste Heuchelei und die schamloseste Lüge auf den Thron: Kultuskünste, Singsang mit Trompeten, Pfeifen und Zymbeln, und Verfassungs-Eskamotage mit augenverdrehenden Bischöfen und dünntuenden Pfäfflein werden dann den evangelischen Glauben ersetzen sollen. Ein entmanntes Geschlecht ohne Gedanken und ohne Taten! - Dann hat die Rotte der Widerchristen natürlich gewonnenes Spiel, wie man ihr schon jetzt in Preußen eigentlich gewonnen Spiel gegeben hat.«⁵

Aus dieser Einstellung heraus lehnt es Vilmar auch ab, etwas für die Aufmunterung und Sammlung der konservativen Kräfte zu tun, als man ihn um die Mitarbeit an einer Zeitung bittet. Wie im Jahre 1830 will er nicht für die Erhaltung eines Systems eintreten, dessen Zustände er als drückend empfindet. Deshalb begrüßt er es als Befreiung, als die Revolution endlich ausbricht. Er schreibt an einen Freund: »Das untergegangene System beklage ich nicht, denn haltbar war es nicht und das Lauern, Horchen, Kommandieren und Machinieren hatte zuletzt mich in einer mir bisher unbekannten Weise aufgebracht. Und in einem anderen Brief heißt es: »Mir ist es ergangen wie Dir, ich habe frei aufgeatmet, als das Gewaltregieren und Gewaltkirchenmachen ein Ende hatte; das bisherige System, mit dem ich schon länger als ein Jahr gebrochen hatte, war für mich zuletzt unerträglich geworden.«⁶

»Ein wahrhaft ergreifender Moment, den ich um vieles nicht miterlebt haben möchte«, schreibt er seinem Sohn von dem Augenblick der Verlesung der kurfürstlichen Proklamation, durch die unbedingte Presse- und Religionsfreiheit und das Petitions- und Assoziationsrecht gewährt werden. Verlesen wurde die Proklamation durch den Führer der Liberalen im Landtag, Professor Jordan, der mit dem begeisterten Ausruf schließt: »Idi freue mich, meine Herren, daß ich in diesen Tagen durch die Tat habe zeigen können, was für ein Revolutionär ich bin.«⁷ Vilmar teilt diese Worte seinem Sohn mit und kommentiert sie durch oben angeführten Satz.

Doch Vilmar bejaht auch die hauptsächlichsten Ziele dieser Revolution, wie sie von der bürgerlichen Seite formuliert werden: die Einheit des Reiches ist zu schaffen, und es ist dem Volk eine stärkere Beteiligung an der Regierung zu gewähren. Deutschland soll ein einiges großes Reich werden, das in der Welt eine Rolle spielt - das steht für ihn obenan. Im »Hessischen Volksfreund«, der von 1848-1853 von ihm redigiert und auch weitgehend selbst geschrieben wird, sagt er: »Und so fordern wir unsere christlichen Brüder auf, dem neuen wiedererstehenden Deutschland, dem mächtigen deutschen Kaiser, der, so Gott will, bald in der alten Kaiserstadt, den versunkenen, mehr als tausendjährigen Thron Zum Staunen der Welt nach seiner Wiederaufrichtung besteigen und mit neuem Glanz umgeben wird, dem aus den höchsten und edelsten der Nation und aus dem Schoße des Volkes hervorgehenden Parlamente, sowie der frei werdenden, einer schönen Zukunft entgegen-

5. Ebd. S. 408.

6. Ebd. Bd. 11, S. 8.

7. Ebd.

8. Ebd. S. 7.

eilenden Kirche mit froher Zuversicht sich anschließen und, sollte Gott beschlossen haben, durch Feinde von innen und außen die Festigkeit des neuen Bundes auf die Probe zu stellen, das Panier, unter welchem in den Freiheitskriegen Deutschlands Söhne geblutet haben und gesiegt, auch jetzt wieder zu entfalten und mit Gott und Fürst für ein einiges starkes freies deutsches Vaterland zu kämpfen und zu siegen oder – wenn es sein soll – ehrenvoll zu Fallen.«? – Und an anderer Stelle heißt es: »Ein einiges, starkes, mächtiges, siegreiches Deutschland und zu diesem Zwecke solche politischen Einrichtungen, wie sie gegenwärtig in allen deutschen Staaten gegeben werden, ist das Ziel aller rechtlichen deutschgesinnten Männer seit 35 Jahren.«⁹

Vilmar sieht also, daß die nationale Erhebung nur gelingen kann, wenn zugleich die politischen Einrichtungen erneuert werden. Beides, die Einheit und die neue Staatsverfassung, bedingen einander. »... man denkt an die Vorteile, die man im Innern erlangt hat und ist deren herzlich froh, der -Volksfreund. auch, aber er meint, daß diese Vorteile nur vermeintlich und jedenfalls sehr vergängliche Vorteile sind, wenn wir sie nicht zur Erlangung der deutschen Einheit benutzen.«¹⁰

Schon diese wenigen Äußerungen, die durch manch andere Stelle vermehrt werden können, zeigen, daß Vilmar im Frühjahr 1848 weit von einer Verurteilung des Revolutionsgeschehens entfernt ist und sich in dieser Zeit einem von Gagern, dem Präsidenten der Nationalversammlung, oder einem Dahlmann in der Gesinnung durchaus verbunden fühlt. Er kann sich deshalb auch nicht den Christen anschließen, die in allen Ereignissen nur den Aufruhr gegen die von Gott gesetzte Obrigkeit erkennen können, und schreibt deshalb: »Vielmehr ist nur da ein gesundes Staatsleben, wo das Volk den innigsten und lebendigsten Anteil an diesen Angelegenheiten nimmt, was denn notwendig auch das in sich schließt, daß es auf Beseitigung wahrgenommener und erkannter Mängel und Gebrechen der Staatsverfassung hinzuwirken nicht nur berufen, sondern auch verpflichtet ist. Freilich nur mit gesetzlichen Mitteln. Dies ist die feste Schranke, welche das Christentum gegen die Revolution zieht. Ist sie beachtet worden? Es ist erfreulich, daß man diese Frage im allgemeinen bejahen darf. Die Geschichte kennt wohl kein zweites Beispiel, wo eine so außerordentliche Staatsveränderung, wie die jüngste in Deutschland ohne jahrelangen Bürgerkrieg vonstatten gegangen ist. An den meisten Orten ist, unter Benutzung der Zeitverhältnisse, alles durch, die schuldige Ehrerbietung nicht aus den Augen setzenden, Petitionen erreicht worden.«¹¹

Ohne Zweifel trennen Vilmar Welten von den radikalen Demokraten, die die bürgerlichen Revolutionen zu überspielen versuchen und die Republik auf ihre Fahnen geschrieben haben. Sie sahen ihrerseits in Vilmar auch einen ihrer Gegner und haben ihm das Leben in Marburg manches Mal nicht leichtgemacht.

Die Einberufung der Versammlung in der Paulskirche findet Vilmars begeisterte Zustimmung. Auch die Art ihres Zustandekommens billigt er und schreibt: »Wir unseres Orts halten in Kurhessen die direkten Wahlen in der Ausführung nicht für unmöglich, unter den derrnialigen Verhältnissen nicht gefährlich, jawohl sogar für rätlich.« – Mit der

9. Hessischer Volksfreund (H. V.), 1848, S. 69 f.

10. Ebd. S. 2.

11. Ebd. S. 51.

12. Ebd. S. 69 f.

gleichen Begeisterung werden die Grundrechte begrüßt, die nun geschaffen werden sollen. »Das echte und rechte, wahre und klare Gold aber heißt: Grundrechte des deutschen Volkes, und mit deren Beratung ist die Reichsversammlung eben beschäftigt. Darnach wird dann dieses Gold auch geschmiedet werden zu einer deutschen Reichsverfassung, und diese edlen Kleinodien wollen wir treulich anerkennen, treulich verwahren, und sie unseren Kindern und Kindeskindern auf Jahrhunderte hinaus zu gleich treuer Verwahrung und zum Heil und Segen des deutschen Volkes überliefern.et!

Vilmar jubelt dem neugewählten Reichsverweser in Gedichten und Aufsätzen zu, und schließlich kann seine positive Haltung zu allem, was geschehen ist, nicht besser belegt werden als durch folgendes Zitat: »Doch welche Ansicht von den Mitteln, wodurch die Staatsveränderung zuwege gebracht wurde, man auch hegen möge, so viel ist gewiß, daß *die* göttliche Weltregierung ihnen Erfolg verliehen hat und daß wir daher der teils bereits vorhandenen neuen Ordnung der Dinge, als durch göttlichen Willen und Zulassung herbeigeführt uns Alle umso bereitwilliger anzuschließen haben, als wir dies glücklicherweise können, ohne ein Gebot der Regierung oder des Gewissens zu übertreten, ohne unsern dem Fürsten und der Verfassung geleisteten Eid zu verletzen.et"

Im Erfolg sieht Vilmar die göttliche Zustimmung verbürgt.

Die Begeisterung und das Interesse an der Arbeit der Versammlung halten einige Monate an, und erst aus den Briefen und Artikeln des Spätsommers erkennt man, daß es Vilmar nicht anders geht als vielen Deutschen, die nach Frankfurt blicken. Man ist enttäuscht über die langwierigen Auseinandersetzungen über die Grundrechte und die Passivität dort, wo Taten gefordert werden. Auch Vilmar sieht sich um das Ziel seiner Hoffnungen betrogen, und das Positive dieser Versammlung liegt für ihn nur noch darin: »... daß sie allein nicht bloß das westliche Deutschland, nein, daß sie Deutschland überhaupt in den letzten verflossenen sechs Monaten, vom Juni bis zum November gegen die Revolution geschützt, vor wilder Anarchie, Republik genannt, vor der Auflösung aller politischen, gesellschaftlichen und sittlichen Ordnungen durch mordvollen Bürgerkrieg bewahrt, daß sie Deutschland gerettet hat.«¹⁵

Das klingt schon wesentlich anders als zu der Zeit, da er *die* Revolution durchaus in Ordnung, nur mit einigen juristischen Mängeln behaftet fand. - Später setzt sich Vilmar auch mit dem Inhalt der Grundrechte kritisch auseinander, nimmt der Versammlung weiterhin einige politische Entscheidungen übel und ist Ende Mai 1849 soweit, daß er schreiben kann: »Sie nehmen die sogenannten Deutschen Grundrechte an, welche nichts anderes sind, als die Grundrechte der Revolution, und alle Revision wird nichts nützen, wo das Princip stehen bleibt, aus dem diese sogenannten Grundrechte hervorgegangen sind, das Princip der *Volks-Souveränität*. Schon der erste Tag des Frankfurter Parlaments hat gezeigt, was man damit meine, denn als Herr v. Gagern die Volks-Souveränität aussprach als SCHIBOLETH seines Wirkens, brach lauter Jubel aus, und derselbe wiederholte sich als Raveaux den Bischof von Münster, welcher die Anrufung Gottes zu dem vorhabenden großen Werke beantragte, höhnisch abfertigte. Die Volks-Souveränität ist die Lossagung des Volkes von Gott.«¹⁶

13. Ebd. S. 151.

14. Ebd. S. 69 ff.

15. Ebd. S. 317 ff.

16. H. V., 1850, S. 128.

Daß hier nicht nur ein positiver Anlauf einer guten Sache zerronnen ist, sondern von Anfang an eine negative **Kraft** Gestalt gewonnen hat, wird für Vilmar in der Folgezeit immer klarer. Ein Jahr später ist sein Urteil abgeschlossen. »... Zustände gebracht hat die Nationalversammlung nichts, und für die Zukunft ist von dieser Versammlung nichts zu erwarten als Revolution.«

Was sich hier an Vilmars Stellung zur Frankfurter Versammlung erkennen läßt, kann als durchaus typisch gelten für die Entwicklung seiner politischen Ansichten. Zwei **Äußerungen** zu den Ereignissen des März 1848 sind geeignet, dieselbe Entwicklung noch einmal aufzuzeigen. So heißt es zunächst: »So wird auch jetzt das deutsche Volk seine staatliche Wiedergeburt und seine erworbenen politischen Güter, welche ein Recht höherer Art ihm zusprechen, sich dadurch nicht verkümmern lassen, daß gegen die Art ihrer Entstehung vom juristischen Standpunkte sich manches einwenden läßt.«¹⁷

1850 aber sagt Vilmar: »Aber warum die Schöpfung neuer Dinge nicht gelang, das lag, nächst der allgemeinen Lossagung von Gott, darin, daß man ohne Rechtsberuf und Rechtsgrund an dieses Neue ging, wovon uns die sGrundrechte- das ein für allemal genügende Beispiel gegeben haben.«¹⁸

Das ist die große Wandlung, die sich in zwei Jahren vollzogen hat. Aus einer, wir dürfen sagen, vorbehaltlosen Bejahung dessen, was geschieht - alle Ausschreitungen werden zwar verdammt, aber doch nur als Auswuchs einer an sich guten Sache betrachtet -, wird absolute Ablehnung. Dieses Urteil beschränkt sich auch nicht nur auf die Sache, sondern bezieht auch die Männer ein, auf die man zunächst mit großem Vertrauen geblickt hat. Im Jahre 1850 führen sie die Sache des Antichristen in Vilmars Augen, wenn sie aus dem Geist des März 1848 heraus eine Neuordnung der staatlichen Verhältnisse erstreben. - Hiermit ist das entscheidende Merkmal berührt, an dem sich erkennen läßt, wie sich das Verhältnis von Theologie und Politik bei Vilmar gestaltet, wie sich bei ihm der theologisch begründete Konservatismus herausbildet.

Es ist auffallend, daß in allen Stellungnahmen des Jahres 1848 eine theologische Beurteilung der Zeitereignisse fehlt. Es gibt politische, juristische und historische Gründe in Fülle, aber es fehlen die biblischen Kategorien, auf denen zum Beispiel das Urteil Hengstenbergs in jener Zeit fußt. Ja, es wird geradezu verneint, daß der Christ über politische Dinge wie die Staatsverfassung ein besonders begründetes Urteil haben könne. So heißt es: »Das Christentum in seiner alle reinen menschlichen Zustände aufnehmenden und durchdringenden Allgemeinheit ist weit entfernt, über die Form der Staatsverfassung beschränkende Normen aufzustellen. Es läßt die Frage: ob Republik oder Monarchie? ob absolute oder constitutionelle Monarchie? vollkommen frei, und das christliche Bewußtsein kann sich diesen sowie anderen Formen des Staatslebens mit aller Hingebung anschließen .« Hiernach hat es denn vom christlichen Standpunkte aus *an sich* durchaus nichts Verwerfliches, wenn die neuesten Zeitereignisse bedeutende Veränderungen der Staatsverfassung veranlaßt haben ...«¹⁹

Je stärker sich Vilmar von den März-Ereignissen abwendet, um so mehr kommt er zu einer theologischen Würdigung derselben. Der »Hessische Volksfreunde bringt im Jahre

17. H. V., 1848, S. 321 f.

18. H. V., 1850, S. 294.

19. H. V., S. 69.

1850 einen langen Aufsatz aus Vilmars Feder, in welcher dieser seine Stellung zur konstitutionellen Monarchie darlegt und den Nachweis erbringen möchte, daß er für diese Staatsform eintritt. Doch die staatsrechtlichen Vorstellungen brauchen in diesem Zusammenhang nicht zu interessieren, zumal es sich bei Vilmar nur um eine Fiktion der konstitutionellen Monarchie handelt, indem er die Wirkung der Volksvertretung darauf beschränkt sehen möchte, daß sie »durch ihre ganze Tätigkeit einen moralischen Einfluß auf die Regierung ausübte. Hingegen ist wesentlich, daß der Aufsatz als Basis hat: »Wir aber sind Christen im Sinne der Heiligen Schrift und der geschichtlichen Kirdie.« Dazu gehört dann: »Wir ... haben einen lebendigen, in der Geschichtewaltenden, im Wort sich untrüglich offenbarenden Gott, und einen Glauben, der, auf seine Offenbarung begründet, allein heilig und selig macht. Von hier aus erheben sich natürlich die verschiedensten Gedanken über Geschichte, Leben, Staat und Gesetzgebung. Wir leiten alles menschliche Recht von Gott ab und halten es deshalb in seinem ganzen Bestandteile heilig, über Willkür sowohl der blinden Wahlen als der eigenmächtigen Gesetzgeber erhaben.e-?

An dem Begriff der »Revolution« läßt sich besonders gut erkennen, wie die Theologie immer stärker zur Beurteilung herangezogen wird. Es wurde oben schon eines der ersten Urteile darüber zitiert; am Ende des Jahres 1848 spricht Vilmar zum erstenmal vom »diristischen Standpunkt« aus und sagt wesentlich zurückhaltender: »Es ist eine vom christlichen Standpunkt aus unbestreitbare Wahrheit, daß Revolution, d. h. durch ungesetzliche Mittel angestrebte und erreichte Staatsumwälzung unter allen Umständen unerlaubt und unsittlich ist. Hiermit ist aber keineswegs gesagt, daß auch die Zwecke und Absichten, zu deren Erreichung die Revolution ausgebrochen ist, notwendig unerlaubt und unsittlich seien.«²¹ - Die März-Ereignisse sind für ihn noch gerechtfertigt, aber nur, weil er der bestehenden Regierungsgewalt vorwerfen kann, daß sie »sich wirkliche Ungerechtigkeiten und Unbilligkeiten habe zuschulden kommen lassen, oder daß sie wenigstens hinter dem Bildungstrieb der Geschichte, der stets neue Entwicklungen fordert, allzusehr zurückgeblieben war«²².

Im Jahre 1850 hat er sich von dieser Beurteilung weit entfernt, und heilsgeschichtliche Perspektiven treten an die Stelle der logischen und historischen Kategorien. »Aus bösen Gelüsten ist die deutsche Revolution der Jahre 1848-1849 und die tiefe politische Zerrüttung Deutschlands im Jahre 1850 hervorgegangen, aus grundbösen und eben darum so weit verbreiteten bösen Gelüsten, daß gegen die Revolution mit menschlichen Mitteln - durch bloße Voraussicht, Vorkehrungen und Maßregeln der Regierungen - nicht aufzukommen war noch aufzukommen ist.«²³

Diese »grundbösen Gelüste« sind ein Werk des Satans, und es hat sich in der europäischen Geschichte in den Jahren 1848-1850 in Vilmars Sicht ein Stück des endgeschichtlichen Kampfes zwischen Christ und Antichrist abgespielt. »Diese teuflische Wut und höllische Bosheit der Demokraten wird noch einmal unmittelbar zusammentreffen mit unserm Gottestrost, unserer Gottesruhe und unserm Gottesfrieden, ihr Fluchen und ihre Lästerung mit unserm Gebet, ihre Kraft der Zerstörung und Vernichtung mit unserer Kraft

20. H. V., 1850, S. 309 f.

21. H. V., 1848, S. 321 f.

22. Ebd. S. 25 f.

23. H. V., 1850, S. 21.

des ewigen Wortes, die Welt zu schaffen und zu erhalten, die Menschen selig zu machen und die Toten zu auferwecken. Wir werden dann sehen, wer stärker ist: Die Demokratie oder Christus der Herr.«>'

Damit ist das Entweder-Oder ausgesprochen, und Vilmar hat in den nächsten Jahren viel Zeit und Kraft darauf verwendet, diese Gegensätze immer schärfer herauszuarbeiten. Im Jahre 1853 stellt der »Hessische Volksfreund« sein Erscheinen ein, nachdem sich Vilmar immer stärker von der Mitarbeit zurückziehen mußte. Auf der letzten Seite faßt Vilmar sein Urteil über die Revolution zusammen und gibt zugleich das Thema an, an dessen Durchdringung er die nächsten Jahre seines Lebens gearbeitet hat.

"Wer diese beiden Dinge bekennen kann: die äußerste leibliche und geistige Gefährlichkeit der Revolution von 1848 bis 1850, als eines wohlverdienten Strafgerichtes Gottes, und die Erfahrung von dem Herrn Jesus Christus, als dem Lebendigen, Nahen und Gegenwärtigen, dem einzigen Helfer in dieser Gefahr, Not und Versuchung, und wer an diesem Bekenntnis festhält, der wird auch noch andere Erlebnisse aus jener Zeit, als Reichtümer, welche dieselbe dargeboten hat, bewahren und in der Zukunft, gleichsam als ein zinsentragendes Kapital, zu benutzen wissen. Dahin gehört die Erfahrung, daß die Revolution, welche gegen die Fürsten und Könige gerichtet war, wesentlich nicht ihnen, sondern ihrer Eigenschaft als Träger des göttlichen Amtes der Obrigkeit, also der Obrigkeit selbst, und dieser wiederum nicht in letzter Instanz, sondern dem Herrn Jesum Christum und Gott dem Vater selbst galt, solange sie besteht, gilt, und so oft sie wiederkehrt, gelten wird.«²⁵

Wie für Hengstenberg ist damit auch für Vilmar das Amt der Obrigkeit der Ausgangspunkt zur Beurteilung der Zeitereignisse geworden. Man wird die zentrale Stellung, die der Begriff des Amtes hinfort für ihn einnimmt, nur recht würdigen können, wenn man berücksichtigt, daß Vilmar als Minister im Kabinett Hassenpflug selbst mehrere Jahre Obrigkeit war. Er war es in einer Zeit, als die Autorität der Regierung in Kurhessen erst durch die Truppen des Deutschen Bundes wiederhergestellt werden mußte. Von einer Anerkennung der Regierung durch das Volk konnte auf Jahre hinaus keine Rede sein.

A. F. C. Vilmar ist zum konservativen Politiker in den Revolutionsjahren 1848-1850 geworden, weil ihn seine geschichtlichen Erfahrungen dorthin gedrängt haben. Er hat sein politisches Urteil nicht gefällt, weil er ein konservativer Theologe war. Es ist bei dem oben aufgezeigten Tatbestand sogar die Frage berechtigt, ob nicht ein anderer Ausgang der politischen Ereignisse auch eine andere Haltung bei ihm bewirkt, ja, ob nicht auch seine Theologie in der Folgezeit, als er sie als Professor in Marburg vortrug, weniger konservativ und weniger starr gewesen wäre. Doch diese Frage bleibt offen.

Ass. Dr. E. Amelung

355 Marburg/Lahn, Spiegelslustweg 2

24. Ebd.

25. H. V., 1853, S. 207.

Gründungstagung der Societas Ethica in Basel, 9. bis 11. Oktober 1964

Konferenzrhetema. »Die theologische Begründung der Ethik angesichts der Forderung einer -New Morality-«

*Ober den Zweck einer Societas Ethica**

Wir alle, die wir Dozenten für Ethik oder Moralthologie sind, empfinden das dringende Bedürfnis nach einem regelmäßigen Kontakt. Nicht nur, daß ein solcher Kontakt für uns selbst und unsere Studien von Vorteil sein könnte, wie das auch bei den benachbarten Fächern wie Altes Testament, Neues Testament, Religionswissenschaft der Fall ist, deren Fachgelehrte sich stets in großer Zahl immer wieder zusammenfinden - für uns Ethiker gibt es auch noch einen dringenden Anspruch von der Gesellschaft her, die über zahlreiche Fragen des Lebens informiert werden will, und da stehen wir der sozialen Aufgabe gegenüber, uns, wenn möglich, *gemeinsam* auszusprechen und nicht in individualistischer Willkür Meinungen zu proklamieren, die sich oft grandios widersprechen, Wie denkt der Ethiker über den gerechten Lohn in der Wirtschaft? Wie über Mitbestimmung und Mitverantwortung des Arbeitnehmers, wie über die gleitende Arbeitswoche, wie über die Wiederverheiratung Geschiedener, wie über Ehescheidung überhaupt, wie über Geburtenregelung und Antibabypille - wir können die Liste des »wie« ins Endlose verlängern, und wir werden tatsächlich auf all diese Probleme angesprochen und wagen es darüber unsere Meinungen der Öffentlichkeit darzubieten.

Freilich, es sind auf dem ungeheuren Gebiet der Ethik hier und dort einige Spezialisten *herangereift*, die sich etwa ganz besonders mit der Eigentumsfrage oder der Antibabypille auseinandergesetzt haben, aber im Durchschnitt ist es so, daß wir alle unter dem Druck stehen, aufs unerwartetste unsere Ansicht über brennende Fragen der Gesellschaft äußern zu müssen. Das wird jeder von uns als eine ungeheure Belastung empfinden, und dennoch läßt es sich

nicht immer vermeiden, unsere Urteile abzugeben an Stellen, wo man sich eigentlich klar bewußt ist, eine ganz bestimmte, sehr individuelle, eigenwillige und sehr vorläufige Kasuistik aufzustellen. Hier ist Zusammenarbeit dringend nötig.

Wir haben in der ersten Einladung vier Themen erwähnt: 1. die Stellung der Ethik in der gegenwärtigen theologischen Diskussion, 2. die Bedeutung des Gesetzes für die Ethik, 3. die Problematik der Institutionen, 4. das Thema der Eigengesetzlichkeit in der Ethik. Die meisten Teilnehmer haben für das erste Thema gestimmt, aber daneben sind noch viele andere genannt worden, die eben zeigen, wie dringend regelmäßige Begegnungen erwünscht sind. Es wurden etwa genannt: »Die Sünde und ihre ethische Interpretation (Verlust eines Status der Integrität oder Disharmonie der Beziehungen)«, weiter: »Christologische Ethik und allgemeine Ethik«, dann: »Christliche Ethik und industrielle Welt«, auch: »Wie schwer denn eigentlich im konkreten ethischen Übertragungsprozeß und in der ethischen Argumentation die generellen und universellen Prinzipien ins Gewicht fallen«; weiter: »Das Problem der Möglichkeit einer autonomen Ethik«, endlich: »Die Frage nach der Verantwortung des christlichen Glaubens in der Welt und für die Welt«, und so fort. Wir haben gemeint, mit dem angekündigten Thema der beiden Einführungsvorträge zunächst eine sehr grundlegende Frage zur Diskussion zu stellen, weil sich von dieser Stelle aus sehr viele andere Probleme durchleuchten lassen. Ich werde mir erlauben, darauf nachher noch mit einigen Worten zurückzukommen.

Zunächst ist rein organisatorisch zu sagen, daß wir meinten, das Tagesprogramm nicht allzusehr mit Vorträgen belasten zu sollen; es schien erwünscht, auf dieser Tagung der gegenseitigen Fühlungnahme die Diskussionen um ein bestimmtes Grundthema kreisen zu lassen. Gerade im Blick auf die Extension des Ethischen schien eine straffe Konzentration dringend erwünscht. Ich empfinde es persönlich immer als

* Rede, gehalten von Professor Dr. Hendrik van Oyen bei der Gründungsversammlung der Societas Ethica am 9. Oktober 1964 in der Universität Basel. ZEE 1965, S. 64.

die Schattenseite vieler Tagungen, daß das Vortragsprogramm dermaßen **reich befrachtet** ist, daß keine Diskussion **erschöpfend** durchgeführt werden kann.

Ohne nun auf die Ausführung des Themas von morgen vorgreifen zu wollen, **scheint** es mir im Hinblick auf die im Titel des Themas gemeldete Hinzufügung »angesichts der Forderung einer -New Morality<<< von Bedeutung, rein **diagnostisch** festzustellen, daß wir uns auf dem Gebiete der Ethik heutzutage in einer gewissen Neurose befinden. Wir stehen ungefähr in der gleichen Lage wie vor einigen Jahrzehnten die biblische Theologie unter dem Eindruck der Evolutionstheorie. Sobald es sich in der naturwissenschaftlichen Forschung herausstellte, daß der Kosmos unmöglich in sechs Tagen geschaffen sein konnte, bemächtigte sich der biblischen Theologie eine Nervosität; man versuchte, sich um jeden Preis der Naturwissenschaft anzupassen - denn man käme sich doch sonst selbst und der Welt gegenüber allzu zurückgeblieben vor.

Heutzutage scheint nun die Ethik von einer Säkularisierungs-Neurose erfaßt zu sein. Schon längst waren die Auslegungen von allerlei Geboten und Verboten, die sich **namentlich** im Umkreis der Sexual- und Ehe-Ethik befanden, fraglich geworden. Ihnen entgegen versuchten die Kinsey-Reports der **Menschheit** das gelebte Leben, die sachliche Befriedigung des Triebs als Norm vorzuhalten, gleich, wie er aussehe - mit dem Zweck, alle präskriptive Normativität als jüdisch-christliches Erbgut zum alten Eisen zu werfen. Das alles war **nicht** neu; die Diastase zwischen Kirche und Kultur hatte schon vorher die bürgerlich-christliche Lebenshaltung mit einer kritischen Note versehen. Nietzsche und Freud haben noch längst **nicht** an Wirkung eingebüßt, und, mit Recht, kann man nur sagen.

Aber das alles ist wohl noch kein Grund, nun krampfhaft nach Säkularisierung zu schreien und, wenn ein genußsüchtiges und dem Lebensstandard frönendes Zeitalter nach Werten jenseits von Moral und Ethos greift, sofort dienstbeflissen mitzumachen und eine Säkularisierung der **sittlichen** Werte vorzutragen, wobei es dann nur **noch** auf die »Liebe« als die zentrale **christliche** und unchristliche Tugend ankommt und alles **recht** und gut scheint, wenn wir unser

Handeln nur mit dem Mantel ~~der~~ Liebe bedecken können, dabei voraussetzend, wir stünden und lebten auf einer solchen, mündigen Geisteshöhe, daß wir kein **moralisches** Gesetz mehr **brauchten**! Die Liebe ist dann das Ende des Gesetzes, wie man modern und falsch Röm 13,10 übersetzt. Man befürwortet die Freiheit als die Erfüllung des wahrhaft Humanen.

Um nur legitim säkularisiert und **fortschrittlich** zu erscheinen, **macht** man Konzessionen, am ehesten auf dem Gebiet des geschlechtlichen Lebens, die manchmal an Blasphemie grenzen. Beispielsweise **beschrieb** neulich der Dean eines College in Cambridge, ein ordinierter Theologe, den Verkehr mit einer Prostituierten als einen gelegentlich erlösenden Akt. Als Beispiel gibt er selbst den Hergang in dem Film »Sonntags nie« an und behauptet davon, das sei ein Akt der Barmherzigkeit, »who proclaims the glory of God«; dort, wo irgendein heilender Vorgang stattfindet, sei Christus.

Niemand wird verkennen, daß von der Kirche auf dem Gebiet des siebenten Gebotes (ich zähle den Dekalog reformiert) schwer gesündigt worden ist und manche unnötigen Tabus aufgestellt worden sind. Spießbürgerliche Art verachtet in erster Linie den sexuell Schuldigen im Grunde nur, um sich selbst der Debatte zu entziehen. Wenn Ethik und Moraltheologie heute versuchen, die falschen Tabus aus dem Wege zu räumen, dann kann das aber bestimmt nicht in der Weise geschehen, die sich am besten mit dem Motto des **griechischen** Sophisten Proragoras umschreiben ließe: der Mensch ist das Maß aller Dinge. Unter diesem eleganten Spruch verbarg er seine sensualistische Ansicht, kein Mensch sei **sich** jemals gleich, derselbe Mensch sei vielmehr zu verschiedenen Zeiten je wieder ein anderer. So gäbe es denn keine allgemeine Wahrheit, auch kein allgemein gültiges Ethos; die **Sittlichkeit** würde dem totalen Relativismus ausgeliefert, denn zu allen Zeiten ist alles wieder anders. Nur eine reine Situationsethik als ein sich selbst befreiendes und befriedigendes Handeln im *hic et nunc* bliebe übrig.

Damit stehen wir einer totalen Anthropologisierung des Ethos gegenüber, ohne Halt und Gesetz für den Handelnden. Und wenn es nur auf unsere Liebe, jenseits von Gesetz und Moral, ankäme, so hätte Protagoras schon um

400 v. Chr. das Ethos einer New Morality ausfindig gemacht, und man könnte mit dem Buche Prediger gelassen ausrufen: es geschieht nichts Neues unter der Sonne.

Wir braudien in der Ethik wahrlich nicht um eine verkrampte Säkularisierung unserer Methode besorgt zu sein. Die Enthüllung der Säkularisierung können wir m. E. ruhig der Bühne und der Leinwand überlassen; die Kunst schwelgt heute in moralischer Demaskierung unserer Untugenden, Triebe, Leidenschaften und was es da alles weiter gibt, und man kann in aller Ruhe prognostizieren: am Genuß dieses sauren Kitsches wird vorläufig kein Ende sein. Denn unsere Zeit ist in ihrer Negation groß; realistischer, gewagter und raffinierter als der orthodoxe Sündenprediger gegenüber seiner Gemeinde ~~deckt~~ sie die Sünden auf.

Wir meinen doch wohl alle, Ethik und Moraltheologie sollen jetzt andere Wege gehen; säkularisiert sind wir allmählich genug, und mitten in der Welt leben wir alle; es käme dodi sehr darauf an, die Ethik wieder Ethik, das heißt Lehre vom **richtigen**, verantwortlichen Handeln, sein zu lassen. Da **braucht** es nicht eine Säkularisierung, sondern eher eine Evangelisierung der Methode. Gegenüber dem **theologischen**

Säkularisierungsmotto: Wo Heilung ist, da ist Christus, würde evangelischer gelten: Wo Christus ist, da ist Heilung. Das heißt, daß wir angesichts der ungeheuren sittlichen und sexuellen Not der Menschheit, angesichts der zunehmenden kommerziellen und technischen Bedrängnis unseres Lebens, angesichts der schwebenden politischen Lage zwischen Ost und West, angesichts der ständigen Bedrohung durch einen Nuklearkrieg uns zu fragen haben, wie das Evangelium als die geistige QueUe unserer Kultur auf all diesen Gebieten bildend, gestaltend und normierend zu verstehen sei. Damit stehen wir alle als Dozenten der Ethik und der Moraltheologie einer umfassenden, unübersehbar weiten Aufgabe gegenüber. Ich hoffe, daß eine dauerhafte und zusehends produktivere Zusammenarbeit in einer Societas Ethica einen Teil davon wird bewältigen können. Und es wird eine gute Sache sein, wenn wir das in ökumenischem Geiste erreichen können. Ich **schließe** diese einführenden Worte in der festen Überzeugung, daß die kommenden Tage in den Referaten und Besprechungen dazu schon das ihre beitragen werden, und mit den besten Wünschen für das Wohlgelingen unserer gemeinsamen Arbeit.

Literatur

Gollwitzer, Helmut: Forderungen der Freiheit. Aufsätze und Reden zur politischen Ethik. München 1962. 389 S.

1. Das Buch ist in fünf große **Abschnitte** aufgegliedert: Zur **politischen** Ethik, Ost-West-Probleme, Antisemitismus, Krieg und Frieden im Atomzeitalter, Reden.

Es ist schwierig, über fast dreißig mehr oder minder **umfangreiche** Beiträge zu referieren und dazu Stellung zu nehmen, auch wenn bestimmte Grundgedanken immer wiederkehren. Ich will versuchen, diese Grundgedanken an einigen Sachkomplexen zu zeigen. Ich greife dabei einige Dinge heraus, die dem Verfasser besonders wichtig sind und die mich vor aUem interessieren, wobei ich mir vorstellen kann, daß

einen Theologen andere Fragen mehr zur Auseinandersetzung reizen würden, zum Beispiel der theologische Ansatz. Er ist für GoUwitzer - für einen diristlichen Denker eigentlich (aber offenbar doch nicht) selbstverständlich - die Christologie, die »Königsherrschaft Christi«, womit, wie Gollwitzer **ausdrücklich** betont, aber keine »Einsdirumpfung der Trinität auf den zweiten Artikel« gemeint ist, sondern der Ansatz des theologischen Denkens beim zweiten Artikel, also die das ganze Neue Testament durchziehende Überzeugung, daß die Herrschaft Christi schon in diesem Aeon eine alles, auch den politischen Bereich umfassende, bestimmende Wirklichkeit ist.

2. *Christ und Demokratie.* Dieser Frage ist in besonderer Weise die geistvolle Studie »Bür-

ger und Untertane gewidmet. Demokratie hat im christlichen Denken jedenfalls in Deutschland bis in die Zeit zwischen den beiden Kriegen immer einen schweren Stand gehabt. Man war in Sorge, in der Demokratie würden wesentliche Merkmale echter Staatlichkeit - Macht und Autorität - zu kurz kommen. Demgegenüber zeigt Gollwitzer, wieso Demokratie keineswegs Leugnung der Macht ist, sondern »begrenzter Herrschaftsauftrag auf Frist«, also eine bestimmte Weise der Begründung und Legitimation der Macht, und zwar die in den heutigen Tagen „allein mögliche Weise, wenn die Bürger vor Entrechtung und Versklavung bewahrt bleiben sollen«.

Sie war nicht zu allen Zeiten möglich, sie ist auch nicht als zeitlos richtige Ordnung anzusehen; aber sie ist die Ordnung, die heute unter den Lebensbedingungen des 20. Jahrhunderts die Aufgaben einer ethisch vertretbaren Machtordnung erfüllt, nämlich gleichzeitig eine funktionierende Führung und Raum von Recht und Freiheit für den einzelnen Bürger garantieren kann, eine Ordnung, die nötigt, mit der **Opposition** zusammen zu leben, noch dazu mit einem schwächeren Gegner, den man kraft der **Majorität** auch »zusammandilagen könnte«. Gegenüber denjenigen, die pessimistisch sind im Blick auf Demokratie, die weithin ein Eliten- und Erziehungsproblem ist, weist Gollwitzer mit **Recht** darauf hin, daß gerade die Demokratie den Pessimismus auch auf die Träger der obrigkeitlichen Macht erstreckt, zu denen jene auch in der Christenheit weit verbreiteten »pessimistischen Anthropologien ein unerklärliches Vertrauen haben«,

3. **Widerstand**. Daß in der Demokratie auch das viel diskutierte Widerstandsrecht einen legitimen Platz einnimmt, haben viele lange Zeit **gar** nicht begriffen.

Gollwitzer spricht von einer Rückwärtsge wandtheit unserer theologischen Diskussion, von ihrer Fixiertheit auf vergangene Verhältnisse, insofern man das Widerstandsrecht immer nur unter dem Aspekt des aktiven Widerstands im alten Obrigkeitsstaat (einschließlich NS-Staat) gesehen hat, während die Demokratie das Widerstandsrecht legalisiert, indem sie mir gebietet, meine politischen Wünsche gerade nicht »untertänigsc zurückzustellen«, sondern zur

Geltung zu bringen, eben um mich von der Alternative zwischen Hinnehmen und Revoltieren zu befreien. Die demokratische Verfassung löst jene Alternative, indem sie von Staats wegen dem auf das Irdische gerichteten christlichen Gehorsam Raum gibt. Sie hilft damit dem Staat wie dem einzelnen aus einem bis dahin kaum lösbaren Konflikt. Solchen Ausweg zu institutionalisieren, ist selbst Pflicht der Nächstenliebe.

Im Wortlaut von Röm 13, schreibt Gollwitzer, ist das freilich nicht mehr unterzubringen, weil es eine damals unbekannte, ja undenk bare Möglichkeit war.

Wer solche Stellen "gesetzlich versteht«, den läßt die Schrift unter veränderten Verhältnissen im Stich; bei lebendigem, auf die dem Wortlaut zugrunde liegenden Intentionen zurückgehendem Schriftverständnis aber sei das - schreibt der Verf. - nie der Fall. Und darum geht es doch, daß dem Menschen geholfen wird, auch im Gegenüber von Individuum und Staat. Die alte Staatslehre hat das Moment der Unterdrückung beim Staat kaum gesehen. Es genügt aber wahrhaftig nicht, die Christen zu trösten, daß sie »auch in Fesseln frei sein können«,

4. **Kommunismus**. Daß bei diesem Bekenntnis zur Demokratie der Kommunismus, wie er sich in seiner bisherigen Geschichte darstellt, keine harmlose Angelegenheit ist, vor der man kapitulieren müßte, ist verständlich. Er möchte, schreibt Gollwitzer, in einer neueren Arbeit! den Gedanken des »Feindes« auch keineswegs ausschließen. Er wisse wohl, daß der Bolschewismus den Menschen im Westen gern »vereinnehmen« möchte, swie umgekehrt wir auch«.

Es ist also gewiß nicht so, wie manche glauben, als wenn Gollwitzer den Kommunismus sgern mödrt«. Aber er hat die Hoffnung, daß er sich noch wandelt. Jedenfalls ist er nicht der Ansicht, daß man seine Nichtwandelbarkeit unterstellen dürfe. Womit man nicht rechnen kann, ist im Grunde allein ein Zusammenbruch des Kommunismus. Gollwitzer ist der Meinung, man könne das nicht einmal wünschen, weil das zu einem Chaos führen müsse, von dem niemand sagen könne, wer mit ihm fertig werden

1. Gollwitzer in: *J. Gaitanides*: Die Zukunft des Kommunismus, München 1963.

solle und könne. Das ist in der Tat **schwer** vorstellbar. Deswegen sollte man in dieser Beziehung **vorsichtig** sein. Was wissen wir denn, was in näherer oder ferner Zukunft aus dem Kommunismus wird? Wer hätte denn vor kurzem an ein Ende des Stalinismus oder an eine offenkundige **schwere** Krise im kommunistischen Weltsystem **gedacht**? Auch ein besseres, leistungsfähigeres, menschlicheres System ist **schwer** denkbar. So **unmöglich** ist das alles nicht. Aber es ist richtig, daß es keinen Sinn hat, jetzt darüber groß zu spekulieren.

Im Blick auf eine stärkere Liberalisierung ist der Verf. übrigens zurückhaltend. Für demokratisches Denken gehört zur Würde des Menschen, daß es die Möglichkeit oppositioneller Parteien und ähnliche Dinge gibt. Das war auch in der Ära Chruschtschow - darin hat Gellwitzer recht - noch *nicht* der Fall.

Die Partei ist der beherrschende Faktor geblieben, der einzige Ordnungsfaktor im großen Bereich der Sowjecomun. Und wenn das Ganze nicht in einem Chaos enden soll, geht der Weg zu einer Besserung der Verhältnisse - meint **erwähnlich** nur über die Partei, nicht über einen Zerfall der Partei. Es spricht zur Zeit einiges dafür. Das schließt aber nicht aus, daß man sich in anderen kommunistischen Staaten, auch in der DDR, einen Zustand ohne beherrschenden Einfluß der KP sehr wohl vorstellen kann.

Im Blick auf die SED bereitet das nicht die geringsten Schwierigkeiten. Daß in Mittel- und Ostdeutschland keine bessere leistungsfähigere Ordnung besteht, liegt ja nun wirklich nicht daran, daß es nicht möglich wäre und daß ohne Partei und ohne Kommunismus das Chaos da sein würde. Gollwitzer hat aber recht, daß in manchen Ländern des kommunistischen Herrschaftsbereichs einiges in der letzten Zeit anders und besser geworden ist. Trotz eifriger Bemühung ist es auch nicht gelungen, die Christen und die sonstigen Religionen im Ostblock zum Verschwinden zu bringen. Manche fragen heute schon - meint der Verf. -, ob dieser Kampf gegen die Religionen überhaupt notwendig, ob er überhaupt sinnvoll sei, nachdem diese in der sozialistischen Gesellschaft der lange geübten Funktion beraubt seien, Fassade der Klassengesellschaft zu sein, da doch im Kommunismus

die Religion wieder auf ihr »eigentliches Gebiet« verwiesen worden sei.

Das sei **doch** ein ständiger Gegenbeweis gegen die marxistische Religionstheorie, daß die Religion mit dem Übergang zum Sozialismus absterbt.

Die Funktion der Religion sei offenbar mit dem Bild des Opiums- keineswegs zutreffend beschrieben. Ohne Frage gibt es auch in der Sowjetunion Stimmen, die den Kampf gegen die Religionen, den manche Diktatoren (auch Hitler) sich vorgenommen haben, für eine Dummheit und für Kraftvergeudung halten, nachdem die **Kirchen** doch ihre loyale Stellung zur Sowjetunion im Großen Vaterländischen Krieg und in den danach folgenden Aufbaujahren bewiesen hätten.

Den »offiziellen Kurs« geben diese Stimmen aber sicher nicht wieder. Die Verweisung auf das »eigentliche Gebiet« bedeutet die Mundtotklärung in allen Fragen, bei denen Einmischung **nicht** erwünscht ist.

Dies schließt nicht aus, daß man sich etwa im Blick auf das Ausland die Religion als Fassade durchaus gefallen läßt. Dies wiederum schließt nicht aus, daß der Kampf des sowjetischen Kommunismus gegen die Religion zur Zeit in ein neues Stadium eingetreten ist.

Aber gibt es nicht eine Reihe anderer positiv zu wertender Veränderungen? Als er aus Rußland heimgekehrt sei, schreibt Gollwitzer, habe er den Terror der Geheimpolizei für ein Wesensmerkmal des Bolschewismus gehalten. Das sei offenbar nicht der Fall. Außer der Sozialisierung der Produktionsmittel, meint er, wüßte er kein Wesensmerkmal des Kommunismus mehr zu nennen. Nun, das ist sicher allzu bescheiden. Aber richtig ist, daß sich noch manches ändern und ein allzu statisches Bild des Kommunismus in die Irre führen kann. Während wir vielfach noch von »dem« Kommunismus sprechen und damit der Partei den Gefallen tun, sie als das monolithische Gebilde zu betrachten, das sie gern sein und bleiben möchte, haben sich inzwischen verschiedene Formen von Kommunismus herausgebildet, zu deren

-
2. Dazu ausführlicher H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube, in: Marxismusstudien, Tübingen 1962, 4. Folge.

Differenzen auch der verschiedene Grad von Gewährung individueller Freiheit, von innerparteilichem und außerparteilichem Diskussionsraum gehört. Heute melde sich überall - schreibt Gollwitzer -, nicht nur in Polen, das Interesse am Individuum. Das alles zeige: Je stärker der Kommunismus die Mühe der Verwirklichung hat, um so stärker werde es sich herausstellen, daß er »nicht die Lösung aller Rätsel der Geschichte« ist, sondern einige Rätsel ~ bestenfalls - gelöst, einige ~ durchaus begrenzte - Fortschritte gebracht hat, daß aber in einer kommunistischen Gesellschaft, wenn sie erreicht wird, die Probleme des Menschen nicht aufgehört haben, sondern neu anfangen.

Das Individuum als Realität sei auch drüben auf dem Plan, wenn auch einige verkrampfte Revolutionäre, die den Stalinismus noch nicht los sind, dies nicht zugeben wollen. Die spannungslose Einheit von Individuum und Gemeinschaft werde zwar gewiß nicht kommen, und sie sei natürlich erst recht noch nicht da. Aber das Individuum rühre sich. Gollwitzer findet diese Liberalisierung und Humanisierung, so schwach entwickelt sie zur Zeit noch sein mag, wenn wir mit unseren Maßstäben messen, tröstlich und erfreulich. Nun, das kann man wohl behaupten.

Es sei freilich die Frage, schreibt er, ob wir einfach mit unseren Maßstäben messen dürfen, nach denen die Menschen vielfach und mit gutem Grund kein Verlangen haben, weil nämlich unsere Freiheit, die von uns schon sehr schwer zu bewältigen ist, von ihnen zur Zeit gar nicht bewältigt werden kann. Sie messen deshalb an ihrer früheren Unfreiheit. Daß sie inzwischen überwunden ist, so daß man sagen kann, solche Dinge würden nicht wiederkommen, daran müßten wir innerlich teilnehmen, daran könnten wir uns freuen; denn darin könnten wir eine Bestätigung sehen für die Kraft des Lebens im Namen des Menschen gegenüber Dogmen, die in Wirklichkeit entmenslichend sind.

Ich darf anmerken, daß Gollwitzer durchaus nicht unser Interesse bestreitet, uns gegenüber dem Bolschewismus zu behaupten. Woran ihm liegt und worin man ihm zustimmen muß, ist mit einem zweifellos mächtigen, einflußreichen, auf manchen Gebieten leistungsfähigen, aber

verglichen mit früher in der Wandlung begriffenen Kommunismus in eine Koexistenz zu kommen, die mehr ist als das heutige »zähnebewaffnete Gegeneinander-Existieren«. Demgegenüber denken, meint Gollwitzer, viele Staaten des Westens einfach noch zu doktrinär. Deshalb hält er es für wichtig, daß wir uns kein allzu starres, ideologisches Bild machen und dadurch den anderen nach Vorstellungen beurteilen, die er selbst preisgegeben hat. Denn obgleich die Kommunisten krampfhaft den Absolutismus, in dessen Namen sie angetreten sind, mit ihrem ganzen messianischen Erlösungsversprechen aufrechtzuerhalten bemüht sind, ist das System doch viel stärker dem Einfluß der Geschichte ausgesetzt, seitdem es aufgehört hat, nur eine Kampfbewegung zu sein, und die Macht in einem großen Teil der Welt faktisch ausübt. Vielleicht ist das alles schon wieder zu optimistisch und zu spekulativ? Mag sein! Aber man muß doch sehen, daß Veränderungen Platz gegriffen haben, auch wenn man nicht weiß, von welcher Dauer und Stabilität sie sind.

5. *Kritik am Westen.* Die Kritik Gollwitzers am Westen ist ungemein scharf. Er spricht von der Umwandlung der Demokratie in eine demokratische Fassade, von den wachsenden Unfreiheiten, über die uns die empirische Soziologie belehrt, von der Gleichschaltung der Presse ~ von der die kirchliche Presse nur ein »Abklarsch« ist - und der Anpassung der bisherigen Opposition an den Regierungskurs, von der »offiziellen Verlogenheit«, die nicht einzugestehen wagt, daß die Ostgebiete »verloren sind und verloren bleiben«. »Wer das Selbstbestimmungsrecht auf die Ostgebiete ausdehnt, sabotiert damit die Wiedervereinigung.« Die Entrüstung über die Mauer in Berlin sei nur ~ schreibt Gollwitzer ~ der Versuch einer Ablenkung, in Wirklichkeit sei sie »einkalkuliert« gewesen und von beiden Seiten habe man »mit stupidem Eifer zehn Jahre lang« daran gebaut.

Ist die Stellung Gollwitzers zum Kommunismus klar, so wird man ihm zugestehen müssen, daß es ein tiefgreifender Unterschied ist, ob man sich im sicheren Westen »grundsätzlich Klarheit verschafft« oder ob man im Osten lebt. Da niemand annehmen kann, daß das System des Kommunismus je wieder verschwindet, da man höchstens, schreibt er, auf eine gewisse

Vermenschlichung und Liberalisierung hoffen kann, ist eine weitverbreitete »Verteufelung« des Bolschewismus, ist der »Antikommunismus« genauso von übel wie der »östliche Antikapitalismus«.

6. *Zwei-Reiche-Lehre*. Dadurch, daß Gott in Jesus Christus der Herr ist in den heiden Reichen, handelt es sich in Wirklichkeit bei der Lehre von den zwei Reichen nur um zwei verschiedene Herrschaftsweisen Gottes, so daß es, strenggenommen, gar keine »profane Welt«, keine »Gottlosigkeit« gibt. Dadurch gewinnt die Obrigkeit, jede Obrigkeit, ihren besonderen Rang. Warum? Weil sie als Diakon Gottes die Sünde eindämmt durch Androhung von Strafe und Verheißung von Lohn, durch die im Gesetz gegebenen ordinationes (Staat, Ehe, Elternschaft).

Sie bedarf dazu übrigens nicht erst der Weihe durch die Kirche, der »Verdristlichung«. Warum nicht? Weil sie von vornherein unter der Gottesherrschaft gesehen wird und gerade dadurch ihrem Weltsein freigegeben ist, so daß die Kirche die neuzeitliche Befreiung der Welt von der kirchlichen Bevormundung nicht zu verhindern und rückgängig zu machen, sondern recht zu verstehen und recht zu begleiten hat, was diese Welt allerdings bitter nötig hat. Daß die »Welt« dann doch auf ihrem Weg »unbegleitet« gegangen ist, liegt mindestens als Möglichkeit schon in der Lehre von den zwei Reichen, ist nicht erst eine Entwicklung des späteren Luthertums.

Es tut mir leid, aber ich finde diese Sache nicht sonderlich klar. Einerseits heißt es: Wie beim Urchristentum durcheinander auch bei Luther die eschatologische Haltung den revolutionären Impuls auf Weltveränderung und läßt die Welt hinnehmen und annehmen. Auf der anderen Seite wird Luther vorgehalten, er habe der Resignation eines Sichabfindens mit der Welt, wie sie ist, Vorschub geleistet, damit die gegen vorhandene Ungerechtigkeit sich richtende Empörung zu rasch als schwärmerisch abgewiesen, und er habe nicht Phantasie genug gehabt, sich vorzustellen, daß die Welt auch anders sein kann, als sie ist.

7. *Militärische Rüstung*. Gollwitzers Stellung in dieser Frage ist bis weit in die Öffentlichkeit hin bekannt geworden. Er hält schon den Ent-

schluß zur Wiederbewaffnung der Bundesrepublik im Rahmen der NATO einfach für verhängnisvoll.

Er macht auch vor allem den fundamentalen Unterschied gegen frühere Waffenrüstung überzeugend deutlich und damit auch die Notwendigkeit einer anderen Einstellung der Kirche zum Dienst des Kriegsmanns. Zwar ist er nicht grundsätzlich dagegen, daß ein Staat Verteidigungsmaßnahmen ergreift. Selbst die Lehre vom gerechten Krieg sei nicht pausmal zu verwerfen, da sie eine beachtliche Wahrheit enthält, weshalb in der Vergangenheit die christlichen Kirchen ja auch nicht ein rundes Nein, sondern ein bedingtes und begrenztes Ja zu sagen wagten. Dies ist, finde ich, milde und freundlich ausgedrückt. Aber Gollwitzer ist auf tiefste Beunruhigung durch die Art, wie man nicht mit wirklichem Ernst sich in den letzten zehn Jahren mit dem Faktum der Atomrüstung abgefunden hat (obwohl man weiß, daß der »Ernstfall« die Vernichtung des deutschen Volkes und der Untergang Mitteleuropas heißt), indem man die Atomfrage »ohne Erröten zu einem politischen Problem erklärt hat, das mit dem Zentrum der Versöhnungsbotschaft nichts zu tun habe«, statt den Politikern und den Völkern im Namen Gottes ein »Nein«, ein »Halt« in die Ohren zu schreien. Er zitiert in diesem Zusammenhang, ohne eigentlich zu fragen, ob das »typisch katholisch ist, einen katholischen Autor, der offenbar den »Atemtod von Millionen, samt allem, was ihm folgen müßte«, für »moralisch immer noch nicht so grauenhaft« hält wie »eine schrittweise terroristische Gleichdüsternis der bisher nicht bolschewistischen Menschheit«, während in Wahrheit das Nein zu den ABC-Waffen »und also zum Krieg im Atomzeitalter« mehr und mehr als eine *conditio sine qua non* für die Glaubwürdigkeit und Ernsthaftigkeit christlicher Verkündigung ist. Daran gemessen, ist die Sorge und Anklage Gollwitzers verständlich, daß man sich nicht viel früher und intensiver um Möglichkeiten der Abrüstung bemüht: Einstellung der

3. Vgl. dazu auch die Stellungnahme Gollwitzers in: Atomzeitalter, Krieg und Frieden, und E. Wilkens: Theologisches Gespräch über die nuklearen Waffen (ebd., Witten und Berlin 1959).

Testversuche, Unterbindung atomarer Ausrüstung in immer größerer Anzahl von Staaten, Schaffung von atomfreien Zonen, Abbau von Spannungen im Verhandlungswege.

Solche institutionellen Regelungen würden auch die Überforderung des einzelnen verhinderen. Denn darauf sollte man sich lieber nicht einlassen, daß »jeder Mensch, auch und gerade wenn er Soldat, General usw. ist« (»wenn alle Bemühungen um die Friedenserhaltung umsonst gewesen sein sollten«), die Atomwaffe, mit deren Beibehaltung er sich ja nur zur Verhinderung der Katastrophe einverstanden erklärt hat, »sabotiert«. Man soll einfache Menschen lieber nicht in solche Lagen bringen. Sie werden - bis auf kleine Schichten - doch wieder mitmachen in Erinnerung an die Pflicht, »der Obrigkeit zu gehorchen« und »für das Vaterland zu kämpfen«.

8. *Gemeinde*. Der Stellung der christlichen Gemeinde in der politischen Welt ist eine, vor Jahren schon als selbständige Schrift erschienene Abhandlung gewidmet. Es geht dabei darum, daß die Gemeinde selbst, durch ihr Gesamtdasein, nicht nur durch einzelne Personen ins politische Leben hineinwirkt. Aber was geht denn von den christlichen Gemeinden, ihren Pfarrern, Leitungen und Synoden, Zeitschriften und Akademien an Meinungs- und Willensbildung in unserem Volk aus? Sind die Gemeinden »Zellen der Freiheit«? Sind sie wirklich **wach** für Fragen und Entwicklungen ihrer Brüdergemeinden jenseits des Eisernen Vorhangs, und ist ihnen klar, daß ihnen in der Nachfolge Christi angesichts der Bedrohung der Menschen durch ABC-Waffen nur ein klares Nein bleibt, eine »Absage des Mitmadies-P«? Hier kommt noch mal eine Frage an Luther: Wo bleibt in Luthers Konzeption die Gemeinde, eine Gemeinde, die sich sammelt und aufbaut durch den Gottesdienst zu einer Lebensgemeinschaft, die sich von der Umwelt abhebt, die ihre Grenze feststellt, bis zu der ihre Glieder die Unternehmungen der Umwelt »mitmachen«, die sich aber in konkreten Entscheidungen gemeinsame Richtlinien gibt. Sie soll auch dann die **Macht** haben anreden, damit es nicht so weit kommt, daß Gott selbst mit seinem Gericht »die Lektion erteilen muß«.

Dies ist alles nur in bescheidenem Maß der

Fall. Und daran trägt auch die Kirche als Institution, tragen auch die Kirchenleitungen schuld. Die Kritik an der Kirche ist hart. Zu den Enttäuschungen in der deutschen Theologie gehört es - schreibt Gollwitzer -, daß die Erfahrungen der Jahre 1933-1945 nicht hingereicht haben, den theologischen Betrieb vor dem Rückzug in einen theologischen Elfenbeinturm zu bewahren, die Kirche habe sich mit »bloßen Grundsätzlichkeiten« begnügt. Kirchenleitungen und Synoden seien innerlich gebunden gewesen.

9. *Stellungnahme*. Ich muß abbrechen. Aber eine Rezension soll ja auch nur Hinweise und Anregungen geben. Ich denke, schon durch diese wenigen Hinweise deutlich gemacht zu haben, daß es sich um ein wichtiges Buch handelt, das man zur Kenntnis nehmen muß, auch wenn man nicht alles »untersdireibt«, Ich bin auch nicht mit allem einverstanden. Manches, was der Verf. in den letzten Jahren geschrieben hat, hat mich zum Widerspruch gereizt. Nicht so sehr im Grundsätzlichen, aber in Einzelheiten. Nicht im Grundsätzlichen, denn, ist es auch nicht immer leicht verständlich, so bleibt doch richtig: Die Welt soll befreit sein von kirchlicher Bevormundung, aber die Kirche soll das Geschehen in der Welt dennoch mitdenkend und mithandelnd begleiten, warnen, Ratschläge erteilen; die Welt ist nicht mit dem Evangelium zu regieren; aber das Evangelium hat doch eine positive Bedeutung für das politische Handeln; und es gibt keine Suspendierung der Bergpredigt, weil die Kirche in das Reich Jesu Christi gehört. Es gibt auch kein Ineinanderaufgehen von Kirchengemeinde und Bürgergemeinde, aber es darf auch nicht bei einem bloßen Nebeneinander bleiben.

Aber ich habe in anderer Hinsicht eine Reihe Fragen, zum Beispiel, ob man sagen kann, daß Theologen, Philosophen, Juristen, Politiker und Militärs »durch die Trägheit der Phantasie gehemmt sind«, die lebensgefährliche Verharmlosung der atomaren Rüstung zu durchstoßen. Es fehlt auch denen, die unter gegebenen Umständen atomare Bewaffnung als Mittel der Abschreckung hinnehmen, sicher nicht an der Fähigkeit, sich vorzustellen, was im Ernstfall sein wird und sie außerordentlich labil das Gleichgewicht des Schreckens ist. Immerhin sind durch diese Rüstung, wie Gollwitzer nicht über-

sieht, faktisch die beiden großen Blöcke bislang von gegenseitigen Übergriffen abgehalten worden; Konfliktstoffe, die in früheren Auseinandersetzungen reichlichen Anlaß zu Kriegen gegeben hätten, sind ohne Krieg »irgendwie bewältigt worden«. Diese Rechtfertigung der Beibehaltung der Atomrüstung - die Notwendigkeit, vorläufig bis zu einem besseren Schutz, Ost und West daran zu hindern, ihre Streitigkeiten auf kriegerischem Wege auszutragen - läßt Gollwitzer gelten. Dann kann man logischerweise aber nicht schon die Herstellung solcher Waffen als Gotteslästerung bezeichnen und erklären, nur in mörderischer Gesinnung könne man sie herstellen.

Ich befriedigt auch nicht die Predigt über Römer 13. Das hängt wohl damit zusammen, daß ich auch die Erklärung der EKD-Synode von 1956 für unbefriedigend halte. Die politische Ethik hat wie den Politiker gerade das »Zustandekommen der staatlichen Gewalt« und ihre »Gestalt« zu interessieren.

Ich würde schließlich auch etwas vorsichtiger sein mit der Bemerkung über den »Sumpf und die Trübnis des Naturrechts«, zumal wenn ein Wissen des natürlichen Menschen um Humanität, Recht und Gerechtigkeit nicht bestritten wird. Vorsichtig würde ich nicht nur sein, weil es im Rückblick auf die protestantische politische Ethik wenig erfreulich ist, Vergleiche heraufzubeschwören, sondern auch weil es doch Vertreter eines christlichen Naturrechts gibt, die sich gerade um die »Konkretion der Gebote« bemühen und für die das »Befolgen natürlicher einsichtiger Regeln« und das »Anerkennen auch sonst anerkannter Werte ein Bebauen des Ackers ihres Herrn« ist, "der die Welt ist",

An sich ist es kaum möglich, undifferenziert von »dem« Naturrecht zu sprechen. Aber es ist doch auffallend, daß wir bei unseren Überlegungen vielfach zu gar keinen anderen Ergebnissen kommen als mandie Vertreter eines christlichen Naturrechts. Ich bin deshalb als einer, der sich nie des Naturrechts bedient hat, dafür, in der Besmäftung mit ihnen nicht über das unbedingt notwendige - heilsnotwendige - Maß hinaus Unterscheidungs-, zu suchen, sondern angesichts der großen Aufgaben, denen wir gegenüberstehen, mögliche Gemeinsamkeiten.

Manches ist auch, wie von den Kreisen um

Gollwitzer überhaupt, zu eifernd vorgetragen worden, ich fürchte: zum Schaden der Sache, um die es geht.

Die kritische Äußerung von Gollwitzer zu einer diesbezüglichen Bemerkung von Thielicke überzeugt nicht ganz. Bei Gollwitzer findet sich der Satz: »Hat die Kirche die Menschen im politischen Leben weder zu bevormunden noch ihnen mit Rezepten zur Lösung der politischen Probleme -besserwissend- ... unter die Arme zu greifen«, so bedeutet das nicht, daß sie sich »gegenüber den konkreten Fragen ... zurückhalten mußte«. Aber manche kritische Äußerung auch aus dem Kreis der Bruderschaften mußte nach Inhalt und Form den Eindruck der Besserwisserei hinterlassen und hat ihn hinterlassen.

Es wäre schon gut, auch ein wenig darauf zu achten, wie man eine Sache vorbringt. Und Gollwitzer hat etwas zu sagen. Ich habe ihm seit vielen Jahren gerade auch an den Stellen zu danken, an denen er mich zum Widerspruch reizt. Denn eben das fördert das Nachdenken.

Prof. D. i». F. Karrenberg

Velbert

Ortlieb, Heinz-Dietrich: Die Legende vom Volkskapitalismus. Unterwegs, eine evangelische Zeitbudireihe, Band 21. Berlin: Käthe Vogt Verlag 1963. 74 S.

Dieser Band ist die erweiterte Fassung eines Aufsatzes, der bereits 1962, einige Monate später als die Eigentumdenkschrift der EKD, in einer Aufsatzsammlung des Verfassers! erschien. Der Versuch, die Einkommens- und Vermögensverteilung zugunsten der breiten Masse zu revidieren, wird einer herben Kritik unterzogen. Die Kritik erstreckt sich auf die Motive der Initiatoren, auf die Erreichbarkeit der mit der Forderung nach Eigentumstreue verbundenen Ziele und auf die Bedeutung des in dieser Beziehung nach Ansehen des Verfassers Erreichbaren.

Ortlieb erkennt an, daß die Vorschläge zur Eigentumstreue nicht selten in der Annahme,

1. Heinz-Dietrich Ortlieb: Das Ende des Wirtschaftswunders. Unsere Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung in der Wandlung. Veröffentlichungen der Akademie für Wirtschaft und Politik, Hamburg. Wiesbaden: Pranz Steiner Verlag GmbH. 188 S.

damit zugleich eine Demokratisierung der Verfügungsgewalt über das Eigentum an den Produktionsmitteln zu erzielen, gemacht werden. Aber am Ende hält er es für eine Erfindung der zur Zeit herrschenden Kreise in Wirtschaft und Politik (56), der Eigentumstreue Bedeutung beizumessen. Es handle sich hier wie bei allen ordnungspolitischen Programmen um massive Interessen bestimmter Gruppen, die ihre Errungenschaften verteidigen oder weitere Vorteile erreichen wollen (39), um eine Eigentumsideologie mit interessenpolitischem Hintergrund (46).

Im Vorwort unterscheidet er zweierlei Motivationen: Entweder man glaubt, das Kapitaleigentum so verteilen zu können, daß fast jeder über relevantes Besitzeinkommen verfügt, und dadurch das »soziale Restproblem« der Marktwirtschaft endgültig zu lösen - dann handele es sich um die Bildung einer neuen konformistischen Ideologie, die die Geister vernebelt und Dinge verspricht, die nicht realisierbar sind - oder man will nur die wachsende Vermögenskonzentration ein wenig aufhalten; dagegen lasse sich kaum etwas einwenden.

Ist das eine befriedigende Unterscheidung der hier in Betracht kommenden Motive? Man kann mit guten Gründen der Meinung sein, daß sich mit der Eigentumstreue vielleicht doch mehr erreichen läßt, als daß nur die wachsende Vermögenskonzentration ein wenig aufgehalten wird, ohne damit allein gleich das »soziale Restproblem« endgültig lösen zu wollen. Wenn man die Eigentumstreue anstrebt in einer Form, in der sie zur Demokratisierung der Verfügungsgewalt über das Eigentum an den Produktionsmitteln beiträgt, so ist das Motiv, von dem man sich leiten läßt, weder konformistisch noch Ideologie. Ortlieb mag mit Recht an massive Interessen denken, die hier mitsprechen können; aber eine etwas weniger pauschale Beurteilung der Motive würde den Tatsachen besser gerecht.

Seine Kritik in der Sache bezieht sich weniger auf die Ziele, die etwa mit der Forderung nach Eigentumstreue verbunden sein können. Auch er hält die Vermögensverteilung in der Bundesrepublik aus Gründen sozialer Gerechtigkeit für revisionsbedürftig (38), ist also auch keineswegs gegen eine breitere Eigentumstreue, nur hält er davon nicht viel und polemisiert gegen

alle Erwartungen, die er für zu hoch gespannt hält.

Vor allem will er dem Privateigentum nicht die Bedeutung zuerkennen, die ihm offensichtlich mit der Forderung nach Eigentumstreue zugesprochen wird. Er rechnet nicht mit der Möglichkeit, etwa aus der Aktie ein Papier zu machen, das auch für den Kleinaktionär formales Eigentum mit der Chance realer, wenn auch indirekter Verfügung verbindet. Hier kann nur der Versuch entscheiden, wer recht hat, und zwar der Versuch auf der Grundlage einer klar auf dieses Ziel gerichteten Effektenrechtsreform. Und die Gründe für einen solchen Versuch sind besser als die Gründe dagegen.

Ortlieb hält aber eine leistungsgerechte Verteilung der Einkommen nicht einmal für möglich. Er macht zwar selbst den Versuch, die Ungerechtigkeit der Einkommens- und der Vermögensverteilung zu kennzeichnen, bezeichnet aber die Forderung, die Arbeiter an den »Selbstfinanzierungsgewinnen« zu beteiligen, mit dem Hinweis auf die Lohn-Preis-Spirale als unrealistisch (37); eine dauerhafte Umverteilung der Produktivvermögen scheitere an den Mechanismen der Marktwirtschaft (54).

Die Argumentation, deren Ortlieb sich hier bedient, ist stichhaltig, aber nicht gegen eine breitere - und leistungsgerechtere - Einkommensverteilung, sondern gegen eine Geld- und Kreditordnung, die der Lohn-Preis-Spirale kein Ende zu setzen vermag. Die Frage der Eigentumstreue ist von der Frage der Geldordnung auf die Dauer ebenso wenig zu trennen wie von der Frage des Effektenrechts. Sie muß nur von beiden Fragen unterschieden werden, wenn sich die Diskussion nicht in ein Knäuel von Argumentationen verwickeln soll. Hartmut Weber hat in diesem Zusammenhang ganz richtig festgestellt: »Mit dem Problem der Eigentumsverteilung ist die Frage nach der Wirtschaftsordnung überhaupt aufgeworfen« (ZEE, Januar 1963, S. 35). Das erschwert die Diskussion, zweifellos, aber es würde uns unnötige Schärpen ersparen, wenn man sich über diesen Sachverhalt verständigen könnte. über die »Zwangsläufigkeiten« jedenfalls, auf die Ortlieb sich beruft und deren Wirksamkeit nach seiner Meinung »die Bemühungen um eine Nivellierung der Einkommen und Vermögen

in der Marktwirtschaft illusorisch machen muß« (38), wird es noch einer gründlichen Diskussion bedürfen.

Nun hält Ortlieb die Bemühungen um Eigentumstreuung nicht nur wegen der Lohn-Preis-Spirale für illusorisch; er hält eine leistungsgerechte Einkommensverteilung - von der die Eigentumsverteilung ja nicht getrennt werden kann - nicht für möglich (21f.). Es sei "eine unlösbare Frage«, wieviel vom Sozialprodukt den einzelnen Leistungsbeiträgen zuzurechnen ist (22). Wenn es bei dieser in der Nationalökonomie weitverbreiteten Meinung bleiben würde, wäre der quantitative Problemkreis der Marktwirtschaft empfindlich reduziert, das Selbstverständnis der Marktwirtschaft schwer verletzt. Die Einkommens-Chance (das Seine zu verdienen) bildet zusammen mit der Leistungschance (das Seine zu leisten) das klassische humanum der Marktwirtschaft. So bereitwillig man dem Verfasser bestätigen kann, daß es in der Frage der gerechten Einkommensverteilung keine Patentlösung gibt, so dürfte es doch entschieden verfrüht sein, die Diskussion über diese Frage abschließen zu wollen, indem man sie für unlösbar erklärt.

Da der Verfasser eine leistungsgerechte Einkommensverteilung nicht für möglich hält und auch von vornherein die Chance abstreitet, die Aktie auch für die Kleineigentümer mit Einfluß auf die Besetzung und die Kontrolle der Kommandostellen der Wirtschaft auszustatten (42), ist es nicht weiter verwunderlich, daß er der Eigentumstreuung "so gut wie keine Bedeutung« beimißt (55). Eher wundert man sich, daß es trotzdem auch nach Meinung des Verfassers „durchaus sinnvoll sein (kann), das Interesse am Wertpapiersparen in immer weiteren Kreisen zu wecken«, angesichts der sonst durchgehend pauschalen Bagatellisierung der Eigentumstreuung ein unerwartetes Urteil trotz der Einschränkung: »wenn man keine umwälzenden Wirkungen erwartet und verspricht« (54).

Aber hier wird etwas deutlich, was die Schroff-

heir, mit der die Bemühungen um Eigentumstreuung beurteilt werden, verständlich macht, wenn es auch nicht ausreicht, um diese Schroffheit und die apodiktische Form der Urteile zu begründen. Die eigentliche Sorge des Verfassers ist die, das Bemühen um Eigentumstreuung könne den Blick ablenken von den Problemen, die er für die entscheidenden, und von den Maßnahmen, die er für die allein wirkungsvollen hält (55). Er nennt eine Reihe von zweifellos lebenswichtigen Fragen. Aber auch wenn man zu seinen Überlegungen über die von ihm betonten Aufgaben, so über die Verbesserung der Bildungschancen, den großen Nachholbedarf im öffentlichen Bereich, die weltpolitischen Aspekte, ein uneingeschränktes Ja sagt, so wird doch durch alle diese anderen Aufgaben die Frage der Einkommens- und der Vermögensverteilung nicht zur Bagatellfrage. Immer wieder überrascht der Verfasser durch Alternativen, mit denen er andere Mittel oder sogar andere Aufgaben gegen die Eigentumstreuung ausspielt. Soweit er andere Mittel nennt wie Bildung, Vollbeschäftigung, Mitbestimmung, würde eine sorgfältige Unterscheidung der Funktionen zeigen, daß die Funktionen aller dieser anderen Mittel die der Eigentumstreuung nicht ersetzen können. Soweit er auf andere Aufgaben pocht wie den öffentlichen Nachholbedarf, besonders auch im Blick auf die weltpolitische Situation (50), so lassen sich diese Ziele in diesem Zusammenhang nur dann ausspielen, wenn man völlig ignoriert, daß die Eigentumstreuung der Wahrnehmung der mit diesem Eigentum verbundenen Entscheidungsbefugnisse dienen soll und damit als ein Beitrag zur vollen wirtschaftlichen Mündigkeit der Gesellschaft gemeint ist.

Während der 1962 unter dem gleichen Titel erschienene Aufsatz die Eigentumdenkschrift der EKD noch nicht beachtet, wird diese in dem Unterwegs-Bändchen mehrfach ausdrücklidi in die pauschale und apodiktische Verurteilung der Bemühungen um Eigentumstreuung einbezogen. Der Verfasser weiß sich zwar in den Zielen mit den Autoren dieser Denkschrift in etwa einig (40). Aber das hindert nicht, daß er »die Kirdien« (!) "bereits auf dem besten Wege« (7) sieht, einer kapitalistischen Ideologie zu verfallen. Er unterstellt kurzerhand dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, »die Lö-

2. Vgl. hierzu Otto Suppent: Das Preissystem als Gegenstand evangelischer Ethik. In: Christliche Gemeinde und Gesellschaftswandel. Festschrift zum 60. Geburtstag von Friedrich Karrenberg. Kreuz-Verlag 1964.

sung der sozialen Frage« (1) von einer Revision der privaten Einkommens- und Vermögensverteilung zu erwarten« (12), und fragt angesichts der Eigentumdenkschrift, »ob es nicht auch diesmal wieder an dem erforderlichen Sachverstand und dem notwendigen Mut zum Nonkonformismus mangelt-e (13).

Mag man solche Ausfälle noch ohne Kommentator registrieren, so stößt man auf der letzten Seite auf eine Bemerkung, an der man nicht ganz so gut einfach vorbegehen kann, zumal sich hier eine in der ganz kleinen Schrift vorherrschende Haltung komprimiert äußert. Es heißt dort: »Man kann nur vor denjenigen warnen, die solche Phantome (!) als Leitbilder herausstellen. Entweder wissen sie nicht, was sie tun, oder sie wissen es nur zu gut.« Will der Verfasser sich wirklich in dieser Sache mit Gewalt in die nächste Nähe derer begeben, die jeden, der anderer Meinung ist als sie, als dumm oder böse abstempeln möchten? Oder darf man unterstellen, daß dieses Verdikt nicht ganz so pauschal gemeint ist, wie es hingeworfen wurde?

Mit alledem soll nun nicht umgekehrt die Sorge, die den Verfasser leitet, bagatellisiert werden. So sehr man es bedauern mag, daß er eine so pauschale und apodiktische Form der Polemik gewählt hat, so deutlich muß gesagt werden, daß es sich bei dieser Schrift keineswegs - wie in anderen Fällen - um reine Polemik handelt, sondern daß hier über Sachzusammenhänge gesprochen wird, die dringend der Klärung bedürfen.

Dipl.-Kfm. O. Suppert

Dortmund

Küneth, Walter: Moderne Wirtschaft-Christliche Existenz, eine Einführung in die Hauptprobleme einer christlichen Wirtschaftsethik. München: Claudius-Verlag 1959. 82 S.

Zur politischen Ethik im evangelischen Raum ist bereits Beachtliches erarbeitet worden. Das gleiche gilt leider noch nicht für den Bereich der Wirtschaftsethik. Wie auch immer die Gründe dafür lauten mögen, gemessen an der Bedeutung, die der Wirtschaft in einem Industrieland, wie dem unsrigen zukommt, ist das Fehlen einer guten Wirtschaftsethik jedenfalls ein wesentlicher Mangel. Die Kompliziertheit der Probleme, die Fülle des aufzuarbeitenden empiri-

sehen Materials, die rechte Beurteilung vermeintlicher oder wirklicher Sachzwänge, das Schrittthalten mit neueren wachstums-theoretischen Erkenntnissen der Volkswirtschaft und manches andere mehr macht eine umfassende Monographie auf diesem Gebiet fast unmöglich. Küneth hat sich darauf beschränkt, »eine Einführung in Hauptfragen der Wirtschaftsethik (und) eine prinzipielle Wegweisung durch das Gestrüpp der modernen Problemstellungen, **wirtschaftspolitischen** Erwägungen, sozialpolitischen Überlegungen und ethischer Deutungen zu geben« (S. 5). Um das Ergebnis vorwegzunehmen:

Küneth wird dieser sich selbst gestellten Aufgabe nicht gerecht. Denkt man an die sozial-ethische Begründung auf zwei Drudeseiten (!), die Abhandlung über »das liberal-kapitalistische System« auf gut einer Seite (!) und die fast ebenso »ausführliche« Beschäftigung mit der »sozialistischen Wirtschaftstheorie«, dann wird allein schon vom Umfang her deutlich, daß eine ernsthafte Auseinandersetzung nicht stattfindet. Bei näherem Zusehen entdeckt man außerdem eine Fülle von Allgemeinheiten, die der Sache nicht angemessen sind. Am Beispiel des Kapitels über Mitbestimmung sei das exemplarisch dargestellt. Zunächst fällt auf und wirkt befremdend, daß das Wort des Rates der EKD zur Mitbestimmung nicht erwähnt wird. Sieht »Christliche Existenz« in der »modernen Wirtschaft« so aus, daß solche Verlautbarungen nicht zur Kenntnis genommen werden? Statt der Bezugnahme auf andere Arbeiten im evangelischen Raum wird lediglich Otto Meyer, der Aufsichtsratsvorsitzende der MAN, zitiert. Zum Inhalt der Mitbestimmung meint Küneth: »Es geht um einen Austausch der Gedanken, der Forderungen und Wünsche, der Erörterung der Nöte und Schwierigkeiten auf der einen Seite und der Orientierung über die speziellen Wirtschaftsprobleme und Werkzeuge auf der anderen Seite. In solcher **Wechselwirkung** auf dem Boden gemeinsamen Gespräches ist ein Dreifaches bedeutungsvoll: Einmal das persönliche Sichkennenlernen, die Herstellung des individuellen Kontaktes, sodann die Erziehung zur Sachlichkeit, durch welche der Einfluß propagandistischer Schlagworte ausgeklammert wird, und endlich die Erweckung neuer, vertiefter

Verantwortlichkeit. Gerade in der Ausübung solcher Mitbestimmung wird durch neue Einblicke in das Wirtschaftsunternehmen, durch einen Überblick über die Weltwirtschaftslage das Interesse an der gemeinsamen Werkarbeit erweitert und vertieft, sowie die Antriebe zur gewissenhaften Beurteilung des Rechtes und der Grenzen der Forderungen der Arbeiter einerseits und der Aufgaben und Möglichkeiten der Unternehmer andererseits verstärkt« (S. 56 f.). Wenn die Mitbestimmung zunächst und vor allem dazu dienen soll, sich kennenzulernen, den individuellen Kontakt herzustellen und die Arbeitnehmer mehr oder weniger zur bürgerlichen Wahrheit **zurückzuführen** - das und nichts anderes steht doch dahinter -, dann wird man sich nicht wundern dürfen, wenn Arbeitnehmer eine solche Wirtschaftsethik als Ausdruck bürgerlicher Ideologie weit von sich weisen. **Ähnliches** gilt für Ausführungen über den Streik. Dort fragt sich Künneth im Hinblick auf die **Gewerkschaften**: »Was geschieht, wenn beispielsweise die verantwortliche-Spitze-atheistisch bestimmt ist und darum gar nicht in der Lage ist, in Verantwortung zu handeln, da jede Gewissensbindung von der atheistischen Weltanschauung ja gezeugnet werden muß?« (S. 61). Diese Frage ist schlechterdings eine Zumutung. Wo in der Sozialgeschichte haben sich Christen verantwortungsbewußter gezeigt als nicht-christliche Arbeitnehmervertreter? Ein wenig weiter befürchtet Künneth, daß die »Idee der Arbeiterklasse ... zur entscheidenden autoritären Instanz erhoben und damit ... die Absolutsetzung eines ökonomischen Interessenverbandes vollzogene (S. 61) wird. Hier und an anderen Stellen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Arbeiterbewegung immer noch als Materialistenbewegung verstanden wird; es ist übersehen, daß sie im wesentlichen auch und vielleimt gerade eine eminent kulturelle Bewegung mit einem beachtlichen Ethos ist und daß für Arbeitgeber und für Arbeitnehmer das Wirtschaftsleben erhebliche kulturelle Bedeutung besitzt. Eine **Wirtschaftsethik** hätte Anlaß, den Kulturbegriff kritisch zu überprüfen. Gerade aber ein kritisch-dieses Verhältnis zu sich selbst läßt diese Wirtschaftsethik vermissen, sonst würde er zum Beispiel die Kirdie nicht so ohne weiteres als

»Repräsentanten christlicher Existenz« (S. 74) bezeichnen und dem DGB, gleichsam als ihr Gegenbild, Verbindlichkeit der Klassenkampfindee und Anfälligkeit für die kommunistische Ideologie bescheinigen.

Künneth steht mit seinen Urteilen und Vorurteilen zum Glück ziemlich allein. Das ändert nichts an der Tatsache, daß das Fehlen einer guten evangelischen **Wirtschaftsethik** weiterhin eine empfindliche Lücke darstellt.

t>. K. Lefringhausen

Velbert

Wolf, Erik: Recht des Nächsten. Philos. Abhandlungen, Band XV. Frankfurt a. M. Vittorio Klostermann 1958. 72 S.

Diese kleine Schrift, die zur Hälfte aus Anmerkungen besteht, enthält einen Festvortrag des Verf., den er am Tag der Fakultäten der 500-Jahr-Feier der Universität Freiburg i. Br. gehalten hat, ergänzt mit rechtstheologischen Exkursen. Nach einer rechtsphilosophischen Vorbestimmung, in der verschiedene weltanschauliche Formen der Rechtsgrundlegung kurz geprüft werden, gibt der Verf. eine rechtstheologische grundlegende Antwort auf die Frage, ob der Nächste überhaupt im Recht sein kann und Recht für den Nächsten zu gelten habe. Diese Frage wird aus der Perspektive einer rechtstheologischen Grundlegung bejaht, wobei als Dimensionen dieses Rechtes Personalität und Solidarität aufgewiesen werden, während als theologische »Substanz« des Rechtes das Herrschaftsrecht Gottes auf uns Menschen und das gegenseitige Dienstrecht des Nächsten zu gelten haben. Die Problematik entfaltet sich sachgemäß als ein 1. ontologisches Nahesein, 2. theologisches Nächster sein. Die ontologische Sicht führt unweigerlich auf die philosophisch soziologische Gestalt des Naturrechtes, wobei sich der Verf. bemüht, ein Verständnis dieses Rechtes vorzutragen, wie es von Leibniz skizziert wurde. »Natur« wird zum dialektischen Seinsgrund des Rechtes, mit bewußter Aufgeschlossenheit für den Begriff des Nächsten. Unter Bejahung dieser Form des naturrechtlichen Denkens schreibt der Verf. folgenden nur in deutscher Sprache und deutschem Denken möglichen Satz: »Das meint ein existential mehrseitig In-Ordnung-Sein des natürlich-geschichtlich sgeordneten- wie religiös-

vernünftig -geordnerten- Menschentums« (S. 21). Aus dieser ontologisch-dialektischen naturrechtlichen Struktur meint freilich der Verf, nicht geradlinig ein theologisches, christologisches Verständnis des Nächstenrechtes ableiten zu können. Wohl wird der im Naturrecht bloß formalsoziologisch projizierte Nächste infolge des biblischen Denkens in der Zufügung Gottes zum wirklichen Nächsten. Erst in der in Christus hervorgerufenen Mitmenschlichkeit bekommt der Nächste konkrete Wirklichkeit. An Hand der Barth'schen Kirchlichen Dogmatik wird am Schluß dieser Gedanke in aller Kürze ange-deutet.

Die Festrede wird vor einem größeren Publikum von Juristen gehalten worden sein, und es ist anzunehmen, daß diesem Auditorium mit einer Einführung in die theologische Grundlegung des Rechtes, wie sie in den letzten Jahrzehnten aufgetaucht ist, wohl gedient war. Die meisten Anwesenden werden sich die neuere Lage in der Rechtswissenschaft ins Gedächtnis gerufen haben, in der man bemüht ist, in einem Individualisierungsprozeß sich elier dem Individuellen und Konkreten zuzuwenden. Viel weniger gilt heute, was noch im 19. Jahrhundert der Fall war, daß der einzelne Fall dogmatisch-generalisierend nach den Kriterien abstrakter Gesetzesparagrafen beurteilt wird, eher versucht man, auch in privatrechtlichen Auseinandersetzungen, über das rein Juristische hinaus das sozial und ethisch Richtige zu eruieren. Namentlich im Ehe- und Familienrecht liegt das besonders nahe. Aus dieser modernen Perspektive heraus wird für das Thema Erik Wolfs zweifellos Empfänglichkeit vorhanden gewesen sein, auch in einer juristischen Fakultät. Dennoch wird bei manchen Hörern die Frage laut geworden sein, ob die stark prononzierte These Wolfs, daß »Nädistenredrr keinen begünstigt und keine SUBjektiven Rechte aus ihm zu folgern seien«, nicht wichtige Gebiete der Rechtsfindung ausschließt und die ausgesprochen aus der neustamentlichen *agape* entsprungene Interpretation des Nächstenrechtes vieles ausgrenzt, was nun mal unter der Gewalt dieses Aeons zum »Recht« gehört. Wenn Jesus sich weigert, sich in einer Erbschaftsangelegenheit zum Richter promovieren zu lassen (Lk 12,14), bedeutet das wohl kaum, daß er Ansprüche, wie der Übervor-

teilte sie erhebt, überhaupt für null und nichtig erklärt. Nur er selbst habe hier keine Kompetenz. Dafür sind andere zuständig. Werden Spannungen, die es zwischen *agape* und *phi/ia* gibt, in diesem Vortrag nicht eher übersehen? _ Schließlich: Edmund Schlink ist nicht der Schöpfer des Begriffes *iustitia salutifera* (vgl. S. 51).

Prof. Dr. H. uan Oyen

Basel

Lukacs, Georg: Schriften zur Literatursoziologie. Ausgewählt und eingeleitet von Peter Ludz. Soziologische Texte, Band 9. Neuwied und Berlin: Hermann Luchterhand Verlag 1961. 2. unveränderte Auflage 1963. 568 S. 28,-DM.

Noch unter der Herrschaft Stalins gab es in den ersten fünfziger Jahren in Mitteldeutschland wichtige Anzeichen für das Aufblühen einer freieren Geisteskultur, die sich auf dem Boden einer konsequenten marxistischen Überzeugung hielt. Daran waren Gi Lukács und E.Bloch, die sich schon in den zwanziger Jahren neben K. Korsch, H. Marcuse und anderen um eine produktive Aufnahme und Weiterbildung der marxistischen Theorie bemüht hatten, durch die Veröffentlichung ihrer weitgehend im nationalsozialistischen Exil verfaßten Schriften maßgeblich beteiligt. Nachdem kurz nach 1945 im Aufbau-Verlag in Ost-Berlin einige der groben ideologischen Orientierung dienende Schriften von L. erschienen waren, brachte er dort 1949 sein Werk »Der russische Realismus in der Weltliteratur« (3. verb. und verm. Aufl. 1952) heraus und ließ ihm eine Reihe anderer Bücher folgen, in denen überwiegend früher entstandene Abhandlungen abgedruckt wurden.

Bald erwies sich jedoch, daß diese »Blümenträume« vom ideologischen Mehltau zerstört werden sollten. L. und Bloch, denen man eben noch als Marxisten und Humanisten gehuldt hatte², wurden wenig später ideologisch verurteilt und des »Revisionismus« bezichtigt³. In

1. Deutsche Literatur während des Imperialismus, Eine Dbersldie ihrer Hauptströmungen, Berlin 1945; Fortsmritt und Reaktion in der deutschea Literatur, Berlin 1945, u.a.m,
2. Vgl. Festsdirifl für E. Bloch z. 70. Geburtstag, Berlin 1955.
3. Vgl. Ernst Blochs Revision des Marxismus, Ber-

einer im Claassen-Verlag in Hamburg erschienenen Schrift "Wider den mißverstandenen Realismus", 1958, sucht sich L. von der platten ideologischen Kunstauffassung, die im Ulbricht-Staat herrschend geworden war, abzugrenzen.

Das Werk dieser beiden letzten "schöpferischen Marxisten im Osten" (22) konnte auf diese Weise nicht zu einer dauernden Wirkung kommen. So erscheint es verdienstlich, daß sich westdeutsche Verlage darum bemühen, ihre Bücher der Wissenschaft und einem weiteren Leserkreis zugänglich zu machen, wenn auch das teilweise Hervortreten der damit verbundenen kommerziellen Interessen erneut einen Tropfen Bitternis in die Freude über diese Bemühung mischt. Wie der Suhrkamp-Verlag das Gesamtwerk Blochs herausgibt und gleichzeitig in mehreren kleinen Bänden neue und alte Arbeiten von sehr unterschiedlichem Wert und Interesse dem Leser darbietet, so hat der Luditerhand-Verlag eine Gesamtausgabe der Werke L.s in Angriff genommen, die auf ähnliche Weise von kleineren Bänden begleitet wird⁵.

In der Geschichte dieser Bücher, die zugleich ein nicht unwesentliches Stück deutscher Nachkriegsgeschichte ist, spielt die Auswahl von L.s „Schriften zur Literatursoziologie“ eine besondere Rolle. An den Anfang der beiden Abteilungen dieser Auswahl (Teil I und II) stellt der Hg. Abschnitte aus dem Vorwort bzw. den Einleitungskapiteln des bisher nur in ungari-

scher Sprache vorliegenden Erstlingswerks von L.: »Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas«, Budapest 1912 (geschr. 1909). Aus den wichtigen frühen Arbeiten »Die Seele und die Formen«, Berlin 1911, sowie der »Theorie des Romans«, Berlin 1920, aus einigen Aufsätzen in der »Frankfurter Zeitung« (Jg. 1913), in der Zeitschrift „Die Linkskurve« (Jg. 1931/32), in den »Beiträgen zur Gegenwartsliteratur« (Jg. 1956) und vor allem aus den im Aufbau-Verlag erschienenen Büchern hat P. Ludz einzelne Abschnitte bzw. Kapitel ausgewählt und unter bestimmten sachlichen und chronologischen Gesichtspunkten zusammengestellt. Dieser *Querschnitt* durch die literaturtheoretischen Arbeiten von L. vereinigt also Auszüge aus den in Ost-Berlin erschienenen Werken, die für den Leser in Westdeutschland nicht ohne weiteres erreichbar sind, mit Abschnitten aus dem Frühwerk, das zum Teil vor dem Anschluß L.s an den Marxismus entstanden ist und aus diesem Grunde auch in Mitteldeutschland nicht nachgedruckt bzw. übersetzt worden ist. In dieser Form konnten die »Schriften zur Literatursoziologie« so etwas wie der Auftakt und der Wegbereiter für die Veröffentlichung des gesamten Werks im Ludicerhand-Verlag werden. Die Besonderheit der geschichtlichen Umstände mag dazu beigetragen haben, daß schon nach zwei Jahren eine Neuauflage zustandekam.

Nun läßt aber der Titel des Buches sogleich gewisse Fragen an das *Editionsverfahren* des Hg. laut werden. Daß er seine Auswahl aus den literaturtheoretischen Arbeiten von L. unter dem Titel »Literatursoziologie« erscheinen läßt, obgleich dieser Begriff "von Lukács selbst fast ausschließlich kritisch gebraucht« wird (11), hat Ludz durch sein bestimmtes, von »Ansätzen der Wissenssoziologie des frühen Mannheim« ausgehendes Verständnis dieser wissenschaftlichen Disziplin begründet (11 f.). Aber darf man einer Edition durch ihren Titel schon so sehr den Stempel einer bestimmten Interpretation des herausgegebenen Materials aufprägen? Dieses Problem wiederholt sich bei der Aufteilung in eine "gesm.ichtsphilosophische und theoretisch methodologische Grundlegung zur Literatursoziologie« (Teil I) und »historisch-soziologische Literaturinterpretationen« (Teil II), sowie bei der Auswahl der Stücke im ein-

lin 1957; Georg Lukács und der Revisionismus, Berlin 1960.

4. Neben den Gesammelten Werken Blochs erscheinen **Schriften** von ihm in den Reihen "Bibliothek Sehrkampe und »Edition Suhrkamp«. Bisher nicht weitergeführt wurde »Philosophische Grundfragen I«, Frankfurt a. M. 1961.
5. Im Rahmen der Gesamtausgabe sind bisher erschienen: Die Zerstörung der Vernunft, Neuwied und Berlin 1962; Die Eigenart des Ästhetischen, 1. und 2. Halbbd., 1963; Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten, 1964 (eine Zusammenfassung der Abhandlungen, die im Aufbau-Verlag in den Büchern »Thomas Manne, »Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts« und »Goethe und seine Zeire erschienen waren); als kleinere Bände liegen bisher vor: Theorie des Romans, 1963 (1. Aufl. Berlin 1920), und: Skizze der neueren deutschen Literatur, 1964 (1. Aufl. Berlin 1953).

zeilen. Diese läßt gewiß eine eindringende Kenntnis der L.schen Werke erkennen. Man sieht indessen sofort, daß hier eine bestimmte, zunächst gar nicht angezweifelte Interpretationsrichtung der literaturtheoretischen Schriften von L. und ihrer Entwicklung belegt werden soll, wie sie im Vorwort in erfreulicher Klarheit und Präzision umrissen wird. Ist dies ein berechtigtes Editionsverfahren? Wird es dadurch hinreichend gerechtfertigt, daß es sich »nicht um eine historisch-kritische« (18), sondern um eine »Studienausgabe« (14) handelt? Sollte man nicht auch dem Studierenden die Texte, soweit wie möglich, unter authentischen Titeln und in einer aus ihnen selbst gewonnenen Aufteilung darbieten?

In seinem Vorwort stellt Ludz L.s literaturtheoretische Schriften in den Zusammenhang des »Ganzen des literatursoziologischen Feldes, wie es vom Soziologen gesehen wird« (24). Er will mit seiner Ausgabe der methodischen Klärung und inhaltlichen Abgrenzung dieser wissenschaftlichen Disziplin vorarbeiten. Aus dieser Perspektive heraus kann er »so gut wie alle Arbeiten von Lukács« (23) als Beiträge zu einem Teilgebiet der Literatursoziologie verstehen, das unter »2. -Form und Gestalt-« dem »literatursoziologischen Feld« eingefügt ist (24). Dabei wird freilich »betont, daß die Lukácsche Literatursoziologie« nicht ohne Rest auf solche Kategorien verrechnet werden kann, weil sie »gleichzeitig mehr und weniger ist als eine historisch-empirisch vorgehende Soziologie der Literatur« (29).

Im Zusammenhang des Vorworts wird sodann überzeugend herausgearbeitet, daß L. von der »Konzeption der verlorenen, ursprünglichen Totalität der Griechen« ausgeht, wie der Neuhumanismus der Goethezeit und wie auch Simmel, der einen unmittelbaren Einfluß auf den frühen L. ausgeübt hat (37 f., vgl. 31); wie aber auch Hegel, der neben Marx das Lsdi Denken im ganzen am stärksten geprägt hat. L. sucht trotz der unvermeidlichen »Aufsplitterung des bei den Griechen als homogen empfundenen Lebens« (40) nach einer Wiederherstellung der Totalität, in der die Widersprüche »von Wesen

und Erscheinung, von Leben und Form, von Subjekt und Objekt, von Individuellem und Allgemeinem« (31) dialektisch aufgehoben sind (40 ff.). Dabei richtet sich sein Interesse »primär auf die Analyse der Beziehung zwischen Lebensformen und Kunstformen« (42). Als Marxist sieht er - im Unterschied zu Hegel - gerade nicht die bürgerliche Gesellschaft: und ihren Staat als die Verwirklichung dieser Totalität an. Er sieht vielmehr, daß die Kunst hier aus dem Ganzen eines Lebenszusammenhanges herausgetrennt ist (41) und die Grundtendenz der »Bourgeoisie« zum Ausdruck bringt (»widerspiegelt«), »aus der ... auf Stabilisierung ihrer Macht- und Herrschaftspositionen ausgerichteten Klassenlage heraus ihre Probleme ... zu ewigen Problemen«, ihre Konflikte zu natur- bzw. schicksalhaft bedingten zu machen (35 f.).

Es ist nun die These des Vorworts, die durch die Edition im ganzen untermauert wird, daß in dieser »Ausgangsposition« die »grundlegenden Fragestellungen« L.s enthalten sind (68), daß sich durch alle Brüche und seine mehrfache ideologische Selbstkritik hindurch die »Kontinuität seiner Fragestellung« (62 f.) durchhält. L. habe jedoch »weder die inneren Widersprüche seiner Konzeption überwunden, noch die Grundkriterien seines Denkens mit den oft außerordentlichen Einsichten seiner historisch-soziologischen Analysen widerspruchlos verknüpft« (31). Die »Hinwendung zum Marxismus« (56) und die daraus entstehenden Probleme paßten sozusagen in das Bild einer Theorie, die von Anfang an unter dem »Zwang des historisch-dialektischen Totalitätsdenkens« steht (68, auch zum Folgenden). Dadurch entsteht gewissermaßen ein weiterer »selbst auferlegter Zwang, dies Denken dann auch noch mit der jeweiligen Parteilinie in Übereinstimmung zu bringen«: dies »stört seinen Gang und vermindert die Überzeugungskraft: des Autors - wenn auch, aufs Ganze gesehen, die von den jeweiligen politisch-taktischen Notwendigkeiten diktierten Bruchstellen erstanlich wenig Schaden in diesem Werk angerichtet haben«.

Die erschließende Kraft und die Problematik der Lsdi Literaturanalysen, etwa bei der Korrelierung von »Lebensformen« und »Kunstformen« (42) oder der spezifischen »geschichts-

6. Vgl. dazu die umfangreiche Bibliographie, S. 503-531.

philosophischen Dialektik«, **der** die einzelnen „Kunstformenc unterworfen sind (47 ff.), vermag Ludz aus seiner Perspektive gut zu beleuchten. Aber wird er auch dem **Antrieb** des L.schen Denkens gerecht, wenn er darin letztlich eine Zwangsvorstellung wirksam sieht? Vermag die geistesgeschichtliche **Herleitung** aus dem Neuhumanismus und der Philosophie Simmels den Ursprung und die Bedeutung der Problemstellung hinreichend zu erhellen, der L. verpflichtet ist? Um die Grundlagen des L.schen Denkens zu verstehen, sind die methodischen Voraussetzungen einer »kritisch-realistischen Ineerpreeaeion« (19), wie es scheint, letztlich doch nicht geeignet. Wenn es auch vollkommen berechtigt ist, daß in einer Auswahl aus den [iraturtheoretischen Schriften von L. seine eigentlich philosophischen Werke nicht berücksichtigt sind, wie »Geschichte und Klassenbewußtsein«, Berlin 1923, die wichtigste Erscheinung im Rahmen der Marxrenaissance der frühen zwanziger Jahre, oder die schon erwähnten Arbeiten über den jungen Hegel und den jungen Marx, die ebenfalls eine große wissenschaftliche Relevanz besitzen, so kann eine Interpretation seines Werkes im ganzen darauf kaum verzichten. Eine solche Interpretation wird vielmehr gerade von der inneren Zusammengehörigkeit der eigentlich philosophischen und der literaturtheoretischen Schriften L.s ausgehen müssen. In seinem Buch »Die Zerstörung der Vernunft« kennzeichnet L. die Philosophie Schellings als die "erste Erscheinungsform des modernen Irrationalismus«, der schließlich in den Sumpf des "sozialen Darwinismus«, der »Rassentheorie« und des »Paschismus« führt". Ob nicht L. in Wahrheit selbst an dem Problem Schellings weiterdenkt, für den der Gegensatz von Subjekt und Objekt in der Kunst aufgehoben ist, wenn er die „Entfremdung« des Menschen so eng mit der »Heraustrennung der Kunst aus der menschlichen Totalität« (41) in Verbindung bringt? Und ob nicht die Tatsache, daß der Versuch einer notwendigen gesellschaftlich-gesellschaftlichen Konkretisierung dieser Problematik L. zum Marxismus führt, zugleich die ideologische Verstellung des Traditionszusammen-

hanges ihrer Herkunft und die definitive Verstrickung in innere **Widersprüche** mit sich bringt?

t». H. Kimmerle

Opladen

Hartmann, Pritz: Der ärztliche Auftrag. Die Entwicklung der Idee des abendländischen Arztturns aus ihren weltanschaulich-anthropologischen Voraussetzungen bis zum Beginn der Neuzeit. Göttingen: Musterschmidt-Verlag 1956. 236 S.

Dieses Buch, aus Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten entstanden, ist besonders für junge **Ärzte** gedacht, damit diese anthropologisch-systematisch, aber auch geschichtlich-geistig die humanitären Hintergründe ihres Faches verstehen lernen. Es enthält eine Fülle von Material, das nicht nur künftigen Medizinern, sondern auch Theologen unbekannt sein dürfte. Etwa der hohe Stand der medizinischen Wissenschaft bei den Griechen (Pythagoreer, Demokrit, Hippokrates) oder die Entwicklung der Krankenpflege im Christentum, wobei sehr deutlich geschildert wird, wie die Griechen vom gesunden Idealbild aus an den Kranken herangehen, während das Christentum den Menschen apriori als krank, nämlich als sündig betrachtet. Der Mensch wird als psydio-physisdie Einheit gedacht. So kann die Gesundung nur durch die totale Heilung, infolge der Erlösung und der Heiligung des Lebens stattfinden. Als Folge dieser Anschauung hat dann das christliche Abendland die Fürsorge für die Kranken als ein gegenseitiges Sichhelfen zum Prinzip erhoben. Das Christentum hat das Problem des Krankseins »aus den Fesseln des Zufälligen in die Zucht des ethisch Notwendigen übergeführt« (5. 178). Der Gedanke »Chrisrus der Arzt« zieht sich als Leitmotiv durch den christlichen Glauben. In den diristlidren Gemeinden bildet sich allmählich eine Organisation des Liebesdienstes heraus; die Krankenpflege setzte ein mit dem Hausbesuch (Diakonie), wobei die Leitung dieser Organisation meistens in den Händen des Presbyters oder des Bischofs lag. Bis ins 5. Jahrhundert hat es Bischöfe gegeben, die gleichzeitig **Ärzte** waren, wobei also das Priester-Arzttum die enge Verbindung von Sünde und Krankheit akzentuiert. Erstaunlich

7. Siehe (Ausg. Luchtehand-Verlag) S. 114 ff. und 677ff.

ist es zu vernehmen, daß die Xenodochien (die frühchristlichen Fremdenheime) eine Kapazität von bis über 1000 Personen haben konnten, daß Ende des 12. Jahrhunderts das größte römische Spital Santa Spirito in Sassia 1600 Betten hatte und 200 Pfleger. Die Aufnahme in die Spitäler des Johanniterordens bedingte Beichte und Kommunikation. Der Patient sei zu behandeln quasi dominus als ob er Christus selber sei. -

Daß eine neue Entwicklung eingesetzt hat mit dem Auseinanderfallen von Wissen und Glauben, wird gegen Ende kurz gestreift. Der große Wert dieser Monographie liegt zweifellos darin, daß sie den Ausblick auf den metaphysisch-sittlichen Hintergrund des ärztlichen Auftrages eröffnet, und mir scheint, daß hier eine Aufgabe zur Hand genommen ist, die längst fällig war.
Prof. Dr. H. van Oyen *Basel*

Bibliographie: Politische Ethik

1. Allgemein

- Back, Harry, u. a.:* *Polec. Wörterbuch für Politik und Wirtschaft.* Berlin: Walter de Gruyter 1964. 960 S. 38,- DM.
- Binder, Gerhard:* *Politik als Aufgabe.* Neuwied: Luchterhand 1964. 178 S. 19,80 DM.
- Böhm, Anton:* *Die Grenzen der Demokratisierung und der Verantwortlichkeit im öffentlichen Leben.* Die Neue Ordnung 1964/1. S. 16-29.
- Böhm, Anton:* *Neutralität und Engagement politischer Bildung.* Die Neue Ordnung 1964/5. S. 321 bis 333.
- Burdeau, Georges:* *Einführung in die politische Wissenschaft.* Neuwied: Luchterhand 1964. 502 S. 36,- DM.
- Chisholm, Roderick M.:* *The Ethics of Requirement.* American Philosophical Quarterly 1964/1. S. 147 bis 153.
- Conze, Werner:* *Nationalismus und Kommunismus als politische Triebkräfte in historischer Sicht.* Moderne Welt 1963/3. S. 227-243.
- Dabin, Jean:* *Der Staat – oder Untersuchungen über das Politische.* Neuwied: Luchterhand 1964. 289 S. 36,- DM.
- Dirks, Walter:* *Das schmutzige Geschäft?* Olten u. Freiburg i. Br.: Walter 1964. 270 S. 20,- DM.
- Dirks, Walter:* *Fixiert oder in Bewegung? – Die bundesrepublikanische Gesellschaft und ihre Politik.* Frankfurter Hefte 1964/6. S. 375-378.
- Duverger, Maurice:* *Introduction à la politique.* Paris: Librairie Gallimard 1964. 383 S. 4,95 F.
- Eschenburg, Theodor:* *Zur politischen Praxis in der Bundesrepublik.* Kritische Betrachtungen 1957 bis 1961. München: Piper 1964. 280 S. 10,80 DM.
- Gablentz, Otto Heinrich von der:* *Der Kampf um die rechte Ordnung.* Beiträge zur politischen Wissenschaft. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1964. 352 S. 30,- DM.

- Gehlen, Arnold:* *Das Engagement der Intellektuellen gegenüber dem Staat.* Merkur 1964/5. S. 401-413.
- Gehlen, Arnold:* *Gleichheit. Kritische Anmerkungen zu einer politischen Leitidee.* Wort und Wahrheit 1964/1. S. 43-52.
- Geiger, Willi:* *Zur Wirklichkeit unseres Rechtsstaates.* Stimmen der Zeit 1964/6. S. 401-414.
- Grewé, Wilhelm G.:* *Der diplomatische Kompromiß.* Europa-Archiv 1964/22. S. 816-836.
- Heinisch, Georg:* *Westliche Demokratie und östlicher Demokratismus.* München: Ehrenwirth 1964. 112 S. 7,80 DM.
- Iacobsen, Walter (Hg.):* *Politische Psychologie als Aufgabe unserer Zeit.* Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1963. 108 S. 16,- DM.
- Kiesinger, Kurt Georg:* *Politik und Geist.* Universitas 1964/8. S. 785-795.
- Knoll, Joachim H.:* *Politische Bildung im heutigen Deutschland.* Universitas 1964/1. S. 75-81.
- Krüger, Herbert:* *Allgemeine Staatslehre.* Stuttgart: W. Kohlhammer 1964. 1028 S. 59,- DM.
- Kudera, Lucian:* *Führen zur Wirklichkeit.* Prolegomena einer politischen Bildung. Mühlheim am Main 1964. 82 S. Ln. 6,80 DM; kart. 5,50 DM.
- Leibholz, Gerhard:* *Das Bundesverfassungsgericht und die richterliche Beurteilung der Politik.* Universitas 1963/12. S. 1283-1292.
- Lindemann, Helmut:* *Plädoyer für eine neue Politik.* Gewerkschaftliche Monatshefte 1964/3. S. 129-134.
- Lübke, Hermann:* *Politische Philosophie in Deutschland.* Studien zu ihrer Geschichte. Basel und Stuttgart: Schwabe & Co. 1963. 242 S. 24,- DM.
- McCloskey, H. I.:* *The State as an Organism, as a Person, and as an End in itself.* Philosophical Review 1963. S. 306-326.
- Mills, Charles Wright:* *Politik ohne Verantwortung.* München: Kindler 1963. 173 S. 2,50 DM.
- Minssen, Friedrich (Hg.):* *Zum Stand der politischen Bildung in der Bundesrepublik Deutschland.*

Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1964. 3,50 DM.

Morgenthau, Hans Joachim: Macht und Frieden. Gütersloh: C. Berrelsmann 1963. 480 S. 29,- DM.

Nkrumah, Kwame: Consciencism, Philosophy and Ideology for Decolonization and Development. New York and London: Praeger 1964. 128 S. \$ 4.50.

Possony, Stefan Thomas: Strategie des Friedens. Sicherheit und Fortschritt im Atomzeitalter. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1964. 224 S. 14,80 DM.

Reich, Richard (Hg.): Humanität und politische Verantwortung. Zürich und Stuttgart: Eugen Rentsch 1964. 312 S. 22,- DM.

Ritter, Gerhard Albert, und Gilbert Zieburg: Faktoren der polirisdien Entscheidung. Berlin: Walter de Gruyter 1963. 451 S. 38,- DM.

Schmözl, Franz Martin: Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik. München: Beck 1963. 152 S. 20,- DM.

Schuster, Radolf: Deutschlands staatliche Existenz im Widerstreit polirischer und rechrlidier Gesiditspunkte 1945-1963. München und Wien: R. Oldenbourg 1963. 320 S. 36,- DM.

Szrednicki, J.: Basic Political Concepts, Philosophical Quarterley 1963/13. S. 229-237.

Varian, Heinz-josef: Parteien und Verbände. Eine Studie über ihren Aufbau, ihre Verflechtung und ihr Wirken in Sdileswig-Holstein 1945-1958. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1964. 368 S. 50,- DM.

Weil, Erie: Philosophie der Politik. Neuwied: Luchterhand 1964. 316 S. 38,- DM.

Zillesen, Horst: Die ethischen Betrachtungsweisen der Politik. Die Mitarbeit 1964/2. S. 49-57.

2. Christentum und Politik

Aretin, Karl Otmar Frhr. o.: Katholische Kirche und demokratischer Staat. Merkur 1963/12. S. 1185 bis 1197.

Berger, Hans: Das Bild des christlichen Politikers. Stimmen der Zeit 1964/9. S. 182-189.

Calvez, Jean-Yves: Aktuelle Probleme im Verhält-

nis von Kirdre und Staat. Dokumente 1964/2. S. 105-114.

Dirks, Walter: Bittere Frucht - Der Bolschewismus und die Geschichte des Christentums. Frankfurter Hefte 1964/8. S. 533-540.

Dreß, Walter: Widerstandsrecht und Christenpflicht bei Dietrich Bonhoeffer. Lutherische Monatshefte 1964/5. S. 198-209.

Fischer, Erwin: Trennung von Staat und Kirdie. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik. München: Szczesny 1964. 354 S. 22,50 DM.

Hassel, Kai-Uwe von: Der Christ und der Wehrdienst. Evangelische Verantwortung 1964/10. S. 13-17.

Hauser, Richard: Christ und Obrigkeit. Wort und Wahrheit 1963/11. S. 657-671.

Kalka, Gustao E.: Religion und Politik. Die Neue Ordnung 1964/6. S. 401-410.

Karrenberg, Friedrich: Evangelische Kirehe und politische Parteien. Die Mitarbeit 1964/1. S. 3-17.

Maier, Hans: Kirdie und Demokratie. Zeitschrift für Politik 1963/4. S. 329-345.

Maier, Hans: Kirdie und Staat seit 1945. Ihr Verhältnis in den wichtigsten europäischen Ländern. Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 1963/9. S. 558-590. - 1963/11. S. 694-716. - 1963/12. S. 741-773.

Maier, Hans: Staat und Kirdie in Deutschland. Wort und Wahrheit 1964/1. S. 53-64.

Merschmann, Heinrich: Kirdie und Staat in der Bundesrepublik. Die Neue Ordnung 1964/2. S. 93 bis 105.

Raab, Earl (Hg.): Religions Conflict in America. New York: Doubleday 1964. 213 S. \$ 1.45.

Schmözl, Franz-Martin: Kirdie und Demokratie. Die Neue Ordnung 1963/6. S. 401-415.

Schreeb, Gerbard: Das Verhältnis von Kirche und diristliehen Parteien. Die Neue Ordnung 1963/6. S. 416-424.

Stammeler, Eberbard: Politischer Stil als Ausdruck evangelischer Ethik. Evangelische Verantwortung 1964/6. S. 6-11.

Wull, Hans: Der Christ und die Obrigkeit. Stimmen der Zeit 1964/10. S. 253-264.

Wull, Hans: Kirdie und Demokratie. Stimmen der Zeit 1964/4. S. 262-272.

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

Normative Sozialwissenschaft - Evangelische Soziallehre **und** Evangelische Sozialethik"

Sr. Magnifizenz Herrn Prof. D. Heinz-Dietrich Wendland
zur Vollendung des 65. Lebensjahres am 22. Juni 1965

VON HARTMUT WEBER

Es ist das Verdienst *Hemz-Dietrich Wendlands*, den Begriff »Evangelische Soziallehre« erneut zur Geltung gebracht zu haben. Dabei soll dieser Begriff den bisher üblichen »Evangelische Sozialethik« keineswegs ersetzen, sondern deutlich machen, daß sich die evangelische Theologie, wenn gesellschaftliche Probleme erörtert werden, nicht mit »ethischen Normen für das soziale Handeln'« begnügen kann. Auf der anderen Seite ist **der** Begriff »Lehre« nicht als ein sozialphilosophisches System zu verstehen. Gerade weil die evangelische Soziallehre ein solches nicht besitzt, hatte man - besonders nach 1945 - **von** »Evangelischer Sozialethik« im Unterschied zu »Katholischer Soziallehre« gesprochen. Der Begriff Soziallehre bedeutet nach Wendland folgendes: »Sofern die evangelische **Theologie** begriffliche Aussagen über Gesellschaft und Staat macht, entwickelt sie eine Soziallehre, und zwar auch dann, wenn sie sich auf Auslegungen biblischer Texte wie Römer 13 oder der Haustafeln beschränken wollte, was undurchführbar ist. Seit den Ansätzen im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern gibt es christliche Soziallehre, die Kirchen der Reformation nicht ausgenommen. Die Soziallehre gehört vielmehr zu den größten theologischen Leistungen der Reformatoren, so die Lehre vom Beruf als dem **irdischen** Felde der Glaubensbewährung und des Kreuztragens, die Lehre von der unterschiedlichen Stiftung der Kirche und der -weltliden Obrigkeits, die Lehre vom Verhältnis der Liebe zur iustitia civilis u. a.²«

Diese Ausführungen sind für unser Thema deshalb wichtig, weil wir uns bei der Klärung der Frage, welche Beziehungen zwischen evangelischer Theologie, sofern sie soziale Probleme diskutiert, und normativer Sozialwissenschaft bestehen, nicht auf sozialetische Normen beschränken können, sondern auch die theologisch.en Grundpositionen berücksichtigen müssen, von denen aus sozialetische Aussagen getroffen werden. - Wir gebrauchen im folgenden den Begriff »Evangelische Soziallehre«, wenn es sich um die theologische(n) Grundposition(en) *und* die sozialetischen Axiome handelt, den Begriff »Evangelische Sozialerhik«, wenn es sich *nur* um die ethischen Axiome bzw. ethischen Probleme handelt.

ist aber eine Erläuterung der theologischen Grundpositionen vom Standpunkt normativer

* Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, der am 17. 11. 1964 im Seminar über Normative Sozialwissenschaft von Herrn Prof. Dr. Gerhard Weisner in der Universität Köln gehalten wurde. Gegenüber dem Vortragsmanuskript ist der Aufsatz stark verändert - ändert zuletzt auf Grund der äußerst fruchtbaren Diskussion nach dem Vortrag.

1. *Hemz-Dietrich Wendland* Die Kirche in der modernen Gesellschaft, 2. Aufl. 1958, S. 29

2. *Ders.* Art. Soziallehre, in: *Ev. Soziallexikon*, 4. Aufl. 1963, Sp. 1138.

Sozialwissenschaft überhaupt notwendig, um Soziallehre und Sozialethik einerseits, normative Sozialwissenschaft andererseits in Beziehung zueinander zu setzen? - Die normative Sozialwissenschaft hat nach *Gerhard Weisser* folgende Aufgaben: »a) Aufweisung der praktischen« (= normativen, d. V.) »Axiome, die für sozialwissenschaftliche Empfehlungen und Warnungen sowie wertende Kritik des Gegebenen benötigt werden; b) Heranziehung von Grundlehren explikativer Sozialwissenschaft als theoretische Axiome, auch elementare anthropologische Aussagen, Zeitanalysen, geschichtstheoretische Lehrsätze, theoretische Aussagen über sonstige empirische Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens, hier vor allem über die Grenzen des geschichtlich jeweils Durchsetzbaren; c) Ableitung einer sich aus a) und b) ergebenden generellen Vorentscheidung über den geschichtlich jeweils anwendbaren Grundtyp der Ordnung und überhaupt der Gestaltung des sozialen Lebens, der den beabsichtigten speziellen Empfehlungen und Warnungen zugrunde gelegt wird; d) Entwicklung von Empfehlungen und Warnungen spezieller Art, die sich aus a) bis c) und dem empirischen Wissen von den betreffenden speziellen Bereichen der Gesellschaft ergeben und den sozialwissenschaftlichen Sonderdisziplinen einschließlich Politologie, Wirtschaftswissenschaft usw. als ihre praktischen Axiome dienen; e) weitere Aufgaben wie etwa die Ausbildung eines für alle praktischen Sozialwissenschaften geeigneten Apparates von Grundbegriffen oder die Entwicklung einer Reihe von Regeln für die Ordnung des sozialen Lebens, die mit einer Vielzahl verschiedener Grundhaltungen in Fragen des sozialen Lebens vereinbar sind, lassen sich denken, sind aber nicht notwendige Bestandteile der praktischen Grunddisziplin.« - Weisser betont, daß innerhalb der normativen Sozialwissenschaft die Axiome »bekenntnismäßig«⁴ eingeführt werden, aber dort »der Begründung weder fähig noch bedürftig sind .. Ihre Gültigkeit muß also, wenn sie gültig sind, an anderer Stelle festgestellt werden!«. - So gesehen, erscheinen die theologischen Begründungen sozialethischer Aussagen für die normative Sozialwissenschaft gleichgültig.

Aber es ist doch zu fragen, ob es nicht gerade von der Grundlegung evangelischer Sozialethik abhängt, ob sie solche Axiome erstellen kann, die die normative Sozialwissenschaft »bekenntnismäßig« in ihr wissenschaftliches System einführen kann. *Klaus Lefringhausen* fragt in seinem Aufsatz »Gerhard Weissers Frage an die Sozialethik«, ob es »nützlich auch eine sozialwissenschaftliche Verlegenheit der Theologie geben«⁵ könne, Die von Lefringhausen herangezogenen theologischen Positionen von *Thielicke* und *Bultmann* zeigen, daß es eben doch sehr auf die theologische Grundposition ankommt, ob evangelische Soziallehre zu solchen Axiomen kommen kann, wie sie die normative Sozialwissenschaft benötigt.

Andererseits hat die normative Sozialwissenschaft, obwohl noch »in statu nascendi« (*Lefringhausen*), Postulate hinsichtlich der sozialwissenschaftlichen Methode entwickelt, die für die evangelische Soziallehre von größter Bedeutung sind.

3. *Gerhard Weisser*: Art. »Sozialwissenschaft, normative«, in: *Ev. Soziallexikon*. 4. Aufl. 1963, Sp. 1169.

4. *Gerhard Weisser*: *Politik als System aus normativen Urteilen*, Göttingen 1951, S. 7 und 23 ff. - *Ders.*: Normative Sozialwissenschaft im Dienste der Gestaltung sozialen Lebens, in: *Soziale Welt* VII, 1956, S. 12.

5. *ESL*, Sp. 1168 (vgl. Anm. 3).

6. In *ZEE* 8/1964, S. 354 ff., Zitat S. 360.

1. DIE METHODISCHEN ERKENNTNISSE UND POSTULATE DER NORMATIVEN SOZIALWISSENSCHAFT

1. Vom ersten Postulat normativer Sozialwissenschaft wurde schon gesprochen: Oberste Wertmaßstäbe in ein System der Politik (im umfassendsten Sinne des Wortes) bzw. in die praktischen Sozialwissenschaften »bekenntnismäßig« einzuführen. Dabei bedeutet »bekenntnismäßig« selbstverständlich nicht Bekenntnis im theologischen Sinne, sondern nur, daß diese obersten Wertmaßstäbe im Bereich der Sozialwissenschaften nicht weiter begründet werden können, da sie metasozialwissenschaftlicher Natur sind. Dieses Postulat scheint mir geradezu die Brücke zu bilden, durch die die evangelische Soziallehre und die Sozialwissenschaften, insbesondere die Theorie der Wirtschaftspolitik, miteinander verbunden werden können. - Weisser hat in seiner Schrift »Politik als System aus normativen Urteilen« (1951) darauf aufmerksam gemacht, daß das, "was die Bibel an Einsichten in die gottgewollte Gestalt des persönlichen und des sozialen Lebens bietet, nicht in Begriffen gefaßt (ist), sondern durch Zeugnis in der Sprache der Bilder und Gleichnisse eine innere Anschauung der anzustrebenden Gestalt des gottwohlgefälligen Lebens in seiner Gesamtheit vermitteln (will)« (S. 30). - Damit ist allerdings noch nicht gesagt, wie diese bekenntnismäßige Einführung geschehen soll. Aber wie immer man dieses Problem theologisch löst, seine Lösung ist in jedem Fall von außerordentlicher sozialwissenschaftlicher Tragweite. Das Postulat Weissers eröffnet die Möglichkeit, Aussagen theologischer Soziallehre für die Sozialwissenschaften fruchtbar zu machen.

2. Die normative Sozialwissenschaft betont, daß nicht eine Grundnorm, sondern eine Mehrzahl von Axiomen erforderlich ist. »Jedes wissenschaftliche System muß ... auf so vielen Axiomen (und nicht mehr) beruhen, wie erforderlich sind, damit es eindeutig ist/.« Allerdings ist Weisser der Überzeugung, »daß der Gelehrte keinesfalls Systeme abgeleiteter Postulate errichten sollte, die sich auf von ihm selbst verworfene Grundanliegen stützen⁸».

Man wird im Bereich evangelischer Soziallehre allerdings zwischen Grundaussagen und ethischen Axiomen unterscheiden müssen. Man könnte der evangelischen Soziallehre eine einzige Grundaussage zugrunde legen: Die Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnade, allein aus Glauben. Aber es kommt darauf an, wie dieser Satz von der Rechtfertigung interpretiert wird. Entsprechend den verschiedenen Interpretationen ergeben sich, wie wir noch sehen werden, ganz verschiedene sozioethische Schlußfolgerungen.

3. Die normative Sozialwissenschaft macht sich den Satz moderner Erkenntnislogik zu eigen, daß es unmöglich ist, zu schließen »allein von dem, was ist oder die geschichtliche Tendenz hat, Wirklichkeit zu werden, auf das, was sein soll. Man kann nicht Grundentscheidungen aus Grunderkenntnissen ableiten. Grundentscheidungen betreffen das, was wir unmittelbar, um seiner selbst willen, scharzen".« – Deshalb fordert Weisser, es sollten

7. Gerberd Weisser: Das Postulat »verantwortliche Gesellschaft« erkenntniskritisch und sozialwissenschaftlich erörtert, in: Christliche Gemeinde und Gesellschaftswandel, hg. von Joachim Beckmann und Gerhard Weisser, Stuttgart und Berlin 1964 (Festschr. f. Friedrich Karrenberg), S. 72.

8. Normative Sozialwissenschaft im Dienste ... a.a.O., S. 9.

9. Das Postulat ... a.a.O., S. 71.

»die ‚Werturteile‹ über ihren Gegenstand in besonderen Systemen versammelt werden. Es entfällt dann die Neigung, Werturteile im explikativen System logisch zu ersdileichenw.«

Diese Erkenntnis ist deshalb wichtig, weil sie jeder profanen Geschichtsprophetie den Boden entzieht. Aber sie ist gleichzeitig auch gegen den (Alt-)Positivismus gerichtet. Ebenso unmöglich ist »der Versuch, logisch unentbehrliche Grundentscheidungen durch Ableitungen aus Sachwissen zu ersetzen!«, Dabei denkt Weisser vor allem an die »Versuche einer ontologisch begründeten diristliehen Ethik« und fügt hinzu: »Sie soll nach der Ansicht vieler ihrer Vertreter nicht darauf angewiesen sein, auf übernatürliche Offenbarung zurückzugreifen.« In einer Anmerkung ergänzt Weisser: »Das Problem des sogenannten Naturrechts liegt, abgesehen vom Sprachlichen und der Unmöglichkeit seiner (soziotechnischen) Begründung aus der -Saeh-, vor allem darin, daß aus – für sich genommen sehr beachtlicher - allgemeiner Anerkennung in der empirischen Gesellschaft nicht auf die Gültigkeit geschlossen werden kann. Wird auf die Göttlichkeit der Schöpfung verwiesen, so wird zur Begründung Obernatürliches herangezogenü.« - Dieses Urteil trifft allerdings nicht die protestantische Ethik. Die Schöpfungsordnungen *Brunners* und die Erhaltungsordnungen der Neulutheraner beziehen sich zwar auf »die Göttlichkeit der Schöpfung«, behaupten aber gerade nicht wie die katholische Soziallehre, diese Ordnungen seien qua Vernunft erkennbar. In der protestantischen Ethik ist eher der umgekehrte Fall ein Problem: Daß etwas als Schöpfungs- oder Erhaltungsordnung angegeben wird, von dem man schon vom Sachlichen her fragen könnte, ob hier wirklich eine von Gott eingestiftete Schöpfungs- oder Erhaltungsordnung vorliegt. Wir werden darüber noch beim Abschnitt über Brunner zu reden haben.

4. »Auch eine innere Gewißheit von der Schöpferkraft Gottes, vom Inhalt der Heilsbotschaft und vom göttlichen Willen ergibt nicht unmittelbar und für sich allein Gebote des Verhaltens. Hinzutreten muß der Wille, sich göttlichen Geboten zu unterwerfen. Diese Bereitschaft – eine unmittelbar bejahte innere Bindung - kann nicht als eine logische Konsequenz aus der inneren Gewißheit vom Dasein Gottes in ein Normensystem im Sinne verantwortlicher Gesellschaft eingeführt werden. Sie bedarf dessen auch nicht; denn wenn sie gilt, gilt sie unmittelbar. Die innere Gewißheit vom Dasein Gottes und seinem Willen ist für die Grundpostulate jenes Normensystems zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung (nicht: Voraussetzung). Das Dasein eines Gebieters kann für sich allein vielleicht ein -Müssen-, aber keinesfalls ein -Sollen, ergeben".e

Dementsprechend fordert Weisser, »sorgfältig zwischen unmittelbaren und mittelbar begründeten Entscheidungen zu unterscheiden>«. Besteht die unmittelbare Entscheidung in der Unterwerfung unter Gebot und Willen bzw. Offenbarung Gottes, so »ergibt sich der logische Charakter der mittelbaren Entscheidung und der sie auslösenden Interessen

10. Normative Sozialwissenschaft im Dienste "" a.a.O. S. 24f.

11. Das Postulat ... a.a.O, S. 79.

12. Ebd. S. 79.

13. Ebd. S. 85, Anm. 3. 14. Ebd. S. 72.

15. Ebd. S. 79. Dieses Postulat macht sich auch *H.-D. Wendland* zu eigen in seinem Aufsatz »Der Begriff der -veranworrrliiden Gesellschaft, in seiner Bedeutung für die Sozialethik der ökumene«, in: ZEE 9/1965, S. 6.

daraus, daß hier nicht mehr von der empirischen Realität abgesehen wird, wie dies bei den Grundentscheidungen der Fall ist, die für alle möglichen Situationen gelten sollentv«. »Alle mittelbaren Entscheidungen sind« also »gesdiichtsbezogent/«.

Wie aber ist unter diesen Bedingungen das Verhältnis von theologischer Sozialethik und normativer Sozialwissenschaft zu sehen? Das führt zu dem nächsten Punkt:

5. »Die theologische bzw. philosophische Disziplin Sozialethik hat es nicht mit empirisch-wahrnehmbaren Tatsachen und empirischen Gesetzmäßigkeiten zu tun. Sie betrifft Grundentscheidungen. Umgekehrt ist die normative Grunddisziplin der Sozialwissenschaft nicht der Begründung oder Interpretation von Grundanliegen, sondern Ableitungen aus ihnen und empirischem Wissen gewidmet. Nun kann aber weder Sozialethik fruchtbar sein, wenn sie auf empirische Annahmen verzichtet, noch dürfte die normative Grunddisziplin der Sozialwissenschaft fruchtbar sein, wenn sie nichts zur Interpretation der gesellschaftlich relevanten moralischen und kulturellen Grundanliegen beiträgt. In dieser Lage könnte es sich empfehlen, daß Sozialethik die für ihre Fruchtbarkeit erforderlichen empirischen Aussagen unterstellt und die Begründung den Sozialwissenschaften überläßt, während umgekehrt schon der axiomatische Charakter der für praktische Sozialwissenschaft benötigten metasoziologischen Prämissen bedeutet, daß bei der Mitwirkung der Sozialwissenschaftler an den Interpretationsaufgaben das Problem der Gültigkeit den Philosophen bzw. Theologen überlassen wird¹⁸.«

Dieser Gedankengang wirft zwei Probleme auf:

a) Die Notwendigkeit für die Sozialethik, ihrerseits empirische Aussagen zu unterstellen, ist nicht zu bestreiten. Eine theologische Sozialethik, die ohne Mitwirkung bzw. Mitberatung von Sozialwissenschaftlern erstellt wird, setzt sich zweifellos der Gefahr aus, die konkreten Probleme nicht genau in den Griff zu bekommen. Hier allerdings ergibt sich für den Theologen dieselbe Schwierigkeit wie umgekehrt für den Sozialwissenschaftler: Welche Aussagen der anderen Disziplin sollen jeweils unterstellt werden? Denn es gibt sowohl in der Sozialethik wie in den Sozialwissenschaften recht unterschiedliche Richtungen und Meinungen.

b) Das Problem der Gültigkeit wird vom Sozialwissenschaftler hinsichtlich der axiomatischen metasoziologischen Prämissen den Philosophen bzw. Theologen überlassen. Es erhebt sich aber die Frage nach den Kriterien der Gültigkeit. Sie hängt wiederum mit der jeweiligen philosophischen bzw. theologischen Grundpositioni? zusammen. So gesehen, wird der Sozialwissenschaftler das Problem der Gültigkeit nicht nur den Philosophen bzw. Theologen überlassen, sondern er wird auch nicht umhin können, die sozialwissenschaftlichen Auswirkungen der jeweiligen philosophischen bzw. theologischen Grundposition zu beachten. - Gerhard Weisser wäre zu fragen, ob unter Umständen die sozial-

16. Ebd. S. 80.

17. Ebd. S. 81.

18. Art. »Sozialwissenschaft, normative«, ESL, Sp, 1169 f.

19. Berücksichtigt man die Feststellung *Paul Tilliehs*, daß auch die theologische Sprache von philosophischer Begriffsklärung geprägt worden ist, müßte die Formulierung genauer heißen: »... der jeweiligen philosophischen und/oder theologischen Grundposition« (vgl. *Paul Ti/lieh*: Biblische Religion und die Frage nach dem Sein, Stuntgart 1956, S. 14 ff.).

wissenschaftliche Auswirkung ein Kriterium dafür sein könnte, ob der normative Sozialwissenschaftler die Axiome der einen oder anderen philosophischen bzw. theologischen Grundposition unterstellt oder nicht (vgl. Punkt 2).

6. Das nächste Postulat ist für die evangelische Soziallehre ebenfalls wichtig: Die Beachtung der Interdependenz sozialer Prozesse, Nur bei Berücksichtigung dieser Interdependenz kann die evangelische Soziallehre zu fundierten Aussagen kommen. Das ist zum Beispiel in der Eigentumsdenkschrift der Kammer für Soziale Ordnung der EKD und den bikonfessionellen »Empfehlungen zur Eigentumspolitik« zu wenig beachtet worden. So wichtig der Impuls beider Voten hinsichtlich der weiteren öffentlichen Diskussion und politischen Gestaltung der Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand war, bei Berücksichtigung des Postulates der Interdependenz wäre manchem Gegeneinwand die Berechtigung entzogen worden",

7. Bei der sozialökonomischen Analyse soll nicht nur die rein ökonomische Situation (Leistung, Einkommen, Vermögen) berücksichtigt werden, sondern die Lebenslage des Menschen. Dabei wird unter Lebenslage der Spielraum verstanden, »den einem Menschen (einer Gruppe von Menschen) die äußeren Umstände nachhaltig für die Befriedigung der Interessen bieten, die den Sinn seines Lebens bestimmen«. Begründung: »Die Situation, in der sich der Mensch als aktiv oder (und) passiv am Wirtschaftsleben Beteiligter befindet, hat vielfältige Bedeutung für den Wert seines Lebens. Er bewertet diese Bedeutung nach den Grundanliegen (unmittelbaren Interessen), durch die er den Sinn seines Lebens bestimmt. Der Umstand, daß die Stellung eines Menschen im Wirtschaftsleben in der Regel für das Maß seiner Versorgung mit Gütern bestimmend ist, erschöpft nicht im entferntesten die Bedeutung dieser seiner Stellung im Wirtschaftsleben für die Gestaltung seines Lebens²².«

Dieses Postulat richtet sich vor allem gegen eine ökonomistische Betrachtungsweise. Soviel Einwände gegen Methoden und Äußerungen evangelischer Soziallehre erhoben werden mögen, man wird ihr schwerlich den Vorwurf machen können, sie habe die Probleme unter ökonomistischem Aspekt gesehen. Man wird im Gegenteil darauf hinweisen dürfen, daß sie generell versucht, die Lebenslage des Menschen zu berücksichtigen.

H. DIE GRUNDAUSSAGEN DER PROTESTANTISCHEN THEOLOGIE UND DIE SICH HIERAUS ERGEBENDEN FRAGEN AN DIE NORMATIVE SOZIALWISSENSCHAFT

Man wird für die hier zu erörternden Probleme die Grundaussagen der protestantischen Theologie in folgenden Sätzen zusammenfassen dürfen:

20. Weisser: Das Postulat »verantwortliche Gesellschaft«, a.a.O., S. 83.

21. Vgl. dazu: Christ und Eigentum. Mit Beiträgen von Gerhard Wendland, Günter Brakelmann, Hartmut Weber, Peter Heyde, Hamburg 1963. - Otto Suppert: Mitbestimmung durch Eigentum. Die Eigentumsdenkschrift im Gespräch, in: ZEE 7/1963, S. 193ff. - Hartmut Weber: Die »Empfehlungen zur Eigentumspolitik« einer Arbeitsgemeinschaft ev. u. kath. Sozialwissenschaftler, in: ZEE 8/1964, S. 174 ff.

22. Gerhard Weisser: Art. Wirtschaft, in: Handbuch der Soziologie, hg. von Werner Ziegenfuß, Stuttgart 1956, S. 986, der letzte Satz bei Weisser kursiv; vgl. auch Weisser: Grundsätze der Verteilungspolitik, in: Grundsatzfragen der Wirtschaftsordnung. Wirtschaftswiss., Abhdlg., H. 2, Berlin 1954, S. 42 f.

1. Der Mensch ist Gottes Geschöpf. - Die Welt ist Gottes Schöpfung.
2. Der Mensch ist ein Sünder. Diese Welt befindet sich im Zustand des Noch-nicht-erlöst-Seins (des gefallenen *Äons*)²³.
3. Der Mensch ist ein durch Christus Erlöster, sofern er an diese Erlösung glaubt. Durch Tod und Auferstehung Jesu Christi hat die Erlösung begonnen (ist der neue *Äon* hereingebrochen), aber noch nicht vollendet. Ober dieser Welt liegt »das Störungsfeuer der kommenden Welt²⁴«.

Diesen Aussagen entsprechen nun je verschiedene ethische Postulate. Es seien hier als Beispiele genannt:

Der ersten Aussage ist der Schöpfungsbefehl »Machet euch die Erde untertan!« (1 Mose 1,28) adäquat.

Die Weisung, der Obrigkeit untertan zu sein (Röm 13), ist nur zu verstehen auf Grund der zweiten Aussage. Sie ist auch heute unbestritten, wenngleich sehr darüber diskutiert wird, wie diese Weisung heute zu interpretieren ist.

Der dritten Aussage sind diejenigen Weisungen adäquat, die zur Liebe, zur Nachfolge- und zum Dienst²⁶ auffordern. (Vgl. Mt 22,37-39; Mt 16,24; Mk 10,42 ff.; Phi I 2,5 ff.; 1 Petr 4,10.)

Nach protestantischer Auffassung dienen diese Gebote nicht der Vervollkommnung des Menschen, ihre Befolgung ist kein gerecht machendes Werk, sondern sie sind ihrerseits Folge der durch Christi Tod und Auferstehung bereits erfolgten Rechtfertigung des Menschen. - Sie dürfen aber auch nicht biblizistisch mißverstanden werden. Das heißt: Sie geben noch keine operationalen Kriterien für konkretes gesellschaftspolitisches Handeln ab. - Oder um es mit den Worten *Ernst Wolfs* auszudrücken: »Der Maßstab für die Benützung der Bibel zur Gewinnung von Weisungen für das Recht ist die von Jesus Christus vorgenommene Auslegung der Zehn Gebote durch das Liebesgebot, eine Auslegung, die den -geistlichen- Charakter des Rechts enthüllt. Aber nur diesen Maßstab kennt die Bibel; sie gibt uns keinen anderen an die Hand ...« Die biblischen Weisungen können nur interpretiert werden durch die auf Gottes Wort hörende, das heißt »svernehmende-, nicht selbstherrliche Vernunft?«. Es braucht kaum hinzugefügt zu werden, daß diese Sätze nicht nur für Rechtsgrundsätze gelten, sondern ebenso für die operationalen Kriterien gesellschaftspolitischen Handelns.

Man vergleiche damit folgende Feststellung Weissers: »Der um innere Wahrhaftigkeit bemühte christliche Sozialethiker wird sich auch nicht der Tatsache verschließen, daß viele Verhaltensgebote und -verbote, die im Alten und Neuen Testament enthalten sind, nicht den logischen Typ von Grundentscheidungen haben, die für alle denkbaren Situationen

23. Die Ausdrücke sind dogmatisch unterschiedlich, **Doch** brauche uns das in diesem Zusammenhang nicht zu interessieren, weil dieser Unterschied für unsere Problematik **nicht** relevant ist.

24. *Helmut Thielicke*: Theologische Ethik, Bd. I, Tübingen 1951, §§ 205 und 1847.

25. Nachfolge ist nicht imitatio Christi. Sozialethisch kann es kritisches Prinzip sein, vgl. *Ernst Wolf*: Art. Nachfolge, ESL, Sp. 904 ff. - Im protestantischen Verständnis geht es um »sdiöpperische Nachfolge«, vgl. *Ernst Wolf*: Schöpferische Nachfolge, in: Spannungsfelder evangelischer Soziallehre, hg. von Friedrich Karrenberg und Wolfgang Schweitzer, Hamburg 1960, S. 26 ff. (Festschrift für H.-D. Wendland).

26. Vgl. *Heinz-Dietrich Wendland*: Art. Dienst, ESL, Sp. 264.

27. *Ernst Wolf*: Naturrecht oder Christusredir, unterwegs 11, Berlin 1960, S. 28f.

gelten und also uneingeschränkt verbindlich sein können. Das trifft offenbar auch auf den Dekalog zu. Er vermag weder allen denkbaren Situationen gerecht zu werden, noch bietet er eine Reihe von Axiomen normativen Charakters, die als Gesamtheit zur Fundierung eines christlich bestimmten Systems der Gestaltung sozialen Lebens zahlreich genug wären. Das bedeutet freilich keineswegs Direktionslosigkeit. Es heißt nur, daß insoweit die im Glauben enthaltenen Grundvoraussetzungen des Verhaltens nicht die Eigenschaften haben, eindeutig in begrifflicher Klarheit vor Augen zu stehen. Die Interpretation ist nicht abgeschlossen, wobei zunächst dahingestellt bleiben möge, wieweit sie überhaupt allgemein in begrifflichen Aussagen bestehen kann, die interpersonell nachprüfbar sind^{28.}«

Man macht sich wohl kaum einer Fehlinterpretation schuldig, wenn man feststellt, daß sich die Aussagen Wolfs und Weissers ergänzen. Denn, wenn Weisser sagt, seine Feststellung bedeute »keineswegs Direktionslosigkeit«, Wolf dagegen das Nichtvorhandensein dieser Direktionslosigkeit mit der »von Jesus vorgenommenen Auslegung der Zehn Gebote durch das Liebesgebot« interpretiert, so sagt der Theologe etwas aus, was der normative Sozialwissenschaftler von seinem Standpunkt aus nicht mehr feststellen kann. Also harmonische Ergänzung der normativen Sozialwissenschaft durch die evangelische Soziallehre?

Nun könnte von seiten der normativen Sozialwissenschaft der Einwand erhoben werden, mit der Darstellung der christlichen Grundaussagen und der ihnen adäquaten biblischen Weisungen sei gegen den Satz verstoßen worden: »Unvollziehbar ist vor allem der Schluß unmittelbar und allein von dem, was ist oder die geschichtliche Tendenz hat, Wirklichkeit zu werden, auf das, was sein soll^{29.}« Man könnte allerdings auch die christlichen Grundaussagen als normativ im Sinne der von der normativen Sozialwissenschaft bekenntnismäßig einzuführenden Axiome verstehen^{30.}, wobei sich in diesem Falle der Begriff »bekenntnismäßig« im Sinne der normativen Sozialwissenschaft mit dem theologischen Begriff »bekenntnismäßig« decken würde. – Nun wollen die christlichen Grundaussagen ja auch eine diristliche Aussage über die Wirklichkeit sein. Der normative Sozialwissenschaftler würde diese Aussagen jedoch nur unter dem Vorbehalt akzeptieren können, daß es sich hier um eine »unmittelbare Entscheidung« handelt, die interpersonell nicht nachprüfbar ist. Es wäre jetzt aber zu fragen, wie die normative Sozialwissenschaft die Interpretation dieser Grundaussagen einordnen würde.

In den beiden folgenden Abschnitten soll dieser Frage näher nachgegangen werden.

II. ANSÄTZE EVANGELISCHER SOZIALLEHRE, DIE IM GEGENSATZ ZU DEN METHODEN NORMATIVER SOZIALWISSENSCHAFT STEHEN

1. *Emil Brunner* macht die erste Grundaussage zum Fundament seiner Soziallehre und Sozialethik. Er geht von Schöpfungsordnungen aus. Diese sind zwar durch die Sünde ge-

28. Weisser: Das Postulat »verantwortliche Gesellschaft!«, a.a.O. S. 72.

29. Ebd. S. 71.

30. Diese Argumentation verdanke ich den Herren Dr. Heiner Flohr, Dipl.-Kfm. Klaus Lompe und Dr. Huben Raupach Von der Universität Köln.

brochen, sie sind aber gerade deshalb »ein Mittel der göttlichen Weisheit, die Menschen, die durch ihre Sünde voneinander entzweit und in ihrem innersten Willen gemeinschaftslos sind, zur Gemeinschaft zu zwingen und eben dadurch menschliches Leben, das ja nur in Gemeinschaft möglich ist, immer wieder zu ermöglichen!«. Brunner unterscheidet zwischen Schöpfungsordnungen »ursprünglicher Art³²« und solchen, die »mehr oder weniger zufälligen Charaktere haben und den »historischen Gegebenheiten« unterworfen sind. Zur ersteren zählt Brunner nur Ehe und Familie, zur letzteren Arbeit bzw. Wirtschaft und Staat. Wenn Brunner allerdings behauptet: »Das Patriarchat, nicht das Matriarchat entspricht der Sdiöpfungsordnung-t«, so ist zu fragen, ob er damit nicht bereits die »ursprüngliche Schöpfungsordnung« mit einer geschichtlichen Erscheinung verwechselt hat. Er kann seine Auffassung zwar mit Bibelstellen belegen, aber es ist zu fragen, ob Brunner hier nicht biblizistisch verfährt->, - Von diesem Punkt abgesehen, ist zu betonen, daß Brunner die Geschichtlichkeit berücksichtigt". Das führt ihn dazu, die Wirtschaft nur als »gebrochene Schöpfungsordnung« anzusehen, das heißt eine Schöpfungsordnung, die durch die Sünde keine ursprüngliche Schöpfungsordnung mehr ist. So gesehen, wird bei Brunner auch die zweite Grundaussage berücksichtigtv, Aber der Gedanke der Schöpfungsordnung überwiegt doch. Hinsichtlich der Wirtschaft schreibt er: Es gibt zwar »kein christliches Wirtschaftsprogramm - denn das könnte nur eine müßige Utopie sein -, kein als konstruktives Prinzip verwendbares wirtschaftliches Naturrecht, kein deduzierbares System wirtschaftlicher Gerechtigkeit, wohl aber gewisse Richtlinien ... Die erste dieser Richtlinien ist der im göttlichen Schöpfungszweck begründete Zweck der Lebenserhaltung, der Versorgung mit den zum Leben notwendigen Sachgütern. Dienlichkeit ... ist der primäre gottgewollte Zweck der Wirtschaft. Damit ist gesagt, daß die Wirtschaft Mittel ist und nicht ZWeck³⁸.« Das zweite Axiom, das aus dem Willen des Schöpfers abgeleitet wird, ist »ein Ineinander des Individuellen und Gemeinschaftlichen als gegenseitige Begrenzung des Einzelnen und der Gemeinschaft, individuelle Gestaltung in der Gemeinschaft-?«. Dieses christliche Gemeinschaftsverständnis bezieht seine kritische Norm aus der in der Ehe begründeten Familie. Darum ist es »grundsätzlich patriarchalisch im Sinne der ursprünglichen Verbundenheit der Verschiedenen zur Ergänzungsgemeinschaft?e bestimmt. Es ist von hier aus gesehen nur konsequent, wenn bei Brunner trotz Anerkennung der Gleichheit der Menschen vor Gott die natürliche Ungleichheit der Menschen in seinen wirtschafts- und sozialpolitischen Äußerungen den Vorrang erhält. Deshalb ist bei ihm das dritte Axiom für eine Gesellschaftspolitik nicht die Forderung nach gleichen Startbedingungen, sondern das konservative Postulat nach Ausgleichdrü. Brunner bekennt sich dementsprechend zu

31. *Emil Brunner*: Das Gebot und die Ordnungen, 4. (fotomech.) Aufl., Zürich 1939, S. 194; bei Brunner der Text teilweise gesperrt,

32. *Ders.*: Geredirigkeie, Zürich 1943, S. 82.

33. *Ivar H. Pöhl*: Das Problem des Naturrechtes bei Emil Brunner, Zürich 1963, S. 103.

34. *Brunner*: Gerechtigkeit, S. 170; *Pöhl*, a.a.O, S. 149.

35. *Brunner* begründet das Patriarchat mit Epheser-Brief 5,23: »Der Mann ist des Weibes Haupte (Gerechtigkeit, S. 169).

36. Vgl. *Pöhl*, S. 127ft

37. Das Gebot, S. 383 f.

38. Ebd. S. 387.

39. Ebd. S. 391.

40. Gerechtigkeit, S. 98.

41. Ebd. S. 182; Das Gebot, S. 393.

einem "christlichen Konservatismus«, der allerdings nicht mit einem Sichberuhigen des nun einmal so Gewordenen zu verwechseln ist⁴².

Er fordert eine Planung nicht nur hinsichtlich der Produktion, sondern auch der Konsumtion, "da der Konsumwille durchaus nicht dem wirklichen Bedarf entspricht ... Die dem momentanen Kaufwunsch angepaßte Produktion ist, vom Gemeinwohl aus gesehen, immer anarchisch, willkürlich, chaotisch",» Hinsichtlich des Verhältnisses von Arbeitgebern und Arbeitnehmern fordert Brunner eine Berufs- und Betriebsgemeinschaft. Dieses Leitbild einer Wirtschaftsordnung trägt durchaus konservativ-ständische Züge⁴⁴. Dennoch braucht man den Gedanken einer Berufsgemeinschaft nicht unbedingt mit berufsständischen Ideen in Verbindung zu bringen, wie *Ivar H. Pöhl* gezeigt hat⁴⁵. – Brunner sieht auch, was hier nicht weiter dargestellt werden kann, die Interdependenz zwischen Preis, Lohn und Zins⁴⁶. – Einen originellen Gedanken äußert Brunner, wenn er behauptet, das »relative Monopol- -- eine von ihm gesetzte Definition für das Knappheitsprinzip und das Aufeinanderangewiesensein der Menschen untereinander - sei Schöpfungsordnung". Auch beim Knappheitsprinzip könnte es sich doch höchstens um »gebrodiene Schöpfungsordnung« handeln; davon abgesehen, bleibt die Frage, warum dieser Tatbestand mit dem Terminus »Ordnung- umschrieben wird.

Vom Standpunkt normativer Sozialwissenschaft könnte man sagen, Brunner habe fast alle methodischen Postulate dieser Disziplin erfüllt: Er hat eine Mehrzahl von Grundnormen; er beachtet die Interdependenzen; er schließt nicht von dem, was ist, auf das, was sein soll; er sieht Lebenslagen, wie aus seinen Äußerungen zum Konsumproblem hervorgeht, aber auch aus anderen, die wir nicht zitiert haben". Man könnte ihm höchstens Biblizismus vorwerfen hinsichtlich seiner Stellung zum Patriarchalismus. Das wäre Sache der Theologie. Sache der normativen Sozialwissenschaft wäre es, aufzuzeigen, warum heute das Leitbild einer patriarchalisch-ständisch geordneten Gesellschaft nicht mehr genügt. Denn dieser Grundzug beherrscht die Äußerungen Brunners", wenn auch die eine oder andere Äußerung Gültigkeit für die moderne pluralistische Gesellschaft hat. Hier wäre also der von Weisser in seinem eingangs zitierten Artikel "Sozialwissenschaft, normative- im ESL erwähnte Faktor »Zeitanalyse«, ohne den die normative Sozialwissenschaft nicht arbeiten kann, zu berücksichtigen. – Weisser setzt an Stelle des verteilungspolitischen Postulates nach Ausgleich die Gleichheit der Startbedingungenw. Hier wäre Weisser zu fragen, ob die normative Sozialwissenschaft auch ein anderes verteilungspolitisches Postulat bekenntnismäßig einführen könnte.

Insgesamt wird man aber aus dem Vergleich des Brunnersehen Ansatzes mit der normativen Sozialwissenschaft die Folgerung ziehen können: Normative Sozialwissenschaft

42. Gerechtigkeit, S. 123 f. 43. Gerechtigkeit, S. 215 f. 44. Ebd., S. 222 und 230.

45. *Pöhl*, S. 163, Anm. 144, wo er auf gemeinsame Ausschüsse von Arbeitgebern und Arbeitnehmern in der Lohnpolitik hinweist, Zum Beispiel auf die sogenannten Saltsjöbadentagungen in Schweden.

46. Vgl. das ganze Kapitel »Die gerechte Ordnung der Wirtschaft«, in: Gerechtigkeit, S. 174 ff.

47. Das Gebot, S. 397, und Anm. 20 auf S. 635.

48. Gerechtigkeit, S. 206 und 229 f.

49. Ebd. S. 229 ff. – Die Berücksichtigung der Lebenslagen kann also zu sehr verschiedenen gesellschaftspolitischen Folgerungen führen, wenn sie das einzige Kriterium wäre.

50. Vgl. Weisser: Grundsätze der Verteilungspolitik, a.a.O. S. 47 ff.

ist mit allen Ansätzen evangelischer Soziallehre unvereinbar, die ein Leitbild der Vergangenheit bewußt oder unbewußt konservieren, auch wenn sonst zwischen diesen Ansätzen und den methodischen Postulaten der normativen Sozialwissenschaft weitgehende Übereinstimmung herrscht.

2. Mit Recht hat Klaus Lefringhausen darauf hingewiesen, daß sich der Ansatz *Helmut Thielicke*s »einer eindeutigen, ethisch relevanten Definition entzieht!«. Um kurz zu repetieren: Thielicke sieht in der »Fahrrinne« zwischen den beiden Naturunrechtsformen des Kapitalismus und des Sozialismus »in ihrer reinen Ausprägung in Typen!« einen breiten Spielraum für »konstruktive Versuche der Fachleute?«. Dabei ist es Thielicke, wie Lefringhausen zugibt, »durchaus bewußt, daß das -Sadiliche- nicht eindeutig bestimmbar ist«. Er meint jedoch: »Aber selbst wenn es so wäre, würden wertbezogene Kriterien noch herangezogen werden müssen, da eine soziotechnische Anpassung an gegebene Fakten ja noch keine sittliche Entscheidung darstellen kann!«, Eine Seite weiter schreibt Lefringhausen: »Thielickes Ausschließungsverfahren kommt Weissers Anliegen sehr nahe. Allerdings, so würde er fragen, könnte die Theologie einmal unter Verzicht auf die Bildersprache rational darstellen, was auszuschließen ist, und wo das Verfahren verbindlicher Ausschließungen endet, wo also der Ermessensspielraum beginnt?«

Diese Fragen sind vom Standpunkt normativer Sozialwissenschaft durchaus berechtigt. Aber kann es von der theologischen Grundposition Thielickes aus darauf eine Antwort geben?

Geht man von der Zwei-Regimerten-Lehre aus, wie sie das Neuluthertum interpretiert hat, so handelt es sich dabei um ein beziehungsloses »Nebeneinander« (Thielicke⁵¹): Hier geistliches, dort weltliches Regiment. Man könnte dann freilich immer noch für das Handeln des weltlichen Regimentes »wertbezogene Kriterien« erstellen. Das ist auch in der Vergangenheit geschehen: Von der Zeit des »Thron und Altar« bis hin zum unglückseligen Ansbacher Ratschlag von 1934. Gerade in dieser äußersten Konsequenz ist aber auch sichtbar geworden, daß es so nicht geht⁵². Thielicke sieht diese Gefahr und fragt deshalb: »Oder wäre der Bezug der beiden Regimente vom Neuen Testament her nicht ganz anders zu sehen? Nämlich so, daß es weder um zwei räumlich nebeneinander liegende Bereiche des Existierens noch um gleichzeitige Regimentsweisen Gottes ginge, sondern daß es - eben um zwei Äonen ginge, die zeitlich *hintereinander* liegen?« (I, § 1820). - Nun soll dieses »Zeitlidi-Hinrereinanderliegen« gerade keine »zeitlose Ruhelage des Sich-miteinander-Abfindens« bedeuten, »sondern es geht um ein Kreuzfeuer, in dem man sich fortwährend bewegt, in dem man aber auf keinen Fall ausruhen kann (I, § 1821 f.). »Es geht also nicht um eine Resultante, sondern um eine Spannungszone innerhalb der sich überschneidenden Äonen« (I, § 1847). - Die Frage ist nun: Kann man von einer derartigen Grundposition überhaupt »wenbezogene Kriterien« erwarten?

51. K. Lefringhausen: Gerhard Weissers Frage an die Sozialethik, in: ZEE 8/1964, S. 358.

52. Helmut Thielicke: Theologische Ethik, Bd. I, S. 710, Anm. 1.

53. Ebd. S. 711, § 2196. 54. Lefringhausen, a.a.O.

55. Thielicke, a.a.O., I, § 1817. (Von jetzt ab beziehen sich die Paragraphen- bzw. Seitenzahlen auf die Theol. Ethik Thielickes. Die römischen (und arabischen) Zahlen am Anfang geben den betr. Band an.)

56. Vgl. zur Entstehung der neulutherischen Interpretation Ernst Wolf: »Die lutherische Lehre« von den Zwei Reichen in der gegenwärtigen Forschung, in: Ztsdir, f. ev. Kirchenrecht, 6/1959, S. 255 ff.

Thielicke lehnt es ausdrücklich als »Aufgabe einer Ethik« ab, »a priori bestimmte Entscheidungen vorzuschreiben (das würde ja wieder die Existenz eines fertigen Normgerüsts voraussetzen, das es so gar nicht geben kann), sondern die im Spiel befindlichen *Faktoren* der Entscheidung sichtbar zu machen und den Kurs zu verdeutlichen, den die Gebote Gottes angesichts der anstürmenden Ereignisse bestimmen« (II, 2, S. XI). Dafür gibt Thielicke zwei Gründe an: »... an der Weltgestalt dieses ›Xons zwischen Sündenfall und Gericht‹ (wird) deutlich, daß sie die Verwirklichung des Willens Gottes im Sinne der Gesetzesgerechtigkeit überhaupt nicht aus sich herausgibt, daß also die Bergpredigt mit ihrer eschatologischen Infragestellung dieser unserer Welt recht hat« (III, S. XII). Der andere Grund ist folgender: »Die Normen treten uns-das deutet auf theologische Hintergründe- keineswegs so eindeutig entgegen, daß wir die konkreten casus nur unter sie zu subsumieren brauchten. Sondern sie treten uns zumeist so entgegen, daß sie in ein ganzes *Normengeflecht* eingefügt sind, daß sie im *Konflikt* zueinander stehen und daß *zwischen* ihnen entschieden werden muß« (III, S. XI). Daraus ergibt sich aber für eine evangelische Ethik die Methode: »sie muß mit einer Theologie -im Rücken- und von einer Lehrtradition -herkommend-, *induktiv* beim Detail der geschichtlichen Wirklichkeit einsetzen, sodann nach den Grundsätzen zurückfragen und sie im Akte dieses Zurückfragens dann neu gewinnen« (II, 2, § 4344).

Zum Zwecke der Durchführung dieser Methode »konstruiert« Thielicke Modelle. Diese Modelle sind im Gegensatz zu sozialwissenschaftlichen Modellen nicht abstrakter, sondern konkreter Natur - gemäß dem induktiven Vorgehen Thielickes. Er begründet sein Vorgehen damit, »die Gefahr des Mißverständnisses (zu) vermeiden, als habe die Ethik nur normative Grundsätze aufzustellen, unter die dann die einzelnen casus subsumiert werden können. Die Folge dieses irrigen Versuchs ist dann stets, daß eine derart konzipierte Ethik nur -Schulfälle- bringt, die in ihrer summarischen Reduktion auf Idealtypen so in der Wirklichkeit kaum je vorkommen- (II, 1, S. VIII). Eine kasuistische Ethik würde bedeuten, »daß wir in der Ethik ein Unternehmen sähen, das dem Menschenseine Freiheit abzunehmen hat, statt ihn zu ihr hinzuführen« (II, 1, S. 4).

Das induktive Vorgehen hat freilich noch einen anderen Grund. Nach Thielicke ist »das reformatorische Denken personalistisch bestimmt« (I, § 956). Er meint damit nicht einen neuen »-ismus«, sondern »das Pleroma der biblischen Aussagen« (I, § 962). Damit könnte sich auch die normative Sozialwissenschaft einverstanden erklären. Die Folgerung aus diesem Ansatz, der systematisch-theologisch eine Interpretation der Rechtfertigungslehre darstellt, ist allerdings der Verzicht auf apriori gesetzte Normen. »Die christliche Ethik wird deshalb kaum je in die Lage kommen, bestimmte politische, soziale und wirtschaftliche -Systeme- als von Gott geboten bezeichnen zu können (sie wird höchstens bestimmte Systeme, etwa das des Totalitarismus, als -verboten- erklären müssen); die christliche Ethik hat vielmehr *in* den jeweils geltenden Systemen die Fallstricke des Bösen sichtbar zu machen« (II, 1, § 1533).

Drei - gerade für unseren Zusammenhang - wichtige Beispiele mögen Thielickes Methode verdeutlichen:

- a) Thielicke untersucht in Band II, 1 das Problem des arbeitslosen Einkommens. Er

meint, die Berechtigung arbeitslosen Einkommens entscheide sich an der »Aufwands-
gestaltung« (II, 1, § 1537). Das arbeitslose Einkommen sei berechtigt, wenn es zum Bei-
spiel für kulturelle Zwecke verwandt würde. »Denn die nicht einkommensfähige Arbeit
des Künstlers bildet ein Äquivalent, das im Stellvertretungssystem der Gesellschaft seinen
Ort hat. - Man könnte sogar so weit gehen, zu sagen (und man ist auch so weit gegangen),
es sei ein Zeichen für die Unordnung unserer Welt (und man wird *dann* auch sagen dür-
fen, sagen *müssen*: unserer *gefallenen* Welt), daß sich die ideelle Arbeit so wenig und daß
sich materielle Arbeit so reichlich zu lohnen pflege, daß man durch die Fabrikation von
Senf und Seife ein Krösus, durch lyrische Gedichte und Gobelins aber allermeist nur ein
armer Schlucker werden könne. - Sieht man es so - und dazu besteht ja einiges Recht -,
so gewinnt die gesellschaftliche Stellvertretungsfunktion noch an Gewicht, das heißt, dann
tritt die Pflicht, Mäzen zu sein, und das Recht, Mäzenatentum in Anspruch zu nehmen,
nur um so eindringlicher hervor« (II, 1, § 1552ff.). Jedoch räumt Thielicke ein, daß ein
»amüsischer Unternehmer sich lieber ein Schwimmbassin zulegen oder ein Motorradrennen
finanzieren (wird)« (II, 1, § 1551). Diese Entscheidung bleibt also dem Unternehmer
überlassen. Von hier aus stellt sich aber die Frage, ob die gefallene Welt wirklich nur das
einzige Kriterium bildet, oder ob hier nicht bereits eine Vorentscheidung für eine ganz
bestimmte gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung getroffen wurde". - Diese Frage
stellt sich noch dringlicher, wenn Thielicke dem arbeitslosen Einkommen die Funktion
zubilligt, die Möglichkeit zu geben, Ehrenämter zu bekleiden (II, 1, § 1576).

b) Das zweite Beispiel betrifft: den Wohlfahrtsstaat. Thielicke setzt sich hier für ein
»Minimum an Staatlichkeit« (II, 2, § 2074) ein. Schon früher hatte er darauf hingewiesen,
daß der »fast ruinöse Ansturm auf Ärzte, Zahngebiß und Brillen« (II, 1, § 1523b) bei
der Einführung des wohlfahrtsstaatlichen Systems in England gezeigt habe, »daß das
Gesetz den Menschen nicht zu ändern vermag, und daß in der Meinung, das Gesetz könne
diese Änderung *doch* bewirken, ein verhängnisvoller und von ständigen Enttäuschungen
betroffener Optimismus liegt, der die Realität der Sünde übersieht« (II, 1, § 1523c). -
Warum, so wäre Thielicke zu fragen, tritt hier der Sünderstatus des Menschen in Erschei-
nung, und warum wird er nicht beim Mäzenatentum in der Weise erwähnt, daß sich auch
der Mäzen in diesem Status befindet? - Nun sagt Thielicke weiter, bei der »>Samariter-
Apparatur- des Wohlfahrtsstaates« sei »nicht zu übersehen, in welchem Maße nun die
Hilfe gegenüber dem Nächsten aller personalen Elemente beraubt« würde (II, 1, § 1515b),
bei Einführung einer »>Staatspension« (sei) der Wohlfahrtsstaat zum totalen Versorgungs-
staat geworden- (II, 2, § 2123 f.). Ich habe schon an anderer Stelle im Anschluß an *Acbin-*
ger darauf hingewiesen, daß es gerade nicht die Staatspension, sondern die Bedürfnis-

57. Thielicke begründet in II, 1 § 1545 arbeitsloses Einkommen mit Verbraudis-Aufschub, *doch* wertet er die
jedem Nationalökonom bekannten Abstinenztheorie ethisch keineswegs nur positiv. Verbrauchsaufschub
kann ein Zeichen des Überflusses sein. Dann würde »selbstverständlich die gesetzgeberische Maßnahme
einer entsprechenden Besteuerung akut, die aber niemals restlos die Möglichkeit eines arbeitslosen Ein-
kommens beseitigen kann«.

Auch dies ist nur unter Voraussetzung einer bestimmten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung
richtig. Das Kriterium »gefallener Kon« wird von Thielicke - richtigerweise - in diesem Zusammenhang
nicht gebraucht.

prüfung ist, die den Menschen an eine Apparatur ausliefert, wobei es dann eine Frage völlig zweiten Ranges ist, ob diese Apparatur staatlicher, kommunaler oder kirchlicher Art ist⁵⁸. Hier scheint mir bei Thielicke nicht nur eine bestimmte Vorentscheidung getroffen zu sein – nämlich im Sinne der neoliberalen Argumentation –, sondern auch die Sachprobleme scheinen mir nicht genug durchreflektiert zu sein.

e) Das dritte Beispiel betrifft das Problem des Eigentums und der Eigentumsbildung. Im Gegensatz zu seinen Erörterungen über das Mäzenatentum und den Wohlfahrtsstaat scheint hier, auf den ersten Blick hin, eine Modulierung seiner Methode vorzuliegen. Zwar betont er auch hier die Zweideutigkeit der Welt und warnt vor der Illusion, daß durch eine bestimmte Eigentumspolitik der Sünderstatus des Menschen geändert werden könne. Aber es geht ihm *auch* »um die Angabe der *Richtung*, nach der eine Eigentumsordnung zu entfalten wäre, die dem evangelischen Verständnis von Eigentum entspricht. Anders ausgedrückt: Es geht darum, *Ziele* anzupeilen, aber nicht darum, sich Urteile über die einzuschlagenden Wege anzumaßen. – Wenn es die Urbestimmung des Eigentums ist, dem Menschen eine -Sphäre-, einen Daseinsraum zur Verfügung zu stellen, innerhalb deren er Subjekt von Selbstverfügung und Selbstverantwortung ist, dann liegt es auf der Linie dieser Bestimmung, daß Eigentum *möglichst weit gestreut werden muß*« (111, § 854f.), Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß Thielicke dabei die freie Wettbewerbswirtschaft unterstellt⁵⁹.

Es ist interessant, daß der Abschnitt, dem diese Zitate entnommen sind, die Überschrift trägt: »Aufgaben einer evangelischen Normierung der Eigentumsfrage«. Thielicke nimmt hier also nicht nur eine negative Abgrenzung vor, sondern kommt mit seiner Zielvorstellung zu dem, was man in der ökumene »mittlere Axiome« (*J. H. Oldham*) nennt und *Arthur Rich* in seinen »Maximen sozialer Entscheidung« näher konkretisiert hat⁶⁰. Freilich

58. Vgl. meinen Aufsatz »Die kirchliche und theologische Diskussion um den Wohlfahrtsstaat«, in: Gesellschaftspolitische Realitäten, hg. von *Johannes Doehring*, Gütersloh 1964, bes. S. 116 ff. – *Hans Aebinger*: Ethik der sozialen Sicherung, in: ZEE 2/1958, bes. S. 69 ff.

59. Freilich wird nicht nur die konkrete Situation der Bundesrepublik unterstellt. Vielmehr behauptet er, »die freie Konkurrenzwirtschaft habe eine besondere Affinität zur menschlichen Natur« (III, § 842). Schon früher hatte Thielicke die Konkurrenz theologisch gedeutet: »Gott setzt den in der Konkurrenz sich äußernden Egoismus gegen den Egoismus der Faulheit an« (11, 1, § 1707, bei Thielicke in Kursivdruck). Es überrascht deshalb nicht, wenn Thielicke erklärt, er habe zum Problem der Wettbewerbswirtschaft und des Eigentums »entscheidende Anregungen« von A. Rüstow empfangen (111, S. 252, Anm. 1). Hier taucht wiederum das Problem auf: Welche sozialwissenschaftlichen Aussagen soll der Theologe unterstellen? Nur diejenigen, die analoge Denkstrukturen aufweisen? Denn das ist hier der Fall. Beide, der Theologe und der neoliberale Theoretiker, schließen von dem Faktum der Konkurrenz auf eine bestimmte Wirtschaftsordnung. Im Neoliberalismus wird nämlich vom Modell der vollständigen und vollkommenen Konkurrenz in der reinen ökonomischen Theorie, das ein Maximum an Bedürfnisbefriedigung gewährleistet, auf die Affinität zur wirtschaftspolitischen Ordnung der freien Marktwirtschaft geschlossen. Diese Folgerung wird im Bereich der Theorie der Wirtschaftspolitik mit guten Gründen bestritten. (Vgl. dazu bes. die Arbeiten von *Gisbert Rittig*: Theoretische Grundlagen der Sozialisierung, in: Untersuchungen zur sozialen Gestaltung der Wirtschaftsordnung, hg. von Walter Weddigen, Sehr. d. Ver. f. Sozialpol. NF. Bd. 2, Berlin 1950; die Artikel »Sozialisierung [I] Theorie« und »Wirtschaftsberedmung« im HdSW, Bd. 9 bzw. 44. Lfg.) – Mir scheint es ebenso unmöglich zu sein, von einer theologischen Deutung des Faktums Konkurrenz auf eine bestimmte wirtschaftspolitische Ordnung – wenn auch nur im Grundsätzlichen – zu schließen.

60. Vgl. *Arthur Rieb*: Christliche Existenz in der industriellen Welt, 2. Aufl., Zürich 1964, S. 226 ff.

gelangt Thielicke zum konkreten Ergebnis, indem er sich den Gedankengängen der Eigentumsdenkschrift der Kammer für Soziale Ordnung der EKD anschließt. - Methodisch wäre Thielicke zu fragen, ob sich diese Zielvorstellungen noch unter die induktive Methode subsumieren lassen. Doch gibt der nächste Abschnitt darüber bereits in etwa eine Auskunft.

Er behandelt die Mitbestimmung, die Thielicke ebenfalls unter dem Zielaspekt, den Menschen »tunlichst vor einer Objektrolle zu bewahren« (IH, § 873), erörtert. Er meint aber, hier lägen "die Dinge sehr viel komplizierter als im Umkreis des Eigentumsproblems« (§ 874). Er kommt von daher zu dem Schluß: "Die theologische Ethik hat im übrigen angesichts jener Komplikationen und Konfliktmöglichkeiten« (gemeint ist die indirekte Einwirkungsmöglichkeit der Gewerkschaften auf die Unternehmungen) "keine normativen Feststellungen zu treffen. Ihre Aufgabe ist vor allem negativ: Sie hat sichtbar zu machen, daß und inwiefern ein grundsätzlich richtig erscheinendes Postulat (nämlich das Postulat der Mitverantwortung und des Abbaus der Objektrolle) durch bestimmte sachliche Strukturen (vor allem durch das Engagement der Interessenverbände und den durch diese repräsentierten Interessendualismus) in erhebliche Spannungsfelder gerät« (§ 886)⁶¹.

Wenn es jedoch von der überbetrieblichen Mitbestimmung heißt, sie sei "ein ökonomisches Politicum ohne speziell ethische Relevanz« (§ 877), so wird gerade an dieser Äußerung deutlich, daß es Thielicke letztlich nur um Personalethik geht. So dürfte auch die Überschrift "Aufgaben einer evangelischen Normierung der Eigentumsfrage« vor allem personalethisch zu verstehen sein, so daß die Frage einer Normierung nur jeweils in einer bestimmten Situation gestellt wird und unterhalb seines personalethischen Ansatzes und seiner induktiven Methode steht. - Man wird Thielicke die Konsequenz seines Vorgehens nicht absprechen können, war doch der Band I seiner Ethik ganz auf den »personalistischen« Grundton abgestimmt, wie wir bereits kurz erwähnt haben.

Zum Verhältnis des ethischen Ansatzes Thielickes zur normativen Sozialwissenschaft können wir somit sagen: Der personalethische Ansatz zwingt ihn, im gesellschaftspolitischen Bereich gewisse Vorentscheidungen zu treffen, die dann ethisch untermauert werden. Gewiß handelt es sich dabei um mittelbare Entscheidungen im Sinne Weissers. Aber explikative Sozialwissenschaft und ethische Kriterien werden nicht getrennt, ja, man könnte sogar sagen, der Ausdruck »ethische Kriterien« sei bezüglich der Thielickeschen Ethik falsch, wenn man ihnen einen normativen Charakter im Sinne der normativen Sozialwissenschaft unterstellt⁶². Es geht ihm - von seinem Standpunkt aus mit Recht - um ethische Analyse. Deshalb läßt sich der Ansatz Thielickes mit der normativen Sozialwissenschaft nicht vereinbaren. Dies zeigt aber, daß selbst der theologisch-dogmatische Ansatzpunkt dafür entscheidend sein kann, ob sich ein Ansatz der evangelischen Soziallehre mit dem Anliegen der normativen Sozialwissenschaft in Einklang bringen läßt oder nicht.

3. Man könnte noch einen Schritt weiter gehen als Thielicke und sich auch noch einer

61. Da es uns hier um Methodenfragen geht, nehmen wir zu der sachlichen Erörterung des Mitbestimmungsproblems durch Thielicke keine Stellung.

62. Diese Feststellung bedeutet keine Abwertung der Anfrage von Lefringhausen.

ethischen Analyse enthalten. Diesen Weg beschreiten *Knud E. Løgstrup*⁶³ und *Gerhard Ebeling*⁶⁴. Das Hauptargument Legstrups: »Gottes Forderung in Jesu Verkündigung geht allein darauf aus, daß der einzelne in seinen Überlegungen nicht von seinen eigenen wohlverständlichen Interessen handeln soll, sondern das Wohl des anderen entscheidend sein läßt« (S. 123). »In Jesu Verkündigung heißt es von der Forderung, daß sie Gottes Forderung ist. Darum spricht sie im Schweigen und weder in dem, worüber der andere sich eventuell ausläßt, noch in den Normen, die wir, vom gemeinsamen Besten ausgehend, zu den geltenden erhoben haben« (S. 120). - Für Lagstrup verleiht »das Christentum dem einzelnen nicht politisches oder ethisches Besserwissen« (S. 123). - Wo man doch glaubt, ein solches Besserwissen zu besitzen, ist »Gott zum Argument geworden, rechtlich, moralisch und politische (S. 122). - Klaus Lefringhausen hat nun in seinem oben angeführten Aufsatz zu dieser Grundposition die Frage gestellt, »ob sie nicht Gefahr liefe, vom Ansatz her ihre Aufgabe an der Daseinsgestaltung zu verfehlen«. Zwar bezieht sich Lefringhausen auf Bultmann, aber da Legstrup die Bultmannsehe Theologie zur Grundlage seines Buches macht, kann diese Frage auch ihm gestellt werden. Diese Frage ist berechtigt. Freilich kommt Legstrup nicht umhin, sich mit dem Machtproblem zu beschäftigen - gerade weil er den einzelnen so stark im Auge hat, muß die Frage der Macht in Erscheinung treten. Die eben angeführte Forderung heißt auf die Macht bezogen: »Die Macht über den anderen zu seinem oder zu unserem eigenen Besten gebrauchen (zu) wollen- (S. 57). Aber diese radikale Forderung läßt sich nicht fixieren, sie läßt sich nach Logstrups Meinung nur immer wieder den herrschenden und sich verändernden sozialen Normen gegenüberstellen. So bringt Legstrup eine kurze, aber ausgezeichnete Darstellung des Machtproblems im Kapitalismus (S. 99 ff.)⁶⁵, aber es bleibt bei der ständig zu vollziehenden Entscheidung des einzelnen. - So läßt sich auch von diesem Ansatz her keine Verbindung zur normativen Sozialwissenschaft gewinnen.

IV. DIE ZUORDNUNG VON THEOLOGISCHEN GRUNDAUSSAGEN, SOZIALETHIK UND NORMATIVER SOZIALWISSENSCHAFT

Die Frage einer Zuordnung von Soziallehre, Sozialethik und normativer Sozialwissenschaft bleibt nach der Darstellung dieser Ansätze also noch offen. Wie aber kann diese Zuordnung geschehen? Es dürfte immerhin deutlich geworden sein, daß es nicht möglich ist, unvermittelt theologische Aussagen auf eine bestimmte gesellschaftliche oder wirtschaftliche Situation in der Weise anzuwenden, daß aus den theologischen Aussagen gesellschafts-

63. *Knud E. Løgstrup*: Die ethische Forderung, Tübingen 1959. - Die Seitenzahlen im folgenden Abschnitt beziehen sich auf dieses Werk.

64. *Gerhard Ebeling*: Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, in: ZThK 57/1960, S. 318 ff.

65. Vgl. auch K. E. Legstrup: Art. Macht, in: ethisch, in: RGG, 3. Aufl., IV. Bd., bes. Sp. 568.

66. Vgl. auch Götz Harbsmeier: Was ist Macht? in: Junge Kirche, 22/1961, S. 593 ff. - Harbsmeier, der ebenfalls Bultmann nahesteht, gibt zum Schluß eine »Christologie die Begründung der Macht« (S. 601 f.). Ob von hier aus ethische Konsequenzen gezogen werden könnten, die ein Gespräch mit der normativen Sozialwissenschaft ermöglichen würden, bleibt offen. Vgl. zum Machtproblem aus der Sicht der normativen Sozialwissenschaft Gerberd Weisser: Notwendigkeit, Möglichkeit und Grenzen einer Kontrolle wirtschaftlicher Macht, in: ZEE 8/1964, S. 342 ff.

politische (oder wirtschaftspolitische) Forderungen abgeleitet werden können. Aber es dürfte auch deutlich geworden sein, daß auf theologische Seins-Aussagen nicht verzichtet werden kann. Wie also ist eine solche Zuordnung möglich? - Aus Raumgründen kann dies jetzt nur noch skizzenhaft dargestellt werden",

Eine Soziallehre ohne Sozialethik würde einer Verkürzung des christlichen Glaubensgehaltes gleichkommen. Denn die Konsequenz einer solchen Soziallehre wäre dann wiederum nur der Appell an das einzelne Gewissen. Damit aber würde unsere dritte Grundaussage des christlichen Glaubens erheblich eingeschränkt und die aus ihr resultierenden Gebote der Liebe, des Dienstes und der Nachfolge. - Umgekehrt wird auch eine christliche Sozialethik nicht auf die christlichen Glaubensaussagen verzichten können. Wir werden nochmals darauf zu sprechen kommen (vgl. Punkt 6). Wie also ist eine Zuordnung von Soziallehre und Sozialethik möglich, und wie würde sich eine solche Zuordnung zur normativen Sozialwissenschaft verhalten?

Soziallehre kann des ontologischen Elementes nicht entbehren. Denn auch diejenigen theologischen Richtungen, die expressis verbis auf philosophische Elemente in ihrer Theologie verzichten wollen, gebrauchen doch das Instrumentarium der Philosophie (vgl. Anm. 19). *Paul Tillich* hat in seinen Werken eine solche Ontologie vorgelegt. Schon seine Kategorien: Sein, Entfremdung und neues Sein, zeigen, daß es sich hierbei sowohl um Ontologie als auch um Dialektik handelt. Das gleiche gilt von seinem Begriff des Dämonischen, das nach ihm auf der "Spannung zwischen Formschöpfung und Formzerstörung" beruht und es abgrenzt »gegen das Satanische, in dem die Zerstörung ohne Schöpfung gedacht ist⁶⁸«. - Nun könnte gerade hier eine Diskrepanz zur normativen Sozialwissenschaft vermutet werden. Denn die normative Sozialwissenschaft ist nicht dialektisch und lehnt eine ontologische Ethik ab. Aber Ontologie und Dialektik vollziehen sich hier auf theologischer Ebene, so daß sie die normative Sozialwissenschaft nicht tangieren. Wenn Tillich zudem dauernd von dem christlichen Glauben spricht als von dem, »was uns unbedingt angeht«, so konvergiert dies mit Weissers Begriff des Unmittelbaren (vgl. in Abschn. I die Punkte 3 und 4).

Freilich können auch die Tillich'schen Aussagen nicht direkt auf die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Prozesse übertragen werden. Sie bedürfen der Vermittlung durch eine sozialökonomische Analyse. Für die zwanziger Jahre hat dies der religiöse Sozialismus versucht, indem er mit Hilfe Marx'scher Methoden den damaligen Kapitalismus analysierte und auf seine Dämonien hinwies, Wir wissen heute freilich, daß das spät-kapitalistische System wesentlich schwieriger zu erfassen ist. (Tillich's Äußerungen nach dem Ende des religiösen Sozialismus durch die nationalsozialistische Machtergreifung sind

67. So muß hier auch darauf verzichtet werden, die normative Sozialwissenschaft und die Ansätze *Barths*, *Tillich's* und *Wendlands* miteinander zu konfrontieren. Es wird jedoch in diesem Abschnitt deutlich werden, daß von diesen Ansätzen her eine Verbindung mit der normativen Sozialwissenschaft möglich ist. Die »Maximen sozialer Entscheidungen berühren sich sogar eng mit der Methode normativer Sozialwissenschaft.

68. *Paul Tillich*: Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte, wieder abgedr. in: *Ges. Werke*, Bd. VI, Stuttgart 1963, S. 45.

69. Vgl. *Tillich's* rückschauenden Aufsatz: *Marxismus und christlicher Sozialismus*, in: *Der Protestantismus, Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart 1950, S. 304ff.

denn auch fast durchweg wesentlich abstrakter als seine Äußerungen in den zwanziger Jahren - vermutlich auch deswegen, weil ihm in Amerika eine Situation begegnete, die nicht mehr so eindeutig zu klassifizieren war wie der Kapitalismus der zwanziger Jahre.)

Wie ist nun eine Zuordnung von Soziallehre, Sozialethik und normativer Sozialwissenschaft möglich?

1. Die christlichen Grundaussagen zeigen uns die Grundbefindlichkeiten unseres Daseins, auch unseres sozialen Daseins.

2. Aus den christlichen Grundaussagen adäquaten Weisungen ergibt sich die Pflicht zur Sozialethik.

3. Die Sozialethik wird gerade die ontologischen Aussagen berücksichtigen müssen, um nicht in Biblizismus oder Schwärmertum zu verfallen.

4. Werden die christlichen Grundaussagen mit Aussagen der explikativen Sozialwissenschaft verbunden, so kommen wir zu einer Soziallehre im engeren Sinne.

5. Auch die Sozialethik ist auf die Aussagen der explikativen Sozialwissenschaften angewiesen.

6. Daraus folgt, wie Weisser mit Recht fordert, eine Trennung zwischen unmittelbaren und mittelbaren Entscheidungen. – Gerade die unmittelbare Entscheidung, nämlich sich den biblischen Weisungen zu unterwerfen, darf nicht aufgegeben werden, weil sonst der mittelbare - und mittelhafte - Charakter der sozialetischen Forderungen verlorengehen würde. Wenn behauptet wird, es bedürfe nicht der Grundaussagen christlicher Soziallehre/P, da die Sozialethik ja nicht ohne Rezeption der Erkenntnisse der explikativen Sozialwissenschaften auszukommen vermag, so wird die Gefahr übersehen, daß dadurch die **Äußerungen** der betr. Fachwissenschaften verabsolutiert werden könnten. Mit Recht hat Paul Tillich auf diesen Tatbestand hingewiesen: »Das Dämonische des Intellektualismus ist dieses, daß die rationale Daseinsverfassung in sich die Konsequenz unendlichen Fortschreitens hat und wesensmäßig haben muß, und daß sie andererseits in jedem Schritt vorwärts das Lebendige, Selbstmächtige in den Dingen und damit das Eros- und Gemeinschaftsverhältnis zwischen Erkennendem und Erkanntem zerstört/t.« - Weisser spricht in analogem Zusammenhang von Ökonomismus/s. Sozialethik, die nichts weiter tun würde, als die Mittel zu empfehlen, die bereits von anderen Fachdisziplinen erstellt worden sind, wäre überflüssig. Deshalb wird es ihr immer um mehr gehen müssen als um die Anempfehlung bestimmter sozialetischer Mittel. Hierfür kann auch der Grund angeführt werden, daß der ökonom und Sozialwissenschaftler, der Wirtschaftspolitiker und Gesellschaftsgestalter von seinem Standort aus keine Zielvorstellungen angeben kann, die metaökonomischer oder metasozilogischer Natur sind.

70. So wurde der Verf. nadi seinem **Aufsatz** »Wirtmaftsethik und Wirtmaftspolitik in der Sozialen Markt-wirtschaft« (Beilage zum Maiheft 1964 der »**Jungen Kirdie**«) von einem Soaialwissenschaftfler, **nach** seinem Aufsatz »Das Problem der sozialen Gerechtigkeit in der evangelischen Sozialethike (in: Die neue Gesellschaft 11/1964, S. 472 ff.) von einem jungen Theologen aufgefordert, die christologische Begründung doch einfach wegzulassen.

71. Paul Tillich: Das Dämonische, a.a.O., S. 68.

72. Gerhard Weisser: Die überwindung des ökonomismus in der **Wirtschaftswissenschaft**, in: Grundsatzfragen der Wirtmaftsordnung (vgl. Anm, 22), S. 9 ff.

7. Die Sozialethik wird aber deutlich zu machen haben, daß ihre Zielvorstellungen nicht zum Bereich des Letzten, sondern des Vorletzten gehören. Sie kann dies nur tun auf Grund der Aussagen der christlichen Soziallehre.

8. Damit sind freilich Zielkonflikte keineswegs ausgeschaltet. Es kann der Sozialethik deshalb nur darum gehen, »mittlere Axiome-s bzw. »Maximen sozialer Entscheidung« zu erstellen/>, die nun für eine ganz bestimmte Situation gelten und ständig revisionsbedürftig sind. Gerade das von der normativen Sozialwissenschaft geforderte Moment der Entscheidung bleibt so gewahrt. Es handelt sich dabei freilich in diesem Falle um mittelbare Entscheidungen.

9. Diese »Maximen sozialer Entscheidung« könnten dann von der normativen Sozialwissenschaft als Axiome in ihr System »bekenntnismäßig« eingeführt werden. Diese Maximen würden sich aber von anderen, zum Beispiel rein wirtschaftspolitischen Postulaten dadurch unterscheiden, daß sie auf dem Hintergrund der ontologischen Aussagen der christlichen Soziallehre getroffen worden wären. Die normative Sozialwissenschaft braucht aber ihrerseits nicht von einer ontologischen Ethik auszugehen. (Daß allerdings gerade die theologischen Seinsaussagen darüber entscheiden, ob ein bestimmter sozialetischer Ansatz mit der normativen Sozialwissenschaft vereinbar ist oder nicht, sahen wir bei der Darstellung der Position Thielidces.)

10. Zwei Fragen bedürfen allerdings noch der sehr genauen Klärung:

a) Welche Aussagen der jeweils anderen Disziplin sollen unterstellt werden? (Das gilt auch im Verhältnis von einer Soziallehre im engeren Sinne und Sozialethik.)

b) Wie steht es mit der sozial- und wirtschaftsethisdien Relevanz gesellschafts- und wirtschaftspolitischer Maßnahmen bzw. Mittel?

t>. rer. pol. H. Weber

44 Münster (Westf.), Scheibenstraße 77

73. Eine Darstellung der »Maximen sozialer Entscheidung« befindet sich bei Arthur Rich (Anm. 60), in dem Aufsatz von Friedrich Karrenberg: Glaube in politischer Entscheidung, in: ZEE 8/1964, S. 296f., und in den beiden in Anm. 70 genannten Aufsätzen des Verf.

Kollektivvermögen

Gedanken zu Sozialethik und Recht

VON AUGUST HESSEL

Als Kollektivvermögen (KV) werden hier zweckgebundene Vermögen bezeichnet, die sich im Besitz einer Personenmehrheit befinden, deren Verwaltung jedoch nicht von den Besitzern selbst, sondern von eigens dafür bestellten Organen deshalb geführt werden muß, weil der Vermögensmasse eine große Zahl von Besitzern kleiner Vermögensanteile gegenübersteht.

Die wichtigsten Arten der KV sind die Vermögen der öffentlichen Hand (Vermögen des Bundes, der Länder, Gemeinden usw.) und auf dem Gebiet des Privatrechts die Vermögen der Vereine, der Genossenschaften, der Gewerkschaften und - bei gegebenen Voraussetzungen - der Aktiengesellschaften. Die Aktiengesellschaften (AG) entsprechen der Begriffsbestimmung nur, wenn der Aktienbesitz breit gestreut ist, wie in den sogenannten Publikumsgesellschaften, nicht aber, wenn sich die Aktien in der Hand einiger weniger Gesellschafter befinden, die sich an der Verwaltung persönlich beteiligen, wie bei den sogenannten Familiengesellschaften. Zwischen diesen beiden Typen der AG gibt es Mischformen, bei denen einer großen Zahl von Kleinaktionären ein oder einige Großaktionäre gegenüberstehen. Die verschiedenen Arten der AG verdienen in der Gegenwart, da die Fragen der Volksaktie und der Vermögensbildung breiter Bevölkerungskreise lebhaft erörtert werden, besondere Beachtung; das Aktiengesetz vom 30. Januar 1937 (RGBl. I Seite 107) und der dem Deutschen Bundestag vorliegende Entwurf eines neuen Aktiengesetzes (Bundestagsdrucksache Nr. IV/171) werden deshalb für die folgenden Darlegungen wesentliche Unterlagen bieten.

KV sind aus dem Gemeinschafts- und Wirtschaftsleben unserer Tage nicht wegzudenken. Ihre Wirkung läßt sich in der Weise kennzeichnen, daß sie durch die in ihnen vereinigten Kräfte ein Eigenleben entfalten, das von den Vermögensbesitzern unabhängig ist, im wesentlichen aber von den Verwaltungsorganen gestaltet wird. Die rechtlichen und sozial-ethischen Pflichten, die sich hieraus für die Beteiligten ergeben, sind der Gegenstand dieser Abhandlung.

DER GESCHÄFTSFÜHRER IM ALLGEMEINEN

Der Geschäftsführer eines KV ist kraft erteilten Auftrages Verwalter eines fremden Vermögens. Besitzer dieses Vermögens sind Anteilseigner von erheblicher Zahl, die wegen der geringen Höhe ihrer Anteile nicht in der Lage und nicht willens sind, in die Verwaltung mit Weisungen und Kontrollen einzugreifen. Die wirtschaftliche Dynamik des KV wird durch die gewählte Rechtsform und die gesetzlichen Bestimmungen oft nur ungenügend in Schranken gehalten. Auf dieser Tatsache beruhen Macht und Verantwortung, die dem Geschäftsführer des KV übertragen sind. Es sind ihm jedoch Grenzen gesetzt einerseits durch Bestimmungen von Rechtscharakter, die für seine Tätigkeit gelten, andererseits

durch die Organisation, die für die Verwaltung des KV errichtet ist und von der der Geschäftsführer ein Teil ist.

Die Art und Weise, wie der Geschäftsführer seine Aufgabe durchzuführen hat, läßt sich nun nicht auf eine einfache Formel bringen. Wir müssen die verschiedenen Bereiche und Beziehungen ins Auge fassen, in denen der Geschäftsführer tätig wird:

- Beziehungen zwischen der Person des Geschäftsführers und dem KV;
- innere Organisation der Verwaltung;
- Verhandlungen mit Geschäftspartnern außerhalb des KV;
- Einordnung in Staat und Volkswirtschaft.

In diesen Bereichen hat der Geschäftsführer den Ausgleich zwischen verschiedenen Interessen und Pflichten zu suchen, Die Gegensätze, mit denen er sich auseinanderzusetzen hat, sind etwa folgende:

- Persönliche Interessen des Geschäftsführers und Interessen des KV;
- Interessen der Vermögensbesitzer und Aufgaben, die sich aus der Notwendigkeit ergeben, den Bestand des KV zu wahren und seine Entwicklung zu fördern;
- Interessenausgleich zwischen verschiedenen Personen und Personengruppen;
- Einordnung der Geschäftsführung in die Organisation des KV und Streben nach eigenverantwortlicher Leistung;
- Verfolgung der dem KV gesetzten Zwecke und Ziele und Einordnung des KV in Staat und Volkswirtschaft.

DIE SORGFALTSPFLICHT

Für die Erfüllung der Aufgaben des Geschäftsführers gilt ein umfassendes Gebot: die Sorgfaltspflicht. Sie hat auch der Gesetzgeber zum Ausgangspunkt der Bestimmungen gemacht, die der Geschäftsführer zu beachten hat.

Die grundlegende Vorschrift ist in § 276 BGB enthalten. Danach handelt fahrlässig, wer die im Verkehr erforderliche Sorgfalt außer acht läßt. Das Gesetz verlangt nicht nur die im Verkehr übliche, sondern die im Verkehr erforderliche Sorgfalt; es gibt damit die Möglichkeit und Notwendigkeit, das im Verkehr übliche Verhalten kritisch zu würdigen. Nachlässigkeiten, die sich eingeschlichen haben, können das Maß der im Verkehr erforderlichen Sorgfalt nicht auf eine weniger hohe Stufe herabdrücken. Ober den Grad der im allgemeinen Verkehr erforderlichen Sorgfalt hinaus geht die Sorgfaltspflicht des ordentlichen Kaufmanns (§ 347 HGB). Auch sie ist im Gesetz nicht näher umschrieben: doch läßt sich sagen, daß sie nach den besonderen Eigenschaften und Fähigkeiten der einzelnen Sparten kaufmännischer Tätigkeit abgestuft ist. Sie hat also bei einem Großhändler einen anderen Inhalt als bei einem Frachtführer oder bei einem Fabrikanten. Dagegen ist es nicht angängig, die Sorgfaltspflicht nach den charakteristischen Eigenschaften der einzelnen Persönlichkeit verschieden zu bemessen. Das Aktiengesetz (AktGes.) umschreibt die Sorgfaltspflicht am eingehendsten; es verlangt in § 84 vom Vorstand einer Gesellschaft, daß er die Sorgfalt eines ordentlichen und gewissenhaften Geschäftsleiters anzuwenden hat. Dies bezeichnet einen besonders hohen Grad; wenn der Geschäftsleiter auf Schadensersatz wegen Verletzung seiner Pflicht in Anspruch genommen wird, kann er überdies nicht

abwarten, bis ihm die Verletzung vom Gegner nachgewiesen wird, vielmehr hat er von sich aus den Nachweis zu führen, daß er seiner Sorgfaltspflicht genügt hat.

Bei den Verwaltern verschiedener Arten von KV wird die Sorgfaltspflicht nach verschiedenen Maßstäben zu beurteilen sein. Sie wird beim Vorstand eines eingetragenen Vereins mit einfacher Aufgabenstellung weniger streng sein als etwa beim Geschäftsführer einer GmbH, besonders wenn er hauptberuflich tätig ist, ganz zu schweigen von den Verwaltern von KV im Besitz der öffentlichen Hand, deren Pflichten in Gesetzen und Dienstvorschriften festgelegt sind.

Die Anforderungen an das Pflichtbewußtsein des Vorstandes einer AG, die vorstehend gemäß § 84 AktGes. erwähnt worden sind, überschneiden und ergänzen sich. Während die »Ordentlichkeit« vor allem auf die Führung der laufenden Geschäfte und auf die Erhaltung des Bestandes des KV abzielt, ist »Gewissenhaftigkeit« besonders bei der Planung und Durchführung neuer Maßnahmen zu erweisen. »Sorgfalt« ist sowohl allgemein als auch in der Gesetzessprache als der umfassendste Begriff anzusehen. Alle Begriffe aber sprechen unbestreitbar die moralischen Fähigkeiten an. Solche Fähigkeiten sind nicht nur bei der abschließenden Entscheidung über eine Maßnahme notwendig, sondern auch bei der Feststellung des Sachverhalts und der allgemeinen Voraussetzungen, die jeder Entscheidung als Grundlage zu dienen haben. Die Entscheidung aber läßt meist zwei Stufen erkennen: die Auswahl zwischen mehreren Möglichkeiten und die Feststellung, nach welchem zeitlichen, technischen und organisatorischen Plan ein Vorhaben ausgeführt werden soll. Alle diese Arbeiten erfordern nicht nur fachliches Können, sondern auch die Intensität des Einsatzes der Persönlichkeit, die durch das Gebot der Sorgfalt gekennzeichnet ist.

DIE PERSÖNLICHEN BEZIEHUNGEN DES GESCHÄFTSFÜHRERS ZUM KV

Wie von jedem, der mit der Verwaltung eines fremden Vermögens beauftragt ist, erwartet man auch vom Geschäftsführer eines KV, daß er das anvertraute Gut wie ein eigenes verwaltet. Mit dem erteilten Auftrag stehen die persönlichen Ansprüche und Wünsche des Geschäftsführers notwendigerweise in einem Gegensatz. Man erwartet, daß der Geschäftsführer diese persönlichen Tendenzen hinter der übernommenen Aufgabe in angemessenem Grade zurücktreten läßt. Etwas überspitzt formuliert, kann man vom Geschäftsführer eines KV sagen, daß er Egoismus in fremder Sache, dagegen Uneigennützigkeit in eigener Sache zu erweisen habe.

Dabei sind sicherlich Unterschiede zu machen. Wer als Vorstand eines Vereins dessen Vermögen ehrenamtlich und in seiner Freizeit verwaltet, wird erwarten dürfen, daß an seinen persönlichen Einsatz nicht die gleichen Maßstäbe angelegt werden wie an einen hauptberuflichen, bezahlten Geschäftsführer; Uneigennützigkeit wird man freilich gerade beim ehrenamtlich tätigen in besonderem Maße gewärtigen. Der Geschäftsführer wird sich für die Gesamtinteressen des KV insbesondere auch dann einzusetzen haben, wenn er zugleich Anteilseigner in mehr oder weniger großem Umfang ist.

Der Grundsatz, daß der hauptberufliche Geschäftsführer seine Arbeitskraft und sein Können ganz in den Dienst am KV zu stellen hat, wird auch vom Gesetzgeber festgehal-

ten, Die Vorstandsmitglieder einer AG dürfen ohne die Einwilligung des Aufsichtsrates weder ein Handelsgewerbe betreiben noch im Geschäftszweig der Gesellschaft für eigene oder fremde Rechnung Geschäfte machen (§ 79 AktGes.).

Verboten ist selbstverständlich ein Handeln zum Nachteil des KV. Nach § 294 AktGes. wird schwer bestraft, wer als Vorstandsmitglied usw, vorsätzlich zum Nachteil der Gesellschaft handelt. Diese Vorschrift steht in engem Zusammenhang mit § 266 des Strafgesetzbuches. Danach wird wegen Untreue bestraft, wer vorsätzlich die ihm durch Gesetz oder Rechtsgeschäft eingeräumte Befugnis, über fremdes Vermögen zu verfügen, oder die ihm kraft Gesetzes ..., Rechtsgeschäfts oder eines Treueverhältnisses obliegende Pflicht, fremde Vermögensinteressen wahrzunehmen, verletzt und dadurch dem, dessen Vermögensinteressen er zu betreuen hat, Nachteil zufügt.

Die Absicht, einen Vorteil zu erlangen, ist bei diesen strafbaren Handlungen nicht Tarbestandsmerkmal. Dagegen wird dieser Umstand in vielen Fällen bei Geheimnisverrat und Bestechung (§§ 7 ff. bzw. § 12 des Gesetzes gegen den unlauteren Wettbewerb) von Bedeutung.

Alle erwähnten Vorsdiriflen bezeichnen den Rahmen, innerhalb dessen sich die richtige moralische Haltung zu bewähren hat; sie sind mit einer ganzen Reihe von unbestimmten Rechtsbegriffen durchsetzt, die von den Beteiligten ein Vorgehen nach ethischen Grundsätzen erfordern.

Wer hauptberuflich in der Verwaltung eines KV tätig wird, schließt in der Regel einen Dienstvertrag ab, in dem seine Rechte und Pflichten genauer festgesetzt und insbesondere seine Bezüge festgelegt werden. Die finanziellen Leistungen an die Geschäftsführer können für das KV eine große Belastung bedeuten, zumal wenn es im Anfang seiner Wirksamkeit steht oder wenn sich seine Lage verschlechtert, Der Gesetzgeber hat auch in dieser Frage die Wege gewiesen. Nach dem AktGes. müssen die Bezüge in einem angemessenen Verhältnis zu der Aufgabe und der Lage der Gesellschaft stehen; wieder eine Rahmenbestimmung, die von den Beteiligten im rechten Geiste ausgefüllt werden muß.

Tritt nach der Festsetzung der Gesamtbezüge eine so wesentliche Verschlechterung in den Verhältnissen des KV ein, daß die Weitergewährung der Bezüge eine schwere Unbilligkeit für das KV sein würde, so kann das Aufsichtsorgan die Bezüge angemessen herabsetzen (vgl. § 78 AktGes.). Dieser Grundsatz, der sich für das Aktienrecht zu einer Gesetzesbestimmung verdichtet hat, der aber im sozialetischen Bereich allgemein vortragen werden darf, wendet sich an das Verantwortungsbewußtsein der Beteiligten. Nach der erwähnten Vorschrift kann das Vorstandsmitglied der AG bei einer Herabsetzung der Bezüge den Anstellungsvertrag für den Schluß des nächsten Kalendervierteljahres mit einer Kündigungsfrist von sechs Wochen kündigen. Der Geschäftsführer kann also das Unternehmen verlassen, wenn er am notwendigsten gebraucht wird. Das KV, finanziell geschwächt, wird nun die Bezüge für einen anderen Geschäftsführer, der die Schwierigkeiten etwa meistern kann, nicht leisten können. Hier wird nur echtes Berufsethos, Festhalten an der übernommenen Aufgabe Hilfe bringen können.

In diesem Zusammenhang seien die Festgeschenke erwähnt, die von Geschäftsführern nicht selten wechselseitig gemacht werden. Sie werden aus einem fremden Vermögen,

nämlich dem der Anteilseigner des KV gemacht, während der Empfänger durch sie persönlich bereichert wird. Gegen kleine Aufmerksamkeiten wird niemand etwas einzuwenden haben; wo die Grenze zwischen Brauch und Mißbrauch zu ziehen ist, wird nur ein waches Verantwortungsbewußtsein zu entscheiden wissen.

DER GESCHÄFTSFÜHRER IN SEINEN BEZIEHUNGEN ZU DEN ANDERN ORGANEN DES KV UND ZU DEN VERMÖGENSBESITZERN

Es ist Recht und Pflicht des Geschäftsführers, unmittelbar entspringend aus der übernommenen Aufgabe, sich die Bedeutung der Organisation für die Verwaltung des KV klarzumachen. Denn er ist gemäß Recht und Satzung in deren Gefüge einbezogen und hat gegenüber den andern Organen, nämlich dem Aufsichtsorgan und der Versammlung der Vermögensbesitzer, Verantwortung zu tragen; er hat andererseits im Verhältnis zu diesen Organen eine Machtstellung, die mit der Organisation an sich wesentlich und notwendig zusammenhängt. Der Geschäftsführer kann und muß sich mit der Verwaltung der KV am eingehendsten und unmittelbarsten befassen; er erlangt dadurch eine Kenntnis der Tatsachen und Zusammenhänge, die ihm, besonders wenn sie sich mit fachlichem Wissen vereinigt, eine Überlegenheit über die andern Organe verleiht. Letztere können sich die Unterlagen für ihre Entscheidungen und Kontrollmaßnahmen nur über den Geschäftsführer mit Sicherheit und Vollständigkeit beschaffen. Das bedeutet im einzelnen:

1. Durch seine laufende Arbeit schafft der Geschäftsführer die Ausgangslage für die Beschlüsse der andern Organe.

2. Ihr Wissen um die Verwaltung des KV erlangen die übrigen Organe durch Berichte des Geschäftsführers; für diese müssen aus dem vorhandenen Material die wesentlichen Tatsachen ausgewählt werden, zu ihrer Erläuterung sind technische, wirtschaftliche und juristische Fragen zu klären.

3. Der Geschäftsführer hat die Beschlüsse der andern Organe durchzuführen. Die Beschlüsse machen, auch wenn sie noch so sorgfältig ausgearbeitet sind, beim Vollzug kleinere Entscheidungen notwendig, die aber für das Ergebnis von Bedeutung sein können.

Der Geschäftsführer hat sich Wirkung und Grenzen der Organisation klarzumachen, um ihre wertvollen Funktionen für das KV einzusetzen.

Wenn nun zwischen dem Geschäftsführer und den übrigen Organen der Wille zu guter Zusammenarbeit bestehen soll, so kann doch nicht gesagt werden, daß die Beziehungen von einer Atmosphäre uneingeschränkten Vertrauens beherrscht sein dürfen. Die Aufgaben gegenseitiger Kontrolle dürfen daneben nicht vergessen werden. Das Wirken der Organisation ist dauernd bestimmt durch eine Mischung von Zusammenarbeit und Überwachung, von Vertrauen und Mißtrauen.

Die Macht des Geschäftsführers mehrt sich mit dem wachsenden Umfang der Organe, die ihm zur Seite gestellt sind. Gremien, die mit vielen Personen besetzt sind, können nur in längeren Zeitabschnitten zusammentreten und nur in großen Umrissen Richtlinien geben. Sie können Entscheidungen der Geschäftsführung nur in Ausnahmefällen verwerfen, ändern oder ergänzen. Zu Kritik und Kontrolle sind sie nur in groben Zügen

fähig. Der Geschäftsführer muß in solcher Lage für die laufende Arbeit den mutmaßlichen Willen der Beteiligten mit aller Sorgfalt zu ergründen trachten.

Der Gesetzgeber hat es sich angelegen sein lassen, Zusammensetzung und Aufbau der Organe bei den verschiedenen Arten der Gesellschaften und juristischen Personen zu regeln; die Satzungen der einzelnen Institutionen widmen diesen Fragen gleichfalls einen breiten Raum. Im klassischen Aufbau stehen die Organe in einem Verhältnis der über- und Unterordnung. Das personell umfassendere Organ pflegt dem mit weniger Personen besetzten Organ gegenüber zu Weisungen und Kontrollen befugt zu sein. Das Aktiengesetz von 1937 ist von diesem Grundgedanken abgegangen und hat den verschiedenen Organen ihre Aufgaben gesetzlich übertragen, die sie kraft eigener Zuständigkeit, wenn auch nach genauen Regeln des Zusammenwirkens zu erledigen haben. Mit den obenstehenden Bemerkungen soll jedoch dargetan werden, daß die gestaltende Kraft der Tatsachen den Einfluß der einzelnen Organe auf die Verwaltung des KV anders bestimmt, als es in der rechtlichen Konstruktion vorgesehen ist. Die Spannung zwischen gesetzlichem Leitbild und der tatsächlichen Verteilung der Macht ist kennzeichnend für die Probleme, die sich aus den KV für unsere Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung ergeben. Wer die Pflichten eines Geschäftsführers recht erfüllen will, wird nicht nur den gesetzlichen Geboten zu entsprechen haben, sondern auch den soziaethischen Forderungen, die sich aus der ihm tatsächlich zukommenden Macht ergeben.

Der Geschäftsführer hat die Verwaltung des KV so zu führen, wie es den Interessen der Vermögensbesitzer dienlich ist. Trotzdem stehen sich Anteilseigner und Geschäftsführer, die doch durch das Interesse an ein und derselben Vermögensmasse verbunden sind, rechtlich beziehungslos gegenüber. Die Organisation, insbesondere die Versammlung der Vermögensbesitzer als Repräsentantin der Gesamtheit, schiebt sich zwischen den einzelnen Anteilseigner und die Geschäftsführer. Der Besitzer eines kleinen Vermögensanteils kann sich mit seinen Anträgen, seien sie dem KV noch so förderlich, nicht durchsetzen. Der Geschäftsführer wird bei den Vorschlägen, die er der Versammlung macht, von den Interessen der Gesamtheit der Vermögensbesitzer ausgehen; faßt jedoch diese einen rechtsförmlichen Beschluß, so kann er dessen Durchführung nicht mit der Begründung ablehnen, daß nach seiner Überzeugung die Gesamtheit der KV-Besitzer eine andere Meinung habe, als sie im Beschluß der Versammlung niedergelegt ist. Der Geschäftsführer hat auf den einzelnen Anteilseigner seinerseits gleichfalls keinen Einfluß. Er kann ihn nicht nötigen, in der Organisation mitzuarbeiten und die Absichten der Geschäftsführung zu unterstützen. Anteilseigner können, wenn sie mit der Geschäftsführung nicht zufrieden sind oder es sonst für zweckmäßig halten, nicht nur in der Versammlung gegen die Vorschläge der Geschäftsführung stimmen, sondern auch aus dem Kreis der Vermögensbesitzer ausscheiden, sofern sie die vom Gesetzgeber vorgesehenen Formalitäten beachten und bereit sind, die damit freilich nicht selten verbundenen Vermögensnachteile hinzunehmen.

Treten neben Kleinaktionären in einer AG ein oder mehrere Großaktionäre hervor, so wandelt sich die Struktur des Aktienvermögens - ohne jede Änderung der Rechtslage - grundlegend. Es wird für den Großaktionär eine Vermögensmasse, auf die er persönlich Einfluß nehmen kann, während das gleiche Vermögen für die Kleinaktionäre die Eigen-

schaften eines KV behält. Der Vorstand wird erkennen müssen, daß sein Einfluß in der Verwaltung auf den Großaktionär übergeht. Dieser kann außerhalb der Hauptversammlung Weisungen erteilen und deren Befolgung überwachen; für den Vorstand aber entsteht die Gefahr eines Konflikts der Pflichten, der nur mit Hilfe des Gesetzes überwunden werden kann. Der Vorstand hat die Gesellschaft in eigener Verantwortung so zu leiten, wie es das Wohl des Betriebs und seiner Gefolgschaft und der gemeine Nutzen ... erfordern (§ 70 AktGes.); andererseits kann er sich nicht weigern, den Weisungen des Großaktionärs Rechnung zu tragen, sofern dieser über genügend Stimmen in der Hauptversammlung verfügt und deshalb mittelbar Einfluß auf die Bestellung des Vorstandes hat (§§ 87 und 75 AktGes.). § 101 AktGes. besagt nun: »Wer zu dem Zweck, für sich oder einen anderen gesellschaftsfremde Sondervorteile zu erlangen, vorsätzlich unter Ausnutzung seines Einflusses auf die Gesellschaft ein Mitglied des Vorstands oder des Aufsichtsrats dazu bestimmt, zum Schaden der Gesellschaft oder ihrer Aktionäre zu handeln, ist zum Ersatz des daraus entstehenden Schadens verpflichtet., Diese Vorschrift wendet sich nicht nur gegen den mächtigen Großaktionär, sondern bezieht auch den Vorstand in eine gesamtschuldnerische Haftung ein; überdies machen sich die Mitglieder des Vorstandes strafbar, wenn sie vorsätzlich zum Nachteil der Gesellschaft handeln (§ 294 AktGes.). Insofern kann und muß der Vorstand das Ansinnen des Großaktionärs ablehnen; er wird nur aus seiner Verantwortung entlassen, wenn der Großaktionär seine Sonderinteressen durch Ausübung seines Stimmrechts verfolgt (§ 101 Abs. 7 AktGes.). Damit sind die Pflichten des Vorstandes in dieser schwierigen Lage umrissen.

Noch mehr als nach diesen Bestimmungen wird der Vorstand einer AG in die Lage kommen können, daß er zum Großaktionär der Gesellschaft in Opposition treten muß, wenn die Vorschläge des Entwurfs zu einem neuen Aktiengesetz über das Konzernwesen Gesetzeskraft erlangen. Beherrscht ein leitendes Konzernunternehmen eine AG rein tatsächlich auf Grund des Aktienbesitzes (nicht durch einen sogenannten Unternehmensvertrag), so soll das herrschende Unternehmen die AG nicht zu Rechtsgeschäften oder Maßnahmen veranlassen dürfen, die für sie nachteilig sind. Um der Bestimmung Wirkung zu verschaffen, sollen das herrschende Unternehmen und seine gesetzlichen Vertreter zum Ersatz des Schadens verpflichtet werden, der dem abhängigen Unternehmen entsteht. Ferner aber wird der Vorstand der abhängigen AG in dem alljährlich zu erstattenden Abhängigkeitsbericht alle Maßnahmen aufzuführen haben, die er während des Geschäftsjahres im Zusammenhang mit der Beherrschung getroffen oder unterlassen hat (§§ 300, 301 und 306 des Entwurfs). Die Problematik dieser Vorschläge liegt darin, daß sie dem Vorstand der abhängigen AG die Pflicht auferlegen wollen, bei gegebenen Voraussetzungen gegen die Konzernleitung Stellung zu nehmen.

DER GESCHÄFTSFÜHRER IN SEINEN BEZIEHUNGEN ZU SEINEN GESCHÄFTSPARTNERN UND ZUM STAAT

In den Beziehungen zu den außerhalb der Organisation stehenden Verhandlungspartnern könnte es scheinen, daß der Geschäftsführer sich ganz auf die Interessen des KV einstellen

kann und darf. Man erwartet von ihm Initiative und Geschicklichkeit bei der Wahrnehmung jedes sich bietenden Vorteils. Es gilt die allgemeine Sorgfaltspflicht; doch lassen sich die Aufgaben weder durch Vertrag noch durch Satzung genau umschreiben.

Aber dem Geschäftsführer sind in Ziel und Weg seines Vorgehens Schranken gesetzt. Neben gesetzlichen Vorschriften, die präzise Gebote und Verbote enthalten, haben hier Rechtssätze mit unbestimmten Rechtsbegriffen besondere Bedeutung. Denn es werden vom Geschäftsführer laufend Entscheidungen verlangt, ob seine Maßnahmen den Grundsätzen zum Beispiel von Treu und Glauben oder eines ordentlichen Kaufmanns entsprechen. Er muß also zwischen den Interessen des KV und den Postulaten des Gemeinschaftslebens einen Ausgleich suchen. Die unbestimmten Rechtsbegriffe setzen aber nicht nur Grenzen für den Einsatz zugunsten seines KV; sie sind auch eine Legitimation gegenüber den Auftraggebern und Kontrollinstanzen, daß er die Interessen des KV nicht in voller Entscheidung vertreten kann.

Es ist eine heikle Frage, ob der Geschäftsführer auf die wirtschaftliche und soziale Lage eines Partners Rücksicht nehmen darf und soll. Bei Partnern, die seinem KV an Kraft und Macht gleichrangig oder überlegen sind, wird er seine Interessen mit allem Nachdruck wahrzunehmen haben; bei Verhandlungen mit einem Kleinunternehmen wird man es nicht gutheißen können, wenn er eine wirtschaftliche Zwangslage ausnützen wollte, um unangemessen günstige Bedingungen auszuhandeln. Die Förderung des Mittelstandes aber, die in der Öffentlichkeit viel erörtert wird, kann nicht Aufgabe des Geschäftsführers sein; die Partner werden sich sachgerecht bei den marktüblichen Preisen zu verständigen haben.

Geschäftspartner des KV sind auch die Arbeitnehmer, die ihre Arbeitskraft auf Grund eines Dienstvertrags dem Betrieb zur Verfügung stellen. Arbeitsbedingungen und -entgelte werden heute kollektiv zwischen Gewerkschaften und Arbeitgeberverbänden festgelegt. Als die Grundsätze des Arbeitsvertrages vom Gesetz noch nicht formuliert und der Weg der Verhandlung nicht eröffnet war, wurde die Arbeitskraft oft bei ungenügenden Löhnen ausgenützt. Heute haben sich die Anschauungen über die Bedeutung des arbeitenden Menschen für den Betrieb gewandelt; das zeigen die Einrichtungen zugunsten der Mitarbeiterschaft - Pensionskassen, Werksküchen, Wohnsiedlungen usw. -, die dazu beitragen, den eigentlichen Zweck etwa eines wirtschaftlichen Unternehmens richtig zu erfüllen. Kann sich das KV hinsichtlich der allgemeinen Arbeitsbedingungen auf die Vereinbarungen der Verbände stützen, so wird der Geschäftsführer soziales Verständnis beweisen können, wenn sich etwa ein Arbeiter in einer Notlage an ihn wendet.

Nicht selten wird der Geschäftsführer Anlaß zu Leistungen haben, die mit der Zweckbestimmung des KV nicht ohne weiteres vereinbar sind, in der Satzung also keine Stütze finden. Wir erwähnen Spenden für die Wohlfahrtspflege, Leistungen für kulturelle Vorhaben und Beiträge zur Förderung der Wissenschaft und Forschung, wenn sie aus einem KV mit wirtschaftlicher Zweckbestimmung erbracht werden sollen. Der Geschäftsführer wird sich die Zustimmung der andern Organe der Verwaltung sichern, bevor er sich zu solchen Spenden entschließt.

Der Staat tritt den KV und ihrer Geschäftsführung in verschiedenen Funktionen ent-

gegen. Als Gesetzgeber stellt er die Forderungen auf, die auf das Gemeinwohl ausgerichtet sind und von den im Staatsgebiet wirkenden Personen und Organisationen erfüllt werden müssen. Hieraus ergeben sich Schranken für die freie Betätigung der Staatsangehörigen, die beim Geschäftsführer eines KV als Konflikte der auferlegten Pflichten hervortreten. Als Beispiel werden hier die Bestimmungen erwähnt, mit denen der Staat die Berichterstattung in der Öffentlichkeit oder für einen begrenzten Kreis von Personen von den KV verlangt, um der allgemeinen Sicherheit zu dienen und Gläubigern, Kleinaktionären usw. einen Einblick in die Verwaltung des KV zu ermöglichen. Solche Bestimmungen sind im Privatrecht für die AG am eingehendsten durchgebildet. Der Geschäftsführer, der die Interessen des anvertrauten KV nicht durch Preisgabe von Geschäftsgeheimnissen schädigen darf, wird den Konflikt nur so lösen können, daß er sich genau an den Wortlaut der Gebote hält. Doch enthebt ihn dies dann nicht eigener Entscheidungen, wenn der Gesetzgeber wegen der Fülle der Sachverhalte genötigt ist, unbestimmte Rechtsbegriffe zu verwenden. Der Geschäftsführer wird hier nach pflichtgemäßem Ermessen den rechten Weg suchen müssen, wobei er sich nach Vollzugsanweisungen, gerichtlichen Entscheidungen, Gepflogenheiten des Wirtschaftslebens als Wegweiser richten wird.

Gegenüber dem Staat, der Steuergesetze erläßt und Steuern einhebt, wird die Einstellung des KV-Geschäftsführers ähnlich sein. So sehr Steuerhinterziehungen und Falscherklärungen als Straftaten und Verstöße gegen die Steuermoral zu verurteilen sind, so gewiß wird der Geschäftsführer jede Möglichkeit wahrnehmen müssen, um die Steuerlast seines KV in gesetzlich erlaubter Weise zu verringern.

Als Besitzer wirtschaftlicher Unternehmungen hat der Staat grundsätzlich keine andere Stellung als private Unternehmer. In Verhandlungen mit Stellen der staatlichen Wirtschaftsverwaltung wird der Geschäftsführer sich für die Interessen seines KV entschieden einsetzen können und dürfen. Auch der staatliche Betrieb hat sich den Regeln der Marktordnung und des Wettbewerbs einzuordnen.

Bei großen KV ergeben sich in den Beziehungen zum Staat als Hoheitsträger und als Besitzer wirtschaftlicher Unternehmungen Fragen von weittragender Bedeutung. Die Macht der großen KV und ihre Notwendigkeit im heutigen Gemeinschaftsleben legen den Gedanken nahe, auf die staatliche Willensbildung Einfluß zu nehmen und insbesondere auf den Vorstufen der Gesetzgebung Forderungen geltend zu machen. Es sollte außer Zweifel stehen, daß dies nur im Blick auf das Wohl der Allgemeinheit geschehen kann; gesetzliche Regeln bestehen dafür naturgemäß nicht. Es muß ferner gefordert werden, daß die Verwaltungen der KV nie deren Unentbehrlichkeit für den Fortgang des Gemeinschaftslebens vergessen. Wollte etwa ein großes KV seine Leistungen in der Güterversorgung, im Verkehr, im Geldwesen oder in der Versicherung einstellen, so würden in kürzester Zeit schwere Störungen eintreten. Das würde auch den Staat in eine Notlage bringen, aus der er sich mit den herkömmlichen Mitteln nicht befreien könnte. Aus diesen Gründen muß vom Geschäftsführer des KV Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Gemeinwohl in besonderem Grade verlangt werden.

Diese Darlegungen bestätigen die Auffassung, daß sich die vielseitigen Aufgaben des Geschäftsführers eines KV nicht auf eine kurze Formel bringen lassen. Sie erstrecken sich

von der Einordnung in Organisation und Interessenlage des KV bis zur Pflicht, den Forderungen des Gemeinwohls zu genügen, auch wenn diese nicht in Gesetzen formuliert sind. Immer aber wird der Geschäftsführer seiner Aufgabe nur gerecht werden, wenn er neben dem geschriebenen Recht auch die ungeschriebene Forderung einer sozialetisch richtigen Haltung im Auge behält.

DER AUFSICHTSRAT

Die Mitglieder von Aufsichtsorganen einer KV-Verwaltung unterliegen den gleichen Grundsätzen wie die Geschäftsführer. Dies ergibt sich daraus, daß für sie in Aktiengesellschaften die Bestimmungen über Sorgfaltspflicht und Verantwortlichkeit der Vorstandsmitglieder sinngemäß gelten (§ 99 AktGes.). Auch die Mitglieder des Aufsichtsrats sind mit schweren Strafen bedroht, wenn sie zum Nachteil der AG handeln (§ 294 AktGes.).

Die Forderung ethisch richtigen Verhaltens richtet sich an die Personen, die Mitglieder eines Aufsichtsorgans sind; das Gremium als Ganzes kann nicht verantwortlich gemacht werden. Dies zeigt sich, wenn in einem Aufsichtsorgan Beschlüsse in geheimer Abstimmung mit Stimmenmehrheit gefaßt werden; hier endet das Verfahren in der Anonymität, weil sich nicht feststellen läßt, ob die einzelnen Mitglieder ihrer Pflicht genügt haben. Sind einzelne Personen als Vertreter von Interessen oder Repräsentanten von Gruppen in das Aufsichtsorgan berufen, so wird es für sie nicht leicht sein, immer ihre Haltung nach den Gesamtinteressen des KV einzurichten; für Vertreter von Großaktionären oder Großgläubigern (Banken) ergibt sich die Gefahr des Konflikts der Pflichten.

Wie sehr der Gesetzgeber genötigt ist, die ethischen Qualitäten der Mitglieder des Aufsichtsorgans anzusprechen, zeigen als Beispiel im Aktienrecht die Bestimmungen über die Tantieme. Zwar regelt § 98 AktGes., wie der Gewinn des Unternehmens zu berechnen ist, welcher der Festsetzung als Grundlage dient; doch konnte der Gesetzgeber nur den Grundsatz aufstellen, daß die Vergütung mit den Aufgaben der Aufsichtsratsmitglieder und der Lage der Gesellschaft »in Einklang stehen« muß.

DIE VERMOGENSBESITZER

Die Stellung, welche die Vermögensbesitzer zum KV haben, wird vom Gesetz grundsätzlich so bestimmt, daß es ihnen gestattet ist, ihre Interessen zur Geltung zu bringen. Im Gegensatz hierzu steht **freilich** bei den Besitzern kleiner Anteile der geringe Einfluß auf die Verwaltung. Der Anteilseigner ist nicht durch eine Verpflichtung an das KV gebunden; er steht auch zu den übrigen Mitbesitzern nicht in rechtlichen Beziehungen. Er kann unter Beachtung gewisser übergangsformalitäten - jedenfalls bei den KV des Privatrechts - aus der Gemeinschaft der Vermögensbesitzer jederzeit ausscheiden. Die sogenannte Treuepflicht des Aktionärs gegenüber der AG ist in der Rechtsprechung eingehend erörtert worden. Mehrere oberstrichterliche Urteile bejahen diese Treuepflicht; nach überwiegender Meinung der Rechtslehre läßt sich jedoch nicht mehr feststellen, als daß der Grundsatz von Treu und Glauben (§ 242 BGB) auch für die Aktionäre Geltung hat. Die mißbrauch-

liehe Ausübung seines Rechts, die eine Schädigung der AG zur Folge hat, ist dem Aktionär verboten; dagegen kann er nicht als verpflichtet angesehen werden, positiv im Interesse der AG tätig zu werden, sich etwa an Abstimmungen zu beteiligen oder einen Anteil bei Kapitalerhöhungen zu übernehmen (vgl. dazu *Baumbach: Akriengesetz*, 10. Aufl, S. 50. - Bern. vor § 48). Das Verbot, in den Beziehungen zum KV die Grundsätze von Treu und Glauben zu verletzen, der für die AG herausgearbeitet worden ist, kann als eine Forderung an alle Mitglieder jedes KV festgehalten werden.

Von den Rechten, die dem Mitbesitzer eines KV zustehen, seien hier erwähnt die Teilnahme an der Versammlung der Besitzer, Recht zur Antragstellung, Stimmrecht, Recht, Auskunft zu verlangen, Teilnahme an den von KV gebotenen Vorteilen, bei KV mit wirtschaftlicher Zweckbestimmung also Teilnahme, insbesondere am Gewinn. Das Recht der Antragstellung gibt dem Mitbesitzer des KV die Möglichkeit, zu bewirken, daß seine Anträge - sofern sie durch eine vom Gesetz und Satzung bestimmte Minderheit unterstützt werden - auf die Tagesordnung gesetzt, beraten und zur Abstimmung gebracht werden. Es ist aber vom Gesetz verboten und moralisch verwerflich, einen Antrag durch unzulässige Beeinflussung der Abstimmenden, etwa durch Stimmenkauf durchzusetzen.

Das Stimmrecht gestattet es dem Anteilseigner, wie oben bemerkt, seine Stimme entsprechend den Interessen abzugeben, die er an das KV heranträgt; die Besitzer der Anteile sind nicht gehalten, bei der Stimmabgabe die Gesamtinteressen des KV im Auge zu haben, wie dies bei den Mitgliedern der Geschäftsführung und des Aufsichtsorgans gemäß der ihnen auferlegten Sorgfaltspflicht der Fall ist, es herrscht vielmehr das Prinzip des Interessenausgleichs. Den Anteilseignern ist es aber nicht erlaubt, sich mit ihrer Stimme zum Diener fremder, außerhalb des KV liegender Interessen zu machen. § 299 AktGes. bedroht mit Strafe, wer sich besondere Vorteile dafür gewähren oder versprechen läßt, daß er bei einer Abstimmung in der Hauptversammlung nicht oder in einem gewissen Sinne abstimme, ebenso wer solche Vorteile gewährt oder verspricht. Verboten ist ferner die unbefugte Verwendung fremder Aktien zur Stimmabgabe (§ 300 a.a.Oi).

Jeder Aktionär kann in der Hauptversammlung Auskunft auf Fragen verlangen, die mit dem Gegenstand der Verhandlung in Zusammenhang stehen. Die Auskunft hat den Grundsätzen einer gewissenhaften und getreuen Rechenschaft zu entsprechen; sie darf indessen soweit verweigert werden, als überwiegende Interessen der Gesellschaft es erfordern. Der Vorstand entscheidet hierüber nach eigenem pflichtgemäßen Ermessen (§ 112 AktGes.). Es ist vorgesehen, daß diese Bestimmung im neuen Aktiengesetz dahin erweitert werden soll, daß wichtige Gründe, aus denen der Vorstand die Auskunft verweigern darf, einzeln aufgeführt werden (§ 125 des Entwurfs). Das Auskunftsrecht geht heute schon so weit, daß nach einer Entscheidung des Bundesgerichtshofs auf eine Frage nach den Bezügen der Vorstandsmitglieder eine Antwort erteilt werden muß.

Im Problem des Auskunftsrechts werden die sozialetischen Grundsätze in ihrer Bedeutung für die Verwaltung des Aktienvermögens und der KV allgemein ebenso klar wie die Schwierigkeiten, die aus der Mißachtung dieser Grundsätze entstehen. Das Auskunftsrecht kann zum Schaden des KV mißbraucht werden; es gibt ja dem einzelnen Anteilseigner eine Machtstellung gegenüber dem KV. Hinter einem kleinen Anteil an einem KV kann

sich ein mächtiger Geschäftsgegner verbergen, der Geschäftsgeheimnisse zu erfahren trachtet. Um den Mißbrauch des Auskunftsrechts zu verhüten, ist der Vorstand der AG vom Gesetzgeber aufgerufen, die Gesamtinteressen des KV wahrzunehmen; er hat bei gegebenen Voraussetzungen die Auskunft zu verweigern und wird damit zum Gegner des einzelnen Auskunft heischenden Aktionärs, erhält seinerseits Macht und besondere Verantwortung. Das geltende Aktienrecht und der Entwurf eines neuen Gesetzes zeigen, daß der Gesetzgeber es sich angelegen sein läßt, der richtigen Erteilung der Auskunft die Wege zu weisen. Er kann es aber nicht vermeiden, unbestimmte Rechtsbegriffe zu verwenden und damit den Vorstand zu einer pflichtgemäßen Haltung zu veranlassen. Wird unter den Beteiligten keine Einigung erzielt, so kann man es auf die Entscheidung des Gerichts – oder künftig wohl der dem Gericht angegliederten Spruchstelle – ankommen lassen. Aber dieses Verfahren bringt für den Vorstand die Notwendigkeit mit sich, vor dem Gericht und damit vor dem Verhandlungspartner die Gründe für die Ablehnung der Auskunft darzulegen und damit nicht selten geheimzuhaltende Tatsachen zu erörtern – gewiß ein nicht voll befriedigendes Ergebnis.

Mit dem Hervortreten eines oder mehrerer Großaktionäre ändert sich, wie dargelegt, grundlegend die Struktur des Aktienvermögens und die Stellung des Vorstandes, aber auch die Lage der Kleinaktionäre. Man hat auch beim Großaktionär davon auszugehen, daß es ihm erlaubt ist, in der AG seine Interessen wahrzunehmen; nur muß er es ebenso wie die Kleinaktionäre im Rahmen der Gesetze und gemäß der Satzung der AG tun. Es ist ihm verboten, sich gesellschaftsfremde Sondervorteile dadurch zu verschaffen, daß er seine Macht unter Umgehung der Kleinaktionäre bei Vorstand oder Aufsichtsrat unmittelbar einsetzt; doch darf er nach dem geltenden Recht seine Interessen durch Ausübung des Stimmrechts in der Hauptversammlung verfolgen (§ 101 Abs. 7 AktGes.).

Es bahnt sich allerdings die Erkenntnis an, daß der Großaktionär weitergehende Bindungen an die Kleinaktionäre anerkennen muß. In der Begründung zum Entwurf eines neuen Aktiengesetzes finden sich die Sätze: »Kein Gesichtspunkt unserer Rechts- und Gesellschaftsordnung gestattet es, den Vermögensinteressen eines Konzerns nur deshalb den Vorzug einzuräumen, weil sie quantitativ größer sind.“ Namentlich gilt das Verbot des § 300 (des Entwurfs) auch für die Ausübung des Stimmrechts in der Hauptversammlung. Ein herrschendes Unternehmen darf sich bei der Stimmrechtsausübung nicht nur von seinen eigenen Interessen leiten lassen. Der Grundsatz, daß die Ausübung des Stimmrechts keine Verantwortlichkeit begründet, gilt nur bei breitgestreutem Aktienbesitz ... Ein Aktionär, der als Unternehmen einen beherrschenden Einfluß auf die Gesellschaft ausübt, tritt in eine besondere Pflichtenstellung gegenüber den anderen Aktionären ...; denn er verfügt der Sache nach auch über das Vermögen seiner Mitaktionäre und darf hierbei die durch das gemeinsame Interesse aller Aktionäre gezogenen Grenzen nicht überschreiten.«

Diese Ausführungen haben vor allem das Konzernwesen im Auge, und zwar den Fall, in dem ein Konzern eine AG rein tatsächlich durch den Besitz eines großen Aktienpakets (nicht also auf Grund eines sogenannten Unternehmensvertrages) beherrscht. Bei dem Großaktionär, der nicht zugleich andere Unternehmen besitzt, will es der Gesetzgeber bei den schon jetzt geltenden Bestimmungen bewenden lassen, die in § 113 in das neue Aktien-

gesetz aufgenommen werden sollen, offenbar ausgehend von der Anschauung, daß bei einem Großaktionär dieser Art Interessenkonflikte mehrerer Unternehmen nicht in Betracht kommen. Die wiedergegebenen Sätze zeigen aber, daß hier eine sozioethische Erkenntnis im Begriff ist, als Gesetzesbestimmung feste Formen anzunehmen.

Das Konzernunternehmen als beherrschender Großaktionär soll die abhängige AG nicht zu Rechtsgesdräften oder Maßnahmen veranlassen dürfen, die für sie nachteilig sind, es sei denn, daß die Nachteile durch Vorteile ausgeglichen werden, die in einem einheitlichen oder eng zusammenhängenden Geschäft geboten werden. Die Beachtung dieser Vorschrift soll durch eine strenge Schadenshaftung und durch den sogenannten Abhängigkeitsbericht gesichert werden (§§ 300-306 des Entwurfs).

DAS PROBLEM »UNTERNEHMENSRECHT«

Die bisherigen Darlegungen sind vorwiegend auf die Pflichten abgestellt, die der einzelne zu übernehmen hat, wenn er zu einem KV als Mitglied der Verwaltungsorgane oder als Vermögensbesitzer/Anteilseigner in Beziehung tritt. Nun zeigen sich aber die schwierigen und aktuellen Fragen der KV recht eigentlich erst bei Vermögensmassen, die eine solche Größe erlangt haben, daß sie einen erheblichen Einfluß auf Volkswirtschaft und Gemeinschaftsordnung ausüben können. Professor Dr. *Wendland* hat in der »Einführung in die Sozioethik« (Sammlung Göschen 1203, Berlin 1963, S. 106ff.) darauf hingewiesen, daß die großen Vermögen soziale und politische Macht schaffen und ausüben. Diese Vermögensmassen müssen nicht die Struktur von KV haben, doch ist dies in den meisten Fällen gegeben. Wenn die beiden Eigenschaften: Struktur eines KV und große Wirtschaftskraft, zusammentreffen, ergibt sich das Bild, das wir für die Vermögensmassen unserer Zeit als typisch ansehen: Überlegenheit der Verwaltungsorgane und namentlich der Geschäftsführung über die Vermögensbesitzer mit kleinen Anteilen und große Mäditentfaltung im wirtschaftlichen und politischen Leben.

Die sozioethischen Postulate haben im Recht offenbar noch nicht die verpflichtende Gestaltung gefunden, die der Bedeutung der KV für unser Gemeinschaftsleben entspricht. Es ergeben sich rechtspolitische Aufgaben insofern, als nicht nur die Beziehungen zwischen Verwaltung und Vermögensbesitzern zu regeln, sondern auch Richtlinien notwendig sind, nach denen die großen KV in die allgemeine Gesellschaftsordnung sich einzufügen haben. Die Beziehungen zwischen Vermögensbesitzer und Verwaltung des KV sind nur ein Teil des Gesamtproblems. Dies ist deshalb hervorzuheben, weil in dem Entwurf eines neuen Aktiengesetzes es zu einem Hauptthema der Reform des Aktienrechts gemacht ist, die Stellung der Aktionäre zu stärken. Die allgemeine Begründung zu dem Entwurf besagt auf S. 92-93 unter anderem: »Ein Aktienrecht darf ... das Mitsprache- und Kontrollrecht der Aktionäre nur soweit einschränken, als dies erforderlich ist, um die Funktionsfähigkeit und Erreichung des Zweckes des Zusammenschlusses zu sichern, zu dem sich die Aktionäre freiwillig verbunden haben, sowie um die Wahrung übergeordneter wirtschafts- und gesellschaftspolitischer Ziele zu gewährleisten.« Die Befugnisse der Aktionäre dürften nur solchen Bindungen und Beschränkungen unterworfen werden, »die wegen der Besonder-

heit des aktienrechtlichen Mitgliedschaftsrechtes als einer auf die Großwirtschaft und den Kapitalmarkt zugeschnittenen Erscheinungsform wirtschaftlichen Eigentums oder aus vorrangigen wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Gründen gerechtfertigt ist«.

In Rechtswissenschaft und Politik wird das Problem des KV seit langem in breiterer Sicht erörtert. Man anerkennt es als richtig, daß der Gesetzgeber verschiedene Formen zur Auswahl bietet, in denen die Verwaltung von Gemeinschafts- und Kollektivvermögen nach freier Wahl der Beteiligten aufgebaut werden kann; zu diesen Formen gehört auch die Aktiengesellschaft herkömmlicher Art. Die Einordnung der großen Vermögensmassen in das Gemeinschaftsleben aber soll durch Schaffung einer neuen Rechtsform erreicht werden, die unter Verwendung von Elementen der bisherigen Formen gestaltet werden soll. Der 39. Deutsche Juristentag hat schon 1931 auf die Notwendigkeit hingewiesen, neben das Gesellschaftsrecht ein Unternehmensrecht zu stellen, um die wirtschaftliche Macht der großen Vermögensmassen und damit der Konzerne den Erfordernissen des Gemeinwohls zu unterwerfen. *Herbert W. Köhler* (»Unternehmensverfassung und Aktienrechtsreform«, Juristenzeitung, 1956, S. 137) hat auf die Unterschiede zwischen Unternehmens- und Gesellschaftsrecht hingewiesen; während das Gesellschaftsrecht die Aufgabe habe, die Interessen der Anteilseigner, auf die es allein ausgerichtet sei, mit der Rechtsordnung in Einklang zu bringen, müsse das Unternehmensrecht eine Wirtschaftsverfassung der großen Unternehmen festlegen, durch die ein Ausgleich der Interessen der Anteilseigner, der Arbeitnehmer und der Öffentlichkeit (des Staates) innerhalb des Unternehmens gesucht werden könne.

Hier ergibt sich die Frage einer richtigen Abgrenzung des Begriffs der großen Unternehmen. Denn die erstrebte neue Rechtsform muß für Vermögensmassen mit großer Bedeutung für die Allgemeinheit bindend vorgeschrieben werden. Um den Kreis der Unternehmen zu umgrenzen, schlägt *Wolfgang Spilker* (Aktienrechtsreform, Mitbestimmungsrecht der Arbeitnehmer und öffentliches Interesse, juristenzeitung, 1962, S. 721) äußere Merkmale je nach Art der Betriebe – Produktionsbetriebe, Banken, Versicherungsunternehmen usw. – vor. So soll zum Beispiel ein Produktionsbetrieb in den Kreis der Unternehmen einbezogen werden, wenn er 2000 Arbeitnehmer beschäftigt und 100 Millionen Jahresumsatz erreicht und eine Bilanzsumme von 50 Millionen DM aufweist oder je zwei dieser Merkmale hat. Für solche Unternehmen wird eine weiter ausgebauten Publizität vorgesehen, ferner ein Mitbestimmungsrecht der Arbeitnehmer entsprechend den für die Schwerindustrie bereits geltenden gesetzlichen Bestimmungen und eine Wahrnehmung wichtiger Fragen des öffentlichen Interesses (Interessen der Verbraucher, der Kapitalgeber, der Lieferanten und Abnehmer) durch besondere aus der Wirtschaft genommene, nicht an behördliche Weisungen gebundene Beauftragte.

Wird ein solches Unternehmensrecht geschaffen, so wird es auch Vermögen einbeziehen, die sich in der Hand von Einzelpersonen oder Personengesellschaften befinden, sofern sie die gesetzlich bestimmten Merkmale aufweisen; vor allem aber wird es die großen KV als wichtigste Anwendungsfälle erfassen. Die Beziehungen zwischen Verwaltung und Vermögensbesitzern und zwischen den Eignern großer und kleiner Kapitalanteile werden im Rahmen der Neuordnung zu regeln sein. Die Gefahren des Projekts dürften in der Be-

schränkung der unternehmerischen Initiative liegen. Das Organ der KV-Geschäftsführung, bisher mit einer großen Machtfülle ausgestattet, würde in ein Netz mehrerer weisunggebender und überwachender Gremien eingeordnet; an die Repräsentanten der verschiedenen Gruppen aber würden in fachlicher und ethischer Hinsicht die höchsten Anforderungen gestellt.

DIE KONZERNE

Ein Konzern ist der **Zusammenschluß** von rechtlich selbständigen Unternehmungen zu **wirtschaftlichen** Zwecken unter einheitlicher Leitung. Die einzelnen Unternehmungen sind Konzernunternehmungen (§ 13 AktGes.). Ebenso wie die großen Einzelunternehmungen sind die Konzerne **kennzeichnend** für die Struktur der Volkswirtschaft in der Gegenwart. 225 der insgesamt etwa 2400 Aktiengesellschaften im Bundesgebiet vereinigen in sich 80% des Aktienkapitals. 50% dieses Kapitals ist nicht im Besitz privater Personen, sondern gehört anderen anonymen Gruppen, insbesondere anderen anonymen Kapitalgesellschaften (Dr. Deist in der Sitzung des Deutschen Bundestages vom 23. Februar 1962).

Das Konzernwesen ist trotz seiner Bedeutung für das **Wirtschaftsleben** in der Rechtsordnung bisher nicht umfassend geregelt. Erst der Entwurf eines neuen Aktiengesetzes bringt in §§ 280ff. Vorschläge für das Konzernrecht. Von den Konzernbindungen, die in sehr verschiedenen Formen auftreten, beabsichtigt der Gesetzgeber jene zu erfassen, bei denen eine Aktiengesellschaft durch ein leitendes Unternehmen beherrscht wird, sei es rein tatsächlich auf Grund des Aktienbesitzes, sei es durch einen sogenannten Unternehmensvertrag. Die Fragen, die sich geltend machen, wenn das herrschende Unternehmen seinen Einfluß auf den Aktienbesitz stützt, also als Großaktionär hervortritt, sind vorstehend an mehreren Stellen berührt worden. Es handelt sich hierbei, wie die Begründung zum Gesetzentwurf bemerkt, um die schwierigsten Fragen des Konzernwesens.

Um hier die Lage zu bessern, plant der Gesetzgeber die Zusammenschlüsse zwischen Unternehmen auf die Form des Unternehmensvertrags zu drängen, in dem die Art der Bindungen offengelegt wird und Maßnahmen im Interesse der Kleinaktionäre und anderer Beteiligter formuliert und bekanntgemacht werden. Durch die Unternehmensverträge (Beherrschungsverträge, Gewinnabführungsverträge usw.) sollen die Konzernbindungen aus dem Nebel undurchsichtiger Machtverhältnisse in den Bereich klarer Vereinbarungen herübergezogen werden. Die Ziele, die damit verfolgt werden, sind insbesondere: Einordnung der Konzerne in die Volkswirtschaft nach den Erfordernissen des Gemeinwohls, Offenlegung der wichtigsten Geschäftsergebnisse und der Konzernverflechtungen, Obsorge für die außenstehenden Aktionäre, Obsorge für die Geschäftspartner, namentlich die Gläubiger und Lieferanten. »Außenstehende Aktionäre« soll ein neuer Rechtsbegriff werden; die Aktionäre der abhängigen AG, die nicht zu den Partnern des Unternehmensvertrags gehören, aber von dessen Auswirkungen stark betroffen werden, sollen in diesem Begriff zusammengefaßt werden und das Recht erhalten, in den sie besonders berührenden Fragen unter sich zu beraten und Beschlüsse zu fassen. Ihre Ansprüche auf Kapitalerhaltung und Gewinn werden sorgfältig abgesichert. Wenn außenstehende Aktionäre die

Aktien des beherrschten Unternehmens abgeben wollen, ist ihnen eine Abfindung durch Angebot von Aktien des herrschenden Unternehmens oder in bar anzubieten.

Der Beherrschungsvertrag verändert die Stellung des Vorstandes der abhängigen AG. Die Vorschriften, die dem Mißbrauch der Macht entgegenwirken, werden sich an die gesetzlichen Vertreter des herrschenden Unternehmens, beim Einzelkaufmann an dessen Inhaber richten. Dem Vorstand des abhängigen Unternehmens aber soll ausdrücklich bestätigt werden, daß er die Weisungen des herrschenden Unternehmens zu befolgen hat. Zu einer Weigerung soll er nur in seltenen Ausnahmefällen berechtigt sein (§ 297 Abs. 2 des Entwurfs).

Die beunruhigende Frage, ob nicht in den höchstentwickelten Gebilden der modernen Wirtschaft die Sozialethik ausgeschaltet und durch ein System von gesetzlichen Bestimmungen, vertraglichen Abmachungen und organisatorischen Einrichtungen und Kontrollen ersetzt werden soll, wird vom Gesetzgeber im neuen Aktiengesetz dahin entschieden werden, daß Sozialethik auch im Konzernwesen unentbehrlich ist. Der Gesetzgeber kann es nicht dem einzelnen überlassen, ob er an die **verwickelten** Sachverhalte unserer Zeit die richtigen Maßstäbe herantragen kann und will; die Bereitschaft zum pflichtgemäßen Handeln muß durch das Recht gefestigt werden.

Innerhalb der vom Recht gesetzten Grenzen aber wird vom einzelnen ethische Haltung auch hier verlangt werden müssen. Zum Beweis sei auf die Bestimmung des § 294 des Entwurfs verwiesen, welche die Zahlungen behandelt, die an außenstehende Aktionäre an Stelle der Dividende geleistet werden sollen: »Als Ausgleichszahlung ist mindestens die jährliche Zahlung des Betrags zuzusichern, die nach der bisherigen Ertragslage der Gesellschaft und ihren künftigen Ertragsaussichten unter **Berücksichtigung** angemessener Abschreibungen und Wertberichtigungen, jedoch ohne Bildung freier Rücklagen voraussichtlich als durchschnittlicher Gewinnanteil auf die einzelne Aktie verteilt werden könnte.,

Die Leitlinien des Rechts und der Organisation führen schließlich zu der Stelle, wo natürliche Personen die Macht und Verantwortung haben, Beschlüsse zu fassen und Weisungen zu geben; hier ist auch im großen Konzern die Pflicht zu ethisch richtiger Haltung gegeben. Demgemäß erklärt § 298 des Entwurfs im engen Anschluß an das geltende Aktiengesetz: »Besteht ein Beherrschungsvertrag, so haben die gesetzlichen Vertreter (beim Einzelkaufmann der Inhaber) des herrschenden Unternehmens gegenüber der Gesellschaft bei der Erteilung von Weisungen die Sorgfalt eines ordentlichen und gewissenhaften Geschäftsleiters anzuwenden.s

Von Wiese sagt in seiner »Ethik- (S. 287): »Die Anerkennung einer aus der Verschiedenheit der Situationen fließenden verwickelten Problematik sollte nie dazu führen, die ethischen Grundforderungen überhaupt für das soziale, auch das politische Leben aufzuheben und damit die Sozialethik zu streichen.s

t>. A. Hessel

8 München-Pasing, Wilhelm-Hey-Straße 44

Ethik der sozialen Gruppe?

Von

KLAUSLEFRINGHAUSEN

A. ZUR AUFGABE EINER GRUPPENETHIK

Solange der Mensch denken kann, schreitet Adam nicht als Individuum über diese Erde, sondern tritt gruppenweise auf. Diese Existenz in Gruppen konnte in einer statisch geordneten Gesellschaft von der Ethik mit einiger Not noch unberücksichtigt bleiben, da die Gruppennormen durch die Tradition relativ gesichert und das Verhältnis der Gruppen untereinander geordnet erschienen. Wesentlich bedrängender wird die Frage nach einer Ethik für den »Menschen im Plural- in einer dynamischen Gesellschaft, die überdies auf Selbstordnung in Interessengruppen angelegt ist.

Man hat die Bundesrepublik, in der vor allem die Arbeitgeberverbände, die Gewerkschaften und die grüne Front als Interessenverbände hervorgehoben werden, einen »Bund der vereinigten Verbände, Kirchen, Kreis- und Stadtrepubliken- genannt, einen »Gruppenmarkt« mit politischem »Gruppenhandel« und mit »Verbandherzogtümern«, von denen einige die »Kurwürde« für sich beanspruchen (*Tb, Eschenburg*).

Man spricht von dem »Zerfall der Staatlichkeit«, von der »Wiederherstellung der indirekten Gewalten«, von der »Biegung der typischen Prinzipien und Institutionen des freiheitlich-demokratischen Staates!«, sagt *Höfner* und zitiert dann weiter: »Moderne Gesetze seien Waffenstillstandsverträge der Interessengruppen« (S. 229).

Für eine solche verbandspolitische Gesellschaft, deren Ordnungsidee für das Individuum und die Gruppen nur schwer einsichtig ist und deshalb nur einen geringen Grad an Verbindlichkeit besitzt, liegt in dem Worte »Kollektivegoismus« die wichtige Aufgabe verborgen, deren Lösung der nahen und fernen Zukunft aufgegeben ist².

Das vermeintliche oder auch tatsächliche Denken und Handeln von Gruppen und Verbänden sowie deren offensichtlich große Bedeutung im gesellschaftlichen Leben, insbesondere bei der politischen Meinungsbildung, legt die Frage nahe, inwieweit eine spezielle Gruppenethik entwickelt worden ist bzw. wo sich Ansätze zu einer solchen abzeichnen.

Die Soziologie, für die das Gruppenverhalten lange Zeit Hauptgegenstand der Forschung gewesen ist, hält erhebliches, für die Ethik durchaus relevantes Material bereit, eine ethische Durchdringung ist aber bislang kaum in Angriff genommen worden. Die Begründung, die *von Wiese* anführte, dürfte heute nicht mehr hinreichend sein. Er sagte: »Der sittliche Erziehungsprozeß - besonders durch die Religionen -, der durch die Jahrtausende dauert, nahm wenig Notiz von den Gruppen ... Die Gruppe steht an einem ganz tiefen, ganz anfänglichen Entwicklungspunkt, obwohl sie so alt ist wie der Mensch selbst. Aber die ethische Schulung betraf in allen bisherigen Jahrtausenden fast nur den Einzelmen-

1. *Josepb Hoffner*: Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1962, S. 228 f.

2. *Leopold von Wiese*: Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft, Bern 1947, S. 5.

schen, an die Gruppe dachte man schon selber so gut wie gar nicht, weil man sie als ein besonderes, vom einzelnen abweichendes -Geschöpf- noch nicht erkannt hatte ...³« Mangel an Kenntnissen des Gruppenverhaltens kann nicht mehr der ausschlaggebende Grund dafür sein, daß eine Gruppenethik nur so schwer Gestalt gewinnen kann. Der Grund wird heute vor allem darin liegen, daß es schwerer ist, für die komplizierte Sozialsphäre Aussagen normativen Charakters zu machen, als es für den mehr oder weniger isolierten Bereich der Privatsphäre und die übersmaubaren Im-Du-Verhältnisse der Fall war und ist.

Die fortschreitende Sozialisierung des Menschen weist auf die Dringlichkeit und Notwendigkeit einer Plural- oder Gruppenethik hin, demgegenüber steht die in abschließendem Sinne nicht zu beantwortende Frage nach der inneren Möglichkeit einer soliden Ethik, denn:

1. Immerhin müßte doch eine Gruppenethik eindeutig aussagen können, wer in der Gruppe denn das Subjekt ethischer Verantwortlichkeit ist, oder anders ausgedrückt, wer der Adressat ethischen Ausspruchs sein soll. Der Gruppengeist? Dieser wird von individuell verantwortlichen Einzelpersonen »gemadit«. Da er aber nicht einfach Summe der Wertvorstellungen der einzelnen Gruppenmitglieder ist, sondern nach eigenen Gesetzmäßigkeiten entsteht und lebt, kann man ihn nicht treffen, wenn man an die Gruppenmitglieder einzeln appelliert. Die Gruppe ist, um mit *Gerhard Lehmann* zu sprechen, »Kollektiv-individualität'«, ihre Werthaltung ist bestimmt durch einen jeweils spezifischen »esprit du corps!«, sie besitzt Organismusdiarakter, und trotzdem wird man sie nicht als etwas Eigenverantwortliches ansprechen können. Das Subjekt der Gruppenethik ist also nicht eindeutig zu ermitteln.

2. In einer Gruppe wird man die Unbedingtheit individualethischen Anspruchs relativieren und je nach Größe unter Umständen minimalisieren müssen. Der Dekalog war ein solches ethisches Minimum für ein Volksganzes. Die Ethik der Bergpredigt wäre für eine Volksordnung nicht brauchbar, Nur ein blinder ethischer Rigorismus würde sie in einem Grundgesetz verankert wissen wollen. Ethische Vollkommenheit ist also in der Gruppenethik nicht nur im praktischen Vollzug unerreichbar, sondern sogar schon denkunmöglich. Die Frage, inwieweit eine qualitativ mindere Ethik legitim ist, bleibt umstritten. Unbestritten ist dagegen die Tatsache, daß das Nichtvorhandensein einer Gruppenethik oder einer »Ethik der Körpersehafl« dazu geführt hat, daß viele Bereiche des gesellschaftlichen Lebens kaum noch ethisch ansprechbar sind, weil der bisherige individualethische Ansprudi eine hoffnungslose überforderung der Gruppen darstellt. Vor allem bliebe noch zu untersuchen, ob und inwieweit das Befolgen individualethischer Normen für die Gruppe existenzgefährdend sein kann. Um diese Vermutung eingehend begründen zu können, muß das Wesen der Gruppe zunächst ermittelt werden. Ohne gruppensoziologische Kenntnisse wird aber jeder schon spüren, daß die folgenden Fragen nicht so ohne weiteres abzutun sind.

3. *Leopold von Wiese*, a.a.O. S. 379.

4. *Gerhard Lehmann*: Sozialphilosophie, in: **Lehrbuch** der Soziologie und Sozialphilosophie, Berlin 1931, S. 53.

5. *E. K. Francks*: **Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen** Denkens, **München** 1957, S. 69.

a) Wie gilt zum Beispiel für den Fall, daß Arbeitgeber und Arbeitnehmer als Gruppen miteinander Berührung haben, das Gebot der Nächstenliebe? Oder: Wie gilt diese Norm im Verhältnis von Regierung und Opposition, und sind Armeen in der kriegerischen Auseinandersetzung darauf festzulegen?

b) Kann man den Eigennutz der Gruppe als moralisch verwerflich abtun und statt dessen Altruismus fordern? Würde diese Forderung nicht die Gruppe als solche in den meisten Fällen auflösen und zu einem Interessenwirrwarr und gesellschaftlichen Chaos führen?

3. So ist die Gruppenethik im Blick auf den Adressaten, den »Gruppengeist«, als auch in bezug auf die Qualität des ethischen Anspruchs durchaus problematisch. Ein dritter Einwand ist mit dem Hinweis auf die Verkürzung der Existenz im Gruppenleben zu erwarten. Ist die Vorstellung von einem Menschen, der in der Personmitte einsam und letztverantwortlich Entscheidungen fällt, bewußtes oder unbewußtes Leitbild, dann werden Gruppenbindungen und insbesondere Kollektiventscheidungen immer als Belastungen und Gefährdungen des wesenhaft Menschlichen erscheinen. Trotz aller Soziologieblindheit, die diese Vorstellung verrät, wird sie häufig vertreten. Einem nicht unbedeutenden Einfluß auf die Skepsis gegenüber Gruppenbindungen liegt außer in einem fragwürdigen Persönlichkeitsideal in dem kulturpessimistischen Beigeschmack, den die soziologische Rollentheorie bekommen hat, begründet. Dabei ist die Rollenfunktion eines Gruppenmitgliedes ethisch und theologisch noch gar nicht ausreichend durchreflektiert. Das negative Vorzeichen wird oft ungeprüft aus der Vulgarsoziologie übernommen. Gewiß ist die Gruppe oft »Moralzehr«, sie könnte theoretisch aber ebensooft »Moralspender« sein. Gewiß gibt der einzelne durch rationale Einsicht sowie durch den natürlichen Hingabetrieb einen Teil seiner menschlichen Freiheit, seiner Meinungs- und Entscheidungsfreiheit auf, die Gruppe ist in vieler Hinsicht gleichzeitig aber auch Erweiterung des Lebens-, Erfahrungs- und Verantwortungsbereiches. Gewiß ist die Gruppenverhaftung ethisch problematisch, die Existenz des Isolierten und Ungebundenen ist es aber nicht geringer.

B. DAS GRUPPENVERHALTEN

Wenn auch die theoretische Möglichkeit einer Gruppenethik nicht uneingeschränkt bejaht werden kann, so soll dessenungeachtet doch der Frage nachgegangen werden, zu welchen normativen Aussagen die Gruppenethik denn in der Lage wäre. Dazu muß natürlich jeweils zunächst auf den ethisch relevanten empirischen Befund zurückgegriffen werden. Dabei wollen wir trennen zwischen 1. Aussagen über das Verhältnis der Gruppen untereinander, 2. Aussagen über die Struktur von Gruppen und Verbänden und 3. Aussagen über das Verhältnis des einzelnen zur Gruppe und umgekehrt.

Das Verhältnis der Gruppen untereinander. *Walter Weddigen* spricht von einem »Gespaltensein der Gruppenethik in eine stärkere Binnen- und eine schwächere Außenethik⁶« und trifft damit die tiefste Problematik gruppenethischen Verhaltens. Das bedarf noch der Begründung. *Oppenheimer* bestimmt mit dem Wirinteresse das Wesen einer Gruppe

6. *Walter Weddigen: Wirtschaftsethik*, Berlin 1951, S. 30.

im soziologischen Sinne. Dieses Wirinteresse ist das Interesse an der Bindung von Individuen durch die sogenannte Gruppenkohäsion, an einer möglichst intensiven Kontaktdichte, an Gruppensituationen, die das Wirgefühl aktualisieren. Das so umschriebene Wirinteresse versucht die Gruppe typischerweise durch folgendes zu realisieren.

Um ein Wirgefühl zu schaffen, bedarf es einer inneren gemeinsamen Ausrichtung auf etwas Drittes.

Die innere Gleichrichtung ist erreichbar durch eine gemeinsame konstruktive Aufgabe oder durch die Abwehr gemeinsamer Gefahren. Für eine ethische Reflexion wesentlich interessanter ist dieses Zustandekommen des Wirgefühls nicht durch eine gemeinsame konstruktive Aufgabe, sondern durch die Abwehr einer drohenden Gefahr von außen. Eine solche Gefahr wirkt gruppenbildend, weil die Individuen in gleicher Weise auf etwas Drittes ausgerichtet werden. Je drohender und bedrängender die Gefahr erscheint, desto näher bringt sie die Gruppe an ihr Grundanliegen, in möglichst große Kontaktdichte zu gelangen. In der Regel hat jede Gruppe eine sogenannte Bezugsgruppe, an deren Widerspruch sie wächst, zumindest zusammenwächst. Das Ziel, das Wirgefühl zu aktualisieren, ist auch erreichbar, indem bedrohliche Situationen dramatisiert oder indem Interessengegner verteufelt werden. Dazu gibt es plastische Beispiele: Nicht nur Hitler hat äußere Feinde konstruiert, um innenpolitisch Einigkeit zu erzielen. Fast alle Staaten, die aus Not oder im Interesse totalitärer Tendenzen Einigkeit hervorzurufen wünschen, konstruieren Gegner und werten sie propagandistisch aus. Auch Kleingruppen verfahren ähnlich. Wenn Christen wirtschaftlichen Erfolg gehabt haben, legten sie ihn oft als belohnenden Segen Gottes aus. Ist ein Jude dagegen zu Reichtum gekommen, dann wurde das oft als Beweis für dessen materialistischen Schachergeist gedeutet. In beiden Fällen wurde die gleiche Situation ungleich beurteilt. Oder nehmen wir an: Zwei protestantische Politiker bezeichnen im Gespräch einen Dritten als »guten evangelischen Mann«. Sprechen sie jedoch von einem Katholiken, der in gleicher Weise zu den Kirchentreuen zählt, dann handelt es sich für sie um einen Menschen, der »schwärzer ist als ...« Die beiden Gesprächspartner verfestigen für einen Augenblick ihren Kontakt, indem sie sich dem Gefühl einer Bedrohung durch einen kirchenpolitischen Fanatiker anderen Glaubens aussetzen. Die eigene Fußballmannschaft spielt mit großem persönlichem Einsatz, die andere ist bei gleichem Kampfstil brutal, fanatisch, unfair. Die eigenen Truppen vollziehen systematische und kontrollierte Absetzbewegungen, der Gegner dagegen befindet sich in gleicher Situation in wilder Flucht. Die Beispiele, in denen nach innen hin Zusammengehörigkeitsgefühl durch verzerrte Darstellung Dritter geschaffen wird, lassen sich beliebig vermehren. Wenn Nächstenliebe in christlichen Kreisen als Gemeinschaftsgeist verstanden wird, dann ist Nächstenliebe, um es ein wenig zu überspitzen, durch Fremdenhaß, insbesondere Feindschaft gegenüber vergleichbaren religiösen Gruppen, machbar. Deshalb ist die Frage an alle Gruppen ethisch bedeutsam, ob sie in bezug auf ihre Beurteilung fremder Gruppen revisionsbereit sind. Hofstarrer hält eine solche Revision für unwahrscheinlich, wenn er sagt: »Das Gefühl der Geborgenheit des Individuums hängt sehr wesentlich von der Unwidersprochenheit der Selbstverständlichkeiten einer Gruppe (Kultur) ab; an diesen zu rütteln kommt daher vielfach dem Verstoß gegen ein Tabu gleich.« Es ist aber die Frage, ob die Gruppenmit-

glieder durch entsprechende Erziehung bzw. ethische Impulse in solchen Fällen nicht doch ein »gruppenethisches Störgefühl« bekommen, das ihnen verbietet, dem Sog der Gruppenmeinung unkritisch zu folgen. Eine abschließende gruppenethische Schlußfolgerung ist aber an dieser Stelle noch nicht möglich.

In der Gruppe wird, wie bereits deutlich wurde, aus der Ichsucht Wirliche, aus individuellem Egoismus Kollektivegoismus, die Nächstenliebe teilt sich in Gemeinschaftsgeist und Fremdenhaß und wirkt so gruppenbildend. All das wäre dem Gruppenmitglied als Individuum nur mit schlechtem Gewissen möglich. Die gewissensmäßige Entlastung des Kollektivrahmens aber gestattet der Gruppe oft Unglaubliches. Individualethische Maßstäbe sind an dieses Verhalten aber nicht so ohne weiteres anzulegen. Der Kollektivegoismus ist nämlich ethisch gesehen etwas anderes als der Egoismus des Individuums. Diesem egoistischen Kollektivverhalten geht nämlich ein partielles Opfer des individuellen Eigennutzes voraus. Um der Gruppe und ihren Interessen zu dienen, bedarf es einer persönlichen Verzichthaltung in vielen Dingen. Von Wiese sagt dazu: »Damit bekommt diese Art von Egoismus den Anschein sittlicher Rechtfertigung, sie sei ja eigentlich gar kein Egoismus«.« Verzicht auf Kollektivinteressen ist gleichzeitig Verrat am Nächsten, nämlich dem Gruppenmitglied, dem durch nicht solidarisches Verhalten unter Umständen ein Verzicht seinerseits aufgezwungen wird. Das ist ethisch gesehen ebenso problematisch wie das Durchsetzen von Kollektivinteressen.

Die Gruppen werden oft geschieden in Primär- und Sekundärgruppen. Die Primärgruppen, oder auch Intimgruppen genannt, sind solche, in denen die Mitglieder nahezu total integriert sind. Dazu gehören zum Beispiel die Familie, religiöse Gruppen usw. Die Sekundärgruppen erfassen ihre Mitglieder nur partiell, zum Beispiel nur durch die Organisation ganz spezieller Interessen. Sie haben aber die Tendenz, sich zu Primärgruppen zu **entwickeln**, zum Beispiel Kegelklubs, Tennisvereine, Vertriebenenverbände. Um diese Tendenz realisieren zu können, bedarf es über Einzelinteressen hinaus insbesondere eines emotionalen Engagements. Dazu gehören außer Interessen, die ja zunächst nur die Ratio zu engagieren vermögen, auch ein Glaube, sei er politischer, sozialer, wirtschaftstheoretischer oder religiöser Art. *Rolf Biegler* hat das in einer Untersuchung über die Psychologie militärischer Eliteverbände (Frankfurter Allgemeine vom 14. 2. 1964) sehr deutlich gemacht. Da aber Ideologien sowohl ein Interesse beinhalten als auch den Charakter religiösen Glaubens annehmen, sind sie eine wesentliche Hilfe für Sekundärgruppen, sich zu Primärgruppen zu **entwickeln**.

C. IDEOLOGIEBILDUNG - EIN GRUPPENPROZESS

Der Hang, sich zur Primärgruppe zu **entwickeln**, um ein der Tendenz nach totales Engagement zu ermöglichen, ist allen Sekundär- oder Interessengruppen eigen. Die Interessengruppen werden deshalb leicht zu Brutstätten von Ideologien. Darum gehört das Problem der Ideologiebildung wesentlich mit zur Ethik des Gruppenverhaltens. Um darüber etwas ausmachen zu können, muß zunächst die Organisationssoziologie befragt wer-

den. Ideologien stellen Waffen in der geistigen Auseinandersetzung dar. Ihre Inkarnationen vollziehen sich in Organisationen, wie Interessenverbänden, parteipolitischen Gruppierungen sowie religiösen Zusammenschlüssen und anderen mehr. Meist schwingt in dem Selbstverständnis dieser Organisationen eine kämpferische Note mit".

Organisationen solcher Art sind aber nicht nur Inkarnationen geistiger Prozesse, sondern sie entwickeln auch ein Eigenleben, das seinerseits manchmal am Zustandekommen von Ideologien, immer jedenfalls an deren Nuancierungen beteiligt ist. Deshalb ist der Prozeß der gemeinsamen Meinungs- und Bewußtseinsbildung, der Meinungsführung, der Verhaltenszumutung gegenüber abhängigen Mitgliedern sowie die Rolle des Funktionärs von erheblicher Bedeutung für die Gruppenethik.

»Unsere gegenwärtige Gesellschaft wird oft industrielle Gesellschaft, demokratische Massengesellschaft, spätkapitalistische oder Wohlfahrtsgesellschaft genannt. Ebensogut könnte man sie als organisierte Gesellschaft bezeichnen, denn sie ist durch vielfaches Organisieren und durch eine große Zahl von komplexen, zweckbewußt und rational aufgebauten sozialen Gebilden gekennzeichnet. Solche Gebilde sind die bürokratisierten Institutionen auf den wichtigsten Lebensgebieten, also Betriebe, Krankenhäuser, Gefängnisse, Schulen, Universitäten, Verwaltungsbehörden, Militärverbände und Kirchen. Weiter gehören zu diesen Gebilden die Vereinigungen, seien es Parteien, Gewerkschaften, Berufs-, Kriegsopfer- oder Heimarvertriebenenverbandev.. Zunächst muß etwas zum Organisationsbegriff gesagt werden. Im Sprachgebrauch wird das Wort Organisation sowohl für die Tätigkeit des Organisierens als auch für das sich hieraus ergebende organisierte Gebilde verwandt. Einmal handelt es sich um ein dynamisches Tun, zum anderen um einen statischen Zustand. Im folgenden ist überwiegend ersteres gemeint, weil die formellen und informellen Prozesse innerhalb einer Organisation, die an der Ideologiebildung beteiligt sind, vor allem interessieren.

Was macht nun das Wesen einer Organisation aus? Eine Organisation ist eine Vereinigung von Menschen zu einem bestimmten Zweck. Diese Vereinigung ist geordnet durch Differenzierung der Rollen, die den in der Organisation Zusammengeschlossenen zugemutet oder von diesen beansprucht werden. Die blinde Idee bzw. das bindende gemeinsame Interesse an einem Zweck und die zentrifugalen Kräfte, die durch die differenzierte Funktion der Rollen ausgelöst werden, bringen, wie wir sehen werden, ein typisches Spannungsverhältnis in die Organisation. Die Absicht des Zusammenschlusses kann nach innen gerichtet (Gesinnungsbildung der Mitglieder) oder defensiv bzw. aggressiv nach außen gerichtet sein. Im folgenden interessieren vor allem die Organisationen, deren Hauptakzent des Wirkens nach außen gerichtet ist und die nur sekundär die eigenen Mitglieder beeinflussen, um Einsatzfreude und Kampfgeist zu erhalten. Ferner geht es weniger um Organisationen, die kurzfristig zur Realisierung spezieller Zwecke, sondern mehr um solche, die um langfristiger Ziele willen geschaffen worden sind, oder besser gesagt: ins Leben gerufen worden sind. Von einem »Leben« der Organisationen kann nämlich wegen ihrer »quasi-

8. Vgl. Eberhard Muller: Art. Organisation, Evangelisches Soziallexikon, hg. von Friedrich Karrenberg, Stuttgart 1963.

9. Renale Mayntz: Soziologie der Organisation, Hamburg 1963, S. 7.

organischen Strukturen'?« gesprochen werden. Außerdem weist jede Organisation die Tendenz auf, nach Erreichung eines Zweckes sich nicht aufzulösen, sondern entweder zu leugnen, den Zweck schon erfüllt zu haben, oder sich neue Zwecke und Ziele zur Aufgabe zu setzen. Dieses Leugnen ist eine vom Interesse (am Weiterleben) motivierte Verzerrung der Wirklichkeit, also eine Ideologieschöpfung. Hier liegt der erste Fall vor, daß nicht eine Ideologie eine Organisation schafft, sondern, daß eine Organisation um ihrer selbst willen eine Ideologie begründet. Gouldner unterscheidet in diesem Zusammenhang ein rationales von einem natürlichen Modell der Organisation. Das rationale Modell ergibt sich aus der vom Zweck der Organisation rational konstruierten Struktur. Das natürliche Modell umfaßt das Eigenleben, den Eigengeist und die informelle, nicht geplante Entwidung einer Organisation bis hin zur Tendenz der eigenen Verewigung-t.

Dieses »natürliche Modells, diese Entwicklung eines vom rationalen Zweck nicht mehr gesteuerten Eigenlebens hat seinen Grund zum Teil in dem Prestige, das die Organisation den leitenden Persönlichkeiten verleiht, zum Teil in dem gewachsenen Zusammengehörigkeitsgefühl der Mitglieder sowie in dem existentiellen Interesse der hauptamtlichen Funktionäre und dergleichen mehr.

Die daraus entstehende Zählebigkeit führt dazu, daß Verschiebungen von Zielvorstellungen äußerst schwierig werden. Da die Zielvorstellungen mit der Wirklichkeit und ihrem Wandel nicht mehr Schritt halten, erstarren sie allzu leicht in Ideologien.

Organisationen von Gruppeninteressen spielen für die Selbstordnung der Gesellschaft eine wesentliche Rolle. Repräsentant der Organisation sowie der in ihr in der Regel verkörperten Ideologie ist der Funktionär. Er spielt deshalb bei der Frage nach den gesellschaftlichen Auswirkungen von Ideologien eine wesentliche Rolle. Die Zahl der hauptamtlichen Verbandsfunktionäre steigt beständig. Trotzdem mußte eine Tagung in der Evangelischen Akademie über die Ethik des Funktionärs wegen Mangel an Beteiligung abgesagt werden. Es stellte sich heraus, daß die Bezeichnung Funktionär von den Betroffenen als nicht sehr schmeichelhaft empfunden wurde und daß sie sich durch das Tagungsthema zu schnell auf die Anklagebank versetzt fühlten. Das Wort Funktionär hat in der Tat in der öffentlichen Meinung einen abwertenden Beigeschmack bekommen. Man vermutet in den Funktionären verbandshörige, mehr oder weniger hemmungslose Interessenvertreter mit einer Art Doppelmoral: Für das Berufsleben gilt: Gut ist, was dem Verband nützlich ist; für das Privatleben gelten die in der Gesellschaft üblichen Wertvorstellungen. Diese Vorstellung von der Funktion eines Funktionärs ist aber ein Vorurteil, dessen Wurzel vermutlich in der Antipathie gegen die Mentalität von Verbandsmanagern zu suchen ist.

Der dem Sachverhalt, wie noch zu zeigen ist, keineswegs entsprechende Sprachgebrauch »Funktionar« ist erst neueren Datums. »Es ist ... einer der erstaunlichsten Züge der heutigen Soziologie, daß sie vom Funktionär noch kaum wirklich Kenntnis genommen hat ... Als erstes hat, soweit ich sehe, das ‚Evangelische Soziallexikon‘ (1954, 1963, hg. von

10. Pranz H. Muel/er: Organisation, in: Staatslexikon, hg. von der G6rres-Gesellschaft, Freiburg 1961, Spalte 35.

11. Vgl. Renate Mayntz: Soziologie der Organisation, Hamburg 1963, S. 49.

Friedrich Karrenberg) einen eigenen Artikel ‚Funktionär‘ herausgebracht?«, sagt Johannes Messner in seinem grundlegenden Werk über den Funktionär. In erster Linie wurde das Wort Funktionär bekannt durch den Sprachgebrauch totalitärer Staaten und Parteien, für die der Funktionär Ausführungsorgan ohne wesentlichen Eigenwillen darstellt. Er versteht sich dort als Repräsentant des Allgemeinwohls und ist deshalb auch fragloser von der ethischen Bedeutsamkeit seines Handelns überzeugt. Der Funktionär eines Interessenverbandes in einer verbandspluralistischen Gesellschaft hingegen wird sachlich richtig oft als Verbandsmanager bezeichnet, weil er eine dem Manager ähnliche Führungsaufgabe nach innen hin besitzt und in der Regel nach außen hin nur da global umrissene Aufgabe hat, für eine bestmögliche Förderung der Gruppeninteressen zu sorgen. Diese Aufgabe zu lösen ist aber zunächst eine Interpretationsaufgabe mit erheblichem, dem Manager vergleichbarem Entscheidungsspielraum, denn schließlich müssen die kurz- und langfristigen Organisationsziele auf konkrete gesellschaftliche Situationen hin interpretiert und bezogen werden. Der Funktionär in unserer Gesellschaft ist nach innen hin »Meinungsmadler« bis zu einem gewissen Grade und nach außen hin ein im Namen der Organisation und deshalb relativ anonym Handelnder, aber dennoch ein mit mehr eigenständigem Willen ausgerüsteter Mensch, als es das Wort »Funktionär« im buchstäblichen Sinne des Wortes vermuten läßt. Er ist nicht nur Exponent, sondern auch Initiator des Verbandswillens¹²,

Das Wort Funktionär wird unterschiedslos - und darin liegt eine weitere Schwäche - gebraucht, sei es in bezug auf den leitenden oder auf den mehr ausführenden Funktionär. Letzterer führt mehr eine Angestelltentätigkeit aus, ist zwar von einer mit dem Gruppenanliegen verwandten Geisteshaltung, braucht sich mit den Gruppeninteressen aber nicht unbedingt zu identifizieren. Er handelt nach Satzung, korrespondiert aber nicht unbedingt mit dem Verbandswillen. Sein Wissen ist ein Dienstwissen und nicht das Herrschaftswissen eines höheren Funktionärs, dessen umfangreiche Namenskenntnis sowie das Wissen um Interna anderer Verbände oder der Ministerien durch den Willen zur Einflußbereicherung motiviert ist. Ein Funktionär in den oberen Rängen wird auch bestrebt sein, die öffentliche Meinung in der eigenen Interessengruppe mehr oder weniger zu formen und zu beherrschen, das aber vor allem durch Propaganda, Erfolgsmeldungen und eine spezifische Informationspolitik nach innen hin. Er ist in der Regel nicht gleichzeitig auch der Theoretiker des Verbandes, weil er grundsätzlich auf Aktionen und ganz pragmatisches Denken und Wissen eingestellt ist und deshalb zu wenig Abstand vom Alltagsgeschehen hat, um zu Reflexionen grundsätzlicher Art fähig zu sein. Er ist als Praktiker in der Regel außerdem der Überzeugung, um es verkürzt zu sagen, daß Taten und nicht Gedanken Geschichte machen.

Zu den speziellen Aufgaben eines Funktionärs gehört die Pflege eines Interessenbewußtseins nach innen hin, die sorgfältige Organisation der Interessierten, der Ausweis der Kongruenz der Gruppeninteressen mit dem Gemeinwohl, die Verharmlosung des Erfolges bei Gegengruppen, um deren Gegendruck nicht hervorzurufen, die propagandistische Aus-

12. Johannes Messner: Der Funktionär, seine Schlüsselstellung in der heutigen Gesellschaft, Innsbruck, Wien und München 1961, S. 43.

13. Vgl. Messner, a a.O. S. 37.

werturig von Erfolgen in den eigenen Reihen, um diesen das Gefühl zu geben, für ihren finanziellen Aufwand entschädigt zu werden.

Der ethische Anspruch an den Funktionär organisierter Interessengruppen besteht also darin, auf eine solche ideologische Meinungs- und Stimmungsbildung zu verzichten, die ihn selbst hindert, im Gegensatz von Gruppeninteressen gesamtgesellschaftliche Verantwortung wahrzunehmen.

D. GIBT ES EINEN SPEZIELLEN »NORMATIVEN IMPULS« IN DER SOZIALETHIK FÜR DAS GRUPPENVERHALTEN?

Für das einzelne Gruppenmitglied, für die gesamte Gruppe sowie insbesondere für den Funktionär liegt die Frage nahe, ob die evangelische Sozialethik Wegweisung für das Gruppenverhalten zu geben vermag. Als konkreteste, wenngleich auch noch umstrittene Hilfe kann die ökumenische Diskussion über das Thema "Verantwortliche Gesellschaft« angesehen werden.

Den ersten grundlegenden Beitrag zur "Verantwortlichen Gesellschaft« leistete Oldham in seinem Beitrag über die »Responsible Society« für die Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen im Jahre 1948 in Amsterdam. »Die soziale Ordnung«, so führte Oldham aus, "die Christen auf Grund ihres Glaubens zu verwirklichen suchen müssen, wird folgende Elemente einschließen: Ohne Frage müssen Christen in erster Linie fest für die Freiheit der Menschen eintreten, Gott zu gehorchen und nach ihrem Gewissen zu handeln. Das ist die Grundlage einer verantwortlichen Gesellschaft. Es stehen nicht nur die Rechte des Individuums auf dem Spiel, sondern der sittliche Fortschritt der Gesellschaft als Ganzer. Nur eine Gesellschaft, die die Gewissen ihrer Mitglieder achtet, ist schöpferischen Impulsen offen, durch welche sie zu einem volleren sittlichen und geistigen Leben aufsteigen kann. Die Frage des Gewissens, die für das innere Wachstum von entscheidender Bedeutung ist, stellt sich heute in neuer Gestalt dar, da die Menschheit, wie wir gesehen haben, in eine neue Art der Existenz eingetreten ist. Wenn Lebens- und Vorstellungsweise des Menschen im großen und wachsenden Ausmaß durch korporative Entscheidungen bestimmt werden, so kann das Leben des einzelnen, wie es sich in seinen täglichen Handlungen darstellt, sittliche Qualität nur haben, wenn ein sittlicher Zweck das ganze Leben der Gesellschaft durchwaltet und seine kollektiven Entscheidungen beherrscht. Nur wenn Menschen imstande sind, frei an diesen Entscheidungen teilzunehmen, kann ihr Leben als Ganzes einen sittlichen Charakter habentt.«

Schon in diesen ersten Worten klang an - was später immer wieder betont wurde -, wie notwendig die Gleichzeitigkeit von Freiheit und Bindung in einer verantwortlichen Gesellschaft ist: Freiheit als Voraussetzung verantwortlichen Handelns und Bindung an den Mitmenschen als den bestimmenden Inhalt dieses Handelns. Ferner fällt an dem Charakter dieser Äußerungen auf, daß sozialetische Erwägungen zu strukturpolitischen Problemen immer wieder betont werden, in dem Bewußtsein, daß durch einen individual-

14. J. H. Oldham: Eine verantwortliche Gesellschaft, in: Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftl. Ordnung, hg. von der Studienkommission d. Ökumen. Rates in Genf, Zürich 1948, S. 182 f.

ethischen Ansatz allein der Eigenart der modernen Industriegesellschaft nicht gerecht zu werden ist.

Zunächst war vorgesehen, für den deutschen Sprachraum den Begriff der »responsible society« mit »menschenwürdige Gesellschaft« zu übersetzen. Von menschenwürdiger Gesellschaft jedoch zu sprechen ließe zu leicht ein anspruchsvolles Erwartungsdenken an die Qualität der Gesellschaft aufkommen. Es würde sofort zur Resignation führen, falls die Gesellschaft nicht mehr für menschenwürdig befunden würde. Auch ließe sich im einzelnen nur schwerlich ausmachen, was noch und was nicht mehr als menschenwürdig zu bezeichnen wäre. Ferner wurde der Begriff »Freie Gesellschaft« für die Übersetzung vorgeschlagen. Aber dieser Begriff war geschichtlich schon zu sehr belastet, als daß Mißverständnisse hätten vermieden werden können. Schließlich hat sich die Formulierung »verantwortliche Gesellschaft« durchgesetzt. Die III. Sektion der Vollversammlung des ökumenischen Rates hat diesen Begriff dann wie folgt umschrieben:

»Der Mensch ist geschaffen und berufen, ein freies Wesen zu sein, verantwortlich vor Gott und seinem Nächsten. Alle Tendenzen innerhalb des Staates und der Gesellschaft, die den Menschen der Möglichkeit des verantwortlichen Handelns berauben, sind eine Verleugnung des Willens Gottes gegenüber den Menschen und seines Erlösungswerkes. Eine verantwortliche Gesellschaft ist eine solche, in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind. Der Mensch darf niemals zum bloßen Mittel für politische oder wirtschaftliche Zwecke gemacht werden. Der Mensch ist nicht für den Staat geschaffen, sondern der Staat für den Menschen. Der Mensch ist nicht für die Produktion geschaffen, sondern die Produktion für den Menschen. Für eine Gesellschaft, die unter modernen Lebensbedingungen verantwortlich bleiben soll, ist es erforderlich, daß die Menschen die Freiheit haben, ihre Regierungen zu kontrollieren, zu kritisieren und zu wechseln, daß die Macht durch Gesetz und Tradition verantwortlich gemacht und soweit wie möglich auf die ganze Gemeinschaft verteilt wird. Es ist erforderlich, daß wirtschaftliche Gerechtigkeit und die Bereitstellung gleicher Entfaltungsmöglichkeiten für alle Mitglieder der Gesellschaft gesichert werden. Daher verwerfen wir.

a) jeden Versuch einer Beschränkung des freien Zeugnisses der Kirche für ihren Herrn und seinen Heilsplan sowie jeden Versuch einer Beeinträchtigung der Freiheit, Gott zu gehorchen und dem Gewissen gemäß zu handeln, denn diese Freiheiten sind mit der Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott gesetzt;

b) jedes Versagen der Möglichkeit, an der Gestaltung der Gesellschaft Anteil zu nehmen, denn dies ist eine Pflicht, die mit der Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber seinem Nächsten gesetzt ist;

c) jeden Versuch, den Menschen an der Erforschung und Verbreitung der Wahrheit zu hindern¹⁵.

15. Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. von W. A. Vissert 'ten Hooff, Zürich 1948, Bd. V, S. 100f.

Der Charakter dieser Erklärung ist wesentlich mitgeprägt worden durch die zeitgeschichtliche Situation, in der sie entstanden ist. Im Jahre 1948 stand man unter dem unmittelbaren Eindruck des nationalsozialistischen totalitären Regimes einerseits und der Ost-West-Auseinandersetzung andererseits. Deshalb wendet sich der Bericht vornehmlich gegen staatliche und gesellschaftliche Mächte, die den Verantwortungsspielraum einzunengen trachten. Es ging also in erster Linie um die Erhaltung von Möglichkeiten verantwortlicher Daseinsgestaltung, während spätere Deutungen diese Auslegung ergänzten durch den Hinweis auf den Aufforderungscharakter, den der Begriff der verantwortlichen Gesellschaft enthält, die Chancen gesellschaftlicher Verantwortungswahrnehmung nun auch wahrzunehmen.

»Verantwortliche Gesellschaft« sollte zwar kein soziales oder politisches Alternativsystem sein, wie die Weltkirchenkonferenz in Evanston 1954 ausdrücklich betonte, sondern lediglich »ein Maßstab, nach dem wir alle bestehenden sozialen Ordnungen beurteilen, und zur gleichen Zeit eine Richtlinie, die uns den Weg weist bei den spezifischen Entscheidungen, die wir zu fällen haben«.

Der Begriff »Verantwortliche Gesellschaft« stellt also eine sozialetische Orientierungshilfe dar, die in komprimierender Weise das Anliegen evangelischer Sozialethik zusammenfaßt. In diesem Sinne ist der Begriff »Verantwortliche Gesellschaft« ein Leitwert, ein »nirrtleres Axiom«, um mit *H.-D. Wendland* zu sprechen, »das heißt, er besteht nicht aus technisch-praktischen Anweisungen im einzelnen, er ist aber auf der anderen Seite auch nicht ein in luftwolkigen Höhen schwebendes allgemeines Prinzip, aus dem man im Grunde gar nichts Inhaltliches ableiten kann?«. Konkretisierung dessen, was evangelische Sozialethik aussagen kann, ist eines der Hauptanliegen gewesen, das bei der Formulierung des Begriffes »Verantwortliche Gesellschaft« verfolgt wurde. Dieser Begriff ist auch nicht von wirklichkeitsfremden Sozialromantikern geprägt worden, die etwa glaubten, die Wunschvorstellungen einer perfekten Gesellschaft realisieren zu können. Man hing auch nicht der Utopie einer etwa zu verchristlichenden Gesellschaft nach, vielmehr suchte man nach einem theologischen Rüstzeug für evangelisches Gesellschaftsdenken. Dieses Rüstzeug sollte die Beurteilungsgrundlage zur theologischen Deutung gesellschaftlicher Prozesse geben oder wenigstens erleichtern. Deshalb handelt es sich bei dem Begriff »Verantwortliche Gesellschaft« um eine Angabe von Ziel und Arbeitsrichtung in dem Sinn, daß hier eine Stoßrichtung christlicher Soziallehre und Sozialanschauung nach evangelischem Verständnis formuliert wird¹⁸. Vor allem in Evanston versuchte man noch konkreter zu fassen, was eine verantwortliche Gesellschaft bedeutet: Man ging auf einzelne Lebensbereiche ein und machte Aussagen über Familie, Betrieb, Gruppen, Verbände und schließlich die Gesellschaft als Ganze. Dabei ist der Weltkirchenkonferenz das Problem der Gruppenethik nicht entgangen.

Im Bericht von Evanston wird zunächst das Leben in Gruppen sehr positiv bewertet.

16. Evanston Dokumente, hg. von *Lüpsen Focko*, Witten 1959, S. 78.

17. *Heinz-Dietrich Wendland*: Die verantwortliche Gesellschaft, in: *Laßt sie Menschen bleiben im Betrieb*, hg. von Gilbert Corman und Werner Lottmann, Stuttgart und Essen 1960, S. 156.

18. *Heinz-Dietrich Wendland*, a.a.O. S. 156.

Es heißt dort: »Dieser Bericht wird sich hauptsächlich mit den großen Institutionen beschäftigen. Aber die Verwirklichung einer verantwortlichen Gesellschaft muß sowohl in kleinen wie in großen Gruppen erreicht werden. Das Leben des Menschen gewinnt Bedeutung und Tiefe nur in der Beziehung zu anderen Personen, und da der einzelne Mensch nur mit einer begrenzten Zahl von Leuten in unmittelbarer und enger Berührung sein kann, muß die Kunst sozialen Lebens in kleinen Gruppen gelernt werden.«

Später wendet sich der Bericht der Sektion 111 den Interessengruppen zu. Unter gesamtgesellschaftlichen Gesichtspunkten wird dazu ausgeführt: »Ernsthafte Probleme ergeben sich aus der großen Bedeutung organisierter Gruppen, wie zum Beispiel der Gewerkschaften und der Verbände von Unternehmern, Bauern oder Angehörigen der freien Berufe. Christen können deutlich machen, daß solche Gruppen der Gesellschaft als Ganzes verantwortlich sein müssen, daß ihre Führerschaft ihren Mitgliedern gegenüber verantwortlich sein muß und daß die Mitglieder an der Organisation in verantwortlicher Weise teilhaben müssen. Wir begrüßen die Rolle verantwortlicher Gewerkschaften im Kampf gegen Ausbeutung und in der Förderung wahrhaft menschlicher Arbeitsbedingungen und ebenso die wachsende Zusammenarbeit zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern zur Vermehrung der für Wohlfahrtszwecke zur Verfügung stehenden materiellen Mittel.« über allgemeine Warnungen hinaus wird aber der Begriff »Verantwortliche Gesellschaft« in bezug auf das Gruppenverhalten nicht konkretisiert. Der vom Sozialausschuß der Evangelischen Kirche von Westfalen eingesetzte Ausschuß »Verantwortliche Gesellschaft« geht auf das Gruppenleben nur insofern ein, als er ein Mißverständnis, das sich bei kirchlichen Voten zum Interessenkonflikt einschleichen kann, abwehrt. Es heißt dort: »Die christliche Gemeinde dient nicht der künstlichen Ausschaltung der Interessengegensätze durch romantische Gemeinschaftsideologien, ist vielmehr an der Klarstellung der sachlichen Gegensätze interessiert. Ihr Ziel ist also nicht der ‚faule Friede, und sie verwechselt Liebe nicht mit einer Emotion, die sich über Gegensätze in der menschlichen Gesellschaft hinwegglüht.« Damit ist bereits ein Wort zur Legitimität von Interessengegensätzen und deren Austragung gesprochen. Das sind aber nur allererste Ansätze für eine Gruppenethik.

E. SCHLUSS

Nach dieser ökumenischen Diskussion wird die Frage auftauchen, welchen geistigen und praktischen Ertrag die Kirche für das Gruppenverhalten in unserer Gesellschaft einbringen könnte und sollte.

1. Für unsere Gesellschaft, insbesondere für die Gruppen in ihr, wäre es bedeutsam, wenn die Kirchen **nachdrücklich** betonten, daß der im Ost-West-Konflikt strapazierte Freiheitsbegriff isoliert keineswegs die Spitze einer etwaigen Wertehierarchie einnehmen könnte, sondern daß das, was der Begriff verantwortliche Gesellschaft meint, christlichem Denken adäquater sei.

2. Um die Gruppenmitglieder davor zu bewahren, daß sie dem Gruppendenken verhaftet werden, wäre es wichtig, sie ständig über Grundbegriffe der Gruppensoziologie und

der Sozialpsychologie zu informieren. Das gäbe die Möglichkeit, sie geistig zu befähigen, in eine heilsame, kritische Distanz zum ideologischen Gruppenanspruch zu treten. Die Information wäre unter anderem auch kirchliche Aufgabe.

3. Die Gruppenselbstgerechtigkeit gehört zu den größten gesellschaftspolitischen Problemen unserer Zeit. Kirchliche Äußerungen zu sozialen und politischen Fragen prallen immer wieder an dieser Selbstgerechtigkeit ab. Damit werden die diakonischen Chancen vertan. Es wäre zu prüfen, ob die Art und Weise, Gruppen in unserer Gesellschaft anzusprechen und zu treffen, einmal ein geeignetes Studienprojekt sein könnte.

4. Gruppen versuchen einen eisernen Vorhang um sich her aufzurichten, um sich vor eindringenden Informationen, die die Mitglieder nicht im Sinne des Gruppengeistes beeinflussen, zu schützen. Der Christ wird als Gruppenmitglied immer versuchen, diesen Vorhang zu durchlöchern, damit die intellektuelle Redlichkeit der Gruppe nicht verlorengeht. Es ist erstaunlich, daß die Kirche im Zeitalter der Massenmedien zwar viel über das sexuelle Klima, das diese Medien verbreiten, nachgedacht und gesprochen hat, daß sie aber darüber hinaus noch nicht zu einer Ethik des Informierens vorgedrungen ist. Sie würde nämlich die Gruppenethik erheblich tangieren.

5. Der Kollektivrahmen bietet bei Gruppenschuld für den einzelnen erhebliche seelische Entlastung. Eine Gruppenethik müßte immer wieder deutlich machen, daß diese Entlastung illegitim ist.

Das sind nur erste Gedanken. Wollen wir zu profilierten Aussagen für und über unsere Gesellschaft kommen, müssen wir an dieser Stelle weiterdenken, denn die Tatsache, daß Gruppen, indem sie sich selbst festigen, auch in Gegnerschaft zu anderen Gruppen geraten, ist die tiefe Tragik des menschlichen Gemeinschaftslebens, der gegenüber auch die christliche Weisung des »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« fast stets machtlos bleibt. Lautet ihre Übersetzung nicht eigentlich: Fühle dich von den Angehörigen der Fremdgruppe nicht weiter entfernt als von denen deiner Wir-Gruppe?

Dr. K. Leiringhausen

402 Mettmann, Elberfelder Straße 32

»Anderer Leute Kinder«

Von

FERDINAND OETER

Alles, was mit der Umverteilung des Volkseinkommens nach den Bedürfnissen und den Lebensumständen der Familie zusammenhängt, stößt in der Bundesrepublik immer wieder auf heftigste Kritik, wie erst unlängst wieder durch den Bundesarbeitsminister, der sich vor allem gegen sozialistische Nivellierungstendenzen wenden zu müssen glaubte. Bedauerlicherweise hat es aber bisher noch nicht ein einziger der vielen Kritiker für notwendig gehalten, sich auch nur am Rande mit der Logik der **Tatsachen** auseinanderzusetzen, die derartige Umverteilungsprozesse gerade dann unausweichlich machen, wenn erreicht werden soll, daß die übergeordneten Werte unserer Kultur nicht in Gefahr geraten. Es geht hierbei um Probleme, die ebensowohl unter historischen wie ökonomischen wie sozialetischen Gesichtspunkten betrachtet werden müssen, denen aber darüber hinaus auch eine ganz erhebliche kultur- und allgemeinpolitische Bedeutung zugesprochen werden muß.

Zunächst einmal gilt es also Klarheit darüber zu gewinnen, wodurch sich die Existenz der heutigen Familie so sehr von der der Vergangenheit unterscheidet. Dazu ist es erforderlich, die wesentlichen Merkmale dieser alten Familie einsehbar zu machen, wie sie über zahllose Generationen hinweg das Leben der Menschen bestimmt hat. Das kann hier selbstverständlich nur stichwortartig und demzufolge in einer gewissen Überspitzurig geschehen:

Die vorindustrielle Familie war ein auf die Bewältigung aller **Wechselfälle** des Lebens ausgerichteter umfassender Verband, der im Gebiet unserer engeren europäischen Kultur in spezifischer Weise um eine biologische Kerngruppe zentriert war. Wesentliches Kennzeichen der aus einem Ehepaar mit den zugehörigen Kindern bestehenden Kerngruppe war die nur durch den Tod auflösbare Einehe. Um sie gruppierten sich in mehr oder minder großem Umfang verwandte und nicht verwandte andere Personen, die in einem Zu- oder besser noch Unterordnungsverhältnis zur Kerngruppe standen.

Wesentliches und strukturelles Merkmal der wirtschaftlichen und sozialen Funktion der Gruppe war – zumindest im Kerneuropa der letzten 1000 Jahre – die »einfache zentralgeleitete Wirtschaft« unter einem alleinverantwortlichen »Wirt« oder »Hausvater«, demgegenüber alle Gruppenangehörigen bedingungslos weisungsgebunden waren.

Da praktisch der gesamte Lebensraum, jedenfalls soweit er wirtschaftlich nutzbarer Kulturraum war, unter Familien oder ihnen nachgebildeten, das heißt gleichfalls zentralgelenkten kleineren oder größeren Institutionen (Kirche, Klöster, adlige Herrschaften usw.) aufgeteilt war, bestanden individuelle Wahlmöglichkeiten nur innerhalb allerengster Grenzen. Das gleiche galt für die eheliche Partnerwahl, zumal als Folge des engen wirtschaftlichen Spielraums immer wieder auch schon deswegen beträchtlichen Bevölkerungsteilen die Eheschließung versagt werden mußte, weil Ehe und Kinderzeugung mangels brauchbarer Antikonzipientien praktisch identisch waren.

Wirtschaftlich gesehen, bestand also für den einzelnen eine nahezu absolute Abhängigkeit vom Wohlergehen seiner Familie; außerhalb der Familie und der ihr nachgebildeten sozialen Gruppen (s.o.) gab es praktisch genommen weder individuelle noch soziale Sicherungsmöglichkeiten, sondern bestenfalls Caritas (Beispiele hierfür sind die Spitäler sowie die Armen- und Altersheime der alten Hansestädte).

Aus den gesamten Lebensumständen der vorindustriellen Zeit ergab sich also ein unausweichlicher und zudem häufig auch sehr schmerzhafter Zwang zur Solidarität innerhalb der einzelnen Familiengemeinschaft, wie er heute kaum noch vorstellbar ist. Demgegenüber stehen wir heute vor der Situation, daß das Individuum in um so größerem Umfange Freiheit genießt, je weniger es durch familiäre Verpflichtungen gebunden ist (wobei jedoch ohne weiteres zugegeben werden muß, daß die sich aus dieser Freiheit herleitenden Wahlmöglichkeiten noch keineswegs mit der Möglichkeit, glücklich zu werden, identifiziert werden können).

Auch die folgenden fundamentalen Unterschiede zwischen Vergangenheit und Gegenwart sind für unser Problem von größter Bedeutung:

1. Der vorindustrielle Mensch lernte durch Nachahmung und Wiederholung dessen, was ihm die älteren Gruppenangehörigen vorlebten. Dabei mußte er bereits von frühester Jugend an Arbeit leisten und an Schwere zunehmende Aufgaben bewältigen, die im wirtschaftlichen Interesse der Gesamtgruppe lagen. Demgegenüber lernt der moderne Mensch unter Benützung abstrakter Umwege, die zunächst über viele Jahre hin keinerlei wirtschaftlichen Ertrag liefern, sondern ausschließlich Kosten verursachen.

2. Der vorindustrielle Mensch konnte - von rein karikativen Leistungen in sehr schmalen Umfang abgesehen - im Falle von Krankheit, Alter und anderen Notständen nur bei seiner Familie auf Hilfe rechnen.

Demgegenüber ist der moderne Mensch durch zahllose gesellschaftliche Institutionen vor den sogenannten Wechselfällen des Lebens gesichert bzw. versichert, wobei er als Vor- und Gegenleistung lediglich bestimmte Geldbeträge abzuführen hat. Um die Kontinuität dieser Institutionen braucht er sich keine Gedanken zu machen, weil stillschweigend vorausgesetzt wird, daß immer genügend Menschen nachwachsen, die die Leistungsfähigkeit der Institutionen durch Entrichtung von Beiträgen aufrechterhalten.

Hieraus ergibt sich folgendes für die Beurteilung und Wertung der modernen Systeme der sozialen Sicherung:

1. Das gesamte System der sozialen Sicherung in der modernen Industriegesellschaft ist eine Funktion des generativen Prozesses, der kontinuierlich die (für Zeit und Dauer) aus dem Arbeitsprozeß ausscheidenden Arbeitskräfte der alten Generation durch Angehörige der nachfolgenden Generation ersetzt.

2. Da die Leistungen in der sozialen Sicherung nicht von Person zu Person, sondern anonym, das heißt unter beliebiger Austauschbarkeit von Leistenden und Empfangenden, erfolgen, ergibt sich weiterhin, daß das System der sozialen Sicherheit in der modernen Industriegesellschaft: als eine Funktion des Gesamtpotentials an menschlicher Arbeitskraft: aufgefaßt werden muß, wobei als selbstverständlich unterstellt werden kann, daß das Potential an sachlichen Hilfsmitteln (Kapitalgütern) ausschlaggebend für das Niveau der

erbrachten Leistungen ist. (Es hieße jedoch die Tatsachen auf den Kopf stellen, wenn man, wie es in der Regel immer noch geschieht, die Kapitalgüter als das Ausschlaggebende betrachten wollte.)

Wenden wir uns zur Familie zurück, so zeigt sich, daß sie durch die Industrialisierung nicht nur aus der Güterproduktion nahezu voll und ganz ausgegliedert worden ist, sondern daß sie darüber hinaus auch sämtliche damit verbundenen Machtpositionen eingebüßt hat.

Damit hängt es, wie vor allem *René König* betont, zusammen, daß es heute auch keine direkten Beziehungen zwischen Familie und Gesellschaft bzw. Familie und Staat mehr gibt. Da ihre Wiederherstellung nur durch Opferung von als unabdingbar zu betrachtenden individuellen Rechten möglich wäre, ist es auch kaum denkbar, daß es jemals wieder derartige Beziehungen geben wird. Es gibt und kann vielmehr Direktbeziehungen nur noch zwischen Individuen und gesellschaftlichen Institutionen geben, die der Familie immer nur indirekt nutzbar gemacht werden können.

Zusammenfassend muß also festgestellt werden: Die wichtigste Beziehung zwischen der Familie und der modernen Industriegesellschaft besteht darin, daß sie ebendieser Gesellschaft »sozialkulturell ausgeprägte und ausgeformte Individuen« (R. König) zur Verfügung stellt, ohne deren ständigen Zuwachs die Industriegesellschaft sich nicht am Leben erhalten könnte. Dabei handelt es sich aber um eine rein investive Aufgabe, die die Wirtschaftskraft der einzelnen Familie - zumindest bei überdurchschnittlicher Kinderzahl - bei weitem übersteigt, ganz zu schweigen davon, daß auch unter sozialetischen Gesichtspunkten die Forderung erhoben werden muß, daß alle künftigen Nutznießer dieser »Investition in menschliche Arbeitskraft« auch in vertretbarem Umfang zu ihrer Finanzierung herangezogen werden müssen, wenn die These der sozialen Gerechtigkeit nicht zur Blasphemie werden soll. In Anbetracht der Tatsache, daß auch alle sogenannten privaten Versicherungsleistungen immer nur aus dem Sozialprodukt derjenigen Zeitperiode gedeckt werden können, in der sie in Anspruch genommen werden, handelt es sich hierbei um die Gesamtgesellschaft bzw. das gesamte Volk und als seinen Willensträger den Staat.

Rein praktisch ergeben sich für die Sicherung der Familie eine Reihe von Schwerpunkten.

1. Die Entwicklung zur Kleinfamilie hat es mit sich gebracht, daß sich die Eltern bei der Pflege und Erziehung ihrer Kinder nicht mehr auf die Mithilfe einer ganzen Gruppe von Personen der verschiedensten Lebensalter stützen können. Andererseits hat die moderne medizinische und psychologische Forschung die ungeheuren Gefahren aufgezeigt, die vor allem der Entwicklung des Säuglings und Kleinkindes drohen, wenn es an eine anonyme Pflegeeinrichtung abgeschoben wird und ihm dadurch die für sein harmonisches Gedeihen unerläßliche »Nestwärme« vorenthalten wird. Diese Gefahren reichen von körperlichen bis zu schwersten seelischen Schäden, die im Grenzfall die Soziabilität des betreffenden Menschen in Frage stellen können.

Da die Gründe der Mütterarbeit im wesentlichen wirtschaftlicher Art sind und auch durch - im übrigen auch mit dem Grundgesetz nicht zu vereinbarende - Verbote nicht aus

der Welt geschaffi: werden können, ergibt sich für die Allgemeinheit die Verpflichtung, die außerhäusliche Erwerbstätigkeit der Mütter sorgepflichtiger Kinder durch entsprechende Ausgleichsleistung soweit wie möglich einzuschränken und nach Möglichkeit ganz zu unterbinden, wie das in großem Umfange bereits in Frankreich geschehen ist. Die finanzielle Belastung der öffentlichen Haushalte dürfte im Laufe der Zeit bei weitem durch die Senkung der Ausgaben für alle möglichen mit der körperlichen und seelischen Fehlentwicklung der Kinder zusammenhängenden Notstände aufgewogen werden.

2. Durch den motorisierten Verkehr ist das Kleinkind heute nicht mehr wie früher in der Lage, sich seiner psychischen und physischen Entwicklung entsprechend immer weitere Teile der Umgebung des Elternhauses zu erschließen und sich gleichzeitig im Spiel seiner wachsenden Kräfte bewußt zu werden. Sein Entwicklungsraum wird vielmehr in der Regel auf den engen Bereich einer Etagenwohnung beschränkt mit allen Folgeerscheinungen, die sich aus einem derartigen Pferchungseffekt ergeben. Dieser wird noch dadurch verstärkt, daß auch die personalen Kontakte in der Kleinfamilie nur ein Minimum derjenigen in der früheren Großfamilie betragen. Die in der Kleinkindzeit aufgezwungene Bewegungsarmut des heutigen Menschen wird weiterhin insofern schielsalsbestimmend, als zwischen ihr und der fortschreitenden Gefährdung des Erwachsenen durch den Herzinfarkt offenbar engste Beziehungen bestehen. Auch hier ergibt sich also, daß durch Investitionen zur Errichtung umfangreicher Spielmöglichkeiten für Kleinkinder, aber auch für Schulkinder - die allerdings nicht, wie manche Kindergärten auch wieder nur in »Pferchen« bestehen dürfen - möglicherweise mehr soziale Kosten während des späteren Lebens gespart werden könnten, als für die Herstellung gesundheitsfördernder Verhältnisse aufgebracht werden müßten.

3. Die heutige Wohlstandsgesellschaft kann nicht mehr mit den Maßstäben des Erhaltungsmimums gemessen werden; denn das Kind wird der Fülle des Güterangebots, dem es gegenübersteht, wenn es einmal selbst über Geld verfügt, nur gewachsen sein, wenn es in einem Hausstand aufgewachsen ist, der sich in seinem Zuschnitt und in seinen Aufwendungen nicht fühlbar von denen unterscheidet, die dem Gesamtzuschnitt der betreffenden Sozialschicht entsprechen. Das aber ist nur möglich, wenn das Pro-Kopf-Einkommen der elterlichen Familie, das heißt also, das auf die Kinderzahl bezogene Einkommen durch schichtenspezifische Ausgleichsmaßnahmen dem Niveau der sozialen Gruppe angeglichen wird.

4. Eine Anpassung der Ausgleichsmaßnahmen an den »Level« der jeweiligen Sozialgruppe ist aber auch vor allem deswegen erforderlich, weil andernfalls mit einer Stimulierung der Kinderzahl in den unteren Sozialschichten gerechnet werden müßte, die nicht erwünscht sein kann, weil, wenn auch innerhalb weiter Grenzen, die Begabung der Schichtenzugehörigkeit parallel geht und der Gesellschaft vor allem im Zeichen der Verwissenschaftlichung des ganzen Lebens in besonderem Maße an einem begabten Nachwuchs gelegen sein muß.

5. Im besonderen Maße ist es daher auch erforderlich, alle Mehrbelastungen der Familie aufzufangen, die mit der Inanspruchnahme einer qualifizierten Ausbildung zusammenhängen.

6. Wenn das Wort von der breiten Eigentumsstreuung mehr als eine Phrase bleiben soll, muß die gesamte Eigentumspolitik unter familiensoziologischen Gesichtspunkten überprüft und revidiert werden, das heißt, sie muß der Tatsache Rechnung tragen, daß annähernd zwei Drittel des Nachwuchses in Familien mit drei und mehr Kindern aufwächst, welche ihrerseits nur ein Drittel ihrer jeweiligen Generation ausmachen. Weiterhin muß berücksichtigt werden, daß Eigentum für die Masse der Bevölkerung überhaupt nur als Gebrauchseigentum sinnvoll ist, was beinhaltet, daß es vor allem in solchen Lebensperioden zur Verfügung stehen muß, in denen besondere Belastungen getragen werden müssen. Das ist wiederum für die Masse der Bevölkerung gleichbedeutend mit der Zeit, in der Sorgspflicht für Kinder besteht. In besonderem Maße gilt diese Feststellung für den Besitz eines Eigenheims oder einer Eigentumswohnung, die heute häufig erst dann erworben werden können, wenn sich die finanzielle Situation der Familie dadurch erleichtert hat, daß die Kinder das Haus verlassen bzw. ihre Ausbildung abgeschlossen haben.

Die Frage der Finanzierung des Familienlastenausgleichs ist in den letzten fünfzehn Jahren Gegenstand endloser und ermüdender Diskussionen gewesen, ohne daß es zu einer Annäherung der kontroversen Auffassungen gekommen wäre. Rein faktisch hat sich allerdings der Versuch einer berufsständischen Lösung ad absurdum geführt, so daß heute die staatlichen Maßnahmen das Feld beherrschen. Zur Diskussion kann also praktisch nur noch die Frage stehen, wie die erforderlichen Maßnahmen am besten aus dem allgemeinen Steueraufkommen finanziert werden können. Hierbei scheinen mir nun alle diejenigen Maßnahmen von zentraler Bedeutung zu sein, die die Familien primär in so starkem Maße entlasten, daß sie nach Möglichkeit überhaupt nicht hilfsbedürftig werden. Das ist zumindest in den mittleren und höheren Einkommensstufen durch eine entsprechende Durchstaffelung des Einkommen- und Lohnsteuertarifs nach der Kinderzahl möglich, die allerdings gegenüber dem derzeit geltenden Tarif erheblich verschärft werden müßte. Wenn sich der Gesetzgeber darüber hinaus dazu entschließen könnte, bei künftigen Steuerensenkungen, die im Zuge einer auf Vollbeschäftigung und Zunahme der Güterproduktion und damit auch der nominellen Einkommen tendierenden Wirtschaftsentwicklung liegen, grundsätzlich nur die Steuersätze der Steuerpflichtigen mit Kindern zu senken, so würde sich die Situation sowohl von der Aufbringungs- wie von der Leistungsseite her automatisch in ganz wesentlichem Maße vereinfachen. Die notwendigen Verbrauchsumlagerungen, für die jeder gerecht Denkende Verständnis haben muß und wird, würden sich zudem von ganz leichter Hand nahezu unmerklich ergeben, zumal unser Wirtschaftssystem zumindest auf dem Sektor der Luxusproduktion und des Luxuskonsums doch wohl über ganz erhebliche Elastizitäten verfügt.

Dr. med, F. Oeter

Köln-Rath, Donarstraße 69

Der Christ in den Machtkämpfen unserer Zeit

Von

KLAUS VON BISMARCK

V01'bemerkung der Schriftleitung: Intendant D. K. v. Bismarck hat uns die nachfolgenden Bemerkungen zur Verfügung gestellt, die er als Vorsitzender des Laien-Komitees des ökumenischen Rates der Kirchen bei der diesjährigen Zusammenkunft dieses Komitees in Enugu in Nigeria vorgelegt hat. Es ging um die Fragen, welchen Beitrag Christen als Christen in sozialen und politischen Konflikten leisten können, und wie sie sich in den dabei zwangsläufig auftretenden Machtkämpfen zu verhalten haben. Die Veröffentlichung ist als Ansporn zu einer Diskussion gedacht, zu der die Leser der ZEE hiermit eingeladen werden.

Ich habe zwölf Jahre lang hauptamtlich im Dienste der Kirche, auch im ökumenischen Rahmen, daran mitgearbeitet, herauszufinden und zu formulieren, welche ethischen Kriterien sich in einer bestimmten Situation für die christliche Existenz im sozialen und politischen Alltag oder Kampf aufstellen lassen.

Heute bin ich - nach vier Jahren Praxis in einer Funktion, die inmitten politischer Machtkämpfe, ja in diese selbst verflochten, wahrgenommen werden muß - der Meinung, daß viele unserer oder meiner früheren Einsichten revidiert werden müssen. Warum?

- Weil die sich natürlich ergebende Auswahl der Mitarbeiter der Kirche an solchen Überlegungen dazu führt, daß die Härte des Machtkampfes unterschätzt wird. Eine so begrenzte Einsicht führt um so leichter zu Fehlurteilen, zu einem wirklichkeitsfremden Idealismus, wenn alle Interessengruppen dazu neigen, ihr massives Interessengeflecht mit humanistischen Flaggen zu tarnen.

- Weil - das gleiche in anderen Worten gesagt - im innerkirchlichen Raum die Macht der Verhältnisse häufig unterschätzt wird, die die Handlungsfreiheit der einzelnen und Gruppen nach »edlen« christlichen Prinzipien gewaltig einschränkt.

Denn es geht ja im Normalfall für den Christen nicht sogleich darum, in »edler Einfalt«

für seine Überzeugung zu fallen. Sondern die Wahrnehmung eines politisch oder ökonomisch wichtigen Amtes erfordert um der Sache willen unausweichlich auch eine selbstbewußte Zähigkeit im Kampf darum, an der Macht zu bleiben. Es gibt einige Beispiele, die auf die Versuchung hinweisen, nach der sich in kirchlichen Gremien oft Politiker usw. bergen, die endgültig oder vorübergehend im harten politischen Gefecht gescheitert sind.

- Weil denn der Machtkampf im sozialen, ökonomischen und politischen Raum doch im allgemeinen sehr viel primitiver und brutaler geführt wird, als das unsere Dokumente über die christliche Verantwortung in Politik usw. erkennen lassen, deshalb ist auch die Rückwirkung nicht verwunderlich. Gemeint ist die Tatsache, daß im allgemeinen die Praktiker der Machtverwaltung im sozialen, ökonomischen und politischen Bereich bei unseren Konferenzen als Mitarbeiter fehlen, weil die hier erarbeiteten freundlichen Empfehlungen auf ihre Welt oft ebensowenig passen wie viele Sonntagspredigten,

Was also muß bei unseren Einsichten unter Umständen revidiert werden? Oder was ist auf die Frage nach der Stellung des Christen in den Machtkämpfen unserer Zeit in Kürze angesichts dieser meiner Überlegungen zu antworten?

- Es wäre ganz abwegig, zu erwarten, daß sich die christliche Haltung inmitten von Machtkämpfen in jedem Falle deutlich als christliche Haltung abheben könnte oder müßte.

- Es geht im christlichen Bereich immer noch eine romantische Harmoniesehnsucht um, die die Versuchung fördert, sich gekränkt oder verletzt aus der »bösen« Welt zurückzuziehen.

- Deshalb ist es abwegig, die »Macht der Verhältnisse« im politisch-ökonomischen Raum oder die Härte des Machtkampfes sogleich mit dem »Bösen« oder den Auswirkungen der Sünde gleichzusetzen. Es handelt sich vielmehr um die nüchterne Einschätzung der Lage, in der sich die Christen unter anderen zu bewähren haben.

- Die Hoffnung auf die Vergebung der Sün-

den ist deshalb für den Christen in dieser Lage so unendlich wichtig, weil bei der Machtverwaltung im Alltag notwendigerweise im Normalfall ins Ungewisse hinein entschieden und gehandelt werden muß; weil sich vorher meist nicht an klaren Kriterien abmessen läßt, ob man vor Gott richtig oder falsch gehandelt hat. Das volle Wagnis muß in den Blick kommen (»Herr, vergib, denn wir wissen nicht, was wir tun!«). Das gilt um so mehr, als sich viele traditionell gültige Kriterien für ein rechtes ehristliches Verhalten durch die geschichtliche Entwicklung als überholt erweisen.

Intendant D. K. v. Bismarck

- Die Einsamkeit der notwendigen Entscheidungen der Machtverwaltung ist bei uns oft nicht ausreichend im Blick. Die Befolgung der Prinzipien einer liberalen Demokratie hebt diese Einsamkeit nicht auf. Deshalb ist die Predigt der Hoffnung so wichtig, die Predigt, daß die Schöpfung bereits Gottes ist (zu Gottes Lob geschaffen), in die das christliche Element nicht erst durch oft krampfhaftes Aktionen eingeführt werden müßte. Deshalb ist es gerade für die Laien, das Volk Gottes, so wichtig, daß eine falsche Konzeption von Mission überwunden wird.

Köln, Westdeutscher Rund/unk

Das Zusammenwirken staatlicher und nichtstaatlicher Kräfte in der Wirtschaftspolitik

Gutachten des Wissenschaftlichen Beirats beim Bundeswirtschaftsministerium

Der Wissenschaftliche Beirat beim Bundeswirtschaftsministerium hat sich in verschiedenen Sitzungen, zuletzt am 30./31. Oktober 1964, mit der Frage des Zusammenwirkens staatlicher und nichtstaatlicher Kräfte in der Wirtschaftspolitik befaßt und sich dabei ebenso wie schon in seinem vorweg erstatteten Gutachten vom 20. Juni 1964 auf den Bereich der wirtschaftspolitischen Gesetzgebung beschränkt. Nachdem der Beirat in jenem Gutachten verschiedene Vorschläge, die unter dem Namen eines Bundeswirtschaftsrates vorgelegt werden, erörtert und festgestellt hat, daß gegen einige dieser Vorschläge schwerwiegende Bedenken bestehen, andere einen unverhältnismäßigen Aufwand erfordern, wieder andere ihrer Natur nach andere Ziele verfolgen, untersucht der Beirat in diesem Gutachten, welche anderen Einrichtungen und Maßnahmen geeignet erscheinen, das Zusammenwirken staatlicher und nichtstaatlicher Kräfte im Bereich der wirtschaftspolitischen Gesetzgebung zu verbessern.

1.

1. Zweifellos besteht ein Bedürfnis, daß Regierung, Parlament und Öffentlichkeit über die wirtschaftliche Entwicklung und die jeweils anstehenden Aufgaben der Wirtschaftspolitik um-

fassend und zuverlässig informiert werden. In unserer gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung hat jeder einzelne das Recht, als Staatsbürger seine Interessen zur Geltung zu bringen; zu diesem Zweck kann er sich auch mit anderen zusammenschließen und im Rahmen der Vereins- und Koalitionsfreiheit eine gemeinsame Interessenvertretung schaffen. Deshalb sind Interessenverbände in unserer Gesellschaftsordnung grundsätzlich erlaubt.

2. Die Betätigung solcher Interessenverbände schließt jedoch auch die Gefahr in sich, daß einzelne Gruppen ihre Sonderinteressen mit dem volkswirtschaftlichen Gesamtinteresse identifizieren und versuchen, sie mit Mitteln sozialen Drucks durchzusetzen. Eine derartige Gleichsetzung von Gruppeninteressen mit dem Gesamtinteresse ist eine ideologische Verfälschung.

Insbesondere haben größere Verbände und eine sich selbstständigende Verbandsbürokratie das Bestreben, als öffentliche wirtschaftspolitische Instanzen tätig zu werden. Das Bild der derzeitigen Interessenvertretung ist dadurch charakterisiert, daß die verschiedenen Interessengruppen ihre Belange mit sehr unterschiedlicher Stärke zu vertreten vermögen; einzelne von ihnen kommen zu straffen Verbandsbildun-

gen, während andere schwer organisierbar sind und sich höchstens in lockeren Vereinigungen zusammenfinden können.

3. Zwischen der Regierung und den Interessenverbänden besteht ein ständiger Kontakt. Soweit die Regierung über die Standpunkte der verschiedenen Gruppen und über Vorgänge in den einzelnen Wirtschaftszweigen informiert wird, ist dieses Zusammenwirken für die politische Willensbildung durchaus fruchtbar. Um die notwendigen Informationen über Tatbestände und sachliche Zusammenhänge zu erhalten, ist die Regierung auf die Mitwirkung von Interessentenvertretern angewiesen. Unter diesen Umständen sind die Informationen unvermeidlich von Interessenstandpunkten bestimmt und daher einseitig. Allerdings kann die Regierung durch Anhörung von Vertretern gegensätzlicher Interessen diesen Mangel ausgleichen, es sei denn, daß die Vertreter verschiedener Interessen untereinander Absprachen getroffen haben.

4. Das Parlament ist im wesentlichen auf die Informationen angewiesen, die es von der Regierung, von Interessenvertretern und von der Presse erhält. Da bei dem gegenwärtigen Stand der Dinge die Gesetzesentwürfe in den meisten Fällen von der Regierung vorbereitet werden, ist es für das Parlament so gut wie unmöglich, die Herkunft der Informationen und die letzten Gründe für die Gesetzesformulierung zu erkennen, wodurch die eigene Urteilsbildung der Parlamentarier sehr erschwert wird. Bei Initiativentwürfen ist es im allgemeinen nicht anders.

Hinzu kommt, daß Verbände über Mitglieder des Parlaments ihre Interessen zur Geltung bringen, indem entweder Exponenten der Verbände als Abgeordnete im Parlament tätig sind oder die Verbände Parteien, Fraktionen und Abgeordnete unter Druck setzen. Zwar können die Ausschüsse des Parlaments sowohl unabhängige Sachverständige als auch Sachverständige aus Interessentenkreisen zu Rate ziehen. Es ist jedoch keine Gewähr dafür gegeben, daß alle in Frage kommenden Interessengruppen in hinreichendem Maß angehört werden; auch werden im allgemeinen Stellungnahmen der Sachverständigen nicht amtlich veröffentlicht.

5. Auch die öffentliche Meinung als wichtiger Faktor der politischen Willensbildung kann ihre Aufgabe nur unvollkommen erfüllen. Die Instrumente der öffentlichen Meinungsbildung (Presse und andere Massenkommunikationsmittel) unterliegen der einseitigen Beeinflussung durch Interessenten und Interessenverbände. Infolgedessen stehen der Öffentlichkeit zur Meinungsbildung keine hinreichenden Informationen zur Verfügung, um der Manipulierung durch die Interessenten begegnen zu können.

H.

6. Offenbar ist es unmöglich, alle Probleme, die in der vorstehenden Analyse berührt worden sind, mit Hilfe einer einzigen Maßnahme oder Einrichtung zu lösen. Um das Zusammenwirken der Verbände bei der Vorbereitung wirtschaftspolitischer Gesetze mit Parlament und Regierung zu verbessern, erscheinen dem Beirat folgende Maßnahmen empfehlenswert:

7. Die Bundestagsausschüsse sollten von der Möglichkeit Gebrauch machen, in öffentlicher Verhandlung Vertreter von Interessenverbänden und auch unabhängige Sachverständige zu vernehmen und eine vollständige Niederschrift darüber zu veröffentlichen. Derartige Befragungen wären auch auf Verlangen von Minderheiten durchzuführen. Durch ein solches Verfahren würde allen Abgeordneten und der Presse umfassendere Information und darüber hinaus Einblick geboten, unter welchen Gesichtspunkten gesetzliche Formulierungen zustande gekommen oder abgelehnt worden sind. Auch für die Frage, ob es sich für den Gesetzgeber empfiehlt, in einer bestimmten Sache eine Initiative zu entfalten, könnten derartige Vernehmungen wertvoll sein. Außerdem wäre zu prüfen, ob es einer Erscheins- und Auskunftspflicht, gegebenenfalls unter Eideszwang, bedarf.

8. Soweit bei der Vorbereitung von Gesetzesentwürfen Interessentengruppen Gelegenheit zur Meinungsäußerung geboten worden ist, sollte die Bundesregierung verpflichtet sein, darüber in der Begründung, mit der sie den Gesetzentwurf beim Bundestag einbringt, genau zu berichten. Dabei sollte insbesondere ausgeführt werden, wie die angehörten Gruppen sich

geäußert haben und in welcher Weise die Regierung in der endgültigen Fassung des Entwurfs diesen Anregungen und Einwendungen Rechnung getragen hat. Dadurch würden nicht nur die Abgeordneten, sondern darüber hinaus breite Kreise der Öffentlichkeit in den Stand gesetzt, in sehr viel sachkundiger Weise sich an der Diskussion zu beteiligen, und es würde auch allen denjenigen, die sonst nicht zu ihrem Recht kommen, Gelegenheit geboten, sich Gehör zu verschaffen.

9. Die Unabhängigkeit des Parlaments von den Interessenten würde wesentlich verbessert werden, wenn das Parlament selbst über einen einheitlichen leistungsfähigen Beratungsdienst verfügte, der jedem Abgeordneten zugänglich wäre. Damit wäre es den Abgeordneten erheb-

*Margarethenhohe (Siebengebirge),
den 31 Oktober 1964*

(Nachgedruckt mit Genehmigung des Bundeswirtschaftsministeriums)

lich erleichtert, sowohl eingebrachte Gesetzesvorschläge als auch die von Interessenten dazu vorgetragenen Stellungnahmen zu überprüfen und gegebenenfalls eigene Initiative zu Gesetzesentwürfen zu entfalten.

10. Nach allgemeiner Überzeugung sind das Wahlrecht zu den parlamentarischen Körperschaften und die Rechtsvorschriften, denen die Finanzierung politischer Parteien und der Wahlen unterliegen, in erheblichem Grade ausschlaggebend für den Umfang, in dem nichtstaatliche Mächte in der Lage sind, unkontrollierten Einfluß auf die Gesetzgebung auszuüben. Obwohl für diesen Fragenkreis selbst nicht sachverständig, hält der Beirat es doch für geboten, die zuständigen Stellen auf diese Zusammenhänge hinzuweisen.

Der Vorsitzende des Wissenschaftlichen Beirats
beim Bundeswirtschaftsministerium
(gez.) Prof. Dr. E. von Beckerath

Buchbesprechungen - Buchanzeigen

Ellwein, Theodor: Freiheit und Bindung des Christen in der Politik. München: Olzog, 237 S. 16,- DM.

Der Nachlaß eines ehemaligen Prominenten der Kirchenkampfszeit wird immer auf Interesse stoßen. Vor uns liegt allerdings nur das gesammelte Schriftgut der Jahre nach 1945, ediert durch den Sohn, Prof. Dr. *Thomas Ellsuein*.

Für die junge Generation der an der evangelischen Sozialethik Interessierten wird in einem ausführlichen Würdigungsteil (39 S.) der Lebenskampf des Kirchenpolitikers wider Willen; des DC-Christen, nach dem Verständnis Wilhelm Niemöllers; des Geschwaderkommodore im letzten Weltkrieg durch Gefangenschaft in der UdSSR bis zur bitteren Enttäuschung an seiner bayerischen Kirche nach der Heimkehr 1949, und endlich die Mitarbeit an der Evangelischen Akademie in Bad Boll bis zum Tode 1962 dargelegt.

Wenn im Vorwort des Herausgebers zu lesen steht, daß das Buch im Vordergrund das Be-

mühen zeige, „aus der lutherischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium das Verhältnis von Politik und Glauben zu entwickeln« (S. 8), so läßt sich dennoch nur feststellen, daß der Theologe im praktischen Bereich der Politik, wie zeit seines ehrlichen und auch im Kirchenkampf grundanständigen Ringens um den Ausgleich zwischen den Fronten, bei der strittigen Zwei-Reiche-Lehre Luthers verharret und auch nach der für ihn so erschütternden Einsicht in das Scheitern seines Ringens 1939 schließlich nach dem Kriege wieder bei dieser Lehre ansetzt. Wir müssen uns heute doch stets fragen, ob die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der Ethik durchaus mit der Sonderlehre Luthers angegangen werden kann. Der Rezensent hält es von daher für recht, daß die Jüngeren unter uns dieses Buch gründlich vom Nachwort (S. 198 ff.) her prüfen, um uns die Irrwege in der eigenen ethischen Arbeit zu ersparen, die der Verfasser vor dem Kriege erkannte.

Ferner werden wir bemerken, daß die Lehre

Luthers vom Reich dieser Welt auch bei Ellwein von Kant her interpretiert wird und nicht genuin lutherisch genannt werden kann. Es sei schließlich erlaubt, zu bekennen, daß die Kenntnis der wirklichen Motive und Interessen während des Kirchenkampfes uns Nachgeborenen fast nur einseitig vom BK-Standpunkt her offen liegen; die »Sieger« im Kirchenkampf aber haben »Abrechnung« gehalten. Ellweins Buch schenkt uns die fruchtbare Weiterentwicklung und dauernde Einkehr mit dem »Damalse, verbunden mit dem Versuch, die Welt von morgen öffnen zu helfen. Darum bleibt dies kleine Werk sozialethisch interessant! Halten wir es mit Ellweins Devise: »Post Christum ist das Verhältnis des Gläubigen zur innerweltlichen Ordnung und ihren Geboten nie eindeutig gewesen. Jede Generation mußte vielmehr die sich aufdrängenden Fragen neu beantworten« (S. 18). Sein Ansatz: »Jedes geschichtliche >Wir< muß aber, um im geschichtlichen Wandel Bestand zu haben, seine besondere geschichtliche Gestalt sowohl den einzelnen Gliedern der Gemeinschaft als auch anderen mit ihm konkurrierenden Gemeinschaften gegenüber behaupten, wozu es der Macht bedarf« (S. 19). »Wer sein Leben behaupten will, muß es in Kampf und Leiden behaupten. Das ist ein Grundgesetz geschichtlichen Lebens. Aber eben dieses Schema der Kosmos-toutou- ist -in Christus- aufgehoben. Wer sein Leben behalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es behalten«, sagt Jesus und erinnert damit an den inkommensurablen Gegensatz zwischen der Welt der Macht und des Rechts einerseits und der Bereitschaft für den Tag Gottes, der alle menschliche Geschichte beendet, andererseits« (S. 20).

Grundlage Ellweins ist: »Für die christliche Existenz ist es konstitutiv, daß der Christ als ein in der Geschichte Lebender dazu aufgerufen ist, sich von der eschatologischen Botschaft vom Anfang im Ende bestimmen zu lassen« (S. 21).

Ziel Ellweins ist es, gegen eine Ideologisierung der Politik seitens der Christen Maßstäbe zu geben. Gegen das »C« im Namen einer für »diristisch« erklärten Politik also, die von gewissen politischen Machtgruppierungen befürwortet wird, aber gleichfalls gegen alle Inanspruchnahme des Namens Christi für andere

Gruppeninteressen in der Politik, die Ellwein als »söldische Theologie« verwirft (S. 28).

Der Arbeitsweg Ellweins geht vom Problem des »disjunktiven Verhaltens« von Autorität oder Macht zur Freiheit aus, führt in historisch-systematischen Längsschnitten zur Untersuchung der Begriffe Macht, Freiheit hinüber zum Verhältnis von christlichem Glauben zur weltlichen Macht, um im 4. Kapitel das Leben des Christen in der Demokratie zu umschreiben, Auftrag des Christen sei es sicher nicht, »so etwas wie ein System einer evangelischen Sozialethik« abzuleiten, sondern »unser Auftrag ist, vor dem Hintergrund der evangelischen Botschaft und gebunden an sie unsere Freiheit zu bewahren, dann schließt dieser Auftrag auch ein, daß wir in der jeweiligen geschilderten Situation nach unseren Möglichkeiten vernünftig handeln« (S. 131).

»Der diristische Glaube bejaht die verwaltete Welt als geschilderte Aufgabe« (S. 146). Weil der Mensch sein Heil nur »gesdienkweise« empfängt, kann er in seinem auf die Welt gerichteten Handeln und Tun weder sein eigenes noch das Heil der Welt schaffen. »Deshalb ist die Welt auch nicht zu verchristlichen, sondern es ist nüchtern und realistisch, das jeweils Notwendige zu tun« (S. 147).

Das Schlußkapitel »Vom Auferstehen des Menschen« ist Ellweins Bekenntnis zum Leben in Christus vom Todeserleben her. Von hier aus wird sein Buch Zeugnis eines erfüllten Christenlebens trotz aller »Abredmungen« für uns zum Anlaß eigener Einkehr, weil alle Sozialethik mit der Auferstehung endet.

Pf. K. t. Stock

Neuenbeerse

1. *Filtbaut, P. E., O. P.*: Deutsche Katholikentage 1848-1958 und soziale Frage. Essen 1960. 409 S.
2. *Lewek, G.*: Kirche und soziale Frage um die Jahrhundertwende. Neukirchen 1963.
3. *Vorländer, H.*: Evangelische Kirche und soziale Frage in der werdenden Industriegroßstadt Elberfeld. Düsseldorf 1963. 123 S.

Es sind in den letzten Jahren einige sozialgeschichtlich beachtenswerte Schriften erschienen.

1. *Eilthaut* hat ein umfangreiches Buch über die Stellung der Deutschen Katholikentage zur

sogenannten sozialen Frage in der Zeit von 1848-1958 veröffentlicht.

Offenbar hört man auch in der katholischen Kirche oft die Klage, daß die Katholiken von der Geschichte und von den Gestalten der diristisch-sozialen Bewegung nichts mehr wissen. Dem Mangel will das Buch abhelfen. Es ist den bedeutenden und zu ihrer Zeit einflußreichen katholischen Sozialpolitikern Frank Hitze und August Pieper gewidmet. Die Darstellung wird nicht an Einzelproblemen durchgeführt. Wer Einzelfragen und Einzelpersönlichkeiten nachgehen will, dem hilft das Sachregister. Der Verfasser beginnt seine Darstellung mit dem t.Katholikentag in Mainz 1848 - auf dem der Frankfurter Abgeordnete W. E. v. Ketteler den reichlich kühnen Satz aussprach, es werde sich zeigen, daß »der katholischen Kirche die endliche Lösung der sozialen Frage vorbehaltene sei; denn »der Staat habe dazu nicht die Kraft«. Er untersucht dann der Reihe nach alle folgenden Generalversammlungen bis zum Essener Katholikentag 1932, der »vielleicht der Höhe- und Glanzpunkt der bisherigen 71 Deutschen Katholikentage«, aber - »nur die wenigsten Essener Katholikentagsbesucher mochten es ahnen" - für 16 Jahre ein vorläufiger Endpunkt war. Der bekannteste Katholikentag nach dem Kriege war dann 1949 der Bodener durch seinen Vorstoß in der Frage der Mitbestimmung.

Studiert man die Berichte über die einzelnen Katholikentage, so imponiert die Breite der Themen, die hier behandelt worden sind; es ist kaum ein Sachgebiet ausgelassen. Es werden die Gegner gegenwärtig, mit denen der deutsche Katholizismus sich auseinanderzusetzen hatte, und die Männer, die diesen Kampf zu bestehen hatten; und es werden die Zeiten, besonders die Notzeiten der deutschen Geschichte während des ganzen Jahrhunderts wieder lebendig.

Der Herausgeber wertet zwar, aber er ist zurückhaltend in seinem Urteil. In seinem Schlußwort meint er, es sei für die Zukunft gut, weniger zu organisieren, zu analysieren, zu theoretisieren als vielmehr zu handeln. »Ist es überhaupt menschenmöglich, auch nur einen Bruchteil all der Pläne, Vorschläge und Entschlüsse der Nachkriegskatholikentage in die Tat umzusetzen?"

Daß es diese Übersicht jetzt gibt, ist auch für evangelische Christen wertvoll, zumal der christlich-soziale Gedanke - damit zugleich der innere Widerwille gegen Liberalismus und Sozialismus, selbst in ihrer heutigen, gemäßigten Form - im Grunde auch in der Gegenwart in der katholischen Christenheit stark ist, stärker jedenfalls als in der evangelischen Christenheit.

2. Ein Name, der in diesem Zusammenhang nur ganz selten erwähnt wird, ist der Ludwig Webers, dem Gert Lewek an Hand des noch vorhandenen Materials - viel ist durch den Nationalsozialismus und durch den Krieg verlorengegangen - eine Monographie gewidmet hat, in der die Einleitung über Webers Stellung innerhalb der evangelisch-sozialen Arbeit in Deutschland im 19. Jahrhundert und der Schluß über Webers Stellung zwischen Stöcker und Naumann besonderes Interesse verdienen.

3. Die Arbeit von Vorländer hat den Vorzug, daß sie sich nicht mit den Ansichten einzelner Personen oder Gruppen befaßt, sondern mit der Stellung der Gemeinde zu sozialen und politischen Fragen. Sie stützt sich vor allem auf die Verhandlungsprotokolle der Kreissynodaltage sowie die Wochenschriften der beiden Elberfelder Stadtgemeinden. Es tritt dabei ein bürgerliches Christentum zutage, selbstbewußt in geistlichen Fragen, hilfsbereit im Stil kirchlicher Armenpflege, aktiv durch eine Vielzahl von diristischen Vereinen, aber durch und durch patriarchalisch, wohlmeinend, aber herablassend, sittenstreng, aber oft engherzig, königstreu, aber ohne wirkliches Verständnis für das Emanzipationsstreben der Arbeiterschaft. Vielleicht wäre es gut gewesen, die damalige sozialistische Bewegung in einigen ihrer Repräsentanten und ihren Äußerungen vorzuführen. Es hätte wohl auch die wirtschaftliche Entwicklung stärker berücksichtigt werden können. Die Lektüre des Buches macht einen ganz traurig. Aber man kommt ja an den geschichtlichen Tatsachen nicht vorbei.

Wenn man nur das Bewußtsein haben dürfte, daß die Sicht der Dinge, wie sie hier noch einmal vor uns ausgebreitet wurde, heute in den christlichen Gemeinden und Gemeinschaftskreisen in ihren Folgen erkannt und überwunden ist.

Prof. Dr. F. Karrenberg

Velbert

Teuteberg, Hans [ürgen: Geschichte der industriellen Mitbestimmung in Deutschland, Ursprung und Entwicklung ihrer Vorläufer im Denken und in der Wirklichkeit des 19. Jahrhunderts. Soziale Forschung und Praxis, 15. 1961. XX, 5875. Ln.50,-DM, br. 45,-DM.

Nachdem die Evangelische Kirche in Deutschland im Jahre 1950 ein Wort zur Mitbestimmung gesprochen hat, werden wir mit großem Interesse verfolgen, welchen Aufschluß über das Gelingen dieses Experimentes uns die Mitbestimmungsliteratur zu geben vermag. Dieses Gesetz ist beim Zustandekommen oft »als ein in Vergangenheit und Gegenwart ohne Parallele dastehendes Experiment in der Gestaltung der menschlichen Beziehungen zwischen Unternehmern und Arbeitern bezeichnet worden« (5. XIII). Die Bilanzen, die zum zehnjährigen Bestehen gezogen wurden, waren jedoch wesentlich zurückhaltender. Zu den repräsentativsten Darstellungen der Mitbestimmung gehört die von Otto Neuloh herausgegebene »Trilogie der Betriebsverfassung-s (5. VI). Diese »Trilogie« begann 1956 mit dem Titel: »Die deutsche Betriebsverfassung und ihre Sozialformen bis zur Mirbestimmung«. Es folgte 1960 der Band: »Der neue Betriebsstile. Der von Teuteberg vorgelegte Band bildet den vorläufigen Abschluß dieser Reihe.

Er analysiert nicht wie die vorausgegangenen Bände die gegenwärtige Mitbestimmungssituation, sondern versteht sich als einen sozialgeschichtlichen Beitrag zum Verständnis der Mitbestimmungsentwicklung in Deutschland. Die Mitbestimmungsidee ist ja nicht erst nach 1945 bzw. in Oppositionskreisen des Dritten Reiches geboren worden, sondern ihre geistigen Wurzeln reichen bis tief in den sozialhistorischen Boden hinein. Teuteberg ist mit viel Fleiß eine wohl lückenlose Zusammenstellung der Mitbestimmungsideen gelungen. Er beginnt mit den Gedanken der Sozialreformer des Vormärz und schließt seine Untersuchung mit dem Hilfsdienstgesetz von 1916 ab. Behandelt ist nur die **Vorgeschichte**, die Darstellung der **eigentlichen Geschichte** steht hingegen noch aus. Teuteberg behandelt im einzelnen die Vorstellungen der Sozialreformer des Vormärz (Baader, Wohlwill, von Mohl, Perthaler), dann die Forderungen

nach einer demokratischen „Organisation der Arbeit« während der Adttundvierziger-Revolution, stellt dann die Formen freiwillig beschränkter Unternehmernergewalt mit ihren Motivationen auf Unternehmenseite und den Reaktionen darauf bei den Arbeitnehmern dar und wendet sich schließlich den einzelnen Stufen beginnenden Kampfes um die Neuordnung des Unternehmensverfassungsrechtes zu. Bei der Lektüre ist man überrascht über die Fülle von Vorschlägen zur Beschränkung der einseitigen Unternehmernergewalt in Deutschland. Dieses Problem war und ist auch heute noch eine der wichtigsten Ordnungsfragen innerhalb der industriellen Arbeitswelt. Teuteberg bringt auf neue den Nachweis, daß die Arbeiterbewegung keine wirtsdaftlidt-materielle Bewegung (5. 535) war, sondern in dem Bestreben um Überwindung der Objektstellung und in der Forderung nadi gesellsdaftlidter Gleichberechtigung auch sehr stark eine idealistische Bewegung mit beachtlichem Ethos, im Grunde genommen eine im erweiterten Sinne kulturelle Bewegung, war. Schließlich ging und geht es in der Arbeiterbewegung nicht um Kühlschränke, sondern um qualitativ mehr. Davon zeugen die vielen von Teuteberg angeführten und behandelten Einzelvorschläge, die aus der Arbeiterbewegung selbst, zum großen Teil aber auch aus der Wissenschaft stammen. Dieser Band zählt mit zu den wesentlichen Beiträgen zur Geschichte des Unternehmensverfassungsrechtes. Er behält seinen aktuellen Wert dadurch, daß an dieser Stelle noch viel aufzuarbeiten bzw. weiterzuarbeiten ist.

Dr. K. Letringhausen

Velbcr

Freund, Ludwig: Politik und Ethik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Synthese. 2. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1961. 351 S. 24,- DM.

Die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Ethik ist ein das Denken seit griechischen Tagen begleitendes Thema. Besonders wir Deutsche haben alle Veranlassung, darüber nachzudenken. Wer sich dabei über die heutige, zumal in den westlichen Demokratien gegebene Situation orientieren will, kann dieses gut an Hand des Buches von L. Freund. In vier großen Kapiteln

(1. Politik als Machtstreben. 2. Politik als Spiel und Gegenspiel machtbetonter oder einflußreicher Interessen, 3. Politik als Ausdruck des Kulturstils der Gemeinschaft, 4. Das ethische Fazit) geht er seinem Thema nach. Besonders hervorzuheben sind die im Text vielfach gegebenen Hinweise auf andere, zumal angelsächsische, Literatur. Leider hindert uns die erforderliche Kürze dieser Anzeige daran, in eine ausführliche, zum Teil sadikritische Diskussion von Anlage und Thesen des Buches einzutreten. Nur zwei Momente seien herausgestellt: die vom Verfasser angewandte Methode und das vom Verfasser angestrebte Ziel.

Das Ziel seines Nachdenkens faßt der Verfasser so zusammen: »Es läßt sich ... mit guten Gründen geltend machen, daß diszipliniertes Nachdenken über die Politik die sachliche Erkenntnis und die zumindest opportunistische Berücksichtigung moralischer Kriterien und Impulse der Menschheit, zuvörderst aber der Gebote der Toleranz einschließt. Eine solche Hilfslösung bedarf auf die Dauer ... zwar der religiösen Fundierung. Doch bis eine Gesamtlösung auf lange Sicht sich anbahnt, muß uns jene genügen« (5. 351). - Es ist klar, daß der Verfasser dieses Ziel (oder sollen wir genauer sagen: diese Hoffnung?) nur zu erkennen vermocht hat dank der dem Ziel entsprechenden wissenschaftlichen Prinzipien. Auch hierfür setzen wir ein Zitat ein: »Unsere eigene Position ist vielleicht am besten dadurch gekennzeichnet, daß wir uns, unbeschadet aller persönlichen Neigung zur christlich-religiösen Stellungnahme, weigern, den Boden empirisch-wissensdiaffilicher Argumentation innerhalb von wissenschaftlichen Auseinandersetzungen zu verlassen. Die Mittel der wissenschaftlichen Forschung reichen kaum aus, um eine besondere religiöse Position zu begründen. Diese Aufgabe muß den Theologen überlassen bleiben. Dem empirischen Wissenschaftler steht aber die Möglichkeit offen, sofern er sie kaum ignorieren kann, die Linien, die von der Empirie auf eine metaphysische Wirklichkeit verweisen und dabei etwa die religiösen Bedürfnisse und Fragen in der Gesellschaft im allgemeinen, in der Politik im besonderen aufdecken, in aller Offenheit zu diskutieren. Dieser Vorgang verläßt keineswegs den empirischen Bereich, obgleich jene Bedürf-

nisse und Fragen nur mittelbare Objekte der Politikwissenschaft darstellen und als geistige Gegenstände problematisch und vergleichsweise unzugänglich sind« (S. 253 f.),

Diese Methode bedingt naturgemäß eine große Zurückhaltung hinsichtlich dessen, was denn nun unter »wirklich« bzw. »Wirklichkeit« zu verstehen ist. Der Verfasser definiert einmal »empirisch« sei von ihm gemeint »im ursprünglichen (Lockesdien) Sinne der Analyse der Bewußtseinsinhalte, aber nicht nur der sinnlichen Wahrnehmungen, welche die Außenwelt uns vermittelt« (5.250, 1. Anm.). Es mag den Theologen hierbei zunächst mindestens befremden, wenn er unter diesem Aspekt vernimmt, »Religion- sei ein »normales Kollektivianliegen« (5. 276). Doch könnte unter Umständen ein solches Befremden sogar heilsam sein. Dann nämlich, wenn allzu selbsrversändlidr und undialektisch die - theologische! - These angenommen wird, christlicher Glaube sei keine Religion oder ähnlidies. Der Politikwissenschaftler wird sie jedenfalls als soldie in Rechnung stellen und sogar stellen müssen. - Etwas anderes aber ist es, ob nicht mit dem Verfasser darüber zu diskutieren wäre, woher seine Maßstäbe und die oben erwähnten »Bewußtseinsinhalte« eigentlich stammen. Sie stammen sicherlich aus der geschichtlichen Tradition und Situation, in welcher er selbst und seine Leser sich befinden. Aber nicht allein um ein solches geschichtliches Woher geht es ja bei der Frage, sondern doch wohl darum, dasjenige zu bestimmen und demjenigen nachzudenken, was eigentlich uns bestimmt, was nun eigentlich zum Beispiel unsere »Moral« (unser »Glaube«) sei. Diese Frage liegt jenseits des mit dem hier anzudeutenden Buche gezogenen Rahmens. Sie so nüdi-tern und sachlich zu diskutieren, wie der Verfasser sein Gebiet zur Diskussion gestellt hat, dazu kann dieses Buch eine Einladung sein. So würde es u. E. recht genutzt werden.

Doz. Dr. H.-J. Rothert 532 Bad Godesberg

Wolf, Ernst: Ordnung und Freiheit. Zur politischen Ethik des Christen (Reihe: »unterwegs«, H. 19). Berlin: Käthe Vogt Verlag 1962. 100 S.

Verf. veröffentlicht hier zwei Vorträge: »Die

politische Ethik des Christen« und »Bilanz des Proreantismuse. Er geht davon aus, daß »die Gegenüberstellung der Zwei-Reiche-Lehre und der These von der Königsherrschaft Christi als Alternative falsch ist« (S. 5); jene kann nur innerhalb der Klammer der letzteren angenommen werden, wenn man den Rückzug auf eine »Individualethik persönlicher Heiligung« vermeiden will (S. 7).

Nach Wolf ist das Verhältnis von Kirche (bzw. Gemeinde) und Gesellschaft weithin durch eine Unsicherheit gekennzeichnet, die sich einerseits aus der Vergangenheit erklärt, die aber auch darauf hindeutet, »daß die Verantwortung der Christenheit für die Welt eine ihr auferlegte, nicht eine von ihr usurpierte ist« (S. 28f.). Die mitverantwortliche Solidarität der Kirche mit den Nöten des gesellschaftlichen Daseins (S. 31) führt dazu, daß die Kirche sich den »Grundsatzproblemen der sozialen Rechtsordnung« zuwenden muß (S. 40). Das umschließt die Erziehung zu einer Verantwortung, die »absolut ist, »weil die sogenannten politischen Ermessensfragen nicht Sache des Gütendünkens sind oder gar einer bestimmten -Konzeption- ..., sondern Sache der auslotenden Erforschung des real Möglichen und Erreichbaren zur Sicherung von Frieden und Freiheit« (S. 43).

Im zweiten Teil sucht der Verf. den Ertrag des Kirchenkampfes zu skizzieren und von daher die unterschiedlichen Positionen innerhalb der EKD zum öffentlichkeitsauftrag der Kirche zu erklären. Im Hinblick auf junge Leser ist es besonders zu begrüßen, daß dabei die Botschaft von Treysa, das Stuttgarter Schulbekenntnis

und das Darmstädter Wort auszugsweise zitiert werden.

Dipl.-Kaufm. Zilleßen

Velbert

Bakker, R.: Lot en daad, geluk en rede in her griekse denken. [*de Graaf en R. Bakker:* De mondige mens tussen goed en kwaad. Beide Utrecht: Erven J.Bijleveld 1957, 1961. 170 und 172 Seiten.

Mit dieser Ankündigung sind die beiden Bände einer holländisch geschriebenen Geschichte der Ethik erwähnt. Der Gesamtplan bezieht sich allerdings auf drei Bändchen, dasjenige des Mittelalters liegt noch nicht vor. Es sind bis jetzt die Geschichte der griechischen Ethik, »von Soklon bis Marcus Aurelius«, und die der vier letzten Jahrhunderte, »von Petrarca bis Sartre«, erschienen. Die existentialistische Ethik wird, verglichen mit anderen Perioden, ziemlich breit erörtert. Wir haben es hier mit einem globalen Gesamtüberblick der unterschiedenen Perioden der Ethik zu tun, von einem tieferen Eingehen auf die Probleme konnte nicht die Rede sein, weil es sich um kleine Bändchen handelt. Die griechische Ethik konnte noch am ehesten zu ihrem Recht kommen, weil die Schulen hier von wenigen Namen abhängig waren (Plato, Aristoteles, Stoa). Im dritten Band häufen sich unwillkürlich die Namen, so kommen wichtige Gestalten kaum zu ihrem Recht (Kant dreieinhalb Seiten).-Diese kleine Geschichte der Ethik wird gewiß nützlich sein als Hilfe für die Ethik-Prüfungen und kann auch manchem Interessenten, der etwas von der Geschichte der Ethik wissen will, orientierende Dienste leisten.

Prof. Dr. H. van Oyen

Basel

Bibliographie: Anthropologie

Auer, Aljons: Das Gewissen als Mitte personaler Existenz. Universitas 1964/4. S. 405-411

Becker, Howard S.: The Other Side, Perspectives on Deviance. New York: Macmillan Company 1964. 297 S.

Benedetti, Gaetano: Der psychisch Leidende und seine Welt. Stuttgart; Hippolytes-Verlag 1964. 164 S. Lw. 22,50 DM.

Berg, J. H. van den: Leven in Meervoud. Nijkerk: G. F. Callenbadi N. V. 1964. 319 S. hfl. 17,90.

Binder, Hans: Die menschliche Person. Ihr Wesen, ihre Gestalt und ihre Störungen. Stuttgart: Huber 1964. 249 S. 24,- DM.

Bodamer, Joachim: Der Mann von heute. Seine Gestalt und Psychologie. Freiburg i. Br.: Herder 1964. 181 S. 2,60 DM.

- Chabal, Roger:* Vers une anthropologie philosophique, Paris: Presses Universitaires de France 1964. Tome I: Conscience et savoir, XX-208 S. F. 24,-; Tome II: Nature et culture XII-214 S. F. 24,-.
- Chapman, Raymond:* The Loneliness of Man. Philadelphia: Fortress Press 1964. 170 S. \$ 1.90.
- Chauchard, Paul:* L'homme normal. Elements de biologie humaniste et de culture humaine. Paris: Editions Ouvrieres 1963. 224 S. 9,60 fr.
- D'Arcy, Eric:* Human Acts. Oxford: Clarendon Press 1963. 176 S. 25 s.
- Darlington, C. D.:* Genetics and Man. The Facts of Life, New York: Macmillan Company 1964. 37.50.
- Demoll, Reinhard* (Hg.): Im Schatten der Technik. Beiträge zur Situation des Menschen in der modernen Zeit. München: Bechtle Verlag 1963. 330 S. 19,80 DM.
- Dongen, J. C. van:* De lichamelijk gehandicapte mens, 's-Gravenhage: Boekencentrum N. V. 1963. 119 S. 4,90 hfl.
- Eichhorn, Wolfgang:* Von der Entwicklung des sozialistischen Menschen. Berlin: Dietz 1964. 267 S. 6,50 DM-Ost.
- Eickstedt, Egon u.:* Die Forschung am Menschen. 3 Bände. Teil I: Geschichte und Methoden der Anthropologie. Teil II: Physiologische und morphologische Anthropologie. Teil III: Psychologische und philosophische Anthropologie. (Die Teile sind nicht einzeln käuflich.) Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1937-1963. 2645 S. 360,-DM.
- Eickstedt, Egon von:* Ursprung und Entfaltung der Seele. Entwurf und System einer psychologischen Anthropologie. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1963. 1133 S. 218,- DM.
- Flitner, Andreas:* Der erwachsene Mensch und das Kind in der Sicht der Pädagogischen Anthropologie. Universitas 1964/4. S. 385-394.
- Gebattel, Victor Emil von:* Imago Hominis. Beiträge zu einer personalen Anthropologie. Schweinfurt: neues forum 1964. 336 S. Brosch. 21,50 DM. Ln. 28,- DM.
- Gehlen, Arnold:* Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied: Luchterhand 1963. 355 S. 28,- DM.
- Gluckman, Max:* Closed Systems and Open Minds. The Limits of Naivety in Social Anthropology. Edinburgh: Oliver & Boyd 1964. 272 S. 42 s.
- Gödan, Hans:* Der Mensch ohne Krankheit. Christlicher Auftrag und medizinischer Fortschritt. Hamburg: Furche 1964. 97 S. 2,50 DM.
- Harsch, Helmut:* Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie. Heidelberg: Quelle und Meyer 1965. 208 S. 19,50 DM.
- Herzfeld, Hans:* Das Menschenbild unserer Zeit vom Historiker gesehen. Universitas 1964/9. S. 937 bis 952.
- Hillman, James:* Suicide and the Soul. New York: Harper & Row 1965. \$ 3.50.
- Höhlhuber, Ioo:* Sprache-Gesellschaft-Mystik. Prolegomena zu einer pneumatischen Anthropologie. München und Basel: Ernst Reinhardt 1963. 337 S. 32,- DM.
- Hook, Sidney:* The Quest for Being and other Studies in Naturalism and Humanism. New York: Dell Publ. Co. 1963. 254 S. \$ 1.65.
- Hossfeld, P.:* Der Mensch im Spannungsfeld der Weltanschauungen. Eine Hauptfrage einer existenziellen Anthropologie. Tijdschrift voor Filosofie 1964/3. S. 442-456.
- Jores, Arthur:* Menschensein als Auftrag. Stuttgart: Hans Huber 1964. 167 S. 18,- DM.
- Kegley, Charles W.:* Probleme des heutigen Menschenbildes. Lutherische Monatshefte 1965/1. S. 35 bis 41.
- Knoepfel, Hans-Konrad:* Psychoanalytische Anregungen zur Lebensgestaltung. Stuttgart: Hans Huber 1964. 150 S. 9,80 DM.
- Lehmann, Gunther:* Lärmeinwirkungen auf den heutigen Menschen - Ergebnisse medizinischer Forschung. Universitas 1964/7. S. 689-698.
- Lersch, Philipp:* Der Mensch als soziales Wesen. Eine Einführung in die Sozialpsychologie. München: Johann Ambrosius Barth 1964. 250 S. 26,- DM.
- Legstrup, Knud E.:* Der Mensch in der Perspektive des Nihilismus. Lutherische Rundschau 1965/1. S. 1-18.
- Lückert, Heinz-Rol:* Der Mensch, das konfliktträchtige Wesen. Das Konzept vom Menschen in der gegenwärtigen Psychologie. München und Basel: Ernst Reinhardt 1964. 102 S. 12,- DM.
- Lückert, Heinz-Rol:* Die Problematik der Persönlichkeits-Diagnostik. Ernst Reinhardt Verlag 1964. 120 S. 12,- DM.
- Montagu, Ashley* (Hg.): The Concept of Race, New York: Macmillan Company 1964. \$ 5.95.
- Montagu, Ashley:* The Humanization of Man. New York: Grove Press 1964. 270 S. \$ 1.75.
- Neumann, Erich:* Tiefenpsychologie und neue Ethik. München: Kindler 1964. 137 S. 2,50 DM.
- Niebuhr, Reinhold:* The Nature and Destiny of Man, a Christian Interpretation. New York: Charles Scribner's Sons 1964. 2 Bde. 305 S. und 328 S. je \$ 1.65 (Neuaufgabe).
- Plachte, Kurt:* Das Schuldgeflecht als Befund der Psychiatrie und als ethisches Problem. Deutsches Pfarrerblatt 1964/13. S. 340-342.
- Plachte, Kurt:* Die heile Welt des Menschen. Überwindung der Krise seiner Existenz. München: Francke 1964. 92 S. 9,80 DM.
- Plat, J.:* De mens en de oneindige Ander bij Emma

nuel Levmas Tijdsdmfl voor Frilosofie 1964/10
 S 457-500
Plesner, Helmuth Der Mensch als Naturereignis
 Lutherische Rundschau 1965/1 S 19-34
Poggeler, Franz Der Mensch in Mundigkeit und
 Reife Eine Anthropologie des Erwachsenen Pa-
 derborn Sdionmgh 1964 232 S Brosch 9,80 DM,
 Ln 13,80 DM
Rothacker, Erub Philosophische Anthropologie
 Bonn Bouvier 1964 200 S 24,- DM
Schaefer, Hans Anspannung und Entspannung des
 modernen Menschen Erkenntnisse heutiger medi-
 zinsdier Forschung Unvrseas 1964/4 S 357
 bis 370
Stoeckle, Bernhard Erbsundige Begrerhckert Mun-
 chener Theologische Zeuschnfl 1963/4 S 225 bis
 242
Thomas, Klaus Handbuch der Selbstmordverhutung
 Stutegart Ferdmand Enke Verlag 1964 466 S
 Geheftet 58,- DM, Ln 63 - DM

Traxel, Werner Einfuhrung in die Methodik der
 Psychologie Stuttgart Hans Huber 1964 348 S
 28,- DM
Uexkull, Thure von Hoffnung und Angst in Ihren
 medizuuschen Auswirkungen auf unseren Kor-
 per - Erkenntnisse heutiger medizinsdier For-
 schung Unvrseas 1964/5 S 469-478
Yecdno, Giorgio del Personhdikerc und Rechte des
 Menschen in der Sicht der Rechtswissenschaft Un-
 versitas 1964/7 S 715-724
Wagner, Frtedrtch Marupulanon des mensdhiden
 Keimplasmas als Ausweg aus den Zrvihsanonspro-
 blemen? *Universitas* 1964/10 S 1065-1076
Whitehouse, W A Towards al Theology of Na-
 ture Scotsh Journal of Theology 1964/2 S 129
 bis 145
Wlener, Norbert God and Golem A Comment on
 Certarn Points where Cybemencs Impinges on
 Rehgien Cambndge M C T Press 1964 99 S
 \$ 295

Mitteilung der Societas Ethica

Die nachste Jahrestagung der Societas Ethica
 soll vom 30 August abends bis zum 2 Septem-
 ber morgens in Basel stattfinden Entsprechend
 dem Beschluß der Grundungsversammlung von
 1964 steht sie unter dem Thema »Die Struktur
 der Ehe (Monogamie)« Die Einladung ergeht
 an Dozenten und Forscher für Ethik und ver-
 wandte Disziplinen - in diesem Falle vornehm-

lich solche, die durch Arbeiten am diesjahrgen
 Thema bekannt geworden sind Die Zahl der
 Teilnehmer ist begrenzt

Nahere Auskunfte über die Tagungsordnung,
 Referenten und Teilnahmehghckerten erteilt
 der Sekretar der Sooreras Ethica, Dr K Bock-
 muhl, CH-4153 Remach BL, Lachenweg 36
 (Schweiz)

Mitteilungen des Schriftleiters

Unserm verehrten Mitherausgeber, Prof D
H-D Wendland, gelten unsere besten Wunsche
 zur Vollendung seines 65 Lebensjahres Die
 ZEE verdankt ihm seit Ihrer Grundung viele
 gute Beitrage und wesenthche Anregungen
 Seit 1 Marz dieses Jahres ist Prof Dr

H E Todt, Heidelberg, in den Kreis der Mit-
 herausgeber eingetreten Nach haufigen Begeg-
 nungen in den letzten zwölf Jahren begrüße ich
 personlieh diese neue Moglichkeu enger Zu-
 sammenarbeit mit ihm ganz besonders

W Schwettzer

Diesem Heft hegt ein Prospekt des Verlages J C B Mohr
 (Paul Siebeck), Tubmggen, bei Wir bitten um Beachtung

Die »Zertschnfl für Evangelische Ethik« erscheint zweimonathch Preis Je Heft Im Abonnement 4,- DM,
 emzeln 4,50 DM Sonderpreis für Studenten Im Abonnement 3,50 DM, emzeln 4,- DM Für unverlangt
 eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen Rückporto ist beizufügen Unverlangt eingehende
 Bücher können nicht zurückgesandt werden Eigentümer Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Mitglied
 des Gemeinschaftswerks der Ev Presse e V Gesamtherstellung F L Wagener Lemgo Pnnted in Germany

Stellung und Aufgabe der Familie in der modernen Gesellschaft*

VON LUDWIG PRELLER

Familie wird zumeist als ein biologisch-soziologisches Gebilde gesehen: als der Bund jener polaren Einheit von Mann und Frau mit ihren Kindern; den Kindern, die die Gestalt der Eltern in die Zukunft tragen und die damit Garanten der Fortdauer der Menschheit sind.

Aber Familie ist mehr als dieser biologisch-soziologische Bund. Sie ist geistig-psychisches Phänomen und, wenn Sie wollen, als solches Mysterium. Das, was zwischen und hinter den leiblichen Beziehungen der Gatten und der Kinder schwingt und was wir Liebe nennen, entzieht sich der Materialisation, es ist spirituell wie alles Intime.

Diesem Aspekt gegenüber erscheint die historische Ordnung der Familie zweitrangig. Ob die Familie noch im Sippenverband verhaftet oder zum mindesten Groß-Familie ist, ob sie nach gegenwärtig europäisch-amerikanischer Art zweistöckig - Eltern und Kinder - oder noch dreistöckig unter Einbeziehung von Großeltern, Tanten usw. aufgebaut ist oder gar zunächst nur als Ehe von Mann und Frau erscheint - die Grundposition der Familie als Verknüpfung von Biologisch-Materiellem und Spirituellem bleibt stets die gleiche; nur die Verlagerung mehr nach dem einen oder dem anderen Pol verteilt die Gewichte je anders.

Von diesem spirituell-materiell-biologischen Bund also ist hier zu sprechen. Aber das Thema will diesen Bund, diese Familie lokalisiert sehen; lokalisiert weniger in örtlichem Sinne als im historischen Raum. Ich soll über die Familie in der modernen Gesellschaft sprechen.

Was ist, so mußte ich mich fragen, moderne Gesellschaft? Offenbar ist ja nicht allein die »gegenwärtige« Gesellschaft gemeint - und was will schon »Gegenwart« besagen? Offensichtlich soll mit dem Adjektiv »modern« eine Gesellschaft charakterisiert sein, deren Gegenwartigkeit das Zukünftige einschließt, die offen ist gegenüber dem, was kommen mag. Der Prospekt spricht von der Familie als Wegbereiterin der Zukunft, weil in ihr, wie es heißt, »die Männer und Frauen von morgen ... geprägte würden. Das klingt plausibel. Und doch wirft schon diese Wendung die Frage auf, was als »morgen« angesehen wird, ob dieses Morgen eine Nachahmung des Heute und Gestern sein soll oder ein Neues, dessen Wurzeln allerdings zu den Erkenntnissen von heute und gestern reichen.

Das heißt, schon im Thema sind Tradition und Progression angesprochen, und wir werden uns mit beiden auseinanderzusetzen haben. Ganz konkret und zugleich sinnbildlich gesprochen, wird gefragt, ob wir gewillt sind, »moderne Gesellschaft« im Jahre 2000 anzusiedeln oder im Jahre 1900. Ich entscheide mich als einer, der noch im vorigen Jahrhundert geboren ist, für das Jahr 2000.

Meine Entscheidung ist nicht willkürlich. Diese zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts, die .. Vortrag vor der »Internationalen Familienkonferenz, München, 20 Juli 1964.

unsere Gegenwart bildet, weist mit Nachdruck auf das Jahr 2000 hin, das die Kinder der hier behandelten Familien mit aller **Wahrscheinlichkeit** erleben werden, während ebenso wahrscheinlich die Eltern der hier in Frage stehenden Familien das Jahr 1900 nicht persönlich gekannt haben, ja, was viel wichtiger erscheint, auch nicht das Jahr 1914 des Ersten Weltkrieges, der zweifellos die Weltenwende einleitete, die unsere Zeit prägt.

Dieser feste Blick auf das Jahr 2000 ändert nichts an dem Bewußtsein, wie vielschichtig verwoben aus Tradition und Zukunft die Gesellschaft von heute ist und auch die von morgen sein wird. Jede Epoche gleicht einer geologischen Schichtung, die Altes mit soeben Vergangenen, soeben Vergangenes mit Gegenwärtigem, Zukunftsträchtigem vermengt, ja, welche Verwerfungen aufweist, die einmal das Vergangene, das andere Mal den Keim des Kommenden an die Oberfläche getragen haben. „Moderne **Gesellschaft**“ deutet somit **zwar** auf die Zukunft, sie ist jedoch vielfältig mit dem Früheren verbunden, kann **sich** vielleicht nur **schmerzhaft** von ihm trennen.

Für eine internationale und interkontinentale Tagung müssen die Überlegungen noch weiter gehen. Die Völker dieser Erde sind in ihrer historischen Schichtung durchaus nicht gleich. Nicht nur die Familie als Gegenstand unserer Betrachtungen ist je nach Volk in ihrer Zusammensetzung verschieden geartet. Auch die Gesellschaften, in denen diese Familien zu leben haben, weisen geschichtlich, ökonomisch, soziologisch verschiedene Stadien ihrer **Entwicklung** auf.

Jede Gesellschaft, meint der Familiensoziologe **René König**, hat die Familie, die zu ihr gehört. Diese Feststellung **zwingt** dazu, »moderne **Gesellschaft**« nicht so sehr als einen »**Zustand**« etwa des Jahres 1964 in die Betrachtung einzuführen, sondern als ein Ziel, für das unter anderem auch die Familie wirkt. Dieses Ziel scheint mir die industrialisierte Gesellschaft **zu** sein, ausgestattet auf Grund der technischen, ökonomischen, sozialpsychologischen Erkenntnisse von heute und morgen. Besonders die sogenannten Entwicklungsländer, die diesen künftigen Stand bei weitem nicht aufweisen, geben ja deutlich **zu** erkennen, daß sie gleichwohl mit Macht auf jenes Ziel zustreben. Das muß insonderheit für eine Familie bedacht werden, die, wie der Prospekt sagt, die Männer und Frauen von morgen prägt. Aber die Entwicklungsländer **zeigen** noch ein anderes: Industrialisierung **kann** mit Kapitalismus synonym sein, braucht es jedoch nicht. Der Soziologe **Richard Behrendt**, Bern, weist mit Recht darauf hin, daß in diesen Ländern eine »Selektierung der vorgefundenen kapitalistischen (und nidirkapiralisnschen) Systeme« stattfindet, die die Gleichung Industrialisierung = Kapitalismus als **zu** primitiv erkennen läßt. Wenn wir von Industrialisierung sprechen, darf deshalb nicht **zugleich** an Kapitalismus gedacht werden. Auch das bolschewistische Beispiel einer kommunistisch inaugurierten Industrialisierung verbietet dies.

Familie sowohl als auch moderne (gleich industrialisierte) Gesellschaft finden wir somit in dieser unserer Gegenwart als in starkem Fluß befindlich vor. In dieses Bild der Bewegung sind nun Stellung und Aufgabe der Familie einzuzeichnen, »Stellung und Aufgabe«, **ich** möchte die **französischen** und die englischen Bezeichnungen »**situation**« und »**rôle**« zugrunde legen; sie sind treffender als die deutschen Begriffe. Es ist der Umkreis der Beziehungen - die Situation - zu bedenken, in dem die Familie von heute sich bewegt,

sowie die Art ihres von innen und außen beeinflussten Stiles in diesem Beziehungsgespinnst, eben ihre **Rolle**.

Aus der Fülle der Probleme, die damit aufgeworfen werden, darf ~~ich~~ drei herausgreifen, die mir besonders bedeutungsvoll und damit zugleich für eine Diskussion, wie sie am Nachmittag stattfinden soll, geeignet erscheinen. Es sind dies:

1. Die Frage, worauf die Existenz der Familie in der modernen Gesellschaft beruht;
2. Fragen des Zusammenlebens der Geschlechter und der Generationen;
3. Erziehungsfragen.

1. WORAUF BERUHT DIE EXISTENZ DER FAMILIE IN DER MODERNEN GESELLSCHAFT?

~~Ich~~ modifiziere die Frage: Welche Existenzberechtigung ist der Familie in der modernen Gesellschaft zuzubilligen? Diese Fragestellung erscheint fast frivol, und doch ist sie notwendig. Wir alle wissen ja um den tiefgreifenden Wandel, der sich für die Familie in der industrialisierten Gesellschaft gegenüber der nichtindustrialisierten vollzogen hat. In der nichtindustrialisierten Gesellschaft sind materielle Existenz und Familie weitgehend eins: Die Familie zieht ihre »Nahrung«, wie dies im deutschen Mittelalter hieß, aus einer Tätigkeit, die so gut wie alle Familienmitglieder, Vater, Mutter, Kinder, unverheiratete sonstige Familienzugehörige wie Brüder, Schwestern usw., vereint, und zwar am Wohnsitz der Familie, sei es im Bauernhof oder im Hause des Handwerksmeisters. In der industrialisierten Gesellschaft ist dies grundlegend anders. Die Arbeitstätigkeit vor allem des abhängig Tätigen findet außerhalb des Hauses statt, in der Fabrik, im Büro, nach der bundesdeutschen Statistik 1961 sogar für ein Drittel aller im produktiven Gewerbe Tätigen außerhalb des Wohnortes der Familie. Der Vater wird damit - grundsätzlich gesehen - allein »Ernährer« der Familie, »Haushaltsvorstand«, wie dies die deutsche Statistik nennt. Der verstorbene große Sozialpolitiker Gerharde Mackenroth hat ~~nach~~ schärfer formuliert: Der Mann wird »degradiert« »vom Leiter einer Familienproduktionsgemeinschaft zum außerhäuslichen Versorger der Familie«.

Für die Frau ergeben sich ebenso grundlegende Folgen. Auch die Frau wird sozusagen degradiert: von einer nämlich, die in der Familienproduktionsgemeinschaft wesentlich ~~mitschafft~~, zur »Nur-Hausfrau«. Hausfrauenarbeit ist auf dem Bauernhof oder im vorindustriellen Handwerksbetrieb ein wichtiger Teil des Familienbetriebs; die Frau sorgt für die Ernährung, gegebenenfalls auch für die Bekleidung, die Krankenpflege der Betriebsglieder, auch der nichtfamiliären. ~~Solche~~ Hausfrauenarbeit gibt es ~~nach~~ wie vor ~~auch~~ in der industrialisierten Gesellschaft. Aber sie gerät nun so abseits der allgemeinen ökonomischen Erwägungen, ~~daß~~ die Statistik sie als Quelle des Sozialprodukts überhaupt nicht mehr erwähnt. Dabei handelt es sich in der Bundesrepublik Deutschland zum Beispiel um einen Betrag von schätzungsweise einem Drittel des Volkseinkommens, also zur Zeit um reichlich 90 Milliarden DM. Die Hausfrauenarbeit paßt nämlich, wie es *Oswald von Nell-Breuning* SJ. formuliert hat, ~~nicht~~ in das merkantile Denken unserer gegenwärtigen Nationalökonomie, oder sie ist - noch präziser - ~~nach~~ *Hannah Arendt* »ein unproduktiver Restbestand aus der Vergangenheit«, Diese ökonomische Mißachtung erfährt erst

recht die Tätigkeit der Mutter, die zusammen mit den Vätern in der Bundesrepublik etwa ein weiteres Siebentel des Volkseinkommens für ihre Kinder aufwenden, zur Zeit somit weitere etwa 40 Milliarden DM, die ebenfalls nicht unmittelbar in der Aufredmung des Sozialproduktes erscheinen.

Gerade dieses »unsiditbare« Siebentel des Volkseinkommens, das für die Kinder im Elternhaus ausgegeben wird, diese 40 Milliarden DM führen uns zu weiteren familienentscheidenden Folgen der Industriearbeit. Kinder »kosten« nun, sie tragen nie mehr zur Familienproduktionsgemeinschaft bei; Kinder werden somit zu einem »Luxus«, den man sich leistet oder nicht. *Klemens Brockmöller* SJ. sagt drastisch, man wird heute, wirtschaftlich gesehen, »durdi die Kinder ärmer«. Wohlgemerkt: Dieser »Luxus« ergibt sich nur vom einzelnen Elternpaar aus gesehen, also privatwirtschaftlich. Volkswirtschaftlich ist die Sache ganz anders: Da sind Kinder heranwachsende Arbeitskräfte, ohne die weder die kommende Produktion erstellt noch auch dann für die alten Leute die erforderlichen Renten aufgebracht werden könnten. Renten müssen ja aus dem jeweils erarbeiteten Sozialprodukt gezahlt werden, wie wir seit *Gerhardt Mackenroth* wissen. Der »ökonomische Wert« der Kinder verlagert sich also vom Privat-Haushalt auf die Gesamt-Wirtschaft; Kinder bleiben, anders ausgedrückt, volkswirtschaftlich und in der Folge der Generationen gesehen auch ökonomisch ein unabdingbarer Wert. Für den Familien-Haushalt sind sie aber nur noch finanzielle »Belastung«. Aus dieser Tatsache ziehen die Staatsgemeinschaften die Konsequenz des von der Gesellschaft getragenen »Kindergeldes«.

Endlich noch eine weitere ökonomische Folge der Industrialisierung für die Familie: In einer vorindustriellen Gesellschaftsordnung, wie etwa im deutschen Mittelalter, läßt die Gesellschaft Eheschließung und damit Familiengründung nur zu, wenn der Mann eine »Nahrung« für diese Familie nachweisen kann: eine Bauernstelle, einen Handwerks-, einen Handelsbetrieb. Das bedingt ein spätes Heiratsalter einerseits, aber Sicherung der Familie bei Krankheit, im Alter usw. andererseits. Diese Beschränkung auf späte Heirat fällt mit dem Auseinanderklaffen von Familie und Produktion fort: Das Heiratsalter wird unabhängig vom Nachweis einer »Nahrung«, wie die Frühehen in allen Industriestaaten, einschließlich der Frühehen unter Studenten, zeigen. Kinder allerdings werden damit erst recht eine »Belastung« der jungen Ehe, eine Belastung, die man deshalb möglichst lange hinauszuschieben versucht. Daß man nun auch »lernt«, das Kinderbekommen hinauszuschieben, ist eine weitere Folge der Industrialisierung; es gehört zu jener rationalen Durchleuchtung aller Lebensvorgänge, die ein Wesensmerkmal aller Industrialisierung ist. »Pro familia«, die Bewegung für »bewußte Mutterschaft«, ist eines ihrer Resultate, die das rational Erkannte wieder mit dem Spirituellen zu vereinen sucht.

Unser notwendig sehr kursorischer Gang durch die Entwicklung zum Industriestaat zeigt somit für die Familie:

a) Familie und »Nahrung« werden aus einem Zusammenhängenden zu zwei in sich gesonderten Tatbeständen; die »Nahrung« wird jetzt vom »Haushaltungsverstand«, gegebenenfalls auch von seiner Frau und seinen Kindern, aber jedenfalls außerhalb der Familie im fremden Betrieb gesucht und gefunden. Daß dies in der modernen Gesellschaft auch für die sogenannten »Selbständigen«, die Unternehmer, die Rechtsanwälte, die

Ärzte, sogar nicht selten für Künstler gilt, sei nur der Vollständigkeit des Bildes wegen erwähnt.

b) Die Hausfrauenarbeit wird zu einer von der ökonomie nicht mehr beachteten, wenn auch de facto nach wie vor wichtigen Tätigkeit; diese Arbeit verschwindet sozusagen vor den Augen der Sozialökonomien.

c) Kinder werden aus Produktionsgliedern eines häuslichen Familienbetriebes zur reinen Belastung der ökonomie des Privathaushaltes; da diese Kinder volkswirtschaftlich gesehen für die Erhaltung der Kontinuität der Produktion über die Generationen hin weiter lebensnotwendig bleiben, verschiebt sich das Tragen der »Kosten« des Kindes vom Privathaushalt auf den Sozialhaushalt.

d) Zur Familiengründung ist der Nachweis einer »Nahrung« nicht mehr zwingend geboten; damit wird einerseits die Frühehe ermöglicht, während andererseits - zusammen mit dem Kindergeld aus gesellschaftlichen Mitteln - die ökonomische Verantwortung für die Kinder zu einem nicht unbeträchtlichen Teile auf die Allgemeinheit verschoben wird. Verbunden mit der Hygiene für Mutter und Kind, wird damit unter anderem die Bevölkerungsvermehrung gefördert, die ein brennendes Problem bereits der Gegenwart, vor allem aber der Zukunft ist.

Diese völlige Verwandlung der ökonomischen Grundlagen der Familie findet nicht gleichmäßig und nicht gleichzeitig statt. Wir haben einleitend unter anderem von der »geologischen Schichtung« in jeder Gesellschaft, so auch in der modern genannten Industriegesellschaft, gesprochen. Wenn dieser Kongreß Vertreter aus vielen Ländern und mehreren Kontingenten umfaßt, so wird jeder Teilnehmer für sein Land eine andere Stufung des Zusammenhanges zwischen Familie und ökonomischer Existenz vor Augen haben. Und in jedem Lande werden sich außerdem Abstufungen in den verschiedenen Erwerbszweigen finden. Etwa in der Landwirtschaft sehen Zusammenhang oder Auseinanderklaffen von Familie und Erwerb anders aus als im mittleren Handwerk und als in einem Gewerbe, das bereits in großindustrielle Form gegossen ist. Wenn so die spezifische Form und Lebensart der Familie graduell von Land zu Land, von Landstrich zu Landstrich, von Gewerbe zu Gewerbe sehr unterschiedlich sein können, so ist doch überall der Trend zu den genannten vier Wandlungen unaufhaltsam, weil er der ökonomisch-soziologischen Art moderner Industrialisierung entspricht.

Was aber bleibt danach der Familie? Ist sie allein an das ökonomische Rückgrat gebunden, das ihr jahrhunderte-, jahrtausendlang Gestalt verliehen hat? Ist die Familie zerstört, wenn ihr ökonomisches Band zerrissen ist? Wer dies meint, verkennt den Kern des Wesens der Familie. Dieser Kern ist psychisch-geistiger, er ist spiritueller Art, und er wird nun erst so recht bloßgelegt, ins Licht gehoben, wenn die ökonomische Klammer fällt.

Diese These klingt idealistisch, ist aber überaus real. Wäre Familie, wie es in der vorindustriellen Gesellschaft weithin schien, eine ökonomisch-materielle Gemeinschaft von Produktionsmitgliedern - diese Familie hätte in den vergangenen 150 Jahren europäisch-amerikanischer Industrialisierung sich selbst auflösen, sie hätte sich ins Nichts verflüchtigen müssen. Bolschewisten haben einmal so gedacht, sie wissen heute oder ahnen es mindestens, daß sie einem Irrtum erlegen waren. überall hat sich im Zuge der Industrialisie-

rung die Familie nicht nur erhalten, sondern sogar gefestigt. Vielleicht begehrt hier einer von Ihnen auf und sagt: die wachsende Zahl von Scheidungen gerade in hochindustrialisierten Ländern bewiese das Gegenteil. Dieser Einwand der wachsenden Zahl von Scheidungen sticht nicht. Denn er erkennt, daß gerade dann, wenn der ökonomische Zwang gefallen ist, der psychisch-geistige Bund, der nun allein zum Träger der Familie geworden ist, zwar labiler sein muß als das materielle ökonomische Band, dafür aber aus tieferen Wurzeln des Menschlichen gespeist wird als alles äußerliche wirtschaftliche Zweckdenken und -handeln. Nicht die Zahl der Scheidungen ist das Erstaunliche an der modernen Familie, sondern erstaunlich ist die nach wie vor gewaltige Zahl der haltbaren Ehen.

Denn diese Ehen, diese Familien sind vom ökonomischen und vom Gesellschaftlichen her nunmehr einer außerordentlichen Fliehkraft ihrer Glieder ausgesetzt: jener von René König herausgehobenen »Desorganisation« der Familie. Was diese allein zusammenhält, sind **psychische**, sind geistige Kräfte. Die Untersuchungen etwa Helmut Schelskys über die Familien der Millionen deutscher Vertriebenen haben dies deutlich erwiesen. Im Gegenteil sollten **sogar** die Gefahren einer allzu betonten Intimität moderner Familien beachtet werden. Jene Gefahr etwa einer Isolierung, die die Familie abzukapseln sucht gegenüber einer als mitleidlos empfundenen veräußerlichten Gesellschaft, jenes Suchen nach Geborgenheit, das die gesellschaftliche Verflochtenheit aller Glieder dieser Gesellschaft zu leugnen, von sich zu weisen geneigt ist.

Hier also hat die Untersuchung über das moderne Verhältnis von Familie und Existenz einzusetzen: bei der psychisch-geistigen Existenz dieser Familie. Was führt die Ehepartner zusammen: die Sexualität, die Flucht vor einer Gesellschaft, die man nicht begreift, die **Liebe** oder eine religiöse Ver- und Gebundenheit? Wie haltbar sind diese Verknüpfungen, wie stark bewähren sie sich, wenn gerade in jungen Ehen und Familien sich materielle wirkliche und vermeintliche Sorgen breitmachen? Ist die Bindung an die Kinder und durch sie Rudiment einer vergehenden Tradition, ist sie biologisch bedingt, ist sie unauflösbar der Innerlichkeit der Gestalt des Menschen zugeordnet? Ist Familie mehr als die Quantität der Zahl ihrer Glieder, ist sie eine Qualität, ein Wert eigener Art?

In allen diesen und ähnlichen Fragen dominiert die Skepsis, ob der Intimcharakter ausreiche, die Familie zusammenzuhalten. Aus solcher Skepsis spricht materialistischer Kleinmut. Als ob der Intimcharakter **ökonomischer** Bandeisen bedürfe, um **nicht** in sich zu zerfallen, sich aufzulösen. Wie falsch denkt derartig rein ökonomisch orientierte Logik! Das Charakteristische des Intimen liegt niemals im Materiellen, das Intime ist psychischer Art. Es wäre sinnvoller, darauf hinzuweisen, daß in früheren Zeiten Ehen allzu häufig nur durch ökonomischen Zwang oder durch ökonomisch fundierte Prestige-Tradition zustande gekommen und zusammengehalten worden sind, daß in derartigen Familien der Intimcharakter in **erschreckender** Weise verlorengegangen war. Die Romanliteratur des vorigen Jahrhunderts ist voll der Beispiele, besonders aus »gutbürgerlichen« Familien. Man lese bei Balzac nach. Man denke an die Bauernheiraten, die sich nach der Arrondierung von Plurseäcken richteten; an die Heiraten nach Standesgesichtspunkten, etwa im früheren Offizierskorps; nach Finanzgesichtspunkten unter Kaufleuten - bei denen stets die Frau dem materiellen Interesse folgen mußte und Liebe weiß Gott keine Rolle spielte.

Nun aber, da in der industrialisierten Gesellschaft die Familie allein auf ihren seelisch-geistigen Gehalt angewiesen ist, hat diese tiefste Wurzel der Familie erst Gelegenheit, sich als bindend zu erweisen, ihre Bewährung zu bestehen. Familie wird allein eine Angelegenheit der Haltung, der Gesinnung, der Sittlichkeit,

Was die Familie in der modernen industrialisierten Gesellschaft gefährdet, ist nicht diese freigelegte Intimität, sondern die Gefährdung erwächst aus einer materialistischen Lebensauffassung, in die die Familie hineingestellt und die vielfach Folge der rationalen Industrialisierung ist. Der Widerspruch besteht zwischen der geistig-psychischen Verinnerlichung der Familie und der veräußerlichten Rationalität der sie umgebenden Gesellschaft.

Wir kommen damit an das entscheidende Problem unseres Themas: die Wirkung der Rationalität, die das Leben einer industrialisierten Gesellschaft zu beherrschen pflegt. Wo diese Rationalität in Zweck- und Erfolgsdenken verkümmert - und dies ist leider Kennzeichen hochindustrialisierter Gesellschaften -, erwächst der Familie Gefahr. Die rationale Zweckhaftigkeit, die den Weg zur Hochindustrialisierung begleitet, stößt sich an der Insel der zwecklosen Intimität, die nunmehr die Familie charakterisiert.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, dies zentrale Problem zu lösen. Die eine liegt in der Betonung jenes Insel-Charakters der Intimität, der »Desintegration«, um mit René König im Anschluß an die amerikaaische Soziologie zu sprechen. Die Familie legt einen Wall um sich, sie geht in »Igelstellung« (Ulrich Beer), die böse Außenwelt soll vergessen werden und wird vergessen, sobald man den Intimkreis der Familie betritt. Denken und Handeln während der Arbeits- und Berufstätigkeit stehen schizophoren einem ganz anders gearteten Denken und Handeln innerhalb der häuslichen vier Wände, während der arbeitsfreien Zeit am Wochenende gegenüber. Die Trennmauer zwischen Arbeitstätigkeit und Privatleben wächst höher und höher.

Eine solche Haltung des Zwiespalts läßt sich auf die Dauer nicht aufrechterhalten. Der einzelne Mensch, seien es Vater, Mutter oder Tochter oder Sohn, der sozusagen draußen vor der Wohnungstür seine Arbeitsgesinnung des Tages ablegen soll, muß daran zerbrechen und mit ihm die Familie.

Nicht Abkapselung kann daher die Parole sein, sondern Durchdringung, Integration. Ich wage die These, daß es die Gesellschaft ist, die sich zu ändern hat, zu ändern in ihrer Ausrichtung auf rein rationale Zwecke und Ziele. Daß diese These vielleicht kühn, aber nicht unrealistisch ist, erleben wir in äußerster Zuspitzung im Zusammenhang mit der Atomphysik. Der Konflikt, der einen Albert Einstein, einen J. Robert Oppenheimer, der in der Bundesrepublik die achtzehn Göttinger von Carl Friedrich von Weizsäcker bis Werner Helsenberg bewegt hat und bewegt, ist die Auseinandersetzung zwischen dem Zweckdenken der Politik, die das Atom für ihre Machtausübung einsetzen will, und der unabdingbaren Priorität des Menschen, des Menschlichen. Was hier im großen und allen sichtbar sich abspielt, ist nur ein Symptom für den Umschlag der Bewertungen - hin zum Humanen, fort von der kalten Rationalität. Der gleiche Konflikt spielt sich aber weniger sichtbar auf allen Ebenen des modernen Lebens ab. Seine Lösung erlöst zugleich das Problem der Familie in der modernen Gesellschaft aus seinem inneren Konflikt.

Mir liegt daran, Ihnen nicht die sicher sinnvollen, aber mehr am Symptom kurierenden

kleineren Mittel des Alltags vor Augen zu führen, wie Kindergeld, Wohnungsfürsorge, Verknüpfungen von sozialer Betriebspolitik mit Familienpolitik. Man sollte durch diese zweifellos außerordentlich wichtigen Maßnahmen hindurch das Grundproblem sehen und anzupacken versuchen. Dieses Grundproblem unserer Zeit zeigt sich an der Familie nur besonders deutlich, ins Auge springend: es ist die Überwindung des Zweckhaften im Denken der industrialisierten Gesellschaft. Jenes Zweckhaften, das den Menschen und seine Gemeinschaft wie ein Stück ökonomisch-technischer Materie zu behandeln beliebt, das also das Materialistische industrieller Rationalität auch auf das Menschliche zu erstrecken sucht. Der redmische Materialismus hat jedoch dem Menschen zu dienen; wo er sich zum Herrscher über den Menschen, über das Menschliche aufzuspielen versucht, zerstört er den Menschen und verfehlt daher auch seinen eigenen Sinn.

Daß der vom ökonomischen freigelegte Intimcharakter der modernen Familie diesen Sinn des Verhältnisses materiell-technischen Fortschritts zur Humanität offenlegt, erscheint mir überaus bedeutungsvoll für die Menschheit als solche, für das Menschliche zu sein.

2. FRAGEN DES ZUSAMMENLEBENS DER GESCHLECHTER UND DER GENERATIONEN

Diesem Ausgleich zwischen rationaler Zweckhaftigkeit und Humanität gilt es nun an einigen weiteren Fragen des Familienzusammenhalts nachzuspüren. Ich werde dabei auch in diesem zweiten Teil meines Vortrages notwendig zunächst mehr auf die materiellen Umstände eingehen, bitte aber, sich stets vor Augen zu halten, daß das Ziel dieser Erörterung ist, festzustellen, wie das Immaterielle, das Geistig-Psychische auf die zu schildernden materiellen Veränderungen reagiert.

Da ist das Verhältnis der *Geschlechter* zueinander. Die Frau sei dem Manne untertan als ihrem Herrn. Mit diesem Paulus-Wort aus einer patriarchalischen Zeit kann die *Gesellschaft* der Gegenwart nicht mehr auskommen und erst recht nicht die der *Zukunft*. Die Unterordnung von Frau und Kindern unter die Gewalt des Vaters entsprach, worauf *Klemens Broekmüller* SJ. mit Recht hinweist, der Stellung von Gliedern der Wirtschaftsgemeinschaft Familie zu deren »Betriebsdief«. Mit dem Fortfall jener ökonomischen *Gemeinschaft* Familie verändert diese ihren ehemaligen Charakter einer wirtschaftlichen Herrschaftsordnung zu dem einer Ordnung der Partnerschaft - die übrigens auch in vielen anderen Bereichen der modernen industriellen Gesellschaft anzutreffen ist.

Die Gleichberechtigung von Frau und Mann ist eben kein nur rechtliches, sondern ein allgemein soziologisches Problem. Wo Mann und Frau - und ebenso erwachsene, noch in der Familie lebende Kinder - »draußen vor der Tür« der Familie als selbständige, eigenverantwortliche Personen arbeiten und politisch als gleichberechtigt behandelt werden, kann das Verhältnis zwischen ihnen innerhalb der Familie nicht grundlegend anders sein. Hier *greift*, wie im ersten Teil des Vortrags aufgewiesen, die Gesellschaft von außen bis in die Intimsphäre der Familie.

Die Intimität der modernen Familie kann somit nicht die gleiche sein wie die der vorindustriellen Familie. Deren vaterrechtliche patriarchalische Struktur hält der Entwicklung zur Moderne nicht stand. An ihre Stelle tritt, nochmals gesagt, die Partnerschaft. Diese

demokratische Form des Zusammenlebens stellt neue, höhere **und** schwierigere Anforderungen an die Intimität. Denn das Sich-Einfügen, das früher in der **patriarchalisch** geführten Familie in erster Linie die Tugend der Frau und der Kinder zu sein hatte, muß nun auch vom Manne geübt werden, mehr noch: er muß im anderen und in der anderen das Andersgeartete nicht nur erkennen, sondern als selbständig und berechtigt anerkennen.

Die Folgen reichen von der Sexualität, deren Berechtigung und deren Verlangen nun **auch** für die Frau zu gelten haben, über das tägliche Zusammenleben bis zur Erziehung der Kinder. Intim heißt weder, daß etwas Verbotenes noch daß etwas Geheimes, zu Verbergendes sich vollzieht, sondern intim heißt seelische Offenheit voreinander und zueinander. Solche Intimität der Offenheit stellt größere Anforderungen, als dies im Rahmen eines herrscherlichen Verhältnisses geboten ist. *Brockmöller* spricht von der Entwicklung zu einer »Eheordnung, die - Sitte geworden - sittlich höher steht als die ehemalige **vaterrechtliche** Struktur«. Die Aussprache tritt an die Stelle von Anordnung und Gehorsam, die gemeinsame Überlegung an die Stelle der einsamen Beschlüsse, damit aber auch die gemeinsame Verantwortung an die Stelle des bequemen Vorwurfs des jeweils vom anderen zu Verantwortenden. **Auch** wo es, wie unter patriarchalischen Verhältnissen, eine heimliche, dafür nicht selten um so wirksamere Mitherrschaft oder sogar Herrschaft der Frau gab und gibt, muß umgelernt werden: diesmal von der Frau, die den Umweg der Beeinflussung in die Geradlinigkeit der offenen Beziehung zu wandeln hat.

Zwar ist die Gleichberechtigung der Frau keine Folge der geänderten Familienverfassung, aber sie wirkt auf diese Verfassung von einer sich ändernden Stellung der Frau in der Gesellschaft aus. **Ich** habe 30m anderen Ort darauf hingewiesen, daß Gleichberechtigung der Frau nicht Okkupierung von Männerrechten zum Inhalt hat, sondern das Recht der Frau auf Selbstentfaltung, auf gleiche Erfüllung ihres Eigenseins. Diese Forderung gilt nicht nur für die Arbeitstätigkeit, nicht nur für das Wirken der Frau in der Öffentlichkeit, sondern gleichermaßen für die intime, die persönliche Sphäre.

Lassen Sie mich eine Geschichte erzählen, die ein bekannter Soziologe auf der Heidelberger Gedächtnistagung für *Max Weber* vor kurzem zum besten gab: eine Inderin habe ihm den Unterschied des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern wie folgt charakterisiert: Bei euch in Europa heiratet die Frau den Mann, weil sie ihn liebt, bei uns in Indien liebt die Frau den Mann, weil sie mit ihm verheiratet ist. Ein meines Erachtens schönes Beispiel, was partnerschaftliches, was herrscherliches Verhältnis von Mann und Frau zu bedeuten hat.

Es wäre aber nun ein grobes Mißverständnis, aus der Gleichberechtigung in beliebiger Weise Folgerungen allein für die Sexualität zu ziehen, obwohl auch hier Tabus zu überwinden sind; Gleichberechtigung zielt in der Intim-Sphäre auf mehr, auf Eros, auf die Integration von Weiblichem und Männlichem bei beiden Geschlechtern. Daß im übrigen jedoch gerade aus der Gleichberechtigung auch Konsequenzen für die Geburtenregelung zu ziehen sind, kann und soll hier nur angedeutet werden. Ich betone aber, daß die Frage der Geburtenregelung nicht nur wegen Bevölkerungsentwicklung auf der gesamten Erde, sondern vor allem um der Frau selbst willen einer eingehenden gesonderten und freimütigen Behandlung bedarf. Was kürzlich aus dem im Erscheinen begriffenen Buch der Französin

Marcelle Auclair über die Unzahl von Abtreibungen und das Grauen der körperlichen und seelischen Qualen der betroffenen Frauen in den »Frankfurter Hefen« (Februar 1964) zu lesen war, darf nicht dem dort so genannten »tödlichen Schweigen« verfallen bleiben.

Wir müssen die Linie der Gleichberechtigung noch ein wenig weiter verfolgen. Sie ist im Arbeitsleben Ursache wie Wirkung einer sich einander annähernden Tätigkeit von Mann und Frau. Wenn aber die Unterschiede der Tätigkeiten von Mann und Frau am Arbeitsplatz schwinden, kann das Familienleben nicht unberührt bleiben. Wir sind gewöhnt, in der Berufstätigkeit der verheirateten Frau ein Übel zu sehen. Nachdenkliche Frauen begreifen die Frage anders. Nicht die Berufstätigkeit als solche, sondern das Zusammenfallen von Mutterschaft und Berufstätigkeit ist das Problem. In der Bundesrepublik Deutschland zum Beispiel ist der Anteil der Frauen am Erwerbsleben mit rund einem Drittel aller erwerbsfähigen Frauen seit einem halben Jahrhundert ungefähr geblieben. Dagegen ist innerhalb dieser Quote die Zahl der verheirateten Frauen, die arbeiten bzw. arbeiten müssen, erheblich gestiegen; nämlich zwischen 1950 und 1961 von 2,7 auf 4,3 Millionen Frauen; anders ausgedrückt: 1961 waren nicht weniger als 1,6 Millionen verheiratete Frauen oder 60 Prozent mehr tätig als 1950. Das Statistische Bundesamt bemerkt dazu, daß dieses Mehr von 1,6 Millionen erwerbstätiger, verheirateter Frauen mit einem Trend zu früherer Eheschließung zusammenfiel; der Kommentar des Amtes lautet: »Man heiratet gleich und zahlt den Hausstand durch Mitverdienst in der Ehe ab, anstatt ledig zu bleiben und so lange zu sparen, bis es für die komplette Einrichtung reicht.« überflüssig zu sagen, daß diese Feststellung nicht moralisierend gemeint ist und vor allem nicht moralisierend verstanden werden darf.

Was ist dazu zu bemerken? Einmal: wir sollten zur Kenntnis nehmen, daß die Frau das gleiche Anrecht auf Erlernung und Ausübung eines Berufes hat wie der Mann. Die verheiratete Frau sollte in einem Berufe, in einer Arbeitstätigkeit schon deshalb geübt sein, weil das Lebensschicksal sie wie ihre Kinder vor die Notwendigkeit einer eigenen Existenz stellen kann. Zur anderen: diese Berufstätigkeit wird während jener Zeit, in der die Frau die Kinder bekommt und aufzieht, zu unterbrechen sein. Nun aber noch ein Drittes: *Alo« Myrdal* und *Viola Klein* haben, ähnlich wie andere Autoren, betont, daß mit der Verlängerung des Lebensalters auch für die verheiratete Frau ein Lebensabschnitt hinzukommt, in dem die Kinder aufgezogen und selbständig außer Hause sind und die Frau nunmehr wieder auf sich selbst verwiesen ist. In den USA beispielsweise sank das durchschnittliche Alter der verheirateten Frau bei der Heirat des letzten Kindes zwischen 1890 und 1950 von 55,3 auf 47,5 Jahre. Die Daseinserfüllung dieser Frauen sollte und dürfte und kann sich nicht im Haushalt erschöpfen. Diese Frauen haben das Recht, ihre Persönlichkeitswerte auch außerhalb des Hauses in der Gesellschaft zur Entfaltung zu bringen. Unsere erste und vor allem die eben behandelte dritte Feststellung bedingen allerdings erhebliches Umdenken gegenüber der herkömmlichen, immer noch patriarchalisch aufgelegten Struktur der Familie. Wer der Frau jedoch geistig-psychische Selbständigkeit zubilligt, kann im Familienleben nicht an den Folgerungen aus einer neu integrierten Gesellschaft vorbeigehen. Idi wiederhole: nicht die Erwerbstätigkeit der Frau, auch nicht

die der verheirateten Frau ist das eigentliche Problem, sondern Problem ist allein das Zusammenfallen von Erwerbstätigkeit und Mutterschaft bzw. Erziehung der Kinder.

Und diese *Kinder* selbst? Auch hier führt die moderne Gesellschaft zur Neu-Orientierung. Kinder können, das wurde eingangs dargelegt, nicht mehr als privatwirtschaftliche Werte für eine Familie eingestuft werden; daß sie nicht zu finanziellen Gewinnquellen werden, muß bei der Regelung des Kindergeldes bedacht werden. Was bleibt, ist ein rein auf das sogenannte natürliche Empfinden abgestelltes Verhältnis von Eltern und Kindern. Hier setzt in besonders starkem Maße das eingangs erwähnte spirituelle Grundelement der Familie ein; wir können es vielleicht so umschreiben: Die Liebe von Mann und Frau zueinander erweitert sich auf die Kinder; die Biologie enthüllt ihr metaphysisches Geheimnis.

Dieses subtile Verhältnis, vom ökonomischen befreit, wird aber nun wieder durch die für die industrialisierte Gesellschaft charakteristische tägliche Abwesenheit des Familienvaters, vielleicht auch der Mutter belastet. Das freie verlängerte Wochenende gewinnt hier einen weiteren Sinn über den einer Erholungszeit für den Arbeitenden hinaus. »Samstags gehört Vati mir« ist nicht nur eine gewerkschaftliche Parole.

Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß die moderne Gesellschaft den Konflikt noch nicht zu lösen verstanden hat, der sich aus der außerhäuslichen Arbeit des Vaters und gegebenenfalls auch der Mutter einerseits und der Liebe zu den Kindern sowie der Sorge um sie andererseits aufgetan hat. Die vielfach zu beobachtende Verlagerung des Schwergewichts der Erziehung auf die Mutter kann ebensowenig befriedigen wie die sporadische Einwirkung eines übermüdeten Vaters am Wochenende oder während des Urlaubs. Es wäre allerdings denkbar, daß die ~~Ä~~nderungen, die Automation und Elektronik für das Verhältnis zur und in der Arbeit bringen, auch Lösungen für dies schwierige Familienproblem in sich schließen könnten; als Stichworte seien nicht nur die verkürzte Arbeitszeit, sondern auch die sich steigernden Anforderungen an die Bildung der Arbeitnehmer genannt.

Immerhin läßt sich nicht verleugnen, daß die moderne Gesellschaft starke exogene Einflüsse auf die Familie wirken läßt, von jener außerhäuslichen Tätigkeit der Eltern über das Schulwesen bis hin zu Einwirkungen der sogenannten »anonymen Mimirzieher« in Großstadt, Fernsehen, Funk und Film. Wenn wir gesagt hatten, daß der Intimcharakter der Familie durch die moderne Gesellschaft offengelegt ist, so ergibt sich auch an dieser Stelle zugleich erneut eine bedeutende Gefährdung dieses Intimcharakters aus den Besonderheiten eben dieser Gesellschaft.

Als Hauptkomponente solcher Gefährdung wird vielfach die Versachlichung der Beziehung zwischen den Gliedern dieser Gesellschaft und so auch der Familie genannt. In der Tat wird das Verhältnis zur Familie besonders seitens der Generation der Jugendlichen nüchterner, kühler betrachtet, als dies mindestens nach der Literatur der früheren Generationen Gültigkeit zu haben schien. Ich halte diese kühle Zurückhaltung und nüchterne Verselbständigung der jungen Generation nicht nur für eine direkte oder indirekte Folge des letzten Weltkrieges mit seiner Schuld einer älteren Generation, ganz besonders in Deutschland. Diese sachliche Einstellung zu gesellschaftlichen, politischen, menschlichen Fragen entspringt und entspricht meines Erachtens der wachsenden Rationalität dieser Gesellschaft selbst. Insbesondere Industrialisierung beruht eben weithin auf Rationalität;

es wäre eigenartig, wenn diese Rationalität sich nicht auch auf die nicht unmittelbar industriell bestimmten menschlichen Zusammenhänge erstrecken, sie beeinflussen sollte. Damit stößt sich aber die am Organischen, am Leben orientierte Familie an der vom puren Verstand geleiteten Organisation der modernen Gesellschaft. Ich spreche - wohlweislich - vom Verstand, nicht von der Vernunft! Allerdings muß bedacht werden, ob die typisch europäisch-amerikanische Sachlichkeit auch dort die industriellen Gesellschaften beherrschen wird, wo die Industrialisierung auf einer ganz anders gearteten Kultur und Mentalität aufzubauen ist, wie in vielen Entwicklungsländern. Ich sehe in dieser Frage der unterschiedlichen Kultur, von der die Industrialisierung in Europa und USA bisher ausgegangen ist und von der sie jetzt in Afrika, Asien und Südamerika auszugehen hat, geradezu eine Frage von überaus großer Bedeutung in der Entwicklung der Menschheit. Der Dialektik, die der Industrialisierung in Europa und USA meist das Gesicht gibt, steht die Polarität im Denken des Afrikaners und Asiaten gegenüber.

Wie dem auch sei, mir scheint, daß diese Versachlichung der menschlichen Beziehungen auch zwischen den Generationen und damit auch in der Familie nicht durch Klagen überwunden werden kann. Gesinnungswandel in der Generationenfolge ist weltgeschichtlich weiß Gott nichts Neues. Sofern dieser Wandel bleibend ist, beruht er auf gesellschaftlichen und geistigen Erfordernissen der jeweils neuen Zeit. Auch die gegenwärtig wohl in aller Welt festzustellende neue Einstellung der Jugend zu ihrer Umgebung, zur Familie, zur Gesellschaft muß als in sich bedingt in das Bild unserer modernen Gesellschaft eingeordnet werden.

Ein wichtiger Faktor zu dieser Einordnung ist bereits bei der Betrachtung der Gesdileideter zueinander genannt worden: er heißt Partnerschaft. Nicht wenig zum gegenwärtigen Spannungsverhältnis zwischen der Elterngeneration und der der Kinder ist auf starke Rudimente patriardialisch-herrscherlicher Anschauungen aus früheren Zeiten zurückzuführen. Hinkt doch, wie William F. Ogburn festgestellt hat, die Familie notorisch hinter der industriellen Entwicklung her; Ogburn nennt dies den »cultural lag« der Familie.

Was sich aber, wenn auch mit jenem cultural lag belastet, entwickelt, ist ein Partnerschaftsverhältnis wie zwischen Mann und Frau so auch zwischen Eltern und Kindern. Versuchen wir uns klarzumachen, was Partnerschaft bedeutet, so sind wohl drei Elemente dieser Form des Zusammenlebens hervorzuheben: Es ist einmal die Personfreiheit, es ist zum anderen die persönliche Freiwilligkeit in den Beziehungen der Glieder dieser neuen Familie zu- und miteinander, und zum dritten ist die Polarität in dieser Beziehung zu nennen, das Sowohl-Als-auch der Anerkennung des anderen, das im Gegensatz steht zu dem Entweder-Oder, welches die Beziehungen der dualistisch denkenden Rationalität der industriellen Außenwelt zu beherrschen pflegt.

Solche Partnerschaft auch im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern zu praktizieren ist, wie wir stetig erfahren, außerordentlich schwierig. Vollzieht die Familie doch, wie Franz Oppenheimer, dessen 100. Geburtstag wir in diesem Jahr gefeiert haben, als Soziologe ausführlich dargelegt hat und wie im übrigen von ganz anderer Warte aus die Forschungen des Baseler Biologen Adolph Portmann bestätigt haben, eine »Domestikation« des Kindes, eine »Zähmung« des Individuums Kind in die Geselligkeit. Wie sollen »Zäh-

mung« und »Parnerschaftl« zusammenpassen? Die manifesten Unterschiede etwa zwischen der Erziehung US-amerikanischer, englischer, französischer, deutscher, **spanischer** Kinder weisen auf die Größe des Problems hin. Symbolisch gesprochen, pendelt es für das Kleinkind zwischen der einmal unnachsichtig festen, ein andermal freundschaftlich führenden Hand von Vater bzw. Mutter, für den Jugendlichen pendelt es zwischen der anzuerkennenden Autorität eines Herrschenden und der freiwillig anzunehmenden eines Freundes. Die Bezeichnung »Herrsdiel« ist mit Fleiß gewählt; denn sie enthüllt im Deutschen den Machtcharakter jenes »Herrn im Hause«, der jahrhundertlang auch die Erziehung des Nachwuchses stipulierte. Nachdem jedoch die römisch-rechtliche »patria potestas« und die ökonomische Stellung des Vaters als eines »Betriebschefs« mit dem Aussterben der Familienproduktionsgemeinschaft geschwunden sind, muß die zweifellos für die Erziehung wesentliche Autorität sich auf etwas Neues stützen. Dies Neue kann nicht mehr die Macht, es muß die Achtung sein.

Vieles, was an der Entwicklung der Kinder in den Familien der modernen Gesellschaft beklagt wird, geht auf mangelnde Achtung zurück. Ich spreche hier nicht allein, wie dies in solchem Zusammenhange meist geschieht, von der Achtung, die den Kindern gegenüber den Eltern fehlt. Das ist eine Betrachtungsweise, die zwar verbreitet, gleichwohl aber recht oberflächlich ist. Zu fragen ist vielmehr, woraus solch fehlende Achtung resultiert. Wir haben in Deutschland ein sinnfälliges, wenn auch makabres Beispiel. Die Kinder können, wenn sie politisch nachdenklich werden, nicht begreifen, wieso ihre Eltern Nazis geworden sind oder auch nur die Nazis geduldet haben. Entsteht daraus Nicht-Achtung gegenüber den Eltern, so dürfte klar sein, daß es solchen Eltern an Autorität mangelt, nicht so sehr, weil sie Nazis waren, sondern weil sie ihren Kindern nicht wie Freunden erklärt und - eingestanden haben, wie es unter den Nazis zugeht. Daß dort, wo eine derart freundschaftliche Aussprache stattgefunden hat, sträflicher, sich die Autorität eines partnerschaftlichen Verhältnisses einstellt, dafür haben wir in der Bundesrepublik genügend beweiskräftige Beispiele sowohl im Verhältnis zwischen belasteten Eltern und Kindern wie ebenso zwischen belasteten Lehrern und Schülern.

Hier ist nicht die Frage der Teenager, Twens, der Halbstarken zu behandeln. Lediglich der Hinweis sei gestattet, daß manches Mißverständnis gegenüber dieser Jugend darauf beruht, daß die Eltern und Erzieher die Not der biologischen und der zivilisatorischen Akzeleration, des Auseinanderklaffens von körperlicher und seelisch-geistiger Reife gar nicht begreifen oder mindestens nicht genügend beachten.

Worauf das Beispiel der Nazi-Eltern hinweisen sollte, ist die Einstellung zur Autorität in der Familie. Sie partnerschaftlich zu begreifen, heißt die Autorität der Eltern auf die Probe der inneren Wahrhaftigkeit stellen. Geben wir zu, daß angesichts der häufig einseitigen, wenn nicht gar unmenschlichen und damit unwahrhaftigen Rationalität der erfahrenen Außenwelt die Anforderung an die Eltern, innerlich wahrhaftig ihren Kindern gegenüberzutreten, alles andere als leicht zu erfüllen ist. Wie soll, wer sich in der Außenwelt wenig oder - schlimmer noch - gering geachtet fühlt - zu Recht oder Unrecht -, die Größe aufbringen, nicht zum Ausgleich, zur Bestätigung seines Selbst im Familienkreis den »Herrsdiel« zu spielen? Wie soll ein solcher dem Kinde, das doch sein Erzeug-

nis, sein »Produkt« ist, die Achtung als einem **grundsätzlich Gleichberechtigten** entgegenbringen?

Erneut liegen Außenwelt und Familie im Widerstreit. Zwar ist die Familie auf ihren **seelischen** Kern zentriert, aber dieses Intime unterliegt neuer Gefährdung, wenn die Außenwelt **sich nicht** so partnerschaftlich verhält, wie dies für die neue Familie erforderlich **erscheint**. Anders ausgedrückt. Demokratie in der Familie **setzt** das Beispiel einer Demokratie im Gesellschaftsleben voraus.

3. ERZIEHUNG **FÜR** DAS JAHR 2000

Oder kann - und damit gelangen **wir** zur dritten und letzten der hier zu erörternden Fragen - im Verhältnis von Familie und Außenwelt die Ausstrahlung einer neu formierten Familie auf diese Außenwelt erwartet werden?

Die Frage bejahen hieße der Familie eine geistig-seelische Wirkkraft auf die Gesellschaft zusprechen. Wer die Frage so sieht, zögert begreiflicherweise mit seinem Ja.

Aus vielen Gründen. Wir hatten vorhin davon gesprochen, daß die von außen herbeigeführte quasi Beschränkung der Familie auf ihren Intimcharakter diese sich häufig ein-kapseln, isolieren läßt. Solche Isolation müßte aber, soll unsere Frage bejaht werden, aufgegeben, ja sogar in **ihr** Gegenteil verkehrt werden. Dazu kommt die Spezialisierung des Lebens in einer industrialisierten **Gesellschaft**. **Ich** meine **noch nicht** die Spezialisierung des Arbeitslebens, von der **so**gleich zu reden sein wird. Vorerst muß der Zusammenhang von Erziehung und **Schulwesen** betrachtet werden. Gerade wenn wir hohe und geistige Anforderungen an die **Schule** stellen, ist zu fragen, wie diese Anforderungen ihre **Entsprechung** in der Familie finden sollen. Weltoffenheit in der **Schule** muß ihr Pendant in der Weltoffenheit **des** Elternhauses finden. Oder **noch** deutlicher: wenn die **Schule** von den Bedürfnissen einer neuen Generation ausgeht, darf das Elternhaus **nicht** auf den Vorstellungen einer vergehenden Generation verharren. Dies aussprechen heißt die Größe des Problems aufzeigen. Der Familie darf eben nicht, soll die junge Generation **schulisch** auf das Jahr 2000 vorbereitet werden, der »cultural lag« des Jahres 1900 oder 1914 oder 1933 innewohnen.

Und damit kommen wir an den innersten Problemkreis unserer Frage heran. Kann erreicht werden, daß die Eltern die Erziehung ihrer Kinder **bewußt** auf das Jahr 2000 abstellen, was nach meiner Auffassung bedeutet, daß sie ihrer eigenen Lebenserfahrung und der Tradition wohl den Wert eines Beispiels, aber noch nicht einmal den eines Vorbildes beimessen, **geschweige** denn den eines nachzuahmenden Modells?

Ich formuliere **absichtlich** scharf und unbarmherzig. Die Wende der Zeiten, in der wir stehen, erfordert dies. Unser Jahrhundert, die beiden Weltkriege, **welche** Leichtfertigkeit und frevelhafte Gesinnung herbeigeführt haben, der paralysierende Schrecken des Atoms verlangen Klarheit über das, was der bisherige Ablauf des Jahrhunderts an Nachahmenswertem, traditionell Weiterzuführendem enthielt, und über das, was wohl für das Jahr 2000 zu erwarten und aus dieser Erwartung heraus zu fordern ist. Solche Klarheit muß obwalten, sollen die jungen Menschen auf das Jahr 2000 hin erzogen werden.

Lassen Sie mich eine These aufstellen, die umstritten sein mag: das - symbolisch angesprochene - Jahr 2000 wird in seinem Wesenskern anders sein als auch nur die gegenwärtige Periode, es wird mehr sein als eine Fortentwicklung der Linien, die bis zum Jahre 1964 geführt haben. Das »Morgen«, möchte ich in Fortführung der zu Beginn des Vortrages gestellten Frage sagen, kann nicht eine Nachahmung des Heute und Gestern, sondern es wird ein Neues sein, dessen Wurzeln allerdings bis in die Erkenntnismise seiner Vergangenheit reichen. Einige Überlegungen sollen die These untermauern. Wir befinden uns in einem Wandel unseres Bewußtseins, unserer geistigen Struktur. Wir gehen von dem erwähnten cartesianischen Entweder-Oder der Rationalität einer a-rationalen Polarität eines Sowohl-Als-auch entgegen. Ich könnte mich zum Beweis auf Namen wie *Pierre Teilhard de Chardin*, *Sri Aurobinda*, *Jean Gebser* beziehen, die, jeder von einem anderen geistigen Quell gespeist, den Strom der Entwicklung, eben jenen Bewußtseinswandel, in die gleiche neue Richtung fließen sehen. Mehr bekannt, vermutlich für viele von Ihnen daher mehr einleuchtend wird der Hinweis auf die philosophischen Erwägungen aus der Atomphysik sein. Die umstürzenden Aspekte, die *Albert Einstein* in der Relativitätstheorie für den Makrokosmos, die *Max Planck*, *Niels Bohr* und andere für den Mikrokosmos gefunden haben, nämlich die Aufhebung der Kausalität der früher für gültig gehaltenen Art, hat *Werner Heisenberg* zum Begriff der Wahrscheinlichkeitsfunktion einer Aussage, des Prinzips der Unbestimmbarkeit von Vorgängen komprimiert. War die Generation um 1900 noch mindestens ihrer naturwissenschaftlichen wie auch ihrer weltanschaulichen Auffassungen gewiß, so muß die Generation, die das Jahr 2000 erlebt, lernen, mit der Ungewißheit, wie wir sehen werden einer absoluten Ungewißheit, zu leben. Wir können bisher nur ahnen, was diese innere Umstellung bedeutet, können nur etwa das Beispiel jener Generationen anführen, die lernen mußten, daß nicht die Sonne sich um die Erde, sondern die Erde *sich* um *die* Sonne drehe. Für den Menschen der Zukunft, und zwar der nahen **Zukunft** des Jahres 2000, wird seine Verlorenheit in einem unausdenkbar weiten Kosmos, wird die Unbestimmbarkeit seines *Daseins* sich zu einem Bewußtsein verdichten, das nicht allein religiös, sondern auf eine konkret irdische Weise mit diesem Dasein fertig zu werden hat. Das hinter den Dingen liegende, also Metaphysik, wird konkretes Erleben sein.

Dies sei an einem dritten, noch mehr hautnahen Beispiel erläutert. Automation und Elektronik wandeln, worauf bereits hingewiesen war, die Arbeit des Menschen von der aktiven körperlichen Betätigung zur Steuerung von Vorgängen, die keiner physischen Mitwirkung mehr bedürfen. Sogar Denkvorgänge werden dem Menschen abgenommen, und sie werden exakter und vor allem unvorstellbar rascher in Sekundenschnelle vollzogen, als je ein Mensch dies könnte. Damit ändert sich nun aber nicht nur die Stellung des Menschen in der Arbeit und damit zur Arbeit, sondern vor allem auch seine Stellung zum Beruf. Keiner, der heute Lehrling oder Student ist, kann damit rechnen, den so erlernten Beruf auch auf Lebenszeit ausüben zu können. Alle einschlägigen Untersuchungen kommen zum Resultat, daß der junge Mensch darauf gefaßt sein muß, in seinem Leben nicht nur die Arbeitsstelle, sondern wiederholt auch grundlegend seine Arbeitstätigkeit wechseln zu müssen. Das Einrichten einer elektronischen Apparatur verlangt zum

Beispiel Vorkenntnisse auf einer Reihe von Gebieten, die bisher je einen eigenen erlernten Beruf darstellten. Die Arbeitssoziologie spricht von einem .institutionalisierten Berufswechsel«, der künftig die Norm sein werde, spricht davon, daß die Berufswahl heute ein »sozialer Prozeß« sei. *Peter F. Drucker* aus USA kommt in seinem Buch »Das Fundament von morgen« daher zu der sensationellen Feststellung, »praktische Bildung« müsse »den Menschen auf eine Arbeit vorbereiten, die überhaupt noch nicht existiert und noch nicht klar definiert werden kann«.

Die Andeutungen dieses vielfältig grundlegenden Wandels müssen ausreichen, um meine These zu rechtfertigen, daß das Jahr 2000 in seinem Wesenskern anders, das heißt in den Grundvoraussetzungen des Lebens von denen des heutigen völlig verschieden sein wird. Worauf es mir nun für den Zusammenhang der Familie und der Erziehung in ihr anzu-kommen scheint, ist die Unbestimmbarkeit jenes Wandels, ist die Tatsache, daß wir heute **vielleicht** ahnen, nicht jedoch eindeutig genug wissen können, wie sich das Leben der nächsten Generation gestaltet.

Auf **was** hin also soll die nächste Generation, sollen die Kinder von heute erzogen werden? Wenn schon, wie sidi in allen Industriestaaten erweist, die Schulen für die neuen Aufgaben ungenügend, vor allem geistig ungenügend ausgerüstet sind, wenn die **Verantwortlichen** in West wie Ost tasten, welcher Art der Unterricht der Schüler sein müsse, wie sollen dann die Eltern diese große Aufgabe bewältigen, ja sogar in der Bewältigung des **Kommenden** beispielgebend für die Gesellschaft werden? Gilt **doch** für sie, die Eltern, deren Bildung und Ausbildung noch aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts stammen, das Wort eines Soziologen, daß »die Informanten unorientiert« sind (*Jan-Peter Kob*).

Es geht um mehr als um die Klagen, daß die Eltern mit ihrem Schulwissen dem ihrer Kinder nicht mehr folgen, ihnen also nicht die erwünschte Hilfe im Hause geben können. Es geht um das Problem, was Eltern tun können und sollen, gerade dann, wenn sie sich der Unbestimmbarkeit der geistigen und arbeitsmäßigen Entwicklung bewußt sind, in die ihre Kinder gestellt sein werden. Der Familie, der man m. E. zu Recht das Prädikat des »**ältesten** Bildungsinstitutes« (*Johannes Doehring*) zuzuerkennen hat, werden damit grundlegend neue Aufgaben, wird eine von der früheren durchaus verschiedene Pädagogik abgefordert.

Daß in **solchen** Situationen das partnerschaftliche Freund-Verhältnis zwischen Eltern und Kindern unerläßlich ist, dürfte einleuchten. Wo die Autorität des Wissens fehlt, hilft die Autorität der Führung zum gemeinsam zu Erarbeitenden. Dies gemeinsam zu Erarbeitende aber kann nur darin bestehen, offen zu sein, sich vollkommen unbefangen zu geben gegenüber jener unbestimmbaren Entwicklung, oder mit anderen Worten: im Kinde, im Jugendlichen die Beweglichkeit im Denken und Handeln zu entwickeln, die Wendigkeit des Geistes, die sie zu der erforderlichen Selbständigkeit gegenüber den Wendungen ihres Lebens, ihrer Erfahrungen befähigen. Der große amerikanische Pädagoge *John Dewey* hat, angesprochen nicht zuletzt von den erregenden Erkenntnissen *Albert Einsteins*, **nachzuweisen** versucht, daß Mensch-Sein stets Mensch-Werden bedeute, daß Erziehung den Menschen befähigen heiße, den »Konflikt« zu überwinden, das heißt die immer wieder auftretende Störung in der Beziehung des Menschen zu seiner Welt.

In diesem Vortrag kann keine Pädagogik, schon gar nicht eine neue Pädagogik gebracht werden. Hier ist lediglich zu zeigen, daß der Prozeßhaftigkeit des Lebens als einer Erkenntnis der Gegenwart eine auf den steten Entwicklungsprozeß der Menschheit eingestellte Erziehung entsprechen muß, eine progressive Erziehung. Auf die Familie angewendet, besagt dies, daß der Familie in der modernen Gesellschaft eine überaus bedeutsame Aufgabe zufällt. Diese Aufgabe ist in keinem Falle konservativ konservierend, sondern progressiv auf das Kommende gerichtet: unter anderem dürfte dies der Grund dafür sein, daß junge Mütter sich so häufig gegen die Erziehungspraxis der Großeltern an ihren Enkeln wehren. In diesen modernen Familien ist eben der Keim zu legen für eine Generation, die so, wie es der Prospekt dieser Tagung verheißt, »die Gesellschaft der Zukunft vorbereitete, »die Männer und Frauen von morgen prägt«; eine Generation also mit Offenheit gegenüber allem neu auf sie Zukommenden, mit Unbefangenheit gegenüber den Hemmungen aus der Vergangenheit, mit Selbständigkeit im Denken und Handeln.

Seien Sie sich darüber im klaren, daß damit an die Familie der Gegenwart außerordentliche Anforderungen gestellt werden, besonders wenn aus diesen Familien heraus die neue Gesellschaft gestaltet werden soll. Sowohl an Traditionen wie an Tabus wird gerüttelt werden müssen.

Das Tabu der herrscherlichen Struktur der Familie weicht der Gemeinsamkeit von Partnern.

Das Tabu der Wissens-Autorität macht der Autorität gemeinsamen Erarbeitens des Neuen Platz.

Das Tabu auch gegenüber dem Geschlechtsleben - alles, was nach Muckertum und Muff riecht - beginnt bereits in der jungen Generation sich aufzulösen.

Tradition wirkt nicht mehr allein als positiver Wert; die Tradition der Lebensgewißheit in einer in ihrer Struktur bekannten Gesellschaft wird abgelöst von der Erkenntnis, daß sich eine neue Gesellschaft formiert, die aus dem Wissen um die Ungewißheit des Lebensprozesses eine Lebensform souveräner Meisterung des sich ständig Wandelnden entwickelt.

4. AUSBLICK

Es kommt für unser Thema nicht auf Einzelheiten und schon gar nicht auf Rezepte an. Das Thema fragte nach Stellung und Aufgabe, besser gesagt: nach Situation und Rolle der Familie in der modernen Gesellschaft.

Die Situation der Familie heute ist die einer Insel der Intimität in einer von Sachbezogenheit und Rationalität, von Nüchternheit und Zweckdenken stipulierten Gesellschaft. Das Stigma ihrer nüchternen Sachlichkeit sucht diese Gesellschaft auch der Familie einzubrennen. Die Auseinandersetzung wird somit von zwei überaus unterschiedlichen Ebenen aus bestimmt, die wir zugespitzt Innerlichkeit und Äußerlichkeit nennen können. Da die frühere Klammer einer einigenden ökonomie der heutigen Familie fehlt, scheint ihr geistig-psychischer Kern so bloßgelegt, daß er durch die ökonomistik der Industriegesellschaft nunmehr überaus gefährdet erscheint.

Die entscheidende Frage geht daher nach der Bewährung des spirituellen Kerns der

Familie in einer sachlich stark veränderten und sich stetig weiter verändernden Umgebung. Die damit angesprochene Rolle der Familie, die Frage, wie die Familie sich mit dieser neuen Situation auseinandersetzt, sie durch Bewältigung in ihre Daseinsform einbezieht und von da aus auf die Gesellschaft befruchtend wieder ausstrahlt, wird wie jede Rolle sowohl von außen wie von innen bestimmt. Von außen wirkt auf die Familie die geänderte Stellung der Geschlechter zueinander, die Versachlichung in der Beziehung auch der Generationen und des weiteren die Demokratisierung des Lebens in einer Industriegesellschaft ein. Alle drei Faktoren weisen auf Partnerschaft an Stelle des früheren patriarchalisch-herrscherlichen Status der Familie hin. Dem Innen der Familie, ihrer Intimität, wird damit eine neue Ausprägung, eine veränderte Form gegeben. Die geistig-psychische Kraft der Familie orientiert sich nicht mehr an einer Autorität kraft Stellung, sondern an der Gemeinsamkeit der Freundschaft. Man ist nicht in Liebe vereint, weil man geheiratet worden, weil man als Kind gezeugt ist, sondern die Liebe ist von allen Teilen der Familie täglich zu erwerben, zu leisten und zu erhalten. Intimität wird aktiv.

Solche aktive Intimität kann und soll aber nun auch aus der Familie in die Gesellschaft wirken. Die Rolle der Familie wird nicht allein von der Gesellschaft her geformt, sondern die Familie erhält zugleich eine tragende Rolle für die Gesellschaft. Das gilt vor allem für die zukunftsweisende Aufgabe jeder Familie, für die Erziehung. Diese Erziehung kann nur dann gesellschaftlich wirksam sein, wenn sie progressiv die junge Generation in die sich ändernde Bewußtseinslage, in das Bewußtsein der Unbestimmbarkeit, einführt, sie für das Prozeßhafte des Lebens offen macht und damit ihre Selbständigkeit stärkt.

Füllt die Familie diese ihre ungemein schwere Rolle aus, so besteht die Aussicht, daß aus der Innerlichkeit der Familie heraus die Äußerlichkeit unseres Gesellschaftslebens Prägnanzen des A-Rationalen, des das rein Rationale überhöhenden Geistigen erhält.

Weltweit gesehen, liegen gerade in diesem Punkte die Chancen jener sicherst zu Industriestaaten entwickelnden Länder, die in ihrer Kultur sich häufig die Einheit von Geistigem und Pragmatischem stärker bewahrt haben und sie nun in die überrationalität des überkommenen Industrialismus tragen sollten.

Was hier von der Familie gefordert wird, ich gestehe es, könnte utopisch erscheinen angesichts der realen Verfassung, in der wir die Familie der Gegenwart zu sehen geneigt sind. Eingangs habe ich einmal erwähnt, daß mein Geburtsjahr noch im vorigen, im 19. Jahrhundert lag. Wer in solchem Lebensalter steht, hat Erschütterungen seines Seins durchlebt, die ihn mißtrauisch gegenüber dem Bestehenden und Fortbestehenden machen. Ich bin daher geneigt, einem Großen dieser vergehenden Generation zuzustimmen: *André Gide*, Was er der Jugend seiner Zeit zurief, sollte auch für die Rolle der Familie in der modernen Gesellschaft gelten: »Soll die Welt einen Sinn haben, so liegt es nur an euch, ihn ihr zu geben!«

LITERATURHINWEISE

Hannah Arendt: Vita activa oder vom tätigen Leben, Stuttgart 1960. - *Sri Aurobindo*: Der Zyklus der menschlichen Entwicklung, München-Planegg 1955. - *Ulrich Beer*: Familien- und Jugendsoziologie, Neuwied am Rhein 1961. - *Klemens Brockmöller*: Industriekultur und Religion,

Frankfurt am Main 1964. - [ohn Dewey: Democracy and Education, New York 1916. - [ohn Dewey, Oscar Handlin und Werner Corell: Reform des Erziehungsdenkens, Weinheim/Bergstraße 1963. - Jean Gebser: Ursprung und Gegenwart, Stuttgart 1949 und 1953. - Werner Heisenberg: Physik und Philosophie, Ullstein-Budi 249, Berlin 1959. - Marian Heither: Bildung und -moderne Gesellschaft, München 1963. - [an-Peter Kob: Erziehung in Elternhaus und Schule, Stuttgart 1963. - René König: Materialien zur Soziologie der Familie, Bern 1946. - Gerhard Mackenroth: Bevölkerungslehre, Berlin 1953. - Alva Myrdal und Viola Klein: Die Doppelrolle der Frau in Familie und Beruf, Köln und Berlin o. J. - Oswald von Nell-Breuning: Wirtschaft und Gesellschaft heute, Freiburg i. Br., 1956, 1957, 1960. - Ferdinand Oeter: Familienpolitik, Stuttgart 1954. - William F. Ogburn und Meyer F. Nimko/f: Sociology, Cambridge (Mass.) 1940. - Ludwig Preller: Sozialpolitik - Theoretische Ortung, Tübingen 1962. - Ludwig Preller: Familienpolitik, aber wie? »Neues Beginnen«, Nr. 8, 1956. - Ludwig Preller in: »Krisis und Zukunft der Frau«, Stuttgart 1962. - Ludwig Preller: Die Freiheit der Frau, SPD-Sonderdruck, Bonn 1964. - Ludwig Preller: Familie in der industrialisierten Gesellschaft, in: Gewerkschaftliche Monatshefte, H. 6, 1959. - Helmut Schelsky: Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart, Stuttgart 1954. - Pierre Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, München 1959. - Theodor Wilhelm: Pädagogik der Gegenwart, Stuttgart 1963. - Gerhard Wurzbacher: Leitbilder gegenwärtigen deutschen Familienlebens, Stuttgart 1954. - Familie und Sozialreform. Die ökonomischen Grundlagen der Familie in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung, Schriften der Gesellschaft für sozialen Fortschritt, Berlin 1955 und 1959. - Recherches sur la famille, Tübingen 1956, Göttingen 1957. - Pro Familia bzw. Die Familie, Zeitschrift des deutschen Familienverbandes e. V.

Prof. Dr. L. Preller

6241 Eppenhain/Taunus, Am Liehberg 2

Probleme der Studentenehe - Fakten und Prognosen¹

Von

HERMANN RINGELING

1.

Es gibt noch keine Erhebung, die eine zureichende Kenntnis der Studentenehe in Deutschland und somit einen sicheren Zugang zu ihren Problemen ermöglichen würde. Das macht es schwer, über *Fakten* zu reden. Und das macht es unmöglich, auch nur einigermaßen hieb- und stichfeste Prognosen zu stellen. Das ist gewiß eine unerfreuliche Vorbemerkung. Sie ist aber notwendig. Sie besagt nämlich einmal, daß jede Ansicht, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt über die Studentenehe geäußert wird, nur eine *Meinung* sein kann. Zum andern zwingt sie uns, auf möglichst viele Stimmen zu hören und unsere *Erfahrung* zu diskutieren. Schließlich hingegen steckt sie das Ziel meines Beitrags ab: Er wird lediglich einige *Fragen* aufwerfen.

Nun bin ich in der glücklichen Lage, von einem ersten systematischen Austausch der Erfahrungen berichten zu können. Die Evangelische Studentenpfarrerkonferenz hatte

1. Vortrag, gehalten am 16. Juli 1964 auf Einladung des Sozialpädagogischen Arbeitskreises an der Philipps-Universität in Marburg.

eine kleine Gruppe aus ihrem Kreis angeregt, sich mit dem Thema Studentenehe zu befassen. Ich gehörte dieser Kommission an und schrieb sozusagen »to whom it may concern«, um brauchbares Material zu bekommen. Die Korrespondenz führte dazu, daß sich die Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung e. V. entschloß, zu einer Klausurtagung über Probleme der Studentenehe einzuladen. Sie fand im November 1963 in Hannover statt-, Die Teilnehmer waren katholische und evangelische Studentenpfarrer sowie eine Reihe von Persönlichkeiten, die als Psychologen, Soziologen und über behördliche Funktionen mit den Sozialfragen im studentischen Bereich vertraut sind. Auf diese Tagung, ihre Aussprachen und Ergebnisse werde ich mich vor allem in einem zweiten Teil meines Referats beziehen. In einem ersten werden wir nun doch mit allem Vorbehalt von Fakten sprechen müssen. Ein dritter soll dann die Bedingungen einer Prognose andeuten.

Es ist keineswegs so, daß wir über gar keine Tatsachen verfügen. Inzwischen liegen die Ergebnisse einer Sozialerhebung vor, die das Deutsche Studentenwerk im Sommersemester 1963 durchgeführt hat>. Sie umfaßt alle Studierenden an den Universitäten und wissenschaftlichen Hochschulen der Bundesrepublik und West-Berlins. Der Vergleich mit früheren Erhebungen läßt erkennen, daß die Zahl der Verheirateten anhaltend steigt. Im Sommersemester 1963 waren 7,9% der Studenten und 4,3% der Studentinnen verheiratet. Dies Verhältnis ist sicher nicht uninteressant. Es könnte den Schluß nahelegen, daß der deutsche Student es nach wie vor nicht sonderlich schätzt, mit einer Frau verheiratet zu sein, deren Bildung ihm den Führungsanspruch streitig machen könnte. Es gibt auch zu denken, daß im Gegensatz zu anderen europäischen Ländern und den USA die relativ hohe Zahl der verheirateten Studenten kurz nach dem Krieg zunächst wieder zurückgegangen ist. Sie hing offenbar mit den vielen Kriegsteilnehmern zusammen.

Indessen muß man sich vor schnellen Urteilen in acht nehmen. Es ist auch eine erste Warnung, nicht von der Studentenehe zu reden, wenn man sieht, daß drei Gruppen zu unterscheiden sind: die mit Nicht-Studentinnen verheirateten Studenten, die mit Nicht-Studenten verheirateten Studentinnen und die mit Studentinnen verheirateten Studenten. Die dritte Gruppe, die »reinrassige« Studentenehe, ist am kleinsten. Auf weitere Differenzierungen werden wir noch stoßen. Sie können in diesem Referat hingegen nur angedeutet werden, wie denn auch nicht durchgängig zwischen den verschiedenen Hodisdiulrypen unterschieden werden kann. Für eine exakte, empirisch umfassende Darstellung wäre das natürlich ganz unerläßlich. Schon gar nicht werden wir hier von der

2. Das von *Wolfram Kowalewsky* hergestellte Protokoll »Probleme der Studentenehe« ist als Informationsrundsreiben (Nr. 62, April 1964) der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung e. V. (DAJEB), Detmold, erschienen, herausgegeben von *Lotbar Loeffler*, dem das Zustandekommen der Tagung zu verdanken ist.
3. *Horst Bachmann*, Deutsches Studentenwerk Bonn, fertigte für die hannoversche Tagung eine spezielle Dokumentation an: Die Studentenehe in der Bundesrepublik und West-Berlin, abgedruckt in dem Informationsrundsreiben Nr. 62 der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung e. V., Detmold 1964. Es handelt sich um eine erste Auswertung der Sozialerhebung von 1963 (s. Anm. 11), die zum Zeitpunkt des Referats von *H. Bachmann* noch nicht veröffentlicht war. Bezeichnenderweise beginnt es mit dem Satz: »Eine Erhebung über die Studentenehe existiert auch beim Deutschen Studentenwerk nicht.«

feinen Prestigenuance Gebrauch machen, die in der Rede von »Studenten« und »Studierenden« liegt.

Doch weiter: Wir müssen also mit 7-8 % verheirateter Studenten rechnen. Das ist ein Faktum. Setzen wir dazu ein paar andere in Beziehung. *Ludwig von Friedeburgs* »Urfrage in der Intimsphäre« hat für die Bundesrepublik die schon von *Udo Undeutsch* gehegte Vermutung bestätigt, daß die *Kinsey-Berichte* nicht nur für die USA repräsentativ sind. Kinsey selbst hat die Verschiedenartigkeit des sexuellen Verhaltens in den Vereinigten Staaten und in europäischen Ländern betont; das muß und sollte immer beachtet werden. Dagegen müssen auch wir mit der Aussage von 89 % der männlichen und 70 % der weiblichen Befragten in unserem Land rechnen, sie hätten vor der Ehe geschlechtlichen Verkehr gehabt. Zumindest im Hinblick auf die innere ethische Einstellung der Befragten ist das ein Tatbestand, an dem niemand vorbeikommt'. Bemerkenswert ist hierbei, daß die soziale Schichtung in Deutschland von geringerem Einfluß auf das Sexualverhalten zu sein scheint als in Amerika. Die Primärerfahrungen von Ärzten könnten das bestätigen. In einem Referat, das *Karl-Heinz Reese* 1960 aus seiner Sicht als Studentenarzt an der Freien Universität Berlin gehalten hat, werden Stimmen aus einem Kongreß für »Ärztliche Jugendkunde« zitiert. Dort wurde ausgesprochen, daß die deutschen Jugendlichen-gemeint waren Mädchen im Alter von 18 bis 21 Jahren-den Geschlechtsverkehr als notwendigen Bestandteil einer Freundschaft mit dem Mann ansehen und sich auch entsprechend verhielten. Wörtlich schreibt Reese dann: »Der Anteil der Studierenden, die ohne erste Erfahrungen auf dem Gebiet der körperlichen Liebe von der Schule auf die Universität kommen, läßt sich nurmehr in Promillesätzen ausdrücken.«

Man wird zwar skeptisch sein dürfen. Der besondere ärztliche Erfahrungsaspekt wird nicht ohne weiteres verallgemeinert werden dürfen. Gerade hingegen, um uns von Deutungen noch so fern wie möglich zu halten, sei schließlich auf die bekannte Tatsache der biologischen Akzeleration hingewiesen. Die seit etwa hundert Jahren beobachtete Beschleunigung der physischen Reife führt in der Gegenwart zu einem beträchtlich früheren Einsetzen der Pubertät als beispielsweise zur Zeit der Großeltern der jetzt lebenden Jugendlichen. Das Pubertätsmaximum wird bereits im 14. Lebensjahr liegens. Erschwe-

-
4. *Ludwig von Friedeburg*: Die Umfrage in der Intimsphäre, Beiträge zur Sexualforschung, Stuttgart 1953, 4. - *Udo Undeutsch*: Die Sexualität im Jugendalter, Studium Generale, 1950, 8, Berlin, Göttingen, Heidelberg. Undeutsch vergleicht Kinseys Ergebnisse mit europäischen Untersuchungen, wie vor allem der von G. Jonsson 1942/43 im Auftrag des schwedischen Ausschusses für Jugendwohlfahrt durchgeführten. - Zu G. Gorer und R. L. England weiter auch *Helmut Schelsky*: Soziologie der Sexualität, rde 2; interessant ist die Diskrepanz zwischen den unterschiedlichen moralischen Wertungen, die der vorhehliche Geschlechtsverkehr in den verschiedenen Ländern erfährt, und der davon unberührten faktischen Verbreitung und Konstanz des Verhaltens.
 5. ansätze, Nr. 23, November 1960. Dort wie auch in den beiden folgenden Nummern der Semesterzeitschrift der Evangelischen Studentengemeinde, Stuttgart, und neuerdings in politikon, Göttinger Studentenzeitschrift für Niedersachsen, Nr. 7, Juli 1964, wird das Thema Studentenehe in verschiedenen Beiträgen abgehandelt. Das kann allerdings nur ein Hinweis, keine Bibliographie sein.
 6. Eine sehr aufschlußreiche Darstellung der anhaltenden Vorverlagerung bei *Hans Heinrich Muchow*: Sexualreife und Sozialstruktur der Jugend, rde, 1960, 3. Aufl.; in dem folgenden Buch »Jugend und Zeitgeiste, rde, 1964, 2. Aufl., wird die wesentlich spätere Reifung der »Jünglinge« im ausgehenden 18. Jahrhundert erörtert.

rend tritt hinzu, daß die höchste sexuelle Potenz für den Mann zwischen dem 16. und 20. Lebensjahr angenommen wird, ganz unterschiedlich von der weiblichen Geschlechtsreifung, die erst gegen Ende der zwanziger Jahre ihren Höhepunkt zu haben scheint. Sehen wir ferner, wie sich die Ausbildungszeit ständig und beunruhigend verlängert, und unterstellen wir einmal, der Student heirate *nach* seinem Examen beziehungsweise gar, nachdem die noch folgenden Ausbildungsjahre hinter ihm liegen: dann kann das eine Zeit von rund 15 Jahren zwischen Pubertät und Ehe bedeuten.

Es genügt aber nicht, die starke Triebspannung in dieser »Übergangszeit« als ein physisches Faktum zur Kenntnis zu nehmen, wobei überdies die durchaus unterschiedlichen sexuellen Bedürfnisse der einzelnen Menschen zu beachten wären. Die andere Seite der Akzeleration indessen ist eine verlangsamte psychische Reife. Die geistig-seelischen Voraussetzungen für eine volle Verantwortlichkeit werden sich, wie *Muchow* sagt, durchweg zwischen dem 17. und 19. Lebensjahr entfalten. Wiederum ist auch das nicht isoliert zu verstehen, sondern auf dem Hintergrund der sozialen Entwicklung. Es sind dieselben Lebensbedingungen, die sowohl die psychische Akzeleration als auch die psychische Retardation bestimmen. Bessere Ernährung, bessere Hygiene, mehr Training und größere »Bewußtheit« des Körpers, das ist die eine Seite. Immer kompliziertere gesellschaftliche Verhältnisse, die eine volle soziale Integration hinausschieben, das ist die andere. Die Flut von Reizen, der wir unvermeidbar ausgesetzt sind, insbesondere die als »pansexuell« bezeichnete Atmosphäre unserer westlichen Welt, wirken nach *beiden* Richtungen. Und wieder ist vor allem die studentische Situation betroffen. Zwar läßt es traditionelle Maßstäbe erkennen, wenn der Stuttgarter Psychotherapeut *Affemann* - vorausgesetzt, der mir vorliegende Bericht von einer Tagung in der Evangelischen Akademie Bad Boll 1962 ist korrekt - sagt, das Mädchen sei heute mit 23/24 Jahren ehereif, der Mann erst mit 26/28 Jahren; Der Mann sollte daher dann auch in der Ehe fünf bis zehn Jahre älter sein als die Frau". Daß jedoch das Studium den allgemeinen Reifeprozess, an dessen Ende man als ein »Erwachsener« gilt, zusätzlich verzögern kann, ist mir nicht zweifelhaft. Es muß nur sehr genau untersucht werden, in welcher Hinsicht und durch welche Faktoren das der Fall ist.

Worauf ich hinaus will, ist eine Frage, die uns als systematischer Bezugspunkt dienen kann: Ist nicht die Ehe *die* Lösung der sexualethischen Probleme der Studentenschaft? *Reinhold Niebuhr* soll sie so gestellt und mit einem Ja beantwortet haben. Ich möchte sie dagegen als offene Frage verstanden wissen, nicht in einem rhetorischen Sinn, der die Antwort schon in sich enthält. Sie wird uns eher in eine Verlegenheit bringen. Weil ich allerdings auch nicht den trügerischen Anschein erwecken will, ich ginge »voraussetzungslos« an unser Problem, muß ich mich zu *einer* der Prämissen in jener Stellungnahme Niebuhrs bekennen. Der christliche Theologe - muß man hinzufügen: abendländischer Prägung? - wird nach wie vor davon überzeugt sein, daß die geschlechtlichen Beziehungen in der monogamen Dauerehe ihre hochwertigste Form gefunden haben. Ich sage das absichtlich ganz undogmarisdi. Unsere Ehe hat sich über eine lange Geschichte heraus-

7. Presseberidtte in Kommunität Nr. 25, Januar 1963, Vierteljahreshefte der Evangelisden Akademie Berlin. Dort wird auch das Votum *Niebuhrs* erwähnt.

gebildet. Es gibt sie so aueh noch nicht in der Bibel. Dort allerdings kommt es bereits zu einer folgenreichen Zentrierung auf einen idealtypischen Begriff von Ehe: Ihr »Kern« ist das Versprechen von Mann und Frau, sich einer dem anderen *ganz* zuzueignen. Es eröffnet eine prinzipiell unabschließbare Dynamik. Die unterschiedlichen Motive, welche primär zur Heirat führen - generative, ökonomische, erotische Motive - und die ihrerseits in den verschiedenen kulturellen Mustern gründen, werden gleichsam in eine Bewegung eingeschmolzen, deren Ziel volle personale Gegenseitigkeit ist.

Der Christ weiß, daß der Anspruch, der hier an ihn gestellt wird, in keiner sozialen Gestalt zu erfüllen ist. Er kann aber zugleich überzeugt sein, daß eine partnerschaftlich verfaßte Monogamie, wie sie sich im Lauf der abendländischen Geschichte entwickelt hat, dem christlichen Sinn der Ehe die angemessenste Form bereitstellt. Daß sie es *bleibt* und allenfalls in ihrer eigenen Tendenz übertroffen wird, ist eine Frage des Lebens: Solange die monogame Dauerehe gelebt wird, spricht sie auch für ihren Wert. Bislang ist unsere Gesellschaft, was ihre gültigen Normen **betrifft**, noch der Ansicht, daß sie nicht absurd sei.

Indessen ist die Sorge nicht grundlos, daß die Form allmählich ausgehöhlt wird. Man braucht gewiß nicht in jedes Horn zu blasen, aus dem kulturkritische Töne kommen. In den USA bringt offenbar das sogenannte dating-system zumindest für bestimmte Schichten ein deutliches Moment der Ordnung in den Ablauf der vorehelichen Beziehungen. Und die schwedischen Verhältnisse scheinen nicht allein negative Urteile zuzulassen, so **viele** Klagen über sexuelle Verwahrlosung auch aus den skandinavischen Ländern selbst kommen. Wir werden uns sagen lassen müssen, daß die unbefangene und aufgeklärte Koedukation von Jungen und Mädchen die Sexualität von ihrer falschen Faszination befreien hilft. Sie wird stärker in den Gesamtwert des Partners einbezogen und somit relativiert. Hier deutet sich aber wieder an, wie sehr das jeweilige soziale »Klima« **berücksichtigt** werden muß. Auch im **Blick** auf unsere Verhältnisse muß man wohl davor warnen, zu unbedacht alle vorehelichen Beziehungen auf den Generalnenner »Promiskuität und Exploitation- zu bringen. Es liegt nur allzu nahe, jede Verhaltensweise, die vom Schema der Ehe abweicht, als »sexuellen Konsum« zu verdammen. Das ist selbstgerecht und also gerade undiristlicht.

Auch dann aber, wenn man unterstellt, daß es verantwortliche Geschlechtsbeziehungen vor der Ehe oder ohne sie gibt, besteht ein objektives Mißverhältnis zwischen der von

8. Udo Undeutsch, a.a.O., weist darauf hin, daß die heutige männliche Jugend in stärkerem Maße als die Angehörigen der älteren Generation die Tendenz hat, *feste* Verhältnisse einzugehen. Er schließt daraus, daß bei der heurigen Jugend entgegen den allgemeinen Klagen die heterosexuelle Betätigung stärker als bei der älteren Generation in die Gesamtpersönlichkeit eingefügt ist, inniger mit Gemüt und Gewissen, dem Kern der Persönlichkeit verbunden sei, als das früher der Fall gewesen war. Im gleichen Sinn stellt Renate Mayntz fest, daß die moderne Freiheit im geschlechtlichen Verhalten keineswegs, wie *etwa* nach dem Ersten Weltkrieg, zu einem hemmungslosen Sichausleben, einer offenen überbetonung des Nur-Sexuellen führe (in: Die moderne Familie, Beiträge zur Sexualpädagogik, **Heft** 1, Sturegare 1955). Zur positiven Deutung der skandinavischen Koedukation findet sich eine Bemerkung in dem Aufsatz von **Willhart Schlegel**: Angeborenes Verhalten und Sittengesetz, in dem Symposionband »Der homosexuelle Nächste«, Hamburg 1963. Andererseits haben kürzlich 5000 norwegische Frauen an den Reichstag appelliert, die sexuelle Aufklärung aus dem Schulunterricht herauszunehmen.

uns akzeptierten Maßeinheit der Ehe und dem tatsächlichen Verhalten. Pointiert gesprochen: Wer die Ehe will, wird vieles gegen die »Semesterehe« einzuwenden haben. Er wird allgemein fragen, ob sie nicht einer »Normativität des Faktischen« Vorschub leiste, anders, ob sie nicht einen breiten Weg des geringsten Widerstands beschreite, der vielleicht nicht ins Verderben, gleichwohl aber abwärts führt. Und wer wird konkret fragen, wer auf diesem Weg die Last trägt. Bedenken wir indessen wieder, welche Faktoren in der heutigen Situation dem Studenten die Alternative einer sexuellen Askese erschweren, dann meldet sich dringlich von neuem die Frage: Ist nicht die Ehe *die* Lösung der sexual-ethischen Probleme der Studentenschaft?

11.

Das leitet in unseren zweiten Teil über. Die eben gestellte Frage provoziert die Gegenfrage, ob dann nicht der Teufel mit Beelzebub ausgetrieben werde. Kann man noch wie seinerzeit Luther wegen des Geschlechtstriebes zu einer frühen Ehe raten, um Schlimmeres zu vermeiden? Nicht nur, daß dahinter ein höchst fragwürdiges Verständnis von der Ehe steht. Was könnte vielmehr »Sdillimmeres« geschehen, als daß die von den jungen Menschen geschlossene Ehe an der heutigen Wirklichkeit scheitert? Schließlich aber: Die Rede von der Normativität des Faktischen ist doppeldeutig. Ein Faktum ist ja gerade die stetige Zunahme der Studentenehen. In Israel sollen sogar 25% der Studenten verheiratet sein, wenn sie anfangen zu studieren, und 75% wenn sie die Hochschule verlassen. Offenbar hinken wir nach. Sollen wir nun die weltweite Entwicklung einfach mitmachen? Darf man nicht auch gegen den Strom schwimmen? Und wer weiß, wie bald er wieder umschlägt? Es ist auch keineswegs ausgemacht, daß man sich der biologistischen »Entspannungslehre« widerspruchslos beugen muß. Die Forderung, seine Triebe zu disziplinieren, behält ihr gutes Recht, so unbillig es sein kann, sie als moralischen Appell lediglich an den einzelnen zu richten und keinen Gedanken daran zu verschwenden, wie das schwierige Problem zu bewältigen sei: die überbetonung der Sexualität im öffentlichen Leben, ihre Kommerzialisierung, zurückzudrängen, ohne damit einen ungleich gefährlichen Verlust an allgemeiner Freiheit einzuhandeln. Die Normen der Gesellschaft aber können und müssen durchaus in einer humanisierenden Spannung zu den faktischen Möglichkeiten stehen. Eine »Natur« des Menschen, die nicht »kultiviert« wäre, müßte unerträglich sein⁹.

Dies alles führt uns zu der Frage, welche Realitätsbeziehung die studentische Ehe hat. Wir können sie an zwei - ein wenig stilisierten - Thesen ordnen, die den Erfahrungsaustausch in Hannover zu einer fruchtbaren Kontroverse werden ließen. Die erste lautet: Der Student ist ein erwachsener Schüler. Sie beinhaltet eine ablehnende Stellungnahme zur Studentenehe. Das bedeutet nicht eine pauschale Verurteilung, schon gar nicht für den einzelnen Fall. Vielmehr soll aus den verfügbaren Kenntnissen über die durchschnittliche Studentenehe geschlossen werden, daß sie als Symptom eines gesellschaftlichen Notstandes zu betrachten und zu behandeln sei. Nun bestand in der Tat kein Zweifel darüber, daß die verheirateten Studenten schweren inneren und äußeren Belastungen

9. Dazu H. Schelskys Erörterungen, a.a.O.,

ausgesetzt sind. Und man wird sofort hinzufügen müssen: Wenn es nur um die Studenten ginge, könnte man die Konflikte ruhiger ansehen. Die Hauptlast trägt indessen immer der schwächste Teil, das Kind. Wir werden davon noch einmal zu reden haben. Es muß dies aber schon hier in unser Blickfeld kommen. Die Akzente könnten sonst falsch gesetzt werden. Das Kind braucht unbedingt unser Mitleid, die Studenten selbst nur bedingt. Vermutlich werden auch - und hier liegt ein entscheidender Punkt für die gesamte Diskussion - die sozusagen gesunden Ehepaare Mitleid ablehnen, während die »kranken« versucht würden, sich selbst zu bemitleiden. Im übrigen bleibt es natürlich dabei, daß es uns für alle Beteiligten um ihr *Recht* zu tun sein muß.

Wir sind soeben auf die sehr vorläufige und riskante Unterscheidung von gesunden und kranken Ehen gestoßen. Es ist kein Zufall, daß die Eheberater und bis zu einem gewissen Grade die Pfarrer geneigt sind, von einem gleichsam klinischen Bild der Studentenehe auszugehen. Sie sehen, wie häufig die »Muß-Ehen« sind. *Wolfgang Metzger* schätzt dem erwähnten Bericht aus Bad Boll zufolge die Zahl der wegen eines Kindes geschlossenen Studentenehen auf 70%. Das besagt, wie sofort hinzugefügt wird, nichts über einen angeblichen Sittenverfall in unserer Zeit. Statistische Vergleiche aus den Jahren 1890, 1920 und 1950 zeigen, daß es sich um eine relativ konstante Zahl handeltw, Sie sehen die Wohnungsnot mit ihrer drückenden Problematik für die junge Ehe. Eine Umfrage bei den Studentenwerken aus dem Jahre 1962 ergab, daß 60% der verheirateten Studenten getrennt wohnenü. Sie sehen die zerrütteten Ehen, deren Zahl die geschiedenen mit Sicherheit weit übersteigt. Diese wiederum ist nicht bekannt. Aus den vorhandenen Erhebungen läßt sich lediglich ermitteln, daß 0,2% der Studenten insgesamt geschieden sind. Sie sehen, wie Studenten ohne erfolgreichen Abschluß ihr Studium aufgeben. Und nicht abzuschätzen schließlich ist die Zahl derjenigen Ehen, in denen gewissermaßen der Blinde den Lahmen stützt, Ehen, deren Motive eine Entfremdung vom Elternhaus oder Einsamkeit, wenn nicht Angst sind. Man spricht von einer »Pludit in die Ehe«. Die Universität kann den Studenten nicht mehr sozial integrieren; auch das steht dahinter. Ein besonderes Problem stellt die Tatsache, daß nur 10,2% der verheirateten Studenten (dagegen 41,7% der verheirateten Studentinnen) einen studierenden Ehepartner haben. Das kann leicht zu einer sozialen und geistigen Distanzierung voneinander führen, ganz zu schweigen von der »gesellschaftlichenMischehe« (*MartinSchröter*), in welcher kulturelle Unterschiede - soziale, religiöse, rassische umschließend - überbrückt werden müssen.

Es liegt auf der Hand, daß hier Fakten gesehen worden sind, daß aber die Sicht selbst durch den Aufgabenkreis des Beobachters objektiv beschränkt ist. Nun kann man zwar

10. Eine Konstanz gleicher Art zeigen im übrigen, wie *Undeutsch*, a.a.O.; nach K. S. *Bader* berichtet, die Sexualdelikte. Ihre Häufigkeit ist von dem Wandel der konventionellen Sittenordnung nicht beeinflusst worden.
11. Möglicherweise ist diese Zahl allerdings zu hoch. Sie wird von *Horst Bachmann* berichtet. Aus der soeben erschienenen Bearbeitung der Sozialerhebung vom Sommersemester 1963 von *Gerhard Kath*: Das soziale Bild der Studentenschaft in Westdeutschland und Berlin, hg. vom Deutschen Studentenwerk Bonn 1964, kann man lediglich gut 30%, erschließen (Tab. 16). Auch diese Zahl hingegen, die wiederum zu gering sein mag, ist beträchtlich. So kommt denn auch G. *Kath* zu der Feststellung: »Unverständlich bleibt, warum die öffentliche Hand jede Hilfe beim Bau von Wohnungen für Studentenehepaare ablehnte, a.a.O. S. 36.

genügend Abstand von seinen eigenen Beobachtungen haben, um sein Bild nicht zu verallgemeinern. Der Abstand verringert sich dagegen erheblich, wenn meist unbewußt, indessen nichtsdestoweniger ideologisch ein subjektiver Blickwinkel als zusätzliches Auswahlprinzip wirkt. Wer von vornherein zu wissen meint, was normal und was anomal sei, entwickelt eine bemerkenswerte Fähigkeit, das Material so zu interpretieren, daß es seine Meinung bestätigt. Ein derartiges Auswahlprinzip läßt sich in der Formel erkennen, der Student sei ein erwachsener Schüler. In Hannover wurde sie nach einer sehr abgewogenen Gesprächseinleitung des Münchener Studentenpfarrers Pater *Georg Waldmann SJ* vornehmlich, wenngleich nicht nur von den katholischen Diskussionspartnern aufgegriffen. Sie besagt also, daß der »Durchschnittsstudent« psychisch zu jung für die Ehe sei.

Ausgenommen wird selbstverständlich die »Elite«. Das ist - in diesem Zusammenhang eine typische »Leerformel« (*Topisch*), eine Mehrzweckhülse, in der jedermann den positiven Bestand, der sich auf sein Vorurteil störend auswirken könnte, abzulagern vermag. Mit dem Hinweis auf die Elite läßt sich stets vortrefflich behaupten, daß sie nur die Regel bestätige. Eine andere Ausnahme ist indessen wichtiger und könnte die Diskussion, zumindest in der augenblicklichen Phase des Gesprächs, ein bißchen weiterbringen: diejenigen Studenten nämlich, die erst nach ihrem Militärdienst, oft schon als Reserveoffiziere, ihr Studium beginnen; ihre Zahl wächst. Nimmt man jetzt noch die eigentliche Korrelation hinzu, dann rundet sich das Bild. Es wird gesagt: ein altersgleicher Hilfsarbeiter könne ehereifer sein als der Student. Das Vergleichsmoment liegt in der als jeweils verschieden angesehenen Realitätsbeziehung. Man sieht den Studenten in einer »sdiulisdien« Situation, die ihrerseits als prolongierte Situation des Kindes im Elternhaus verstanden wird. Der Wirklichkeitssinn *schärft* sich also in dem Maß, so läßt sich folgern, wie der junge Mensch gezwungen ist, sich unabhängig von elterlicher Hilfe im Lebenskampf durchzusetzen. Wohlgemerkt: nicht einfach allgemein in seiner Umwelt. Auch das Kind und der Schüler setzen sich ja mit dem, was sie leisten und darstellen, in der Achtung der anderen durch, und das wieder ist von höchster Relevanz für die zukünftige Position. Doch eben um diese letztere geht es im Kern der Formel vom Studenten als erwachsenen Schüler. Es wird behauptet, daß die Studienzeit insgesamt noch in die Spielphase des menschlichen Daseins gehört.

Nun kann auch schwerlich bestritten werden, daß volle Reife erst da anfängt, wo das Gelingen wie das Versagen sich gleichsam in harter sozialer Währung auszahlen. Das setzt den Entschluß zu einem *ganz bestimmten* Weg, die Übernahme einer *ganz bestimmten* Verantwortung voraus. Es bedeutet, daß man im Zusammenprall mit der Wirklichkeit nicht mehr entlastet und vertreten wird. Der Schüler lebt noch im Reich der Möglichkeiten. Versagt er in *einem* Fall, ob sachlich oder persönlich, so bleibt ihm offen, sich auf einem anderen Feld zu versuchen. Es ist seine legitime Chance, daß er sich noch »etwas vormachen« kann. Das kann zwar der Erwachsene auch, aber es ist nicht dasselbe. Wer seine Wahl getroffen hat, kann nurmehr in das Reich der Illusionen auswandern. Man könnte somit versuchsweise durchaus definieren, Reife sei der Prozeß einer existentiellen Erkenntnis unseres »Srehvermögens«.

Fräglich ist hingegen, ob wir in unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation asso-

ziieren dürfen: also ist Reife erst zu erwerben, wenn man »auf seinen eigenen Füßen sreht«, Hier kommt ein, wenn man so will, »bürgerliches« Vorurteil ins Spiel. Die undifferenzierte Rede vom Studenten als erwachsenen Schüler suggeriert das Bild von einer wohlbehüteten pädagogischen Provinz. Man gibt sich in ihr wohl nicht weltunkundig dem Glasperlenspiel hin, ist aber doch mit einer rein intellektuellen Vorwegnahme des Zukünftigen befaßt. Das trifft auch einen Teilaspekt, verfehlt jedoch dessen richtige Interpretation. Die nur-intellektuelle Inanspruchnahme des Studenten durch die heutige deutsche Hochschule folgt aus der Notwendigkeit, daß unsere hochgradig spezialisierte Wissenschaft sich in den Dienst der wissenschaftlichen Bedürfnisse unserer gleichermaßen hochspezialisierten Zivilisation stellen muß. Tatsächlich trifft denn der Student schon anfänglich eine Wahl. Er muß sich, wie die Dinge liegen, auf ein festes Berufsziel einstellen. Und die spezifischen Abhängigkeiten, die in der Ordnung seines Studiengangs wie im System der Förderungen liegen, bringen ihn in eine Realitätsbeziehung, die der des lernenden Arbeiters und Angestellten analog ist. Gewiß nicht mehr, er ist schon in einer besonderen Situation, aber doch analog. Diese Tendenz des Studiums, den Charakter eines bloßen Mittels anzunehmen, läßt aber ein vielfältiges soziales Engagement neben ihm zu. Der Student wird von keinem eigenen Stand mehr umschlossen, der ihn total in die Konventionen des »Übergangs« stellt. Er kann vielmehr feste Verbindlichkeiten frei wählen; er muß nicht, aber er kann das Studium als partielle Ausbildung verstehen.

Es ist mithin zu beachten, daß der Student bereits vielfach sozial integriert ist und sich nicht nur auf »das Leben« vorbereitet. Die These, er sei ein erwachsener Schüler, verkennt das. Sie benutzt den mehrdeutigen Begriff »Sdiüler«, um ihn auf die kindliche Situation festzulegen. Das geistreiche Paradox verbirgt aber, daß die heutige Universität zwar unvermeidbar eine zunehmende »Verschulung« herausfordert, dies jedoch eher als »Anlernen in einem Fadi« gesehen werden muß. Indessen bestimmt unsere Formel den Ort des Studenten als einen sozialpubertären Status. Sie markiert eine Schwelle, die Reife und Unreife voneinander scheidet. Mit ihrer Hilfe kann nun mühelos rangiert werden. Noch steht der Zug unserer spätbürgerlich-patriarchalischen Tradition nicht auf dem Abstellgleis. Er braucht nur angekoppelt zu werden; es sind noch immer die Klischees der herrschenden Meinung, womit er befrachtet ist.

Das kann in wenigen Sätzen angedeutet werden. Es mag aufgefallen sein, daß fast nur von Studenten (männlich) gesprochen wurde. Das ist nicht von ungefähr. Jenes Maß der Reife ist selbstverständlich dem Mann angelegt. Er ist es, der Frau und Kindern Geborgenheit geben soll. Wie aber soll er die ihm auferlegte Pflicht zu väterlicher Sorge erfüllen, wenn er noch nicht die jugendliche Zone durchstoßen hat, in der er selbst »geborgen« ist? Hier verdoppelt sich die Ablehnung in bemerkenswerter Weise. Als gesellschaftlich »gesunde« Normalität gilt das überkommene Schema: Der Mann heiratet, wenn er so weit »fertig« ist, daß er eine Familie ernähren kann. Er hat sie nach außen zu vertreten und als geschlossene Einheit zu sichern. Die Frau hingegen ist primär zur Mutterschaft berufen und gehört ins Haus. öffentliche Arbeit und Studium mögen für sie im Notfall ihr Recht haben, auch fordert unsere Gesellschaft, deren Bedarf an Kräften bis zur Automatisierung zumindest noch unersättlich ist, gebieterisch Kompromisse. Die

Frau muß aber damit **rechnen**, daß sie ihrem weiblichen Wesen entfremdet wird, wenn sie sich an den sachlichen Charakter der angeblich männlichen Welt verliert. Daß ich nicht einmal im Hinblick auf die Universität karikiere, mag die von *Hans Anger* durchgeführte Befragung „Probleme der deutschen Universität« belegen-,

Jedoch weiter: Kann der eben beschriebene Notfall noch als relativ harmlos erscheinen, so scheint die Studentenehe doch ein beträchtlich komplizierterer Bruch der natürlichen Ordnung zu sein: Der junge Ehemann ist ja nicht nur unfähig, seine Frau zu ernähren. Er steht überdies noch nicht einmal in einer Realitätsbeziehung, die ihn wenigstens psychisch für die Übernahme seiner Rolle als Ehemann und Vater zurüsten könnte. Unter diesen Umständen versteht es sich von selbst, daß es vom übel sein müßte, einer Studentenehe mit subsidiären Maßnahmen zu helfen. Das wäre etwas ganz anderes, als wenn die **Gesellschaft** eine alte Ehe, ein Rentnerpaar, subventioniert. Die junge Ehe könnte nur **zusätzlich** belastet werden. Der Mann würde gehindert, seine eigene Kraft zu bewähren. Sein Ungenügen an sich selbst würde verstärkt und das seiner Frau an ihm, der keine „Familie gründen« kann und dem es an Reife gebricht, Der wenigstens zeitweise Verzicht auf Kinder müßte eine weitere Hypothek sein. Und würde gar die Frau in die Rolle des Verdieners gedrängt - es müßte vollends verfehlt sein, was die Natur zu verlangen **scheint**. Objektives Versagen oder objektive Gefühle von Minderwertigkeit wie unbefriedigte Erwartungen wären die Konsequenz. Die Krise der Ehe kann jederzeit ausbrechen,

Das also ist die düstere Prognose. Die dargestellte Meinung interpretiert die Studentenehe als Spezialfall der allgemeinen Frühehe. Es braucht nur noch einmal hervorgehoben zu werden, daß die **ihr** eigene soziale Problematik, unter diesen Oberbegriff subsumiert, **vereinfacht** und verzerrt wird. Die hellere Prognose der in Hannover geäußerten Gegenthese könnte demgegenüber lauten: Die Studentenehe ist eine gesellschaftliche Chance. Sie **wurde** vor allem von dem Heidelberger evangelischen Studentenpfarrer *Martin Schröter* vorgetragen. Gemeindsdiapliidi mit seiner Frau hat M. Schröter das Thema auch literarisch behandelt'>, An dieser Stelle soll deshalb nur der eine Aspekt pointiert werden, in **welchem** das soziale Bezugssystem der ersten These angefochten wird. Und das kann vergleichsweise schnell geschehen, weil der Bestand an negativen Fakten in dieser anderen **Sicht** keineswegs uneerschlagen wird. Allerdings versteht sich, das mag nun **ausdrücklich** hervorgehoben werden, daß eine Fülle von Ehen glatt verläuft. Auf die Perspektivverengungen, die dazu führen, eine negative Auswahl zu treffen, wurde ja hingewiesen. Dagegen kann nun ein Studentenpfarrer, der sein Amt über ein Jahrzehnt hinaus versteht, auf eine beachtliche Zahl von Gegenbeispielen aufmerksam machen. Besonders, darin konnte Einigkeit erzielt werden: Die Ehen von älteren Semestern, die nicht mehr weit vom Examen sind, sdieinen- zumeist reibungslos zu sein; audi das ein Grund, noch mehr zwischen Student und Student zu unterscheiden':.

12. Enchienen Tübingen 1960. Ausführliche Erörterungen in meinen Aufsätzen »Das Studium und die Weiblichkeit«, **ansätze**, Nr. 33 (Mai 1963), und -Die Frau in der heutigen Familie«, ZEE 1964, **Heft 3**.

13. *M"rtin und Tbumelde Schröter*: Mut zur Liebe, unterwegs 17, 1962. Eine weitere **Veröffentlichung** ist in Vorbereitung.

14. Es ist überaus **wichtig** zu beachten, daß das Gros der verheirateten Studenten, nämlich fast zwei

Im ganzen jedoch handelt es sich nun um eine Konzeption, eine »Vision«, wie manche Diskussteilnehmer sagten, die von dem gegenwärtigen Bild dialektisch absehen kann. Das hat seine Ursache in der Annahme, daß die eigentliche Quelle all der Widrigkeiten, mit denen die deutsche Studentenehe zu kämpfen hat, nicht zuerst bei ihr, sondern in der Struktur unserer Gesellschaft zu suchen sei. Genauer: Das übel liegt in einem verzögerten Bewußtsein, das mit der gesellschaftlichen Entwicklung nicht Schritt hält. Man mag davon überzeugt sein, daß die patriarchalischen Lebensformen nurmehr als Leitfossilien der Vergangenheit in unsere vom Ansatz gleichsam partnerschaftlich programmierte Zeit ragen. Nichtsdestoweniger gehören sie zum faktischen Gesellschaftsbild. Und sie verfügen noch hinreichend über institutionelle Stützpunkte, von denen sie eine breite restaurative Wirkung entfalten können.

Die „gesellschaftliche Chance-s der Studentenehe nun liegt in der von ihr gelebten und mit einem erheblichen Maß von Zivilcourage bewährten Partnerschaft. Man könnte zu bedenken geben, ob nicht die Studentenehe der allgemeinen Entwicklung nur nachziehe, die Studenten also eher die Schlußlichter der Gesellschaft seien. Der Einwand verfängt aber nur, wenn dieser Ehetyp in die Pauschale der frühen Heirat überhaupt verrechnet wird. In der Tat ist nach den Berichten über die bereits genannte Tagung in Bad Boll das durchschnittliche Heiratsalter des deutschen Mannes zwischen 1950 und 1962 um vier, sechs Jahre gesunken und war bei 26 Lebensjahren angelangt, das der Frau dagegen sank um drei Jahre und lag bei 22/23 Jahren. Das ist natürlich von großer Bedeutung für die Zukunft der Studentenehe¹. Jedoch durchbricht dieser Trend noch nicht automatisch das Vorurteil, die Studentenehe falle aus den dargelegten Gründen richtiger in die Rubrik der eigentlichen »Frühehe«, Was darunter exakt zu verstehen ist, kann hier nicht geschildert werden. Es genügt zu wissen, daß es sich dem Reifegrad, nicht unbedingt dem Lebensalter nach um eine Ehe von Minderjährigen handelt.

Andererseits könnte man sagen, die Studentenehe sei doch zu sehr ein soziales Rand- und Sonderphänomen, als daß von ihr der Durchbruch in einen partnerschaftlichen Geist ~~erhofft~~ werden könnte. Gewiß darf man keine Wunder von ihr erwarten. Die Studentenehe ist kein trojanisches Pferd, das den Bürgern nur ins Tor geschoben werden müßte. Es wäre auch gar nicht zu verantworten, wollte man die Studenten über den äußerst zerbrechlichen Charakter ihrer Ehe täuschen, um mit ihrem Elan ein gesellschaftliches Programm zu verwirklichen. Einen Avantgardismus auf Kosten der Schwächsten will jedoch niemand. Es bleibt stets zu beachten, daß ein Angriff mit dem Ziel, unsere Gesellschaft in ihre eigene Vernunft zu bringen, an *allen* Fronten vorgetragen werden muß.

Drittel der Männer, wie die Statistik ausweist (G. Kath, a.a.O., Tab. 15), älter als 26 Jahre ist! 41,8%, der jungen Männer sind **zwischen** 30 und 33 Jahren alt.

15. Statistische Angaben zum sinkenden Heiratsalter seit 1911 bei *Muchow*: Sexualreife, a.a.O., und bei G. Kath, a.a.O., S. 36: Während 1961 **schon** 20% der Männer und fast 45%, der Frauen im Alter von 20 bis 25 Jahren verheiratet **waren** (vor dem Ersten Weltkrieg: 8 und 29%), lag dieser Prozentsatz in der **gleichen** Altersgruppe der Studierenden im Sommersemester 1963 bei 3,7%, für Männer und 3,2% für Frauen.
16. Hinweise zur Frage der Ehreife und weitere Literaturangaben: *Wolfram Kowalewsky*, Informationsrundschriften Nr. 62 der **Deutschen Arbeitsgemeinschaft** für Jugend- und Eheberatung e. V., Detmold 1964.

Mit diesen Vorbehalten hingegen darf nun doch auf die Tatsache gewiesen werden, daß die jetzt Studierenden bald gesellschaftliche »Multiplikatoren« sein werden. Es hat nichts mit falschen Elitebegriffen zu tun, wenn man feststellt, daß sie an Positionen gelangen werden, von denen die öffentliche Meinung abhängt. Und damit verbindet sich ein zweites. Neues Bewußtsein festigt sich erst, wenn es gegen Widerstände erkämpft und erlitten worden ist. Deshalb ist es eine Chance, wenn die »Rollen« von Mann und Frau in der Studentenehe neu verteilt und im Experiment des Lebens erprobt werden. Es ist *eine* Sache, in der akademischen Situation einzusehen, daß der Mensch - und das heißt also: Mann und Frau - geschichtlich ist. Er hat kein ewiges Wesen. Was wir als »natürlich« empfinden, ist immer schon sozial geprägt. Was auch für den Christen einzig feststeht, ist die Zumutung, sich dauernd zu wandeln und verwandeln zu lassen. Er kann sich selbst und er kann das Bedürfnis seiner Mitmenschen nicht vorwegnehmen; es ist nicht erlaubt, sich vom Menschen, es sei denn zu dem provisorischen Zweck der Pädagogik, ein »Bild« zu machen. Der Anruf des Künftigen, das vor ihm liegt, bestimmt, was aus ihm wird. Die neue und unvorhersehbare Situation spricht ihm zu - eine dialektische Einheit von Gesetz und Evangelium -, was notwendig ist. Eine andere Sache aber ist es, existentiell zu verstehen, daß der Verzicht auf patriarchalische Vorrechte und Modelle, indem er die Not von mündig Gewordenen wendet, fruchtbares Neuland in Sicht kommen läßt.

Konkret gesprochen: In der Studentenehe kann eine neue Gefährtschaft zwischen Mann und Frau eingeübt werden. Es ist nicht sozialer Verfall, sondern schlidit eine andere Möglichkeit, wenn beide gemeinsam ihre Zukunft aufbauen, wenn beide sich auf der gleichen Höhe begegnen und daher auch mehr und mehr den Gleichaltrigen schätzen, wenn sie also - jeder für sich und beide miteinander - selbständiger werden. Es ist kein Verlust an Männlichkeit und keiner an Weiblichkeit, wenn die in der Romantik ausgeformte Polarität ihre Konturen verliert. Die Studentenehe zwingt, so angesehen, in einen Dialog, dessen Ausgang wie bei jedem ernstgemeinten Gespräch offen ist. Es wurde überdies auch in Hannover verschiedentlich gesagt, daß die Spannungen, unter denen Studenten zu leiden haben, gleidiermaßen Belastung *und* Chance seien. So geht also die positive Stellungnahme auf eine »Zumutung« hinaus: Den Studenten wird Mut gemacht, mit ihrer Ehe eine Furche nach vom zu ziehen.

IH.

Wir stehen vor unserem abschließenden Teil. Wir haben Fakten gehört, die mit Meinungen, und Meinungen, die mit Fakten durchsetzt sind. Die Frage lautet noch immer: Ist die Ehe *die* Lösung der sexualethischen Probleme der Studentenschaft? Daß ich selbst in vieler Hinsidit der zuletzt geäußerten Ansicht zustimme, dürfte deutlich sein. Dennoch wage ich nicht, der Studentenehe eine eindeutig günstige Prognose zu stellen. Klar ist bisher, daß kein generelles Urteil möglich ist. So waren sich die Teilnehmer der hannoversdien Tagung darin einig, »daß sie im Hinblick auf exakte Fakten weithin ohne verlässliche Informationen sind. Sie waren der Meinung, daß eine sachgerechte Erörterung und gesellschaftspolitische sowie soziale Behandlung des Problems der Studentenehe, aber auch die praktische Beratung der einzelnen Studenten nicht länger ohne genaue und umfassende

Kenntnis der Situation auskommen. Sie empfehlen daher dringend, daß das Problem der verheirateten Studenten durch eine empirische Erhebung untersucht wird.« Ich habe das aus einer Verlautbarung zitiert, die an eine Reihe von Behörden und Fachgremien gerichtet wurde. Die Evangelische Studentenpfarrerkonferenz hat sich mit einem Sonder-votum angeschlossen".

Nun darf man sich jedoch nicht dem Trugschluß hingeben, die Frage wäre durch bessere Information schon in einem oder anderen Sinn zu entscheiden. Es dürfte bereits feststehen, daß es sich zunächst nur darum handeln kann, vornehmlich den Studenten selbst, sodann aber ihren Ratgebern und Helfern die Bedingungen zu einer Prognose im Einzelfall besser zu ermöglichen. Das allerdings kann geschehen. Man wird vom *Bestand* her wertvolle Einblicke gewinnen, auch wenn dieser selbst wiederum im Horizont von gesellschaftlichen Vor-urteilen steht. Es muß auch, was dies letztere betrifft, vor einem rationalistischen Optimismus gewarnt werden. Mit einem Appell von einer schlecht informierten an eine besser zu informierende Öffentlichkeit ist noch nicht alles erreicht. Irrtümer lösen sich nicht in Rauch auf, wenn man versucht, sie aufzudecken und bewußt zu machen. Institutionelle Maßnahmen sind unerläßlich, Zum gegenwärtigen Zeitpunkt können sie sich hingegen nur auf die akute Notlage der vorhandenen Ehepaare richten. Daß dabei der anhaltende Trend zu berücksichtigen ist, versteht sich von selbst. Die gleichen Verlautbarungen regen denn auch an, in erster Linie den erforderlichen Wohnraum auf dem Wohnungsmarkt zu finden, sei es im Wege des sozialen Wohnungsbaus oder durch Mietregelungen. Außerdem, so heißt es, müßte für eine begrenzte Anzahl von Ehen Wohnraum in studentischen Wohnheimen oder in Anlehnung daran beschafft werden.

Schon hier aber fängt es wieder an, schwierig zu werden. Es liegt auf der Hand, daß geholfen werden muß. Niemand kann verantworten, daß Ehen an der Wohnungsfrage zerbrechen, daß vor allem wieder, zugespitzt gesagt, ein Kind deshalb seinen Eltern nicht zum Segen, sondern zum Fluch wird. über die Schäden, die es selbst erleidet, braucht kein Wort verloren zu werden. Aber wie soll geholfen werden? Die deutschen Erfahrungen mit Ehepaaren, die in Studentenheimen wohnen, sind gering. Während es in Frankreich nach Mitteilung des Deutschen Studentenwerks bereits 1962 881 Wohnheimplätze für Verheiratete gab, standen ihnen in Berlin je 8 und 4 Wohnungen in zwei kleinen Heimen zur Verfügung. Weiter war dem Studentenwerk nichts bekannt. Tatsächlich ist mehr vorhanden und wird von einigen Kirchen zur Zeit mehr geplant. Es gibt auch den Fall, daß ein Studentenehepaar mit einigen anderen Studenten zusammen, alle über das gleiche Stipendium und seine Verpflichtungen verbunden, eine große Wohnung in einem Miets-

17. Der volle Wortlaut der hannoverschen Erklärung findet sich in dem Protokollheft der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung e. V., a.a.O. In dem Beschluß der Studentenpfarrer-Konferenz vom Frühjahr 1964 in Radevormwald heißt es unter anderem:

»Unbeschadet aller sozialen Wertvorstellungen, die sich mit der Frage der Studentenehe verbinden mögen, empfiehlt die Studentenpfarrer-Konferenz den Evangelischen Studentengemeinden in der Bundesrepublik und West-Berlin mit allem Nachdruck:

In den zukünftigen Planungen sollten von den verantwortlichen Stellen alle zur Verfügung stehenden Möglichkeiten zur Beschaffung geeigneter Wohnungen für Studentenehepaare geprüft werden. Als Beispiele seien genannt: 1. Studentenwohnheime, 2. Sozialer Wohnungsbau, 3. Gezielte Mietregelung auf dem freien Wohnungsmarkt.«

haus bezogen hat. Indessen gehen die Mutmaßungen darüber, wie das Zusammenleben von Verheirateten und Unverheirateten sich auf die Beteiligten auswirkt, beträchtlich auseinander. Architektonische Fragen spielen offenbar eine große Rolle. Es dürfte, wie ein Hamburger Beispiel gelehrt hat, für die jungen Ehepaare selbst nicht gut sein, wenn sie zu sehr von sich abgelenkt werden. Das gilt übrigens für die Teilnahme an studentischen Organisationen, kulturellen und politischen Interessengruppen, Mitarbeit in der Selbstverwaltung und dergleichen genauso. Sie wird gering sein und gering bleiben müssen, sosehr das bedauert werden mag. Wie dem auch sei: In den Heimen wird die übliche »Flur- und Teeküchenideologie«, die auf baulich ermöglichte oder erzwungene Kontakte der Bewohner aus ist, in diesem Fall eher Unheil stiften. Auch dann jedoch, wenn wir mehr Kenntnisse gesammelt haben, ist nicht ausgemacht, ob es richtig ist, der Heirat des Studenten zu große Anreize zu bieten. Zumindest auf noch unabsehbare Zeit wird die Gesellschaft lediglich in den Härtefällen einspringen können. Sie würde sonst leichtfertig votieren. Sie würde Weichen in eine Entwicklung stellen, die niemand übersmauen kann.

Das bedeutet zunächst einmal: Die Last ihrer Ehe werden weiterhin die Studenten selbst tragen. Und das zweifellos, auf das Ganze gesehen, unfreundliche Klima in der Bundesrepublik muß in Rechnung gestellt werden. Man kann nicht, wie es immer wieder geschieht, auf einen befriedigenderen Verlauf solcher Ehen in anderen Ländern hinweisen, um die deutsche Studentenehe zu befürworten. Das soziale Bezugssystem in den USA oder in Skandinavien ist eben anders, günstiger. Mithin stellt sich wieder die grundlegende Frage nach der Realitätsbeziehung des Studenten. Keiner kann ihn hindern zu heiraten, denn er ist ehemündig. Es ist aber unsere Pflicht, eine realistische Einschätzung der Lage überhaupt erst zu ermöglichen. Wir werden dabei von der Annahme ausgehen können, daß dem heutigen Studenten eine hinreichende existentielle Einsicht in sein »Stehvermögen« und dessen Grenzen zugetraut werden muß. Es besteht kein Anlaß, seine Ehereife anzuzweifeln. Setzt man dies allgemein voraus, so kann die Frage nach der Ehereife im Einzelfall zugleich differenziert und eingeschränkt werden: Sie stellt sich nurmehr als Frage nach der gegenseitigen Einschätzung, in welcher die beiden jungen Menschen abtasten, ob ihre Beziehung tragfähig sein wird. Je mehr Informationen aber bereitstehen, desto weniger tragische Fehleinschätzungen werden vorkommen.

Diese Informationen haben vom Bestand aus die Folgen sichtbar zu machen. Die leitende Frage wird sein: Wer trägt die Last? Es klingt wie ein Kalauer und ist doch alles andere als banal, wenn man darauf zunächst einmal antwortet: Die Länge! Wir können uns gar nicht deutlich genug machen, daß mit unserer Lebenserwartung auch die Zeit unserer Ehe verlängert ist. Wir sind, wenn es gut geht, nicht mehr 15 bis 20, sondern 30 bis 40 und mehr Jahre verheiratet. Um so sorgfältiger muß man kurzschlüssige Ehe-motive vermeiden. Die »Krisenfestigkeit« der verschiedenen Beweggründe bedarf wieder einer genaueren Untersuchung. Man wird indessen nichts präjudizieren, wenn man sagt: Je mehr Motive, desto besser. Das soll gewiß nicht zur Skrupulosität verleiten. Gerade ein christlicher Realismus weiß, daß jede Ehe gewagtes Vertrauen ist. Das ist aber kein blindes Vertrauen. Bevor man einen anderen Menschen ganz und dann auch in seiner

Schwäche, mit seinen Fehlern annimmt, muß die Basis eben einer ganzen und dauernden Beziehung in Stichproben auf ihren Gehalt geprüft werden.

Wir präzisieren die Frage noch ein wenig weiter. Wer trägt die Last? Hauptsächlich das Kind. Eine Ehe hat auch ohne Kind ihren Selbstwert. Und gegen Empfängnisverhütung ist grundsätzlich nichts zu sagen; wir müssen die Zahl und die Zeit unserer Kinder verantwortlich planen. Wenn aber ein Kind gezeugt ist, soll es auch, wenn nicht äußerst Schwerwiegendes dagegen spricht, ausgetragen werden. Ist es aber geboren, dann muß hinter der Sorge für das Kind alles andere zurückstehen. Diese Konsequenz muß bedacht sein. Das Kind erleidet Entwicklungsstörungen, die nicht wiedergutzumachen sind, wenn es nicht in den ersten Lebensjahren die ganze Hingabe eines Menschen hat. Das heißt **nicht** unbedingt: die ganze *Zeit* eines Menschen, und dieser eine muß nicht unbedingt die Mutter sein. Indessen ist es sicher schädlich für das Kind, wenn es oft und für längere Zeit in andere Hände kommt. Nachdrücklich muß hingegen an dieser Stelle gesagt werden, daß eine Ehe nicht allein eines Kindes wegen geschlossen werden sollte. Unter den Psychologen dürfte weitgehende Einigkeit in der Erkenntnis bestehen, daß es für ein Kind besser ist, unehelich aufzuwachsen als in einer labilen Ehe, für die es obendrein noch zum Sündenbock wird. Die Reformbestrebungen mit dem sozialpolitischen Ziel, die Stellung des unehelichen Kindes und seiner Mutter zu verbessern, müssen demnach gleichzeitig von uns unterstützt werden",

Wer trägt die Last? Nach Lage der Dinge, das zeigt sich nun von selbst, noch immer als nächste die Frau. Das Kind ist zuerst einmal ihr Kind. Und auch ohne Kind steht sie besonders unter dem Druck der öffentlichen Meinung. Sie wird deshalb auch dann, wenn der Mann den Haushalt mitversorgt, mehr seelische Kraft, von der physischen ganz zu schweigen, investieren müssen. Und wenn die doppelte Anspannung von Studium und Ehe, die finanziellen Sorgen und die Wohnungsnot den Druckpunkt erreicht haben, wird die Studentin zuerst kapitulieren und ihr Studium abbrechen. In Hannover wurde mit Recht gesagt, daß das nicht der letzte Schluß der Weisheit sein könne. Die Frau sollte, wenn irgend möglich, zu Ende studieren, damit kein Stachel bleibt.

Wer trägt die Last? Nicht zuletzt das Studium selbst. *Margaret Mead* hat vor einiger Zeit energisch gegen das verfrühte Familienleben protestiert. Die Studentenehen ersticken nach ihrer Meinung allen Fortschritt, sie stellen »die Zukunft der ganzen amerikanischen Wissenschaft und damit der ganzen Nation in Frage«¹⁹. Das mag einseitig und zu pessimistisch geurteilt sein, ist **aber** dennoch nicht auf die leichte Schulter zu nehmen. Die ange deutete Entwicklung des heutigen Studiums besagt ja nicht ohne weiteres, daß der Student von der Forschung ausgeschlossen wäre. Zur Forschung aber gehört, mit

18. Vgl. W. Bedeert Das **uneheliche** Kind, ZEE 1964, Hell: 3.

19. Das Zitat ist dem Aufsatz .Studenten-Ehen gefährden USA«, Die **Weltwoche**, Zürich, 19. Oktober 1962, entnommen. *M. Meads* Aufsatz selbst ist mir **nicht** zugänglich gewesen, obgleich er in vielen amerikanischen Studentenzeitungen **veröffentlicht** gewesen sein soll. **Amerikanische** College-Direktoren, mit denen **ich sprach** und in deren Colleges bis zu 90%, verheirateter Studenten wohnen, waren gegenüber *M. Meads* **Außerung skeptisch**. Sie wiesen unter anderem, und das würde **natürlich** auch für uns gelten, auf die **Forschungsmöglichkeiten nach Abschluß** des Studiums hin. Darin würden Verheiratete und Unverheiratete **sich nicht** unterscheiden.

H. Schelskys Buchtitel gesagt, »Einsamkeit und Freiheit«, anders: Distanz und Mobilität. Es wäre gefährlich, das zu verkennen. Wir würden aus einem antibürgerlichen Affekt, der alles zugunsten der Studentenehe interpretiert, in Spießbürgerlichkeit fallen. Hier ist also sorgfältig zu differenzieren. Es muß beobachtet werden, wie es um die psychische Situation einer dritten Variante des »Sdiülers« bestellt ist: den Studenten, der in der Schule eines gelehrten »Meisters« studiert. Er ist, wenn man so will, der »klassisdi« Typ des Studenten. Und so sehr sich die Gesellschaft auch gewandelt hat und wandelt, verzichten wird man auf ihn nicht können. Ich würde zunächst jedenfalls einem Studenten, dem ich zutraue, daß sich sein Studium nicht im Lernen erschöpft, von der Ehe abraten. Wenn er sicher ist, daß seine Frau ihm zum wissenschaftlichen Stimulans wird, mag er heiraten. Auch dann aber sollte er daran denken, daß seine Ehe schneller zur Familie werden kann, als er plant.

Rate ich ihm also zur Askese? Ich würde die Gegenfrage stellen: Warum denn nicht? Auf das Ganze der Studentenschaft gesehen aber, und damit schließt sich der Kreis unserer Fragen, muß ich noch ein Stück weiter gehen. Gibt es wirklich nur die Alternative zwischen Ehe und Askese? Unter dem Zwang dieser Alternative gerät man in ein eigenartiges Dilemma: Unsere Gesellschaft und besonders die christlich verstandene Ehe selbst fordern heute einen hohen Einsatz an Reife und Kraft. Der Entschluß zur Heirat muß bewußter als je zuvor gefaßt werden. Deshalb wird man in vielen Fällen abraten müssen. Askese zu empfehlen, wird dagegen ebenfalls in vielen Fällen unrealistisch, um nicht zu sagen, unbarmherzig sein. Gerade die Christen werden nach neuen sexualethischen Konventionen streben müssen. Sie werden so unbefangen wie verantwortlich zu fragen haben, ob es auf der nuancenreichen Skala zwischen Promiskuität und Askese nicht sinnvolle Muster geschlechtlichen Verhaltens gibt, die in der Aszendenz zur Ehe stehen²⁰.

Dr. theol. H. RingeJing

44 Münster (Westf.), Warendorfer Straße 13-15

20. Die Problematik der sfeseen Verhältnisse«, um die es im besonderen zu gehen hätte, kann an dieser Stelle **nicht** weiter erörtert werden. Sie bedarf einer gründlichen anthropologisdi ten und theologisdi ten Klärung, für die eine eigene Arbeit notwendig ist, wie denn **auch** etwa die sd twerwiegenden Einwände von H. Schelsky gegen die in Anm. 8 erwähnte Behauptung von U. *Undeutsch* ausführli dt besprochen werden müssen. Ich hoffe, einen Diskussionsbeitrag mit einer **Veröffentlichung** leisten zu können, die unter dem Titel »Ethik des Leibes – Auf dem Weg zu neuen Formen« im Herbst 1965 als Sruendenbudi im Furdie-Verlag erscheinen wird.

Nachtrag: Mittlerweile ist eine spezielle Auswertung der in Anm. 11 erwähnten Sozialerhebung ersdi enen: Gerhard Kath und Cristoph Oehler: Die verheirateten Studenten an den Hochschulen in der Bundesrepublik und Westberlin im Sommersemester 1963, hg. vom Deutsdi en Studentenwerk e. V., Bonn 1964. Ganz dem Problem der Studentenehe gewidmet ist Heft 47 der *Umschau* in der Arbeit der Sruudentenwerke, Bonn, April 1965, das mir ebenfalls erst während der Korrektur **zugänglich** wurde.

Freiwillige Sterilisation - Eingriff In die Dimension Gottes?*

VON HEINZ-HORST SCHREY

Wenn sich der evangelische Ethiker zur Frage der freiwilligen Sterilisation äußern soll so muß zunächst der Horizont abgesteckt werden, in dem eine Antwort möglich und sinnvoll erscheint. Es muß zunächst deutlich sein, daß wir eine Antwort aus einer unmittelbaren Befragung von Bibel und Tradition nicht gewinnen können. Andererseits muß die modeme gesellschaftliche Situation bei unserer Antwort mitbedacht werden, aber doch in einem Sinne, daß unaufgebbare anthropologische und theologische Gesichtspunkte nicht außer acht bleiben. Was man vom Recht gesagt hat, mag ebenso auch von den Sätzen der Ethik gelten. Der Jurist *R. v. Ihering* sagt in seinem 1872 erschienenen Buch »Der Kampf ums Recht«: Alles Recht in der Welt ist erstritten worden. Jeder richtige Rechtssatz hat denen, die sich ihm widersetzen, immer erst abgerungen werden müssen. Im selben Sinne könnte man auch sagen: Jeder ethische Satz ist erstritten worden, und er hat denen, die sich ihm widersetzen, immer erst abgerungen werden müssen. Die Gleichberechtigung der Frau ist heute Allgemeingut und war noch bis vor einer Generation Gegenstand lebhafter Kämpfe; die Suffragetten wurden angespuckt. Die soziale Daseinsfürsorge durch den Staat ist heute selbstverständliches Rechtsgut im sozialen Rechtsstaat, und doch weiß jedermann, welche Kämpfe es kostete, bis das durchgesetzt war. Wenn der Satz gilt, daß die Gerechtigkeit von heute die Liebe von gestern und die Liebe von heute die Gerechtigkeit von morgen ist (*Gillet*), so ist damit die Dynamik angedeutet, in der sich im geschichtlichen Wandel Sätze ethischer Normierung befinden. Der vom Juristen oft angeführte Hinweis auf die »guten Sitten« ist kein absolutes Kriterium und unterliegt selbst geschichtlichem Wandel. Was gestern als unsittlich und anstößig galt, etwa das gemeinsame Baden der beiden Geschlechter oder die weitgehende Enthüllung des Körpers bei der Badebekleidung, gilt heute keineswegs mehr im selben Sinne als anstößig, denn Tabus von gestern sind heute abgebaut und in ihrer Fragwürdigkeit erkannt. Deswegen sollte sich die evangelische Ethik von heute nicht einfach auf den Standpunkt der Tradition stellen und von dort her argumentieren. Gerade auf dem Sektor der Sexualität ist in die christliche Ethik so viel Fragwürdiges eingebracht worden, das aus den Bereichen der leibfeindlichen Gnosis stammt, daß hier noch viel aufzuarbeiten ist. Tradition kann nur soweit bindend sein, als in ihr unaufgebbare theologische und anthropologische Momente enthalten sind.

DER STANDPUNKT DER TRADITION

Wenn wir die Tradition befragen, so ist für die christliche Haltung zur Frage der Geburtenbeschränkung kennzeichnend, daß Empfängnisverhütung durchweg abgelehnt wurde.

* Vortrag in der Evangelischen Akademie Berlin-Wannsee am 31. Januar 1965.

Jene Stelle Mt 19,12 (es gibt Verschnittene, die sich um des Reiches Gottes willen selbst zu Verschnittenen gemacht haben) wurde zum Beispiel von dem jungen Origenes ganz wörtlich befolgt, was aber seine Bestrafung durch die alexandrinische Kirche und die Versagung der Priesterweihe zur Folge hatte. Er kommt schließlich selbst zu der Erkenntnis, daß nur eine Beschneidung erlaubt sei: die, welche geistig die Reinheit der Seele bewirkt. Ganz scharf spricht sich im 4. Jahrhundert *Johannes Chrysostomus* in seiner Kommentierung jener Evangeliumsstelle aus:

"Ein Mensch, der sich in dieser Weise verstümmelt, handelt wie ein Menschenmörder ... Derartige Operationen von Körperteilen waren von Anbeginn an dämonische Taten, die auf Eingebung des Teufels hin ausgeführt wurden. Sie tun heißt, das Werk Gottes verleumden und das Leben selbst in den Schmutz treten ..."

Man unterscheidet scharf zwischen einem medizinischen Eingriff, der zur Heilung einer Krankheit dient, und einer Verstümmelung an den Geschlechtsorganen. Darum kann auch der weiterhin Kleriker bleiben, der auf Grund einer Krankheit von den **Ärzten** verstümmelt wurde. *Augustinus* wendet sich in seiner Schrift *De bono conjugii* (c, 11, n. 12) gegen die Anwendung empfängnisverhütender Mittel: "Diese Handlungsweise, die der Sinnenfreude entgegen den Gesetzen der Natur dient, ist schon verwerflich, wenn sie an einer Prostituierten vorgenommen wird, mehr aber noch, wenn sie an der eignen Frau geschieht. Der Mann will sich seiner Frau zu naturwidrigem Verkehr bedienen; da ist es schändlicher für die Frau, wenn sie das an sich selbst vornehmen läßt, als wenn sie duldet, daß es an einer anderen geschieht: die eheliche Ehre besteht darin, daß man in **Keuschheit** legitimerweise Nachkommen zeugt und einander schenkt, was man **sich** schuldig ist."

Damit ist der Gesichtspunkt gewonnen, der eigentlich bis heute in der katholischen Moraltheologie **herrschend** geblieben ist: Der Zweck der Ehe ist die Zeugung von Nachkommen, und ehelicher Verkehr ist nur dann legitim, wenn dieser Zweck erreicht oder zumindest angestrebt wird. So spricht es dann auch *Thomas von Aquino* aus (*Summa theol.* II-II, q. 157, a. 2):

»Es ist keine Sünde, daß der Mensch Dinge in vernunftgemäßer Form zu dem Zweck gebraucht, der ihnen entspricht, wenn er es in angemessener Weise und in der rechten Ordnung tut und sobald es zu einem wahrhaft guten Zweck geschieht. So ist es ein hohes Gut, zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts beizutragen. Man darf die Geschlechtsorgane, ohne eine Sünde zu begehen, gebrauchen, wenn das in der erforderlichen Form und Ordnung geschieht, welche dem Ziel des Menschengeschlechts dienr.«

In der jesuitischen Moraltheologie der Spätscholastik wird zu dieser Frage klar Stellung genommen. So heißt es in Busembaums *Medulla Theologiae Moralis* von 1645: »**Gibt** es Fälle, in denen eine Empfängnisverhütung erlaubt ist? - Antwort: Die Ehegatten sündigen, wenn sie beim ehelichen Verkehr oder nachher irgend etwas unternehmen, um die Empfängnis zu vermeiden oder den bereits empfangenen Samen zu **entfernen** ... **Denn** sie handeln damit gegen den Glauben und dem ersten Ziel der Ehe

1. Zit. nach M. Riquet SJ: **Kurze Geschichte der Empfängnisverhütung**, in: Die Geburtenregelung, Laennec-Studie, dr, 1962, S. 34.

zuwider. Nichts kann eine solche Handlungsweise entschuldigen, auch **nicht** drohende Armut oder eine mögliche Gefahr bei der Niederkunft:« (Buch VI, Anh. VI, c.2).

MODERNE STELLUNGNAHMEN

Dies bleibt dann der Standpunkt der Kirche bis in die Gegenwart. Papst *Pius XI.* hat in seiner Enzyklika *Casti connubii* vom 31. 12. 1930 feierlich gegen die falschen eugenischen Theorien protestiert, die einen Eingriff zur Regelung der Empfängnis verlangen. Es wird ebenso die soziale Indikation abgelehnt, denn Armut sei kein Grund zum Mißbrauch der Ehe. »Der einzelne aber hat kein anderes Verfügungsrecht über die Glieder seines Leibes, als daß er sie ihrem natürlichen Zweck entsprechend gebrauchen kann: er **darf** sie daher weder vernichten noch verstümmeln, noch auf eine andere Weise sie zu ihren natürlichen Funktionen untauglich machen, außer wenn sonst für das Wohl des Gesamtkörpers **nicht** gesorgt werden kann. So sagt es die kirchliche Sittenlehre, und das gleiche steht **schon** aus der Vernunft: fest.«

Sterilisation kann daher nicht anders denn als unerlaubter Eingriff in die Dimension Gottes angesehen werden. Es steht dem Menschen nicht zu, entgegen der natürlichen Zweckbestimmung über seine Glieder zu verfügen. Wenn er das dennoch tut, versündigt er sich schwer gegen Gott und Menschen. Als einziger Ausweg wird, wie bekannt, entweder die Enthaltsamkeit oder der Verkehr während der empfängnisfreien Zeit der Frau (Methode Knaus-Ogino) empfohlen.

Die evangelische Stellungnahme **unterscheidet** sich vor allem durch eine andere Wertung dessen, was der Sinn der Ehe ist, und sodann **durch** das Ernstnehmen der soziologischen Wandlungen in der Gegenwart. Die Ehe wird **nicht** nur unter dem Gesichtspunkt der Kinderzeugung gesehen, sondern als »das Leibhaftigwerden der **seelischen** Gemeinschaft zweier Menschen verschiedenen Geschlechts«². Die anglikanische Lambeth-Konferenz hat sich verschiedentlich zu diesen Fragen geäußert, so 1930: »In solchen Fällen, in denen eine klar empfundene sittliche Verpflichtung zur Beschränkung oder Vermeidung der Elternschaft besteht und in denen die Vermeidung vollständiger Enthaltsamkeit sittlich sich rechtfertigen läßt, stimmt die Konferenz zu, daß andere Methoden gebraucht werden können, vorausgesetzt, daß dies im Lichte derselben christlichen Grundsätze geschieht. Die Konferenz spricht ihre **scharfe** Verurteilung des Gebrauchs irgendwelcher empfängnisverhütender Mittel aus Gründen des Selbstschutzes, der Genußsuche oder bloßer Bequemlichkeit aus«³.

Der Ausschuß der Lambeth-Konferenz von 1958⁴ stellt drei Funktionen der Ehe heraus: die Zeugung von Kindern, die Erfüllung und Ergänzung von Mann und Frau und die Schaffung einer dauerhaften Umgebung, in der die tiefsten Wahrheiten über menschliche Beziehungen ausgedrückt und mitgeteilt und Kinder aufgezogen werden können.

2. Leitsätze des »**Evangelischen** Arbeitskreises für Sexualethik. zu den Fragen der Geburtenregelung, 1932. neu veröffentlicht in *J. Beckmann*: Geburtenregelung als ethisches Problem, 1963, S. 49.

3. Zit. nach Ev. Soziallexikon, 4. Aufl. 1963, Sp. 442.

4. Veröffentlicht bei *J. Beckmann* a.a.O. S. 53–66.

„Alle drei Gruppen von Beziehungen und Verpflichtungen in einen moralischen Bezug zueinander zu bringen ist eine Kunst, die der Mensch erst in einem langen Kampf gelernt hat und die er ständig neu erkämpfen muß.« Damit ist ein wichtiger neuer Gesichtspunkt in die Zweckbestimmung der Ehe und des ehelichen Verhaltens hineingenommen, nämlich die Verantwortung für die Erziehung der Kinder. Damit ist der allzu einfache Gedanke von der Zeugung als dem einzigen Ehezweck modifiziert; diese muß in einem gesunden Verhältnis zum Gesamtklima der Ehe, zu den wirtschaftlichen und sozialen Möglichkeiten der Familie stehen. So nimmt der Bericht einen bisher neuen Begriff auf, den der »planned parenthood« oder des »family planning«, Solche verantwortliche Elternschaft schließt nicht nur die Wachsamkeit gegen Selbstsucht und Begierde ein, sondern auch eine bewußte Vergegenwärtigung der Welt, in die unsere Kinder hineingeboren werden. Familienplanung sollte nicht dem Leichtsinn oder der Bequemlichkeit Vorschub leisten, sondern das Ergebnis einer wohldurchdachten und im Gebet gefällten christlichen Entscheidung sein. Die Mittel, die dabei angewandt werden, sind in weitem Ausmaß eine Frage klinischer und ästhetischer Wahl. Zu den für Christen unannehmbaren Mitteln zählt der Ausschuß folgende: die dauernde Enthaltensamkeit von seiten eines Partners, weil dadurch eine der obersten Bedingungen und Ziele der Ehe, wie sie von Gott gestiftet wurde, verweigert und unmöglich gemacht wird; der coitus interruptus; Kindstötung oder Abtreibung, außer im Fall der medizinischen Indikation.

»Die Frage der Sterilisation, ob in therapeutischer, genetischer oder empfängnisverhütender Absicht, ~~wirft~~ ein kompliziertes ethisches Problem auf. Es handelt sich dabei in vielen Teilen der Welt um eine Angelegenheit von großer Dringlichkeit, wo sie entweder als Lösung des Problems der Übervölkerung oder als ein leichter Weg für Eheleute, die keine Kinder mehr haben wollen, vorgeschlagen wird "" Der Ausschuß stimmt zu, daß Sterilisation ein berechtigtes Mittel dort ist, wo eine überragende medizinische Notwendigkeit dafür vorliegt, wie bei Hysterektomie und der Behandlung von Krebs. Eine Regierungspolitik zangsweiser Sterilisation als Mittel der Bevölkerungskontrolle ist für das christliche Gewissen unannehmbar, zumindest während des gegenwärtigen Stands unserer Erkenntnis und unseres Verständnisses.

Sterilisation, ob als Maßnahme des Staates oder als persönlicher Entschluß, ~~wirft~~ viele schwierige Fragen auf. Es wird von einigen Seiten hervorgehoben, daß - nach der Zeugung einer angemessenen Zahl von Kindern - die Sterilisation von Mann oder Frau nur eine besonders sichere und leichte Weise der Familienplanung zu sein scheint. Als solche wird sie so zum Beispiel von der Regierung von Madras in Indien vorgeschlagen in Hinblick auf eine Bevölkerung, bei der Analphabetentum und Armut irgendeinen weiter verbreiteten Gebrauch anderer empfängnisverhütender Mittel und Techniken unwahrscheinlich machen. Der Umstand, daß dieses Mittel verhältnismäßig sicher zum Ziele führt, wiegt schwer bei Völkern und Gemeinschaften, die mit dem drohenden Problem der übervölkerung ringen. Gleichzeitig führt sie einen Grad der Freiheit von Furcht ein, von dem man annimmt, daß er ein tieferes und glücklicheres Verhältnis zwischen den Ehegatten fördert.

Der Ausschuß hält es dennoch für richtig, zu erklären, daß die Sterilisation, jetzt im

allgemeinen ein Eingriff, der nicht rückgängig gemacht werden kann, die Fähigkeit von Mann und Frau einschränkt, den gewandelten Verhältnissen zu begegnen (etwa indem sie einem künftigen Ehegatten die Möglichkeit der Elternschaft nimmt) und als solche ein großer unwiderruflicher **Verzicht** auf ein Gebiet verantwortlicher Freiheit ist. Sie hat körperliche und seelische Folgen, deren Ausmaß bisher nicht bekannt ist, und stellt die Verletzung eines menschlichen Körpers dar, eines Körpers, der eine Gabe von Gott ist und nur in einem eingeschränkten Maße unser Eigentum ist, womit wir tun können, was wir wollen.«

Die Kommission war in dieser Meinung allerdings nicht einhellig, wenn der Satz hinzugefügt wird: »Alle stimmten diesen Folgerungen zu, wenngleich einige Mitglieder meinten, daß wir bei dem gegenwärtigen Stand unseres Wissens nicht ein endgültiges Urteil für die Zukunft fällen sollten.«

Nicht nur einzelne Kirdiengemeinschaften haben zu dieser Frage Stellung genommen, sondern auch die ökumene im großen hat sich dazu geäußert. 1959 hat eine ökumenische Studiengruppe in Oxford den *Mansfield-Report* über »Verantwortliche Elternschaft und das Bevölkerungsproblem« erarbeitet. Der Bericht geht von den soziologischen Wandlungen aus, die die heutige Welt bestimmen: der Emanzipation der Frau, der Partnerschaft von Mann und Frau, welche den alten Patriarchalismus ersetzt, dem Anwachsen der Bevölkerung in allen Teilen der Welt, wobei festgestellt ist, daß die Menschheit jedes Jahr um 50 Millionen zunimmt. Dabei klingt eine Erinnerung an Malthues an, wenn gesagt wird, daß die Krisis ihre Ursache weniger in dem Verhältnis zwischen dem Anwachsen der Bevölkerung zu den möglichen Hilfsquellen als vielmehr in der Schnelligkeit dieses Anwachsens im Verhältnis zu der gegenwärtigen und überhaupt erreichbaren Entwicklungsfähigkeit der vorhandenen Hilfsquellen hat. Die Familienplanung soll dazu beitragen, diese Bevölkerungsexplosion zu bewältigen. Sie ist notwendig gerade angesichts des großen Rückgangs der Kindersterblichkeit früherer Zeiten. Medizin und Hygiene schaffen so die Notwendigkeit verantwortlicher Entscheidungen und die Anwendung eines Wissens, das die Zeugung aus dem Bereich des Zufälligen herausnimmt und sie zur Sache persönlichen Entschlusses macht. Dieses Wissen befähigt den Menschen, zu entscheiden, ob ein Akt der Vereinigung nur der Bereicherung oder dem Ausdruck ihrer persönlichen Beziehungen oder auch der Empfängnis eines Kindes dienen soll. Damit wird der Sinn der ehelichen Vereinigung nicht so eng gefaßt, wie es die katholische Lehre tut, sondern in ihr auch die Manifestation der geist-leiblichen Einigung der Ehegatten gesehen. **Wenngleich** der Report die Abtreibung als ein falsches Mittel der Bevölkerungsbeschränkung ablehnt, so redet er doch der Anwendung von Verhütungsmitteln das Wort, um dem Zusammentreffen von Samen und Ei eine Schranke zu setzen. Allerdings sind nur solche Mittel anzuwenden, die vom christlichen Gewissen her für beide Ehegatten annehmbar sind und die keinen physischen oder seelischen Schaden verursachen. Diese Mittel sind in weitem Ausmaß eine Frage klinischer und ästhetischer Wahl⁵.

Zu diesem Mansfield-Report hat unter anderem auch die Konferenz für evangelische

5. Der Mansfield-Report ist veröffentlicht in deutscher Sprache in ZEE, Marz 1960, S. 113-121, und bei I- Beckmann, a.a.O., S. 67-79.

Familienberatung Stellung genommen. Wir gehen dabei **nicht** auf alle Einzelheiten der Kritik ein, sondern nur auf die Punkte, die für unseren Zusammenhang **wichtig** sind. Wenn von einer verantwortlichen Familienplanung die Rede ist, dann kann solche Verantwortlichkeit nicht nur eine allgemeine und grundsätzliche sein, sondern schließt eine seelsorgerliche, ärztliche und soziale Klärung im einzelnen Falle ein. Es wäre also zu überprüfen, welche Bedeutung das Kind für die Eltern hat. Welches sind die Motive für den Wunsch nach Kindern und welche für die Negation des Kinderwunsches? Heißt das, daß man grundsätzlich keine Kinder will, daß noch kein Kind oder kein Kind mehr gewünscht wird? Das macht für die ethische Beurteilung einen großen Unterschied. Weiter warnt die Konferenz für evangelische Familienberatung vor dem Optimismus, der der Meinung ist, daß die Verhinderung psychischer Schäden bei der Empfängnisverhütung lediglich ein technisches Problem sei. Weiter erscheint die Einführung des Begriffs »diristliches Gewissen« problematisch, jedenfalls ist hier eine Fülle von Mißverständnissen möglich, und der Begriff als solcher scheint **zu** vage **zu** sein, als daß er das hergibt, was von ihm erwartet wird. Wenn der Bericht davon ausgeht, daß bevölkerungspolitische Gesichtspunkte bei der Individualentscheidung maßgebend sein sollten, dann scheint das doch wenig praktikabel, denn die Einzelentscheidung der Eheleute richtet sich kaum nach solchen Gesichtspunkten. Immerhin gibt die Konferenz doch zu, daß die Kirche bei ihrer Stellungnahme auch die populatorischen Gesichtspunkte bedenken sollte. Wir stehen hier an **einem** interessanten Punkt der Differenz von Individualethik und Sozialethik. Dieser Punkt sollte bei einer endgültigen Beurteilung der Frage nicht aus **dem** Auge gelassen werden'. Die Frage kann weder im Sinne einer völligen Freigabe an die individuelle **Entscheidung** noch im Sinne einer staatlichen Reglementierung mit Zwangscharakter gelöst werden, vielmehr müssen Freiheit und Steuerung im rechten Verhältnis zueinander stehen.

Befragt man die Lehrbücher der Ethik über ihre Stellung zur freiwilligen Sterilisation, so wird man vielfach enttäuscht. In den Eehiken von *Schlatter*, *E. Brenner*, *de Quervain* wird die Sterilisation nicht mit einem Wort erwähnt, bei *N. H. Sørensen* nur beiläufig in einer Anmerkung und hier in Auseinandersetzung mit der rassistischen Sterilisation, bei *K. Heim* finden sich in seiner posthum erschienenen »Chrisrlidien Ethik« (1955) auf einer Seite knappe Andeutungen über die zwangsmäßige Sterilisation Geschlechtskranker, der Heim **durchaus** zustimmt. Auch in einem der neuesten Lehrbücher der Ethik, bei *W. Trillhaas* (1959), findet sich nur ein Abschnitt über »die Verletzung der Person durch leiblichen Eingriff wider ihren Willen (Sterilisation)«; daß es auch freiwillige Sterilisation gibt, kommt hier noch nicht in den Blick. Aber auch Lehrbücher, die sich speziell mit Sexualethik befassen, weisen keine Reflexionen über diesen Tatbestand auf, **etwa** *O. A. Piper* (Die Geschlechter, 1954) oder *H. van Oyen* (Liebe und Ehe, o. J.). Auch in katholischen Lehrbüchern wird meist nur die Sterilisation Erbkranker oder Gebrechlicher behandelt, nicht dagegen die freiwillige Sterilisation als Methode der Prävention (z. B. *Lectierq-David*: Die Familie, 2. Aufl. 1958). In dem Buch des französischen Religionsphilosophen Rager Mehl (Die Familie lebt, dt. 1964) wird indirekt die freiwillige Sterilisation abge-

6. Diese Stellungnahme ist abgedruckt in ZEE, Mai 1961, S. 182-185.

lehnt, denn es werden nur die »einfadien und ungefährlichen Methoden (männliches und weibliches Präservativ) empfohlen, von denen nicht einzusehen ist, wie sie in einer Zeit für unnatürlich gehalten werden sollen, in der uns auf allen Gebieten die Technik eine legitime Herrschaft über die Natur ermöglicht« (S. 127). Man könnte von hier natürlich noch einen Schritt weitergehen und auch den ungefährlichen medizinischen Eingriff, also die Sterilisation, bejahen/I

Die ausführlichste Stellungnahme auf evangelischer Seite finden wir bei *H. Thielicke* in dessen Theologischer Ethik III, 3, S. 734ff. Er geht aus von der Frage der Erlaubtheit von Eingriffen in die Natur. Ist Ehe und Geschlechtsverkehr nicht nur ein Naturvorgang, für den gilt, daß man es gehenlassen soll, wie es kommt, also alles dem Zufall überläßt und das dann womöglich noch als »Walten der Vorsehung« bezeichnet, dann »muß der Anspruch der Schöpfungsordnung in der Weise gehört werden, daß er zur Verantwortung gegenüber der Naturordnung aufruft« (S. 735). Die Problematik der Gegenüberstellung von Natur- und Schöpfungsordnung soll hier nicht Gegenstand der Erörterung sein". Hier tritt nun ins Spiel, wie Thielicke den Status des jetzigen Menschen sieht: Wir leben nicht mehr im Urstand, da es eine ungebrochene Einheit von Gattenschaft und Elternschaft und der Verantwortung gegenüber dem zu erzeugenden Leben gab. Zur Gefallenheit dieses Aons gehört, daß wir das Gesetz des Ursrandes nicht ungebrochen in diesen Aon übernehmen können; wir würden sonst schwärmerisch. Jesus hat das in der Diskussion des Scheidungsrechts (Mt 19) so begründet, daß das Recht des Ursrandes durch die Herzenshärte der Menschen verändert und modifiziert ist. So kann es Fälle geben, in denen die Frage, kein Kind oder kein Kind mehr zu haben, durchaus ernsthaft gestellt werden darf. Voraussetzung ist, daß die Frage nicht im Sinne der Willkür gestellt wird und damit in die Beliebigkeit des einzelnen gerät, sondern im Sinne der moralischen Notwendigkeit. Es bieten sich nun mehrere Möglichkeiten an: 1. Der Verzicht auf die Kohabitation. Alle Fachleute sind sich aber darin einig, daß dies eine für Leib und Seele gefährliche Vergewaltigung (*E. Brunner*) ist, die dem Verzicht auf einen letzten leiblichen Ausdruck der Geschlechtsgemeinschaft, ja sogar einem Einbruch in deren Gesamtheit gleichkommt. Es kommt zu gefährlichen psychoanalytisch interessanten Verdrängungen. 2. Nicht besser muß der coitus interruptus beurteilt werden, der ebenfalls wegen des Abbruchs der Kohabitation vor Erreichung des Orgasmus zu psychosomatischen Störungen führt. 3. Schließlich bleiben die empfängnisverhütenden Mittel. Hier lehnt es Thielicke ab, einen qualitativen Unterschied zu konstatieren zwischen solchen, die angeblich noch im Rahmen der Naturordnung liegen (*observatio temporum*), und solchen, die physikalisch-technisch oder chemisch sind (Präservative). »Unnatürlich im strengen Sinne sind beide, weil sie die Natur nicht blindlings walten lassen« (S. 739). Schließlich geht Thielicke auf die Dringlichkeit der Geburtenregelung ein, die durch die rapide Zunahme der

7. Nach *Sjövall* beträgt die Mortalitätsquote bei sterilisierten Frauen 0,35 Prozent (*Arch. f. Gynäkologie*, 180, 1951, S. 324ff.; zie, nach *E.-W. Hanacle*: Die Sterilisation aus sozialer Indikation, in: *Juristenzeitung* vom 3. 7. 1964, S. 393, Anm. 3). Das muß als ein günstiger Prozentsatz angesehen werden.
8. Offenbar versteht *Thielicke* unter »Natur« biologische Wachstümlichkeit, aber nicht »Wesen« im ontologischen Sinne, wie es die *Scholastik* tat. Eine semantische Klärung ist wichtig zur Vermeidung von Mißverständnissen im ökumenischen theologischen Gespräch.

Erdbevölkerung, die sogenannte Bevölkerungsexplosion, bedingt ist. Wie sich die Dinge gewandelt haben, mag ein Vergleich deutlich machen: Zur Zeit Ludwigs XIV. mußte jede Frau im Verlauf ihres Lebens zwischen acht und neun Schwangerschaften auf sich nehmen, wenn die Bevölkerungszahl Frankreichs konstant bleiben sollte. Heute, 1965, wird das gleiche Ergebnis bereits bei 2,2 Schwangerschaften erzielt; es müßte also heute jede Frau etwa sechs Schwangerschaften vermeiden. Wollte eine Familie zwei ihrer Kinder ins heiratsfähige Alter durchbringen, so waren die acht Schwangerschaften nötig, denn die Kindersterblichkeit war ungeheuer groß; sie überstieg häufig 30 Prozent", Thieliicke gibt zu, daß es schwer sei, angesichts einer Katastrophensituation, die weder als sicher gegeben gelten kann noch in ihren etwaigen Ausmaßen voraussehbar ist, dezidierte Normen aufzustellen. »Wenn es in einem Verteidigungskriege nach der Vorstellung des *justum bellum* rechtens sein kann, zu töten, so muß zumindest die Frage erlaubt sein, ob es bei der Verteidigung gegen eine biologische Flutkatastrophe nicht rechtens sein könnte, die Entstehung neuen Lebens zu verhindern oder einzuschränken« (S. 741).

Man kann schwerlich im ersten Fall ein dogmatisches Nein sprechen und es im zweiten Falle verweigern. Es handelt sich beide Male um ethische Grenzsituationen. Aber doch sind Bedenken aus geistlich seelsorgerlichem Ermessen anzumelden, wenn es um die völlige Freigabe der Geburtenverhütung geht.

1. Wenn der Staat durch gesteuerte Großmaßnahmen, wie etwa in Japan, die Konzeptionsverhütung in die Hand nimmt und seinen Bürgern zur Pflicht macht, wird die Grundstruktur der Schöpfungsordnung bedenklich verwischt. Es ist etwas anderes, wenn aus einer moralischen Notwendigkeit heraus die Kinderzahl begrenzt wird, als wenn die Konzeptionsverhütung generell freigegeben oder gar zum gesetzlichen Soll erhoben **würde**. Dann wäre die Ausnahme zur Regel geworden, und dem einzelnen wäre die verantwortliche Entscheidung abgenommen. Es würde auf eine hemmungslose Herrschaft der libido hinauslaufen. Die eigentlich humanen Faktoren der Geschlechtsgemeinschaft würden naturalisiert.

2. Wo die Technik allzustark in die humanbiologischen Bereiche eindringt und das Pathos der Machbarkeit aller Dinge vorherrscht, ist der eigentliche Sinn des göttlichen Schöpfungsauftrages an den Menschen pervertiert, nämlich daß das Sich-untertan-Machen der Erde in Stellvertretung und im Auftrage Gottes geschieht. So wird aus dem verantwortlichen Transzendieren der Natur ein unverantwortliches Eliminieren derselben. Hier herrscht die Illusion der grenzenlosen Manipulierbarkeit der Schöpfung vor, und Fortpflanzung wird eine Art Fabrikationsvorgang, bei dem das Produktionsvolumen willkürlich ausgeweitet oder beschränkt werden kann. Es bleiben noch zwei grundsätzliche Fragen im Rest, eine geistliche und eine ethische. Die geistliche Frage lautet: Bekommt nicht durch einen vernünftig gemeinten Eingriff in den Naturablauf ein berechnendes Sicherheitsbedürfnis über die Zuversicht des Glaubens die Oberhand? Wir stehen hier vor der Gefahr der Ideologisierung: man sagt, man wolle die Menschen von der Angst befreien, und redet von verantwortlicher Elternschaft, meint in Wirklichkeit aber ein

9. Angaben nach J. Sutter: Demographischer Beitrag: Verbesserte Lebensbedingungen und Empfängnisverhütung, in: Die Geburtenregelung, S. 43.

glaubensblindes Sicherheitsbedürfnis, wobei sich in der Praxis herausstellen wird, daß die jederzeitige Verfügung über die technischen Mittel der Geburtenverhütung die Bereitschaft, sie auch tatsächlich in Anspruch zu nehmen, steigert. Damit wird das ganze Unternehmen der generell-strategischen Regelung aufs höchste fragwürdig, und es kann dadurch eine mögliche geistliche Existenz, die sich im »Verzicht auf die Möglichkeit des Verzichts« (K. Barth) realisiert, unmöglich gemacht werden. Die andere Frage ist die ethische, ob nicht die Angst vor der Bevölkerungsexplosion die Fähigkeit zur Objektivität und zu einer sachlichen Beurteilung des ganzen Fragenkomplexes raubt. Im Blick auf die Situation in den Entwicklungsländern wird ja immer wieder auf den Kausalzusammenhang zwischen Hunger und Bevölkerungszuwachs hingewiesen. Thieli~~c~~cke stellt die Frage, ob es nicht ein wirksameres Mittel wäre, der Bevölkerungsexplosion entgegenzuwirken, wenn man in diesen Ländern für eine Erhöhung des Lebensstandards und für Eigentumsbildung Sorge. So kommt Thieli~~c~~cke im Grunde zu den gleichen Folgerungen wie die katholische Moraltheologie, wenngleich auch die dogmatischen Grundlagen andere sind¹⁰,

SOZIALE, MEDIZINISCHE, EUGENISCHE INDIKATION

Wenn wir abschließend versuchen, zu einer Stellungnahme zur Frage der freiwilligen Sterilisation zu kommen, so muß noch einmal deutlich gemacht werden, daß wir es hier mit einem Grenzproblem zwischen Sozial- und Individualethik zu tun haben. Weithin ist diese Frage in der traditionellen Ethik rein individualethisch behandelt worden, das heißt, sie wurde als eine Frage des Verhaltens zweier Individuen gesehen und entsprechend beantwortet. Zum Teil spielt diese rein individuelle Betrachtung des Problems heute auch eine Rolle, einmal wenn behauptet wird, der Staat und die Gesellschaft hätten kein Recht, darüber zu bestimmen, ob ein Ehepaar Kinder will oder nicht, wobei hier die Kinderunwilligkeit das Wort hat; rein im Individuellen bleibt die Betrachtungsweise aber auch dann, wenn ein Ehepaar die Sterilisation darum wünscht, weil es mehr oder weniger normale geschlechtliche Beziehungen haben will, ohne Folgen befürchten zu müssen. Die Argumentation im Sinne der »*neui morality*«, des absoluten Individualismus und Libertinismus, ist abzulehnen, weil sie von der falschen Voraussetzung ausgeht, als habe die Gesellschaft kein Mitspracherecht in diesen Dingen. Sosehr wir uns gegen eine totale staatliche Reglementierung wenden, sosehr muß aber auch die extrem individualistische Anschauung abgelehnt werden, die vom Staat die Freigabe der Sterilisation fordert. Der Staat wird zwar nicht eine bestimmte Kinderzahl fordern können, er wird aber dem einzelnen das Recht verweigern können, von sich aus zu bestimmen, sich der Zeugungs-

10. Weitere Literatur zur Frage der Sterilisation: Geburtenregelung und Eugenik, Stellungnahmen zu sexual-ethischen Gegenwartsfragen, bearb. und hg. von B. Berrukoel und H. Harmsen (Schriftenreihe der Ev. Akademie Hamburg, H. 9), Hamburg 1959; j. Beckmann, H. Gesenius, G. N. Groeger: Kirdie und Geburtenregelung (Handbudierei für Gemeindearbeit, H. 19), Gütersloh 1962; [., Rock: Geburtenkontrolle, Vorschläge eines katholischen Arztes, New York 1963, dr. 1964; j. Beckmann, W. Giesen u. a.: Kindersegen und Geburtenkontrolle (Symposionband in der Reihe der Stundenbüdter des Furche-Verlags), Harnburg 1964; K. H. Wage' Verantwortung in der Ehe, Inirngemeinschaft und Empfängnisregelung, Gütersloh 1965 (Lit.).

fähigkeit berauben zu lassen durch Sterilisation. Im Falle des Ehepaares, das drei Kinder hat und nun beschließt, keine weiteren haben zu wollen, und sich nun um Sterilisierung bemüht, kann gesagt werden, daß es auch andere Mittel der Verhütung gibt, die nicht den Endgültigkeitscharakter haben wie die Sterilisierung. Gerade durch diesen Charakter der Unwiderruflichkeit unterscheidet sich die Sterilisierung qualitativ von anderen Verhütungsmethoden. Der Sterilisierte begibt sich ein für allemal der Freiheit, Kinder zu zeugen. Es könnte Situationen geben, in denen die Beraubung der Zeugungskraft zu schweren psychischen Störungen führt. Darum sollte hier nur das Mittel zugelassen sein, das nicht den Endgültigkeitscharakter hat, aber nicht die Sterilisierung. Daß dabei gewisse Nachteile ästhetischer Art in Kauf genommen werden müssen, ist weniger bedeutsam als die permanente Unfruchtbarmachung. Das soziale Moment sollte bei der Beurteilung auch insofern eine Rolle spielen, als es nicht dem Individuum freistehen sollte, bei einer von ihm oder den Ehepartnern selbst festzusetzenden Kinderzahl die Sterilisierung zu beantragen, sondern die Gesellschaft sollte darüber befinden, ob sie eine Geburtenrate von drei oder vier Kindern als das Minimum des Zurnutbaren ansieht, unterhalb dessen eine Sterilisierung gar nicht in Erwägung zu ziehen ist¹¹.

Es scheint im Falle des als Beispiel für freiwillige Sterilisation erwähnten Ehepaares ein Mißverhältnis zwischen dem angestrebten Gut, nämlich der Befreiung von der Schwangersangsangst und der Erleichterung der sexuellen Beziehungen, und dem zur Erreichung dieses Gutes gewählten Mittel zu bestehen. Auf alle Fälle muß die Sterilisation ethisch als ein übel angesehen werden, denn sie stellt einen unwiderruflichen Eingriff in den menschlichen Organismus dar, eine Beraubung einer zum Menschsein nicht unwesentlichen Funktion. Zur Erreichung des hier erstrebten Zweckes gibt es andere, harmlosere Mittel, die darum unbedingt vorzuziehen sind, weil durch ihre Anwendung keine substantielle Veränderung des menschlichen Organismus geschieht und die menschliche Freiheit nicht in dem Maße beeinträchtigt wird wie bei der Sterilisation. In diesem Fall kann der sozialen Indikation niemals das Wort geredet werden, zumal hier kein echter sozialer Notstand vorliegt und es sich im Grunde um eine »Gefälligkeitssterilisation« handelt. Es könnte eine Situation eintreten, in der diese Familie ihren Entschluß bitter beklagen würde, etwa, wenn durch einen Verkehrsunfall ihre Kinder getötet würden und sie durch die Sterilisation nunmehr zu dauernder Kinderlosigkeit verurteilt wären. Die Lebensplanung würde sich in diesem Falle als ein Vorgriff in die von der göttlichen Vorsehung gefügte Schicksalslage und damit als ein Eingriff in die Dimension Gottes erweisen. Unter keinen Umständen darf die Sterilisation so freigegeben werden, daß sie auf Antrag jeder Beliebigen, vielleicht sogar der Unverheirateten, leicht haben kann. Unter dem Deckmantel der Freiheit würde hier der sexuellen Hemmungslosigkeit Vorschub geleistet. Die Sterilisation

11. Der Schweizer Gynäkologe Glaus hält das Vorhandensein von mindestens drei Kindern und ein Alter von mindestens dreißig Jahren für notwendig als Voraussetzung für freiwillige Sterilisation (Ober Schwangerschaftsunterbrechungen und deren Verhütung, Bern und Sturegart 1962, S. 106 f.).

12. Zu diesem Urteil kommt auch der Jurist E.-W. Hanack in seinem Aufsatz: Die Sterilisation aus sozialer Indikation (Juristenzeitung vom 3. 7. 1964, S. 399): »... man wird auch bei Außerachtlassung aller moralischen und anthropologischen Aspekte feststellen müssen, daß für die rechelle Abwägung die vorhandenen Risiken zu groß sind, um den Eingriff im Regelfall zu redierferriegen.«

sollte nicht einmal dem Urteil eines einzelnen Arztes überlassen sein, sondern von einem Gutachterausschuß bzw. Entscheidungsgremium beschlossen werden, das alle in Betracht kommenden Gesichtspunkte sorgfältig abwägt.

Das eigentliche Problem liegt in der Frage, ob die soziale Indikation überhaupt gestattet sein soll oder nicht. Es kann der Versuch gemacht werden, viele Fälle der sogenannten sozialen Indikation unter die medizinische zu subsumieren im Sinne der prophylaktischen und sozialen Medizin. Es darf auch bei der medizinischen Frage nicht ausschließlich um die Frage »Tod oder Leben« gehen, so daß sie also erst dann gestattet sein soll, wenn das Leben der Mutter auf dem Spiele steht. Der leitende Gesichtspunkt sollte vielmehr der sein, die Familie funktionsfähig zu erhalten, das heißt in einem Zustand, daß sie ihre Aufgaben gegenüber den einzelnen Familiengliedern und gegenüber der Umwelt erfüllen kann. Dazu gehört auch, daß die Mutter gesund ist und nicht immer am Rande des Zusammenbruchs durch Überlastung durch eine übergroße Kinderschar steht. Prophylaktisch-sozialmedizinische Gesichtspunkte lassen in solchen Fällen eine freiwillige Sterilisation erwägenswert erscheinen. Diskutabel bleibt der soziale Gesichtspunkt in dem Falle, da es um die Erziehungsfunktion der Familie geht. Ist diese noch gewährleistet, wenn die zu große Kinderzahl eine ordentliche Ausbildung und auch familiäre Erziehung der Kinder nicht mehr zuläßt? Die Familienfeindlichkeit unserer Hauswirte und die allgemeine Wohnraumenge schaffen hier oftmals unerträgliche Zwangslagen, die einer Familie das Dasein zur Hölle machen können und wo eine Besserung der Lage aus eigener Kraft keine Aussicht hat. Man kann mit Recht darauf hinweisen, daß hier für den Staat und die Gesellschaft die Verpflichtung besteht, soziale Verbesserungen zu ermöglichen durch Förderung des Wohnungsbaus auch für kinderreiche Familien und durch Ermöglichung niedriger Mieten für sozial Schwache. Auf keinen Fall kann die Sterilisation als geeigneter Ausweg angesehen werden, um den Staat von seiner sozialen Verpflichtung zu entbinden. Wir wissen aber alle, daß solche Maßnahmen viel Geld kosten und lange Zeit brauchen, bis sie realisiert werden. Darüber können Tausende von Müttern körperlich und seelisch zugrunde gehen. Darum sollte der soziale Gesichtspunkt als legitime Rechtfertigung von Sofortmaßnahmen ernst genommen werden, deren vornehmlichste die freiwillige Sterilisation ist¹³.

Hier scheint auch ein bisher noch weitgehend unentdeckt gebliebenes Feld der Bewährung für die christliche Gemeinde zu liegen. Durch nachbarschaftliche Hilfe, Vermittlung von Pflegestellen oder auch übergemeindliche Maßnahmen könnte hier eine neue Gemeindediakonie der Gemeinde durch die Gemeinde für die Gemeinde Gestalt gewinnen.

Schließlich noch ein Wort zur medizinischen und eugenischen Indikation. Wenn als Maßstab gilt, daß eine Familie im Stande gehalten werden kann, daß sie ihre Aufgaben gegenüber den einzelnen Familiengliedern und gegenüber der Umwelt erfüllen kann, so ist dieser Tatbestand dann nicht mehr gegeben, wenn das Leben einer Mutter durch eine

13. Die soziale Indikation sollte nicht nur den »klassische« Fall des hemmungslosen Trinkers ins Auge fassen, der nach jedem Rausch seiner Frau eine Schwangerschaft beschert, sondern den weitaus häufigeren, da die Mütter ihrer Erziehungsfunktion gegenüber ihren Kindern nicht im rechten Maße nachkommen können, weil sie überlastet sind. Es ist unmöglich, diesen Fall unter die medizinische Indikation zu subsumieren.

Schwangerschaft gefährdet würde; gibt es keine andere Möglichkeit zur Abwendung von Schwangerschaften, sollte die Unfruchtbarmachung gestattet sein. Mandie Ärzte vertreten zwar den Standpunkt, daß durch die Anti-Baby-Pille die Sterilisierung überholt und unnötig geworden sei (so *Bickenbach*, Gynäkologe in München), aber da die Pille im jetzigen Stadium ihrer Entwicklung nur eine temporäre Wirkung hat und nach Beendigung ihrer Anwendung sogar die Bereitschaft zur Schwangerschaft erhöht vorhanden ist, trifft dies nicht zu. Sie hat auch in unserem Kulturraum eine gewisse Bedeutung. Gewiß soll man von ihr keine Wunder erwarten, etwa daß durch Sterilisation aus **eugenischen** Gründen einer Verbreitung von Erbkrankheiten Einhalt geboten werden könnte. Nach Auskunft von Experten wäre nach einer Sterilisierung von **erblich** Geisteskranken ihr Prozentsatz in der nächsten Generation nur um drei Prozent geringer. Daher sollte bezüglich der eugenischen Indikation weniger vom Gesichtspunkt der »Volksgesundheit« her argumentiert werden als vom Gedanken der Hilfe her für den einzelnen, der darüber beunruhigt ist, daß sich eine in seiner Familie vorkommende **erbliche** Krankheit auf die **Nachkommen** vererbt. Ist seine Furcht begründet und wünscht er die Sterilisation, sollte sie ihm **gewährt werden**¹⁴. Gerade bei diesem Personenkreis sind aber auch die psychischen Folgen **sehr** sorgfältig zu bedenken. Viele intelligente und skrupulöse Kranke würden durch den Eingriff in ihrem meist schon vorhandenen Minderwertigkeitskomplex bestärkt. Gerade diese **seelischen** Folgen **sprechen** nicht für eine allzu freizügige Ausweitung, sondern im Gegenteil für eine Einengung der Sterilisation.

Ist nun die freiwillige Sterilisierung ein Eingriff in die Dimension Gottes oder nicht? Wird sie gefordert, um der »new morality« mit ihrem absolut individualistischen Menschenbild und ihrem Libertinismus freie Bahn zu geben oder indem das technische Denken der Neuzeit auch den Bereich des Geschlechtlichen in die Manipulierbarkeit einbeziehen will, kann tatsächlich gesagt werden: In diesen Fällen ist sie als Eingriff in die Dimension Gottes zu betrachten und leistet, selbst wenn sich eine ideologisch-erhischte Bemäntelung findet, im Grunde nur der sexuellen Hemmungslosigkeit Vorschub. Wird sie im Ernst der Gewissensverantwortung in den oben beschriebenen Grenzfällen zugelassen, kann sie als das kleinere Übel betrachtet werden, durch das ein größeres verhindert oder unmöglich gemadert wird; dann kann sie in den Bereich des Erlaubten, keinesfalls des Gebotenen einbezogen werden. Wir sind der Ansicht, daß es auch für Christen den Begriff des Erlaubten gibt, nicht nur den des Gebotenen", wie es auch das Vorletzte gibt und nicht nur das Letzte, aber beides, das Erlaubte und das Gebotene, hat ein Kriterium über sich, dem auch die Frage der Unfruchtbarmachung sich unterordnen muß: daß alles, was wir tun, zur Ehre Gottes getan werde (1 Kor 10,31), auch das an sich Harmlose wie Essen und Trinken, aber auch das an sich Gefährliche und Gewagte wie die Sterilisation. Paulus kann es auch anders sagen: Alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde (Röm 14,23). Kann also der hier angesprochene Komplex vom Glauben her getragen werden, kann der

14. In Dänemark kennt man seit 25 Jahren schon die freiwillige Sterilisation aus eugenischen Gründen, die dort an etwa 5000 Menschen vorgenommen worden ist. Wie das Beispiel der Schweiz zeigt, ist die Befürchtung unbegründet, daß nach Freigabe der Sterilisation diese in großem Umfang in Anspruch genommen würde; sie hat in der Schweiz nicht zu-, sondern abgenommen.

15. Vgl. zum Begriff des Erlaubten G. *Wehrung*: Welt und Reich, 1952, S. 333–336.

Gesetzgeber und der Mediziner, der sich zur Sterilisation und ihren Folgen bekennt, diese Entscheidung nicht nur vor **Menschen**, sondern vor Gott **wagen**, dann bedarf es dazu keines Beweises aus der Tradition oder den »guten Sitten« oder woher immer, sondern dann ist diese Entscheidung **echt** und wahr und gut.

Prof. D. H.-H. Schrey

69 Heidelberg, Humboldtstraße 17

Ethische Fragen um das moderne Arzneimittel

Von

DIETRICH VON OPPEN

1. FRAGESTELLUNG

Die öffentliche Diskussion um das moderne Arzneimittel kreist um einige ganz bestimmte Themen: Die schädlichen Nebenwirkungen und ihre Vermeidbarkeit, den Tablettenmißbrauch und Suditgefahren, den allgemein zu hohen Verbrauch, die aufdringliche und verführerische Werbung, die bei frei verkäuflichen Mitteln zu einer Emanzipation des Patienten oder Konsumenten vom Arzt führt, die verwirrende Fülle der Spezialitäten und schließlich die Frage der staatlichen Aufsicht. Es fällt auf, daß unter den Adressaten der in diesen Problemen enthaltenen Vorwürfe drei wesentliche Gruppen nicht erscheinen: nämlich der Arzt, der Apotheker und die Wissenschaft. Da aber auch und gerade bei diesen Gruppen eine hohe Verantwortung liegt, muß die Fragestellung hier von vornherein weiter greifen als die Themen der gängigen öffentlichen Diskussion - andernfalls würden gerade diese wichtigen Gruppen von den folgenden Erörterungen nicht mitbetroffen.

Unsere Überlegungen haben von der Tatsache auszugehen, daß das moderne Arzneimittel, insbesondere das Chemotherapeutikum, ein **geschichtlich** ganz junger und daher neuartiger Bestandteil unseres überhaupt neuartigen Lebens ist. Der Umgang mit diesem Bestandteil ist wie der mit vielen anderen noch nicht eingespielt und muß sich mit der fortschreitenden Entwicklung immer neu einspielen. Dabei tritt eine Fülle von Fragen **medizinischer, wissenschaftlicher, technischer, wirtschaftlicher, politischer, rechtlicher, gesellschaftlicher Art** hervor; sie alle aber haben eine ethische Dimension.

Die ethische Dimension hat für jede der Gruppen, die mit Arzneimitteln zu tun hat, ein anderes Gesicht. Es gibt aber eine zentrale Frage, die den Zugang zu diesen ganz **verschiedenen** Einzelfragestellungen erschließen kann. Sie soll hier zugrunde gelegt werden.

Das zentrale Problem läßt sich folgendermaßen formulieren: Das moderne Arzneimittel, wie unser ganzes modernes technisch-organisatorisch-wirtschaftliches Leben, verdankt sein Dasein einer Vielzahl von Unterscheidungen, Trennungen, Abstraktionen, kurz, von Isolierungen im weitesten Sinn. Was das im einzelnen bedeutet, wird zu zeigen sein. Dieses Prinzip der Isolierung ist die Grundlage der außerordentlichen Wirksamkeit

der modernen Arzneimittel, ihrer durchschlagenden Erfolge über zahlreiche Krankheiten und der damit erzielten allgemeinen Lebensverlängerung. Das Prinzip bedarf daher sorgsamster Pflege und ständiger Steigerung.

Zugleich aber liegt in ihm eine Quelle schwerster Gefahren. Von hier aus kommt es auch zu Mißbräuchen und zu zerstörenden Wirkungen. Daher ist ebenso notwendig wie die sorgsame Pflege des Prinzips seine Überwindung. Diese Überwindung kann nur geschehen durch Blickerweiterungen und die Einfügung der isolierten Elemente in lebendige Zusammenhänge.

Pflege der Isolierungen und ihre Überwindung müssen zugleich geschehen. Damit ist ein Grundzug ethischen Verhaltens unter modernen Verhältnissen bezeichnet, der auch an anderen Stellen immer wiederkehrt: Die Sache fordert von uns, Widersprüche zu sehen und durchzuhalten, ohne sie aus der Welt schaffen zu können. Damit ist eine eigentümliche Schwebelage der Handlungssituation gegeben in Entwicklung, Herstellung, Verbreitung, Verschreibung und Verbrauch der Arzneimittel. Aber diese Eigenschaft teilt der Umgang mit dem Arzneimittel mit allen modernen ethischen Anforderungen.

Was bedeutet diese allgemein formulierte Frage nun im einzelnen? Sie konkretisiert sich in zwei Problemkreisen, die nacheinander behandelt werden sollen: Erstens mit dem Problemkreis, der mit dem Charakter des modernen Arzneimittels zusammenhängt, und zweitens mit dem der gesellschaftlichen Struktur, in der das moderne Arzneimittel entwickelt, hergestellt, verschrieben, verkauft! und verbraucht wird.

H. DAS MODERNE ARZNEIMITTEL ÜBERHAUPT

Der Charakter und die Anwendung des modernen Arzneimittels beruhen auf einer Fülle von Isolierungen, von denen im folgenden nur die wichtigsten angedeutet werden sollen.

1. Um 1640 wurde die Chinarinde als erstes Spezifikum gegen eine bestimmte Erkrankung (die Malaria) erkannt und verwandt. Das heißt, hier wurde eine Krankheit geistig isoliert und gegen diesen Angriffspunkt ein bestimmtes Mittel gezielt eingesetzt. Für uns ist heute dergleichen so selbstverständlich, daß wir die außerordentliche geistige Leistung des damaligen Schrittes kaum noch ermessen können.

2. Bahnbrechend für die moderne-chemisch betriebene-Pharmazie war die Isolierung des Morphiums aus der Opiumdroge durch *Sertürner* im Jahre 1804. Sehr bald folgte 1819 die Reindarstellung des Chinins durch *Runge*. Damit war die Bahn betreten, die von der Ganzdroge mit ihren sehr wechselnden Eigenschaften fortführte; man lernte den in der natürlichen Droge vorhandenen Wirkstoff allein einzusetzen.

3. Ein weiterer wichtiger Schritt war die Herstellung vollsynthetischer Produkte ohne Vorbild aus dem Pflanzen- oder Tierreich. Bekannte Beispiele sind Aspirin, Phenacetin und Pyramidon. Damit war das menschliche Produkt vollständig aus dem Umkreis der Natur herausgetreten und nahm nunmehr eine gänzlich isolierte Position in der Welt ein. Entsprechend mußte auch seine Einfügung in die Gebrauchswelt ganz neuartig sein.

4. Voraussetzung für den therapeutischen Eingriff war die theoretische Isolierung der »Krankheiten vom kranken Menschen, die eine außerordentlich gewaltsame geistige Ab-

straktion darstellt. Dabei dringt der isolierende Blick vor bis zur Aussonderung der Krankheitserreger und der sonstigen einzelnen Glieder der Kausalkette des Krankheitsverlaufs. Nur so ist ein gezieltes, exaktes, dosiertes Einwirken auf bestimmte Glieder dieser Kette zu erreichen, unter größtmöglicher Ausschaltung unerwünschter Nebenwirkungen.

5. Dies wiederum war nur möglich durch Freilegung und einseitige Isolierung des Kausalprinzips in der Naturerkenntnis, unter Verzicht etwa auf teleologische oder auf Sinnerhellung zielende Sehweisen.

6. Die logische Folge des einseitig durchgehaltenen Kausalprinzips in der Naturerkenntnis ist das ebenso einseitig durchgehaltene Finalprinzip in der Anwendung der Erkenntnisse, das heißt die rationale Zweckserzürig im Umgang mit der Natur und mit dem kranken Menschen. So verdanken die verschiedenen Arten moderner Heilmittel ihr Dasein isolierten Zwecksetzungen bzw. vielfachen Kombinationen solcher Zwecksetzungen: Leistungssteigerung, psychische Steuerungen, Schmerzbeseitigung und vieles andere mehr, um nur einige Beispiele aus dem Bereich der sogenannten »kleinen Arzneien« zu nennen.

7. Alles vorher Gesagte aber ist nur möglich durch die Selbstdistanzierung des Menschen von der Welt im Sinne von *Descartes*; der Mensch stellt sich geistig außerhalb der Welt, die er zum Zwecke der Beobachtung und der Einwirkung objektiviert. So gewinnt er einen archimedischen Punkt außerhalb der Welt, von wo aus das unerhört ausgebreitete Erkennen und ebenso unerhört mächtige Eingreifen und Bewegen überhaupt erst möglich wird.

In diesen vielfältigen und konsequent durchgehaltenen Isolierungen liegt ein unaufgebbares Prinzip. Seine Pflege ist eine grundlegende ethische Notwendigkeit unserer modernen Welt. Es geht dabei um nichts anderes als das allgemein wissenschaftlich-technische Ethos. Seine vornehmste Grundlage ist eine innere Freiheit, die es uns erlaubt, uns immer wieder frei zu lösen aus eingefahrenen Denkgewohnheiten, aus Vorurteilen, aus unsachlichem Wunschdenken und aus persönlicher Eitelkeit.

Diese wissenschaftlich-technische Haltung ist eine in langen Jahrhunderten entwickelte, **höchst** voraussetzungsreiche und keineswegs selbstverständliche Haltung. Unter ihren vielen Quellen sei hier nur eine hervorgehoben: die aus der Weltfreiheit des Glaubens geborene christliche Askese. Mag die moderne wissenschaftlich-technische Haltung sich noch so säkular verstehen – gerade darin offenbart sie diesen ihren Ursprung.

Der Notwendigkeit solcher Isolierungen steht nun aber die darin beschlossene Gefahr einer Verfehlung der Wirklichkeit gegenüber. Abstrahieren und isolieren heißt *ausblenden*. Ausblendung aber ist nur um Haaresbreite von der *Verblendung* getrennt. Die Wirklichkeit läßt sich nicht wirklich in isolierte Stücke zerlegen. Sie ist ein Geflecht von vielfältigen und nicht wirklich voneinander lösbaren Bezügen. Das moderne isolierende und in isolierten Modellen konstruierende Bewußtsein steht immer in Gefahr, das zu übersehen und die notwendige Ausblendung zur Verblendung werden zu lassen. Hier ist der Ort des vielbesprochenen Arzneimittelmißbrauchs, aber auch noch anderer, nicht so offenkundiger Fehlhaltungen.

Die Verblendung äußert sich in drei Formen: Erstens als Wahn der unbegrenzten

Machbarkeit, das heißt als der Irrglaube an die technische Perfektion. »Die ungeheuren technischen Errungenschaften „. haben zu einer allgemeinen Faszination durch den technischen Perfektionismus geführt, welche geradezu die geistige Gefahr unserer Zeit darstellr'.«

An dieser Stelle ist daran zu erinnern, daß die Entwicklung der modernen Medizin und ihrer Arzneimittel außerordentliche Erfolge zu verzeichnen hat, daß es aber nicht gelungen ist, »die Krankheit« aus dem menschlichen Leben zu vertreiben. Unsere Krankenhäuser sind nach wie vor gefüllt. Das hat unter anderem seinen Grund darin, daß das moderne Medikament ein Teil der modernen Zivilisation ist, die ihrerseits wiederum ihre charakteristischen Zivilisationsschäden hervorruft.

Die laienhafte Erwartung, es könne wirksame Arzneimittel ohne unerwünschte Nebenwirkungen geben, ist unsachgemäß. »Arzneimittel ohne jede mögliche unerwünschte Nebenwirkung gibt es praktisch nur bei Mitteln, die auch nur geringfügige erwünschte Wirkungen haben. Will man also therapeutisch wirken, so wird man die möglichen Nebenwirkungen gegen die erwünschten Wirkungen abzuwägen haben. Keine Therapie ist ohne Unbequemlichkeit, Beeinträchtigung oder Risiko, aber die Gefährdung muß in einem sinnvollen Verhältnis zum erwarteten Erfolg stehen.«

Der Wahn der Machbarkeit äußert sich aber auch in der Nichtachtung von Nebenwirkungen, die zu einem übertriebenen, ja chronischen Gebrauch freiverkäuflicher Arzneimittel führt.

Zweitens erscheint die Verblendung als *Materialismus*, das heißt in einem einseitigen Zutrauen zu der biochemischen Wirkung der Präparate. Darüber wird dann eine allgemeine gesundheitsfördernde Lebensweise vernachlässigt, und das Medikament soll ersetzen oder wieder gutmachen, was an Schlaf, Bewegung, Ausspannung oder Zurückhaltung im Essen und in Genußmitteln versäumt wurde. Entsprechend muß auch der Arzt »das Medikament in seinen gesamten Heilplan einbauen«>.

Aus solchem Materialismus werden ferner die immateriellen Seiten des Behandlungs- und Heilungsvorgangs vernachlässigt. An dieser Stelle sind die viel diskutierte Placebowirkungen zu erwähnen (Scheinmedikamente). Unzweifelhaft geht die Wirkung der Medikamente nicht nur aus ihren berechenbaren stofflichen Eigenschaften hervor, sondern auch das Vertrauen zum verschreibenden Arzt wie zum Apotheker spielen hier eine wirk-same Rolle.

Solche Wirkungen sind psychologisch weitgehend erhellbar und beschreibbar, zum Beispiel unter dem Begriff der Suggestion. Damit ist aber noch nicht alles gesagt, vielleicht noch nicht einmal das Entscheidende. Eine Gabe von Mensch zu Mensch enthält immer in, mit und unter dem Stofflichen einen personalen Bezug. Die personalen Bezüge aber sind für das menschliche Dasein nicht nur eine erwünschte Zugabe, sondern unmittelbar konstitutiv. Aus der griechischen Heilkunst stammt die Regel: »Zuerst das Wort, dann die Droge, dann das Messer.« In diesem alten Satz steckt eine doppelte Aussage:

-
1. Ferdinand Hoff: Der Arzt und sein Medikament, Pharmaz. Zeitung, Nr. 35, 108. Jg. (1963), S. 1133.
 2. K. E. Rothschuh: Denkwürdige Fortschritte der neueren Arzneitherapie, Hippokrates 1963, S. 871.
 3. Ferdinand Hoff, a.a.O. S. 1134.

Erstens die Feststellung einer Rangordnung, in der das Wort von Mensch zu Mensch dem materiellen Eingreifen vorangeht; zweitens aber die Einsicht, daß auch *Droge* und *Messer* Wortcharakter haben, das heißt auch wirksame Anrede von Mensch zu Mensch sind.

Die Wirklichkeit und ihre Auswirkungen transzendieren hier unzweifelhaft das wissenschaftlich Aussagbare, insbesondere das im quantifizierend naturwissenschaftlichen Sinn. Sie bleibt aber trotzdem eine Wirklichkeit, von der wir leben, nicht nur im Heilungsprozeß. Die Wissenschaft liefert kein Abbild der vollständigen Wirklichkeit, sondern selbst bei höchster Präzision und Differenzierung nur isoliert herausgehobene Modellvorstellungen bestimmter Zusammenhänge.

Drittens erscheint die Verblendung als *Utopie der Leidlosigkeit*. Der bekannte Tablettenmißbrauch ist weitgehend ein Versuch, dem Schmerz, der Mißstimmung oder dem Mißempfinden zu entinnen. Dabei muß zugegeben werden, daß die moderne Leistungsgesellschaft allenthalben eine gleichmäßige Leistungsfähigkeit auf hohem Niveau fordert. Auch hat unser tief aufgewühltes Zeitalter unsere Leidensfähigkeit oft überbeansprucht. Trotzdem aber kann das billige Auslöschen von Schmerz und Mißstimmung übertrieben werden. Auch das technische Zeitalter und vielleicht gerade dieses bedarf einer menschlichen Reife, die Erfahrung im Umgang mit den Nachtseiten des Lebens hat. Dazu gehört die Fähigkeit zum Ertragen von Schmerz und zum Fertigwerden mit Mißstimmungen. Besonders gilt das von der Erfahrung der Angst. Sie gehört zu unserem Zeitalter, von dem in einer niemals dagewesenen Weise innere Freiheit verlangt wird. Angst aber ist nach *Kierkegaard* der »Sdrwindel der Freiheit«. Der Mensch, der nicht mit der Angst umzugehen lernt, verkümmert.

Die Utopie der Leidlosigkeit berührt auch unser Verhältnis zur Krankheit. Ober der erweiterten Kenntnis von den Ursachen der Krankheit droht unser Wissen vom Sinn der Krankheit abzusterben. Hier liegt eine bedeutsame Grenze des Kausalitätsdenkens. Nach einem bekannten ironischen Wort erwartet der Patient vom Arzt die Heilung spätestens sofort und mindestens vollkommen, das heißt: die Krankheit wird hier als Panne vorgestellt, die man ebenso schnell und vollständig behoben wünscht wie eine Autopanne. Krankheit tritt aber mit der Möglichkeit vielfacher Sinnerfüllung ins Leben. Als Wachstums- und Reifungskrise, als Zeit des Abstandnehmens und der Besinnung aus einem überbeanspruchten Leben und anderes mehr.

Die darin liegende Frage ist nicht nur an den Patienten gerichtet, sie kann auch dem Arzt gelten. Gewiß: »Das Ideal der ärztlichen Behandlung besteht darin, daß der Arzt eine Krankheit, die den Menschen befallen hat, in möglichst kurzer Zeit heilt, oft mit Hilfe eines Medikarnentst.« Mit aller Vorsicht sei aber hier gefragt, ob es nicht auch ein »zu schnell« gibt, ein Totschlagen, ein vorzeitiges *Wegdrücken* der Krankheit, besonders mit den hochwirksamen und schnellwirkenden Medikamenten.

Am ernstesten zugespitzt ist die Frage nach der Utopie der Leidlosigkeit vor dem Tod. Hier hat die Medizin, besonders die moderne Arzneimittelkunde, vielleicht ihre erstaunlichste Leistung vollbracht, indem sie den Tod aus der Mitte des Lebens weit hinausgedrängt hat. Vor 200 Jahren stand nur einer von sieben Sterbenden im Alter von 60 Jahren und

mehr. Heute sind es zwei von drei. Dadurch ist der Tod auch seltener geworden. Um 1850 starben im Jahre 26 Menschen von je 1000 Einwohnern, heute nur noch etwas mehr als 10. Aber darf das Ziel ärztlichen Handelns im Hinausschieben des Todes um jeden Preis bestehen? Kann nicht auch das selbstverständliche ärztliche Streben, Leben zu erhalten, zur einseitigen Ideologie werden, sehr ähnlich wie die sogenannte Euthanasie eine Ideologie nach der anderen Seite gewesen ist? Selbstverständlich kann eine solche Frage nur mit größter Vorsicht und behutsam gestellt werden. Aber sie ist wiederum ein Hinweis, daß jede eindeutige Maxime des Handelns die Wirklichkeit zu verfehlen droht. Der Tod ist nicht nur der Feind des Lebens.

Das gilt auch von der außerordentlich gesteigerten Möglichkeit, die das moderne Medikament gibt, den Tod beim Herannahen und beim Eintreten zu verdecken. Handelt es sich um ein qualvolles Sterben, so braucht darüber kein Wort verloren zu werden. Aber es gibt auch ein Hinweghelfen über die Todesstunde, die den Menschen um seinen "eigenen Tode" (*Rilke*) bringt. Freilich ist der heutige Mensch auf ihn meist nicht vorbereitet und hat das Sterben nicht gelernt. Darum kann die Verweigerung der verdeckenden Arzneigabe allein auch wieder nur eine einseitige Maßnahme sein.

Das Wort von der Utopie der Leidlosigkeit wirft somit die grundsätzliche Frage auf, was denn eigentlich Heilung ist. Unzweifelhaft ist das letzte und eigentliche Heilsein des Menschen mehr als ein richtiges Spiel seiner biochemischen Funktionen, auch mehr als die allgemeine körperliche Gesundheit. Alles das braucht nicht einmal dabei zu sein. Unheilbar Kranke, Todgeweihte können heiler sein als sogenannte Kerngesunde. Und niemals gibt es ein wirkliches Heilsein, wo man Schmerz, Krankheit und Tod aus dem Blick und aus dem Leben zu verdrängen sucht. Die alte Formel »C.D.« = Cum Deo, mit dem bis vor nicht langer Zeit ärztliche Rezepte eingeleitet zu werden pflegten, war eine sachgerechte Formel, die das wirkliche Heilsein im Blick behielt; denn vor Gott steht der ganze Mensch, sein eigentliches Heilsein und nicht nur seine körperliche Gesundheit in Frage.

Gewiß: Der Arzt ist bestellt zur körperlichen oder auch zur psychiatrischen Heilung. Aber der Arzt ist auch Mensch über sein Arztsein hinaus, und damit trägt er auch eine Verantwortung für das eigentliche Heilsein seines »Nächsten« wie jeder Mensch. Hier erscheinen Grenzen der medizinischen, insbesondere der medikamentösen Behandlung. Diese Grenzen nicht zu sehen, ist auch »Verblendung«. Immer wieder geht es um das Aushalten der Widersprüche Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, Wohlbefinden und Schmerz.

II. DER GESELLSCHAFTLICHE PROZESS UM DAS MODERNE ARZNEIMITTEL

Hier liegt ein zweiter Problemkreis, in dem das gleiche Thema der notwendigen, aber gefahrbringenden Isolierungen zutage tritt.

Um was für Isolierungen handelt es sich hier? Es ist die fortschreitende Differenzierung der Gruppen, die an dem Arzneimittelgeschehen beteiligt sind. Aus der uralten Zweiheit Arzt und Patient ist seit der berühmten Verordnung des Hohenstaufenkaisers *Fried-*

ridis II. der Apotheker ausgegliedert worden, und zwar durch Eingriff des Staates. Damit ist eine Verantwortungsteilung nach vier Seiten erfolgt, die so bis ins 19., ja bis ins 20. Jahrhundert angedauert hat. Heute aber sind weitere vielfältige Aufspaltungen hinzugekommen. Da gibt es die Pharmazeutische Wissenschaft, die rastlos fortschreitend an der Entwicklung neuer Medikamente und an der Verbesserung alter arbeitet. Da gibt es die industrielle Produktion, die das Medikament zum Massenerzeugnis und zur Ware gemacht hat, auftretend als Groß-, Mittel- und Kleinindustrie. Da gibt es die früher ebenfalls unbekannte Form der Werbung durch Presse und Rundfunk, durch Postsendungen und durch Vertreter. Da gibt es die neuartigen Kostenträger der Krankenkassen, Ersatzkassen und Versicherungen. Da gibt es die Publizistik, die eine bedeutsame Rolle in der Populäraufklärung spielt. Und es gibt schließlich den Staat mit ganz neuartigen Organen für neuartige Verantwortungen; neben der komplizierten Gesetzgebung und Rechtsprechung ist hier vor allem die Sozialpolitik zu nennen.

Diese neuen Kräfte haben nun durchweg sehr eigene Positionen zu vertreten. Die industrielle Produktion von Arzneimitteln zum Beispiel lebt wie jede industrielle Produktion von der Massenerzeugung und dem Massenabsatz, und hierfür bedarf es einer laufenden Bedarfsweckung durch die Werbung. Einen festen Bedarf, der durch eine genau entsprechende Erzeugung zu decken wäre, gibt es unter modernen Wirtschaftsverhältnissen nirgends mehr; er war das Merkmal einer traditional-ständisch festgelegten Gesellschaft.

Die Position der Kostenträger ist dadurch gekennzeichnet, daß sie sparen müssen. Die Publizistik ihrerseits muß Interesse wecken, um sich auf dem Markt zu halten; sie kann nur die Arzneimittelverbraucher direkt, unter Umgehung des Arztes ansprechen und kann ein so wichtiges Gebiet von allgemeinem Interesse nicht überhaupt ausklammern.

So wie die Dinge heute stehen, ist die Isolierung dieser und anderer verschiedener Positionen nicht mehr aufzuheben. Es besteht keine Möglichkeit, das gesamte Arzneimittelgeschehen von irgendeiner Institution, etwa vom Staate her zu integrieren. Selbst ein totaler Staat, der das tun wollte, müßte daran scheitern. Die Selbstverantwortung jeder Position ist unweigerlich sachgegeben. Niemand kann den Arzt davon entbinden, niemand den Patienten, der freie Medikamente kaufen kann, niemand die Industrie, die ihre Bewegungsfreiheit braucht, niemand die Werbung, die Publizistik, die Kassen. »Die Verantwortung, die Gesundheit zu erhalten und Krankheiten zu heilen, verteilt sich auf viele Sdiulrernt,« Das Prinzip der Isolierung ist auch in dieser Hinsicht unweigerlich gegeben.

Aber die gleiche Isolierung ist auch hier wieder eine Quelle der Gefahren. So wie in dem anderen Problemkreis droht hier in neuer Weise die Gefahr der Verblendung. Es genügt, aus der Reihe der Gefahren nur einige wenige anzudeuten: Die Gefährdung des Patienten, oder besser gesagt: Konsumenten, der ohne ärztliche Beratung zum freiverkäuflichen Arzneimittel greift; das Hochschrauben des Konsums durch die Werbung; die medizinische Halb- und Viertelbildung durch die Publizistik; die Überforderung des Arztes durch die Vielzahl der Spezialitäten; das Problem der Lagerhaltung des Apothekers angesichts des rastlosen Wechsels der Spezialitäten und vieles andere mehr. Wie ist

eine Überwindung der Isolierungen möglich, um solche und andere Gefahren zu bannen? Dabei kann es sich hier nicht um die Erfindung neuer Postulate handeln. Vielmehr ist danach zu fragen, was tatsächlich bereits geschieht und wodurch jetzt bereits eine Integration des Arzneimittelgeschehens geleistet wird. Was hier geschieht, ist ins Bewußtsein zu heben und in Zukunft noch besser zu pflegen.

Eine Überwindung der isolierten Positionen geschieht durch das, was den Inhalt der Selbstverantwortung ausmacht: Die kritische Distanz zum »Gesetz« der eigenen Position. Die Eigengesetzlichkeit der Industrie, der Kassen usw. gilt niemals unbedingt. Das ist bereits in der Struktur der einzelnen Positionen angelegt. So muß zum Beispiel die Großindustrie ganz verschiedene und einander strikt widersprechende Anforderungen gleichzeitig durchhalten: Die unrentable und viel Geld verschlingende wissenschaftliche **Entwicklungsarbeit**, die Notwendigkeiten der technischen Produktion, die kaufmännische Rentabilitätskalkulation und schließlich sogar noch über die Berufsverbände die Beratung des Gesetzgebers. Diese einzelnen Elemente relativieren sich gegenseitig und verhindern das einseitige Vorherrschen eines isolierten Prinzips.

Ähnlich steht es mit der Werbung. Sie muß darauf abgestellt sein, möglichst viel Abnehmer zu **gewinnen**; zugleich aber ist die moderne Werbung, wenn sie gut ist, immer zugleich Sachinformation; und Sachinformation macht den Adressaten kritisch und nicht hörig.

Auch der moderne Staat ist auf inneren Widersprüchen aufgebaut; auf der einen Seite trägt er umfassende Verantwortung, andererseits treten die garantierten Menschenrechte wie auch die Sachnotwendigkeiten der Versuchung entgegen, aus der umfassenden Verantwortung eine Allmacht zu entwickeln.

Und solche Widersprüche lassen sich in allen Positionen entdecken. Beim Arzte, der Wirksamkeit mit Sparsamkeit verbinden soll, beim Apotheker, der kaufmännisches Interesse mit seiner spezifischen Eigenverantwortung verbinden muß, usw.

Dieses Won vom Aushalten des Widerspruchs ist auch ganz wönlich zu verstehen im Sinne der Fähigkeit zum Gespräch mit dem Träger anderer Funktionen. So etwa zwischen Kassen und Kassenärzten, zwischen dem Bundesverband der Pharmazeutischen Industrie und dem Gesetzgeber, zwischen Forschungsstätten verschiedenster Art im Zuge der **Entwicklung** neuer Arzneimittel, zwischen Arzt und Industrie (über Vertreter und über Erfahrungsberichte), zwischen Kliniken und Wissenschaft. Das Gespräch zwischen Arzt und Patient ist ja geradezu die klassische Urform solcher Gespräche. Der gegenwärtige Aufsatz verfolgt nicht zuletzt das Ziel, zu derartigen Gesprächen anzuregen.

IV. SCHLUSS

Das Thema dieser Überlegungen fragt nach der Ethik in Hinsicht des modernen Arzneimittels. Es ist die Frage danach, wie der Mensch den Forderungen seines Lebens gerecht wird. In unserer Zeit tritt es deutlich hervor, daß es dabei kein eindeutiges Gut und Böse gibt, sondern daß wir in einer eigentümlichen Schwebelage von Widersprüchen handeln müssen. Das große Widerspruchspaar der notwendigen Isolierung und ihrer ebenso notwendigen Überwindung umgreift und enthält hier viele kleinere Widerspruchspaare.

Die Schwebelage ist enthalten in dem Begriff der Verantwortung. Wovon tragen wir sie? Wofür tragen wir sie? Die Antwort ist heute im allgemeinen Sprachgebrauch: Verantwortung vor dem Menschen und für den Menschen. Was aber ist das? Im Zuge unserer früheren Überlegungen müssen wir antworten: Es geht um das Heilsein des ganzen Menschen. Das aber ist keine blasse, ungewisse Abstraktion, sondern dieses Heilsein des ganzen Menschen ist unserer abendländischen Welt seit 2000 Jahren eingelassen als Ursprung, als Bild, als bleibende Wirklichkeit und als gewisse Zukunft. Es ist erschienen in jenem Menschen, von dem es im **Augenblick** seiner tiefsten Erniedrigung und seines größten Sieges hieß: »Ecce Homo - sieh da: der **Mensch!**« Er war und ist der heilende Arzt, der Einheit gebende König, der Richter, der die letzten Maßstäbe offenbar machen wird; er umfaßt und überhöht jede Wissenschaft, denn in ihm »liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis«, Er war der Leidende und der Sterbende. In ihm finden wir alle uns wieder als in unserer eigentlichen Wirklichkeit, die uns in unseren verschiedenen Positionen begründet, überhöht, relativiert und einordnet. Sein unzerstörbares Leben umschließt und überhöht alles körperliche Dasein.

Prof. Dr. D. v. Oppen

Wehrda b. Marburg, Am Kornacker 8

Gesetzliche Regelung freiwilliger Sterilisation?

Votum einer Klausurtagung der Evangelischen Akademie Berlin

Vorbemerkung: Aus den Beratungen der Arbeitsklausur wurden die Fragenkreise der freiwilligen und zwangsweisen **Kastration** ebenso ausgeklammert wie der Fragenbereich der **zwangsweisen Sterilisation**, ohne daß verkannt worden wäre, **welche** schwerwiegende Problematik auf diesen Sektoren **noch** zu allseitiger Lösung ansteht.

1. Nahezu einhellig wurde die Überzeugung vertreten, daß **hinsichtlich** der freiwilligen operativen Sterilisierung eine gesetzliche Regelung notwendig ist.

2. Die Notwendigkeit einer gesetzlichen Regelung ergab sich für den Arbeitskreis aus der Tatsache, daß niemand dafür eintrat, daß die freiwillige Sterilisierung stets oder daß sie unter keinen Umständen straffrei sein sollte. Zu der Frage **nach** der **juristischen** Begründung eines Verbotes der freiwilligen Sterilisierung wurde zunächst der im allgemeinen irreversible Charakter dieses operativen Eingriffs konstatiert. Dies fällt sowohl im Blick auf die Auswirkungen im individuellen Sektor wie auch

auf diejenigen im gesellschaftlichen **Bereich** entscheidend ins **Gewicht**. Die allgemeine Freigabe der operativen Sterilisierung wurde abgelehnt, weil sowohl der **Schutz** des einzelnen vor einer unwiderruflichen Entscheidung, deren künftige Tragweite er im gegebenen Augenblick **nicht** ermessen kann, notwendig ist, als auch das sexualpädagogische und bevölkerungspolitische Interesse der **Gesellschaft** an einem generellen Verbot zu berücksichtigen bleibt.

Die anzustrebende gesetzliche Regelung sollte aber **zugleich** die **rechtliche** Grundlage bieten, auf der in näher zu beschreibenden Fällen eine freiwillige Sterilisierung erlaubt sein könnte.

3. a) Völlige Einmütigkeit bestand darin, daß die freiwillige Sterilisierung zulässig sein sollte, wenn eine gegenwärtige oder künftig zu erwartende Gefahr für Leben und Gesundheit der Mutter besteht.

b) Einmütigkeit bestand darin, daß die freiwillige Sterilisierung zulässig sein sollte, wenn für die Nachkommen ein schwerer körperlicher oder geistiger Schaden zu befürchten ist. Da der Grund für die Bejahung der Indikation nicht

die Verbesserung der Volksgesundheit, sondern die Befreiung der Eltern von der Furcht vor geschädigter Nachkommenschaft! sein sollte, dürfen bei der Feststellung der Indikation keine zu hohen Anforderungen an die Sicherheit der Erhaltung gestellt werden.

Vielfach wurde die Ansicht vertreten, daß bei der eugenischen Indikation die Einwilligung der Betroffenen erforderlich ist und nicht durch eine Erklärung des gesetzlichen Vertreters ersetzt werden kann, weil sich die Frage der Einwilligung durch den gesetzlichen Vertreter dem Problemkreis der Zwangssterilisation nähert und **mit diesem** gesondert **geprüft** werden muß.

e) überwiegend wurde die Meinung vertreten, die freiwillige Sterilisierung sollte zulässig sein, wenn sie das einzige Mittel ist, die Familie davor zu bewahren, daß sie unfähig wird, ihre **Aufgaben** gegenüber den einzelnen Familienmitgliedern und gegenüber der Umwelt zu erfüllen. Einige blieben dabei, daß die soziale Gefährdung der Familie medizinisch faßbar sein muß. Uneinigkeit bestand darüber, ob man die vorstehend aufgeführten Gesichtspunkte unter den Oberbegriff „medizinisch“ fassen oder in eine medizinische, im engeren Sinne, eine eugenische und eine soziale Indikation unterteilen sollte.

Auf der anderen Seite wurde vorgeschlagen, daß in solchen Fällen, in denen die Frau das dreißigste Lebensjahr erreicht hat und drei Kinder **aus** der bestehenden Ehe noch leben, die freiwillige Sterilisierung zulässig sein sollte. Als Grund einer solchen Richtlinie wurde die Entlastung der Kommissionen von einer zu weitgehenden Prüfung angegeben.

4. Die Entscheidung über die Zulässigkeit der freiwilligen Sterilisierung sollte, abgesehen von den medizinisch-therapeutischen Fällen, nicht dem einzelnen Arzt überlassen bleiben.

5. Zuständig für die Genehmigung von freiwilligen Sterilisierungen sollten Kommissionen sein, deren Zusammensetzung sich danach richtet, **aus** welchem Grunde die Sterilisierung beantragt wird. Es wäre zu denken an einen Juristen als Vorsitzenden, der aus einer größeren Anzahl von bestellten Mitgliedern je nach Lage des Falles **Ärzte** der verschiedenen Fach-

richtungen, Humangenetiker oder soziale Fachleute als Beisitzer heranzieht. Die Kommission hat zunächst den Sachverhalt eingehend zu ermitteln und den Antragsteller über die Folgen des Eingriffs sowie über die anderweitigen Möglichkeiten, den Notstand zu beseitigen, zu beraten.

6. Kein Arzt darf gezwungen werden, eine von den Kommissionen genehmigte Sterilisierung vorzunehmen. Niemand dürfte gezwungen werden, einer Kommission anzugehören, die über Sterilisierungsanträge zu entscheiden hat.

7. Einmütigkeit bestand darüber, daß eine Sterilisierung zwar so **oft** wie notwendig, aber auch so selten **wie** möglich durchgeführt werden sollte. Allgemein wurde der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß mit der zunehmenden Entwicklung temporärer Verhütungsmethoden die Notwendigkeit einer operativen Sterilisation immer mehr zurücktreten wird. In diesem Zusammenhang ist es dringend erwünscht, daß die noch bestehenden rechtlichen und gesellschaftlichen Hindernisse für eine angemessene Verbreitung der empfängnisverhütenden Mittel und die Unterrichtung über sie so **sdinell** wie möglich abgebaut werden.

8. Die Vornahme von ungenehmigten, aber genehmigungspflichtigen Sterilisationen muß unter Strafe gestellt werden. Jedoch sollte die Sterilisierte selbst nicht strafbar sein.

9. Die **künftige** gesetzliche Regelung kann im weitesten Sinne verstandene sozialpolitische Maßnahmen weder ersetzen, noch können diese umgekehrt in allen Fällen die Sofortmaßnahme einer freiwilligen Sterilisierung unnötig machen. Es bestand Einmütigkeit darüber, daß **Gesellschaft** und Staat, nicht zuletzt auch die Kirche, verantwortlich sind für eine gesunde Struktur der Familie und daß sie dafür die nötigen Voraussetzungen schaffen müssen.

Redaktionsgremium:

Prof. D. Sehrey	Frau Dr. Brandt
Frau Dr. Sommer	Frau Dr. Türcke
Dr. Vollbracht	Pastor Heitmann
Frau Dir. Danzig	FrI. Kramm
Frau Dr. Koffka	LGR Horstkotte
OMedRat Dr. Brandt	RegDir. Kierski

Reformierte Kirche Frankreichs zur Familienplanung

Der Nationale Rat der Reformierten Kirche von Frankreich hatte im Jahre 1956 sein Gutachten über die Geburtenkontrolle zusammengestellt. Er hat seine ärztliche Kommission damit beauftragt, die durch das »plaaaing' Familial« (Familienplanung) geschaffene Situation neu zu überprüfen. Unter Berücksichtigung der Ergebnisse dieser Kommission ist er in seiner Sitzung vom 5. bis 6. Dezember 1964 zu folgenden Ergebnissen gekommen:

Nach der Heiligen Schrift sind die Kinder ein Segen und eine Freude, die sich jede Ehe erbitten sollte. Doch ist auch die leibliche Vereinigung an sich ein von Gott gewollter Ausdruck der Gemeinschaft der Ehegatten, unabhängig von der Möglichkeit der Zeugung.

Der Zeitpunkt, an dem Kinder kommen, sollte das Ergebnis einer bewußten, von den Ehegatten gemeinsam und aus freiem Willen getroffenen Entscheidung sein. Eine solche Entscheidung können die Ehegatten jedoch nicht ohne Rücksicht auf die medizinischen oder sozialen Bedingungen treffen, unter denen die Kinder ins Dasein gerufen werden und unter

denen sie leben müssen; so wenn zum Beispiel diese Bedingungen derart sind, daß sie die körperliche oder sittliche Entwicklung der Kinder oder der Harmonie der Ehe gefährden.

In dem Maße, in dem ein Ehepaar sich seiner Verantwortung bewußt ist, kann der Nationale Rat die empfängnisverhütenden Methoden als legitim bejahen, worin selbstverständlich nicht die Abtreibung einbezogen ist.

Es wird den Ehepaaren empfohlen, vor einer auf sie zukommenden Entwicklung auf die einzelnen Angebote heutiger Information einzugehen, etwa auf den Hinweis eines Arztes oder den Rat eines Geistlichen. In der Tat ist es unerlässlich, Eheleute über die Wirksamkeit und Unschädlichkeit der angewandten Methoden zu informieren, ebenso aber auch über die Rechtmäßigkeit der grundsätzlichen Überlegungen, die zu ihrer Entscheidung führen.

Aus diesem Grunde ruft der Nationale Rat Pfarrer und Ärzte, Hebammen, Sozialhelferinnen und Schwestern dazu auf, die neuen Verantwortungen zu akzeptieren und sich darauf vorzubereiten, sie zu übernehmen.

Buchbesprechungen - Buchanzeigen

Ritschi, Dietrich: Nur Menschen. Zur Negerfrage in den amerikanischen Südstaaten. Nr. 18 der evangelischen Zeitbuchreihe »Unterwegs«, Berline Käthe Vogt Verlag 1962. 112 S. 5,40 DM.

Die Lösung der Rassenfrage wird einen entscheidenden Einfluß auf den Fortgang der Menschheitsgeschichte haben. Unter diesem Gesichtspunkt führt das vorliegende Büchlein in die Problemlage des Kampfes um die Gleichberechtigung der farbigen Bürger in den USA ein. Gleichzeitig wird uns jedoch ein Modellfall für gesellschaftliche Probleme überhaupt geschildert: für die Schwierigkeiten, sie sachgerecht zu durchschauen, in Offenheit zu diskutieren und uneigennützig einer gerechten Lösung zuzuführen. Immer wieder lenkt der Verfasser den Blick auch auf andere Probleme, die für ihn im Grunde alle miteinander verknüpft sind:

die politischen Ost-West-Beziehungen, die Friedensarbeit der Kirchen, die Entwicklungshilfe und die Todesstrafe. Ob man über alle diese Fragen wirklich sachlich miteinander reden kann und den rechten Weg zu ihrer Lösung findet, hängt nach seiner Meinung in jedem Falle davon ab, daß im Mittelpunkt des Interesses und des Kampfes nicht irgendeine gedankliche Konzeption, also eine Idee oder eine Ideologie, steht, sondern der Mensch, der wirkliche Mensch. Das gilt auch in der überaus vielschichtigen Negerfrage in den amerikanischen Südstaaten. In diesem Zusammenhang erklärt sich offenbar der auf den ersten Blick recht eigenartige Titel für das höchst lehrreiche und zum Weiterdenken anregende Buch: »Nur Menschen«. Sein Verfasser ist aus Basel gebürtig und seit 1958 Theologieprofessor in Austin, Texas. Vorher war er Pfarrer in Schottland. Verschiedene Reisen führten ihn auch nach Un-

garn, in die Tschechoslowakei und in die Sowjetunion. Nachdem er im Westen und Osten Europas auf so viele Fragen und vorschnelle Urteile gestoßen ist, berichtet er über den Kampf um die Integration der Neger, was nach seiner Ansicht in Europa gehört werden sollte. Seine Darstellung ist ausgezeichnet durch eine glückliche Verbindung von grundsätzlichen Ausführungen mit Einblicken in den amerikanischen Alltag, in dem sich dieser Kampf abspielt. Wir erfahren von Erlebnissen, Begegnungen und Begebenheiten, aus denen uns gleichsam der Atem der Stunde entgegenschlägt. Man erkennt die ganze, nicht allein praktische, sondern auch theoretische Ungeklärtheit der Lage: wie schwer es ist, eine rechte Entscheidung zu treffen (wenn etwa die Wahl eines Pfarrers durch eine Gemeinde von der Stellung in der Negerfrage abhängt), und wie wenig es möglich ist, saubere Hände zu behalten. IOMan müßte seit Generationen in Solidarität mit den Menschen dort und ihren Schicksalen gelebt haben, um darüber schreiben zu dürfen. Immerhin hat der Verfasser einige Jahre mit ihnen gelebt und sich klar engagiert, offenbar nicht ohne persönliche Opfer. Er sieht keinen anderen Weg zur Lösung als die volle Integration der farbigen Bevölkerung, nicht allein nach dem Gesetz, sondern »nach dem Herzen«, wobei dieses nicht notwendig aus jenem folgt. Und darin liegt das eigentliche Problem. Es geht um die Annahme des anderen Menschen als des Bruders, nicht um eine Gleichberechtigung an sich, verstehe man sie nun juristisch oder idealistisch. Wirkliche Annahme des anderen Menschen aber schließt letztlich die IOinternmarriage« ein. Jedenfalls gibt es keine billige Lösung mehr!

Das größte Hindernis bei der Lösung der Rassenfrage in den USA ist nach dem Urteil von D. Ritschi das Fehlen einer »gegenwartsbezogenen Geschichtsbetrachtung«, die die eigene Verhaftung an die Vergangenheit ernst nimmt und in der es um die Solidarität mit dem Tun und Lassen der Vorfahren einschließlich ihrer Fehler und Schuld geht. »Es wäre eine entscheidende Aufgabe der Schulen, Universitäten und Kirchen, jetzt, in der Krise und Entscheidungsstunde der weißen Rasse, unmißverständlich zu lehren, zu erklären und zu predigen, daß der Mensch die Früchte der Schuld seiner Vorväter durchleben und austragen muß.« Denn IOjeder

ist historisch gesehen schuldig, das heißt in die Konsequenzen verwickelt, mit denen er psychologisch-moralisch gesehen nichts oder wenig zu tun hat ... Ob das Wort -Schuld- nun hier geeignet ist oder nicht, spielt keine große Rolle. es geht ja nicht um Worte, sondern um etwas Tieferes. Dies aufzudecken, ohne auf der anderen Seite in einen flachen politischen Pragmatismus zu verfallen, der nur mit Gegebenheiten, aber nicht mit Ursprüngen und Anlässen rechnet, scheint mir das Herzstück der Sache zu sein. Wir haben es bis heute in Amerika und in Europa noch nicht oder noch nicht genügend gelernt, auf die Geschichte so hinzuweisen, daß wir nicht psychologisch oder moralistisch mißverstanden werden«. Ohne Zweifel lassen sich diese Überlegungen auch auf die Bewältigung mancher politischer Probleme des deutschen Volkes anwenden.

Mehrfach weist der Verfasser darauf hin, daß mit der Rassenfrage für die Kirchengemeinden in Amerika der »status confessionis« gegeben sei. In der Feststellung, daß eine Frage gesellschaftlicher Ethik nichts anderes als eine Bekenntnisfrage ist und über die wahre Kirche entscheidet, liegt auch für unsere deutsche Situation eine erregende Herausforderung. Denn wenn auch das Rassenproblem für unsere Kirchen und Gemeinden nicht so dringend ist, so müssen sie doch den durch das Evangelium gebotenen Weg im politischen Ost-West-Konflikt oder etwa in der Frage der Todesstrafe finden. So umstritten die Fronten noch in dieser Sache sind, so glaubt D. Ritschi, daß es auch hier letzten Endes auf die Frage nach dem Menschen hinausläuft. Sie ist die kritische Frage, an der sich möglicherweise die Kirche spalten, neubesinnen und neubilden wird. »Man kann die Anfänge dieser Neubesinnung schon heute spüren. Die Folgen wären wohl unabsehbar, sollte sich aus einer Zeit des toten, materiellen Reichtums, der Unentschiedenheit und Gefangenheit in bösen Vorurteilen wahrhaftig eine neugeborene, den Menschen ernst nehmende und dem Menschen dienende Kirche erheben.« Wer möchte bestreiten, daß solche Sätze auch für das europäische Kirchentum Bedeutung haben?

Das Büchlein wagt an seinem Schluß hoffnungsvolle Ausblicke in die Zukunft. Daher legt man es mit einem gewissen Gefühl der Zuversicht aus der Hand. Dem Rezensenten kamen

außerdem zwei Wünsche in den Sinn: es möchte in einer neuen Auflage die theologische Zentralfrage des Menschen auf dem Hintergrund der altkirchlichen Christologie nicht mehr nur skizzenhaft behandelt werden; und es möchte genauer dargelegt werden, welche Rolle wirtschaftliche Überlegungen im gegenwärtigen Rasenstreit in den USA spielen.

t». H. J. Held 4222 Friedrichsfeld

Ehe und Ehescheidung. Symposionband in der Reihe der Stundenbücher, Bd. 30. Hamburg: Furche-Verlag 1963. 273 S.

Man wird sagen dürfen, daß sich in den Beiträgen zu dem Symposionband so etwas wie die herrschende Meinung in unseren evangelischen Kirchen spiegelt. Das ist sein Vorzug, und das ist seine Grenze. Man wird ihn denjenigen in die Hand geben können, die zu fragen pflegen, wie sich denn »die Kirche« zu Ehe und Ehescheidung, Trauung und Wiedertrauung äußere. Man sollte das indessen nicht ohne Kommentar tun.

Vorzüglich in der Tat sind die informierenden Aufsätze: die mustergültige, sachliche Berichterstattung von H. A. Dombois über die Reform des § 48 Abs. 2 des Ehegesetzes vor dem Hintergrund der parlamentarischen Debatte und der Stellungnahme der Eherechtskommission der EKD, K. Wüstenbergs Referat über Ehescheidung nach dem Gesetz, sodann und nicht zuletzt die sehr eingehende Darstellung der römisch-katholischen Eheauffassung und Ehegerichtsbarkeit von E. Wilkens. Vielleicht wäre es nützlich gewesen, der Mischehenpraxis ein eigenes Referat zu widmen.

E. Wilkens - auf den vier von insgesamt neun Kapiteln kommen - führt auch in die neuen kirchlichen Ordnungen zur Trauung Geschiedener ein und vergleicht sie mit früheren. Diese neuen Ordnungen versagen den Geschiedenen im Grundsatz die kirchliche Trauung, und zwar ohne die Schuldfrage zu erörtern. Das letztere war in den früheren Ratschlägen die Regel. Das war gewiß höchst fragwürdig. Hingegen wird man doch nicht recht froh darüber, wie nun der gordische Knoten durchgehauen worden ist, indem man sich auf die „Stiftung“ der Institution Ehe beruft. Allerdings sind nach den Ordnungen etwa der VELKD (1955), der EKD (1955)

und der Württembergischen Evangelischen Landeskirche (1957) Ausnahmen möglich, während die Evangelisch-Reformierte Kirche Nordwestdeutschlands keine duldet.

Die systematischen Ausführungen von E. Wilkens und W. Lohff arbeiten die Leitlinie klar heraus. Ehe ist eine vorgegebene, »unverfügbare« Institution Gottes. Ihr bezeichnendstes Merkmal ist ihre Unauflöslichkeit, wie immer wieder stark hervorgehoben wird. Diese Institutionstheorie sichert die leiblich-seelische Ganzheit und verhindert eine entweder subjektivistische oder naturalistische (Wilkens, S. 11), eine positivistische oder idealistische (Lohff, S. 44 ff.) Eheauffassung. Zwar hat „jede Zeit“ ihre Ehe (G. Koch), und Lohff ist wie Koch an der Einsicht gelegen, daß die Lehre von der gestifteten Institution die konkrete Ehe in ihrer geschichtlichen Mannigfaltigkeit ermöglicht. Sie soll nicht auf ein überzeitliches Wesensbild, ein Existenzideal als ihren eigentlichen Zweck bezogen sein. Es werden aber dann eben doch absolute Strukturelemente angegeben, die dem geschichtlichen Wandel wohl nicht verschlossen sind, ihn vielmehr in bestimmter Weise eröffnen, jedoch innerhalb von unverrückbaren, nicht zu diskutierenden Grenzen. Müßte dagegen nicht sehr intensiv diskutiert werden, wie haltbar die theologische Begründung der hier als selbstverständlich vertretenen Institutionstheorie ist? Daß sie problematisch sein könnte, erfährt der Leser mit keiner Silbe. Ist es etwa schon, wie Lohff zu vermuten scheint, »soziologische Predigte, wenn die Tatsache der kulturellen Variabilität der Eheformen den Schluß aufdrängt, daß nicht nur keine Gestalt, welche die christlich geprägte Ehe im Verlauf der Geschichte gehabt hat, sondern vielmehr auch nicht ihre Grundstruktur selbst der menschlichen Reflexion entzogen werden kann? Solche prinzipielle Relativierung würde keineswegs schon zwangsläufig der berechtigten Normativität des Faktischen ihren Tribut zahlen müssen, geschweige denn, daß es sich lediglich um eine Rationalisierung des Bedürfnisses nach einer großzügigen Geschlechtsmoral handeln würde. Ist es so gefährlich, wenn die Ehe »verfügbar« wird?

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß ungerechtfertigte, zumindest undiskutierte Gesellschaftskritik im Spiel ist. Das zieht sich

hindurch bis zu *J. Fischers* abschießendem Beitrag. Er vermutet eine »sdileichende Maskulinisierung« der berufstätigen Ehefrau. Wichtiger ist indessen die symptomatische überschätzung des gegenseitigen Verhältnisses von Ehe und **kirchlichem** Leben. Es soll besonders eng sein (*Wilkens*, S. 14, 73). So wahr es ist, daß Ehe, mit Luther **gespröchen**, eine **Schule** des Glaubens und der Liebe sein kann: ist es so rundweg richtig, daß die »Vertiefung des **kirchlichen** Lebens überhaupt« in hervorragender Weise von der „überwindung des Zerfalls ehelichen Lebens« als einer Konkretisierung der »überwindung geistlicher Zerfallserscheinungen in unserem Volke abhängt? Beziehungsweise: Was wird hier unter **kirchlichem** Leben verstanden? Wird die unverfügbare Institution deshalb so akzentuiert, weil die Verfasser an einem "gantheitlidene und so **zugleich mitmenschlich-personalen** Menschenbild mit den entsprechenden Verhaltensweisen über dessen Ort in der Ehe hinaus als einem »tragenden Grunde der **Gesellschaft** - und wiederum auch: gegenüber der **Gesellschaft** - interessiert sind? Es wird in dem **Buch nicht** gesagt, daß die Familie „ein tragender Grund der Organisation« sei. So vielmehr formuliert *D. von Oppen* („Das personale Zeitaltere). Die Assoziation liegt **jedoch** nahe, und es müßte einmal überprüft werden, wieweit jene These **berechtigt** ist.

übertrieben dürfte es in jedem Fall sein, zu behaupten, die Ehe **mache** den Menschen erst **eigentlich** zum Menschen (*Lohff*, S. 57f.), **auch** wenn man die Theologie *K. Barths* zum Kronzeugen dafür aufrufen wollte. Indessen ist die übertreibung **bezeichnend** für die Methode, **biblische** Texte über die Ehe normativ auf die heutige **Gesellschaft** zu beziehen und ihnen damit eine programmatische Bedeutung unterzu**schieben**, die sie in ihrem eigenen sozialen Kontext gar **nicht** haben konnten. Es ist dann **nicht** zu vermeiden, daß die **Schriftstellen** - was sicherlich **nicht** in der **Absicht** der Autoren liegt - **gesetzlich** interpretiert werden. Bedauerlicherweise ist der Aufsatz von *H. Greeuen* („Zu den Aussagen des Neuen Testaments über die Ehe«, ZEE 1957/3) **nicht** zur Kenntnis genommen worden. **Schade**, daß **nicht** dieser oder ein ähnliches Korrektiv in den Band hineingenommen worden ist!

Dr. H. Ringeling

Münster (Westf.)

Bitter, Wilhelm: Krisis und Zukunft der Frau. Struttgarr Ernst Klett Verlag 1962. 314 S.

über die Veröffentlichungen der Referate, die auf den Arbeitstagen der Stuttgarter **Gemeinschaft** „Arzt und Seelsorgere gehalten wurden, haben wir bereits **mehrfach** berichtet. Der vorliegende 10. Band der Kongreßberichte enthält siebzehn Beiträge zweier Arbeitstagen, die den Problemen der Frau in Psychotherapie, Religion und **Gesellschaft** gewidmet waren. Es kann **nicht** Aufgabe dieser Rezension sein, uns mit den einzelnen Fragenkreisen, die auf dieser Tagung **angesprochen** wurden, im einzelnen kritisch auseinanderzusetzen, sondern nur auf einige Beiträge hinzuweisen, die für die Diskussion der Frage nach der Stellung der Frau in einer veränderten Gesellschaft von Bedeutung sind, besonders im Blick darauf, **wozu** die Frau **durch** den Prozeß der Emanzipation frei **gemacht** wurde und **welche** soziologischen Formen diesem Freisinn angemessen sind. Wilhelm Bitter umreißt in dem einleitenden Beitrag die Frage, die die Tagungsteilnehmer **letztlich** bewegte, wenn er schreibt:

»In **welcher Richtung** wird **sich** die von den Fesseln **männlicher** Bevormundung befreite Frau entwickeln? **Nicht** wovon, sondern **wozu** wird sie frei? Zur Erneuerung und Vertiefung ihrer Funktion als Gehilfin und Ergänzung des Mannes, wie die meisten Bibel-Interpreten es wahrhaben wollen, oder zur Gefährtin, Partnerin und gleichberechtigten Kameradin des Mannes? Oder gibt es die Möglichkeit einer Integration **zwischen** diesen beiden Funktionen? Und wenn die Frau dem Manne polar zugeordnet ist, nähern oder entfernen sich in Zukunft die Pole? Vertiefen **sich** die Spannungen zwischen den beiden Geschlechtern, wird Eros, diese gewaltige **Macht**, seine **schöpferische Kraft** in der Beziehung der **Geschlechter** neu entfalten oder zugunsten platter Sexualität weiter **geschwächt**? Wird der Spannungsbogen **zwischen** Mann und Frau **sich** verflachen und im günstigen Fall zu einer Freundschaft der Geschlechter führen? Um konkrete, soziologisch bestimmte Situationen anzuführen: wird die Frau, in den versachlichten **Wirtschaftsprozess** hineingezogen, selbst ihre nüchtern-sachliche, arbeitsdisziplinierte Seite weiter vertiefen, ohne sie in ihre **Weiblichkeit** integrieren zu können? Wird sie

als außer dem Hause arbeitende Mutter ihre Kinder bereits einige Wochen nach der Geburt in Heime geben, später in Kindergärten und Internate, gemäß Programm und weitgehender Praxis der kommunistischen Welt? Wird die Industriegesellschaft des Westens, die zu einem guten Teil auf Frauenarbeit angewiesen ist, diesem Beispiel folgen? Wird diese Trennung von Mutter und Kind zur weiteren Auflösung des Heimes und der Familie führen? Fragen über Fragen! Es ergeben sich weitere Probleme aus Postulaten für die völlige Gleichstellung der Frau auch in bezug auf die Verfügung über ihren Körper.e

Der Band will keine Antwort auf die Vielfalt der Fragen in unserer Umbrudtsituation geben, aber an einzelnen Punkten Ergebnisse der Forschung vorlegen und Vorgänge analysieren. Besonders bemerkenswert für die sozial-ethische Diskussion sind die Beiträge der Münchner Psychotherapeutin Johanna Herzog-Dürck über die personale Reifung der Frau, von Gustav Hans Graber über „Artung und Entartung der weiblichen Liebe« sowie Ludwig Prellers Bemerkungen zum Problem der Frau in der Gesellschaft. Auffallend bei einzelnen Beiträgen ist die unreflektierte Heranziehung biblischer Aussagen.

Dr. H. Kühne

Güters[oh

Wendland, Heinz-Dietrich: Der Begriff Christlich-sozial, Seine geschichtliche und theologische Problematik. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 104. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1962. 60 S. 4,80 DM.

Wendland versucht in seinem Vortrag, einen der zentralen Begriffe des 19. Jahrhunderts, durch den die christlichen Kirdien zur modernen Welt in Beziehung gesetzt wurden, zu klären. Das geschieht absichtlich nicht in einem historisch umfassenden Sinn, da Wendland sich ausdrücklich nur auf die evangelisch-soziale Bewegung seit Wichern, mit besonderem Schwerpunkt auf Wichern und Naumann, beschränkt. Auch will er keine Begriffsgeschichte vermitteln, wie sie neuerdings sehr aufschlußreich für die Ursprünge des Begriffs in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts im Auf-

satz von Annette Kuhn: Was heißt »christlich-sozial«? Zur Entstehungsgeschichte eines politischen Begriffs, Ztschr. f. Politik, 1963, vorliegt.

Statt dessen werden die theologisch-kirchlichen Voraussetzungen - idealistische Versöhnungstendenz, lutherisches Mißverständnis, die politisch-soziale Welt von der Kirche abzutrennen, Streben nach Überbrückung dieser Spaltung durch den „Bindestrift«-einleitend knapp angedeutet, die Grundelemente der christlich-sozialen Konzeption, besonders bei Wichern, aber ausführlicher analysiert: das Diakonat der Gläubigen aus einer handelnden Gemeinde im Dienste der dieses Handeins bedürftigen Gesellschaft, die »freie Assoziation« zu diesem Dienst, nicht nur im Sinne der auflebenden Vereinstätigkeit, sondern vor allem gemäß der »diakonischen Grundstruktur« der Kirdie. Von der historischen Erinnerung geht Wendland zu kritischen Bemerkungen über. Mit Redre wird die Unschärfe des Begriffs "sozial«, zumal in seiner Verbindung mit »christlich«, schon für das 19. Jahrhundert hervorgehoben, wird von dem Irrweg eines christlich-sozialen Biblizismus gesprochen und vor allem das Problem einer christlich-sozialen Utopie berührt, in der nicht nur Vergeblichkeit, sondern eher Fruchtbarkeit gesehen wird. Aus der Sicht einer gewandelten Gegenwart wird die christlich-soziale Bewegung des 19. Jahrhunderts von Wendland historisiert. Ihr Name wird als nicht mehr verwendbar bezeichnet, Doch fordert Wendland, daß die eigentliche Absicht der alten christlich-sozialen Reformer »im Sinne des diakonischen Bezuges der Kirdie zur Welt« lebendig gehalten werden müsse, wobei sich zwei Hauptaufgaben stellten: die Neugestaltung der evangelischen Sozialethik und die "universale Zuwendung der Kirdie zur Gesamtgesellschaft«. Dies könne nicht mehr nur national oder staatskirchlich geschehen, sondern müsse der ökumenischen Bewegung gemäß ein Problem der ganzen Welt sein.

Wendland hat in der konzentrierten Form eines Vortrages, dessen nachfolgende Diskussion gleichfalls im Druck festgehalten worden ist, Sinn und Bedeutung des »Christlich-Sozialen« nicht nur historisch sicher erfaßt, sondern auch Zeitbedingtes der Erscheinungsformen sowie überdauerndes der »diakonischen Urintention« für die Gegenwart klärend formuliert. W.Conze

Ringeling, Hermann: Die Frau zwischen gestern und morgen. Hamburg: **Furche-Verlag** 1962. 146 S.

Die **augenblickliche** Auseinandersetzung um die Anerkennung der Frau im Pfarramt ist weiterhin **nicht** so sehr von **grundsätzlichen** Erwägungen getragen, sondern in einem viel größeren Maße **durch** emotionale Vorurteile und **praktische** Erfordernisse der Arbeit in **noch** patriarchalisch geleiteten Gemeinden bedingt. Die vorliegende Arbeit hat **sich** eine doppelte Aufgabe gestellt: **Durch** Aufweis des **historischen** Materials und seiner **systematischen** Auswertung und **kritischen** Sichtung zu **grundsätzlichen** Fragen vorzustoßen, andererseits die emotionalen und **soziologischen** Vorurteile abzubauen und damit den Weg für eine **sachgemäße** Diskussion zu ebnen. Die einzelnen Kapitel **verdeutlichen** dies: 1. Das Faktum **Gleichberechtigung**; 2. Erwägungen zur **»Natur«** der Frau; 3. **Gesellschaftspolitische** Gefahren der Emanzipation; 4. **Theologische** Aspekte der **Geschlechterfrage** (hier mit einer guten Analyse der katholischen

Familienpolitik, die zwar die **mittelalterliche** Lehre von der **dreifachen** Minderwertigkeit der Frau aufgegeben hat, aber immer noch im **patriarchalischen** Denkschema verharret; weiterhin bemerkenswert die Auseinandersetzung mit dem »Personalismus«, **durch** den die Fragen **nicht** gelöst, sondern nur auf einer anderen Ebene verlagert werden); 5. Die Stellung der Frau in der Bibel (sehr problematisch, da zu **pauschale** Urteile, besonders für den neutestamentlichen Bereich); 6. **Gleichberechtigung** in der Perspektive des Evangeliums.

Der Wert der Untersuchung liegt **nicht** in erster Linie darin, ein neues Leitbild für die Stellung der Frau in einer veränderten Gesellschaft zu entwerfen - hier findet man nur vage Ansätze, obwohl die Themenstellung des Bandes Ergebnisse vermuten läßt -, sondern in der Fülle des dargelegten informativen Materials. Für die Diskussion innerhalb der EKD bzw. der einzelnen Landeskirchen über die Stellung der Frau in pfarramtlichen Diensten ist dieser Band unentbehrlich.

t>. **H. Kühne**

Gütersloh

Bibliographie: Soziale Fragen, Beruf, Wirtschaft

1. Soziale Fragen

Bigo, Pierre: La doctrine sociale de l'Eglise. Paris: Presses Universitaires de France 1965. 548 S. 26 F.

Burger, Annemarie: Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten. **Untersuchungen** und Statistiken der neueren Zeit in **Deutschland**. Göttingen: **Vandenhoeck** und **Ruprecht** 1964. 360 S. 38,-DM.

Dahrendorf, Ralf: homo sociologicus. Ein Versuch zur **Geschichte**, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. 4. AuB. Köln und Opladen: **Westdeutscher** Verlag 1964. 92 S. 6,40 DM.

Kapp, Fritsch, Jürgensen und **Lauschmann:** Private und soziale Kosten. In: Beckenrath, E. v., und Giesecke (Hg.): Probleme der normativen ökonomik. Berlin: **Duncker** und Humblodt 1963.

Klose, A. (Hg.): **Katholisches** Soziallexikon. Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verlag 1964. 713 S.

De Naurois, Louis: Introduction à la Morale Sociale, Nouvelle Revue Théologique 1964/10. S. 1058-1077.

Kunicic, Giordano: Narura della giustizia sociale. Sapienza 1963. S. 40-62.

Rieb, Artbur: **Christliche** Existenz in der industriellen Welt. Eine Einführung in die **sozialethischen** Grundfragen der industriellen Arbeitswelt. 2. AuB. Zürich und Stuttgart: Zwingli Verlag 1964. 284 S. Ln. 24,- DM; kare. 18,50 DM.

Utz, Artbur-Fridolin: Sozialethik. Mit internationaler Bibliographie. Teil 11: Reditsphilosophie. Heidelberg: Kerle 1963. 409 S. 39,- DM.

WenJland, H.-D.: Einführung in die Sozialethik. Berlin: de Gruyter 1963. 144 S. 3,60 DM.

Wilkins, Erwin: Struktur und Grenzen evangelischer Sozialethik. **Lutherische Monatshefte** 1965/1. S. 11-18.

2. Arbeit, Beruf, Gewerkschaft

Arnold, Wilhelm: Betriebsreife und Berufreife. Die Mitarbeit 1964/9. S. 385-391.

Briem, Karl-Heinz: Gedanken zur Ethik im gewerkschaftlichen Wirken. **Gewerkschaftliche Monatshefte** 1964/7. S. 385-388.

Budde, Heinz: Die **Arbeitnehmerschaft** in der Industriegesellschaft. Essen: Ludgerus-Verlag 1963. 236 S. Ln. 11,80 DM; kart. 7,80 DM.

Büchi, Willy: Das christliche Unternehmerbild. Zur Problematik der sittlichen Verantwortung unternehmerischer Funktion. Die neue Ordnung 1964/6. S. 411-420.

Friedl, Gerhard: Die Gewerkschaften als Unternehmer. 3. Aufl. Stuttgart: Seewald Verlag 1965. 190 S. 14,80 DM.

Priedrids, Günter (Redaktion): Automation und technischer Fortschritt in Deutschland und in den USA. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1963. 392 S. 12,80 DM.

Fiirstenberg, Friedrich: Grundfragen der Betriebssoziologie. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1964. 179 S. 17,- DM.

Hanhart, Dieter: Arbeiter in der Freizeit. Eine sozialpsychologische Untersuchung. Stuttgart: Hans Huber 1964. 271 S. 28,- DM.

Karrenberg, Friedrich: Evangelisches Soziallexikon. 5. Aufl. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1965.

Karrenberg, Friedrich: Katholische Soziallehre und evangelische Sozialethik. In: Normen der Gesellschaft. Mannheim: Pesch-Haus Verlag 1965.

Klug, O.: Eigentum und Eigentumsstreuung in christlicher Verantwortung. Berlin: Schmollers Jahrbuch 1964/1.

Klug, O.: Sakrosankte Vermögensverteilung? Nein! - aber realistische Gesellschaftspolitik. Schmollers Jahrbuch 1964/6.

Kolkman, Kiiithe: Der junge Mensch im Spannungsfeld zwischen Beruf und Familie. Die Mitarbeit 1964/19. S. 395-399.

Krelle, W.: Sakrosankte Vermögensverteilung? Schmollers Jahrbuch 1964/6.

Knnz«, O.: Die Publizität des Großunternehmens. In: Normen der Gesellschaft. Mannheim: Pesch-Haus Verlag 1965.

Leber, Georg: Der arbeitende Mensch und die Ordnung seiner Umwelt. Die neue Ordnung 1964/4. S. 241-251.

Lottmann, Werner: Menschengemäße Betriebsgestaltung als sozialethische Aufgabe. In: Christliche Gemeinde und Gesellschaftswandel. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1964.

Preller, L.: Gesamtwirtschaftliche Bemerkungen zur Rentendynamik. In: Normen der Gesellschaft. Mannheim: Pesch-Haus Verlag 1965.

Redlid, Fritz: Der Unternehmer. Wirtschafts- und sozialgeschichtliche Studien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964. 397 S. 39,- DM.

Strotzka, Hans: Einführung in die Sozialpsychiatrie. Hamburg: Rowohlt 1965. 2,80 DM (rde).

Wald, Renate: Familie und Arbeitswelt. Die Mitarbeit 1964/9. S. 392-395.

Wiedemann, Herbert: Die Rationalisierung aus der Sicht des Arbeiters. Eine soziologische Untersuchung in der mechanischen Fertigung. Köln und

Opladen: Westdeutscher Verlag 1964. 214 S. 29,- DM.

3. Wirtschaft

Achinger, Hans: Vertikale oder horizontale Umverteilung? In: Normen der Gesellschaft. Mannheim: Pesch-Haus Verlag 1965.

Alluntis, Felix: Private Property and Natural Law. Studies in Philosophy and the History of Philosophy 1963. S. 189-210.

Apel, E.: Aktuelle Fragen der ökonomischen Forschung. Berlin: Dietz 1964. 124 S. 1,80 DM-Ost.

Apel, E., und G. Mittag: ökonomische Gesetze des Sozialismus und neues ökonomisches System der Planung und Leitung der Volkswirtschaft. Berlin: Dietz 1964. 144 S. 2,- DM-Ost.

Balke, Siegfried: Staat, Wissenschaft und Wirtschaft. Die Mitarbeit 1964/12. S. 537-546.

Ballerstedt, Kurt: Der private Haushalt als rechtswissenschaftliches Problem. In: Normen der Gesellschaft. Mannheim: Pesch-Haus Verlag 1965.

Bauer, R.: Mitbestimmung statt Vermögensbildung. Evangelische Verantwortung 1964/10. S. 9-12.

Buk, Markus: Wirtschaftsdemokratie. Zürich: Polygraphischer Verlag 1963. 259 S. 18,- DM.

Beckenrath, E. v., und H. Giesche (Hg.): Probleme der normativen ökonomik und der wirtschaftspolitischen Beratung. Duneleer und Humblodt 1963. 614 S.

Bieler, André: Calvin prophete de l'ère industrielle. Genf: Labor et Fides 1965. 76 S. 6,30 Fr.

Bdbler, Eugen: Der Mythos in Wirtschaft und Wissenschaft. Freiburg i. Br. i Rombach 1965.

Bongard, W.: Männer machen Märkte. Mythos und Wirklichkeit der Werbung. Oldenburg: Stalling 1963. 283 S.

Bredr, Ronald: Planning Prosperity. An Economic Model for Growth. London: Darton, Lengman & Todd 1964. 21 s.

Clausen, Lars: Elemente einer Soziologie der Wirtschaftswerbung. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1964. 144 S. 20,- DM.

Comité International de l'Organisation Scientifique (CIOS), Genf {Hg.}: List of Publications concerning Management Terminology. Wiesbaden: Betriebswissenschaftlicher Verlag Dr. Tb. Gabler 1963. 96 S. 9,40 DM.

Flobr, H.: Probleme der Ermittlung volkswirtschaftlicher Erfolge. Göttingen: Schwartz 1965. 126 S.

Gewerkschaft - Wirtschaft - Gesellschaft. Beiträge zu wirtschaftlichen und sozialen Gegenwartsfragen, Köln: Bund 1963. 440 S. mit Schuber 33,20 DM; ohne Schuber 32,20 DM.

Gill, Richard T.: Economic Development: Past and Present, New Jersey: Prentice-Hall 1963. 120 S. \$ 3.95.

- Gitter, Wolfgang: Automation und Mitbestimmung. Sozialer Fortschritt 1964/8. S. 181-187.
- Hamel, Etienne et Emanuel: L'Eglise et les réalités économiques. Paris: Editions de l'Enterprise Moderne 1963. 320 S. 24,50 N. F.
- Hasselborn, Johannes (Hg.): Hat die Landwirtschaft keine Zukunft? Stuttgart: Kreuz-Verlag 1964. 110 S.
- Heyde, Peter: Empfehlungen zur Eigenruhrspolitrk. Evangelische Verantwortung 1964/3-4. S. 16-18.
- Jahrbuch für Wirtschafts- und Sozialpädagogik 1964. Heidelberg: Quelle & Meyer 1964. 240 S. 19,- DM.
- Klaus, Joednm: Eigentumsbildung als Anliegen der Kirchen. Die neue Ordnung 1964/1. S. 37-44.
- Klüber, Franz: Eigentumstheorie und Eigentumspolitik. Osnabrück: Fromm 1963. 472S.48,-DM.
- Klüber, Franz: Das Naturrecht der Mitbestimmung. In: Normen der Gesellschaft. Mannheim: Pesch-Haus Verlag 1965.
- Kühn, Friedrich: Eigentum für freie Menschen, Die Mitarbeit 1963/4. S. 155-158.
- LefrInghausen, Klaus: Die Lebensfragen im Betrieb. Die Mitarbeit 1964/9. S. 399-403.
- LefrIngh.usen, Klaus: Wirtschaftspolitische Konzeptionen in Europa. Die Mitarbeit 1964/3. S. 97 bis 101.
- LefrInghausen, Klaus: Der Standort des Arbeiters in der Gesellschaft. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1964. 845.
- Lenz, Friedrich: Weltwirtschaft und Wirtschaftswissenschaft. Gewerkschaftliche Monatshefte 1964/4. S. 193-199.
- Müller, [., H.: Ökonomische Probleme des Familienlastenausgleichs. In: Normen der Gesellschaft. Mannheim: Pesch-Haus Verlag 1965.
- Negro, Frenco: Das Eigentum. München: Beck 1963. 233 S. 28,- DM.
- Nell-Breun;ng, Oswald von' Außerökonomische Faktoren der wirtschaftlichen Entwicklung. Stimmen der Zeit 1963/8. S. 116-123.
- Nell-Breuning, Oswald von: Rationalisierung und Automatisierung ~ Segen oder Fluch? Stimmen der Zeit 1964/2. S. 134-146.
- Ptetsdr, Max: Die heutige industrielle Revolution und die weltpolitisdte Entwicklung diesseits und jenseits der Adantik. Univenitas 1963/6. S. 587 bis 594.
- Rasmussen, Albert T.: Christian Responsibility in Economic Life. Philadelphia: Westminster Press 1965. \$ 1.25.
- Robinson, Joan: Economic Philosophy. Chicago-Aldine Publishing Co. 1962. 150 S. \$ 3.50.
- Rdpke, Wilhelm: Weltpolitik und Weltwirtschaft heute. Universitas 1964/19. S. 897-903.
- Schack, Herben: Wirtschaftsleben und Wirtschaftsgestaltung. Die Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialphilosophie. Berlin: Duncker & Humblot 1963. 216 S. 22,60 DM.
- Siejer, Gregor: The Church and Industrial Society. A Survey of the Worker-Priest-Movement and its Implications for the Christian Mission. London: Darren, Lengman & Todd 1964. 355 S. 50s.
- Schmucker, Helga: Wirtschaftliche Probleme der veränderten Bevölkerungsstruktur. Wege zum Menschen 1964/1-2. S. 46-64.
- Sp'taler, Arm;n (Hg.): Sachlichkeit und Sittlichkeit in der Wirtschaft. Graz, Wien und Köln: Styria 1962. 241 S. 19,80 DM.
- Suppert, Otto: Das Preissystem als Gegenstand evangelischer Ethik. In: Christliche Gemeinde und Gesellschaftswandel. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1964.
- Tmberger, [» Kommt es zu einer Annäherung zwischen den kommunsrischen und den freiheitlichen Wirtschaftsordnungen? Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 1963.
- Totale, Joseph W. u. a: Ethics and Standards in American Business. Boston: Houghron 1964. 315 S. \$ 4.-.
- Valk, J. M. M. de: Armoede en rijkdom in een industriële samenleving. Wendmg 1965/11. S. 733 bis 741.
- Wannenmacher, Walter: Der geduldete Kapitalismus. Dusseldorf: Droste Verlag 1964. 248 S.
- We;sser, GerharJ: Die zunehmende Organisationsbedürftigkeit der Gesellschaft und ihre Probleme. In: Normen der Gesellschaft. Mannheim: Pesch-Haus Verlag 1965.

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

Toleranz und Freiheit der Weltanschauungen in unserer Zeit

Ein Beitrag zum Gespräch mit der römisch-katholischen Moraltheologie

VON WOLFGANG SCHWEITZER

Daß das Zweite Vatikanische Konzil bisher die beabsichtigte Erklärung über die Religionsfreiheit noch nicht verabschieden konnte, ist für viele eine große Enttäuschung gewesen. Im Grunde ist aber das eigentlich Erregende, daß das Konzil sich mit dieser Frage überhaupt befassen mußte". Es ist ganz deutlich, daß dies Thema der römisch-katholischen Kirche durch die veränderten Zeitumstände aufgezwungen wurde. Es gibt Gründe genug, die sie veranlassen, jetzt über Toleranz und Religionsfreiheit anders zu lehren, als dies mindestens bis ins 19. Jahrhundert hinein geschah; dieselben Gründe haben schließlich auch die evangelischen Kirchen und die evangelische Theologie gezwungen, frühere Intoleranz aufzugeben. Und so steht merkwürdigerweise zunächst mehr oder weniger nur die neue Erkenntnis fest: Christen müssen tolerant sein oder: sie müssen sich für Religionsfreiheit einsetzen; die Frage ist nun: Wie läßt sich das theologisch begründen? Es dürfte nicht das erstemal sein, daß für eine neue ethische Forderung nachträglich eine theologische Begründung gesucht wird.

Wir leben nicht mehr in geschlossenen katholischen oder evangelischen Staaten: so wurde das *Toleranzproblem* im Verhältnis der Konfessionen zueinander dringend. Aber noch mehr; wir leben überhaupt nicht mehr in einer »christlichen- Kultur; unsere Kultur wird immer mehr zu einer Weltkultur, in der wir auch mit andern Religionen zusammenleben müssen: insofern geht es nun auch um die Freiheit dieser Religionen bei uns im ehemals christlichen Europa - so wie wir umgekehrt »Religionsfreiheits- für christliche Missionare in ehemals »heidnischen- Ländern erwarten. Das Problem wird zum drittenmal dadurch **verschärft**, daß in unserer Kultur neue Strömungen einer bewußten Abkehr und Bekämpfung des Christentums entstanden sind. Ihnen gegenüber steht die Christenheit als Ganze vor ähnlichen Fragen, wie sie Im Mittelalter gegenüber den sogenannten Häretikern erhoben wurden: soll auch der offene Widerspruch gegen das Evangelium

1. Zu den Diskussionen vgl. Herder-Korrespondenz, Jg. XIX, Nov, 1964, S. 85 ff. - über die **traditionelle** **katholische** Lehre von 1789-1949 **unterrichtet** [*Groß*. Religionsfreiheit und **katholische Kirche** (in: Evang. Theologie 1949/50, S. 481 ff.). Vgl. jetzt auch St. Putner, O.P.: "Toleranz aus Glaubensüberzeugung (in: Die neue Ordnung, 19. Jg., 1965, S. 81 ff.) sowie W. Sdnoeitzer: Toleranz in unserer Zeit? (in: Kirdie in der Zeit, Mai 1965, S. 194-197, Abdruck eines am 5. Februar 1965 im WDR gesendeten Vortrages der Sendereihe »Neue Grenzen«). - Die in der vorliegenden Studie **angeschnittenen** Fragen sind inzwischen besonders aktuell geworden **durch** die von Prof. *Susterbenn* und anderen beantragte **Änderung** des Grundgesetzes der Bundesrepublik, Art. 5, in dem es künftig heißen soll: Die Freiheit von »Kunst und **Wissenschaft, Forschung** und Lehre ... **entbietet** mehr von der Treue zur Verfassung und von der **Beachtung** des **Sittengesetzes** ...« (epd vom 7. 5. 1965). - **Schließlich** SCI auf den 11. **Weltkongreß der Baptisten** hingewiesen, der Ende **Juni** 1965 in Miami Beach in Florida (USA)) tagte, und der an die Regierungen aller Staaten appellierte, »die religiösen und burgerlichen Freiheiten anzuerkennen und zu schutzen« (epd, vom 5. 7. 1965).

toleriert werden - oder soll man wenigstens dort, wo die Möglichkeit dazu besteht, die antichristliche Propaganda unterbinden? Hier geht es also **nicht** nur um interkonfessionelle Toleranz und auch nicht um Religionsfreiheit, sondern um Freiheit der Weltanschauungen.

Leider hat man bei manchen **Äußerungen** aus dem römisch-katholischen Raum zu unserm Thema den Eindruck, daß das Ja zu einer Neuregelung der Beziehungen zwischen den christlichen Konfessionen Hand in Hand geht mit dem Versuch, wenigstens einige Reste der alten Intoleranz gegenüber den »Häretikern« unserer Zeit festzuhalten. Uns scheint, daß die evangelische Theologie eine solche halbe Wendung **nicht** mitmachen dürfte. Wo dem Unglauben nicht jegliche Freiheit gelassen wird, wo Religionsfreiheit nur als Freiheit positiver religiöser Bestrebungen und **Äußerungen** gemeint ist, ist Freiheit, die **doch** unteilbar ist, **nicht** ausreichend gewährleistet. Nicht die gemeinsame Furcht vor dem Kommunismus **ist** die Basis, auf der sich neue Beziehungen der Christen untereinander entwickeln sollten. Wir dürfen bei der Analyse der veränderten Zeitumstände nicht so an der Oberfläche stehenbleiben (organisierter Atheismus ist eine solche Oberflächen-Erscheinung); wir müssen davon ausgehen, daß die Christenheit, wo immer sie auch heute leben mag, wieder in die *normale Lage* gekommen ist, *eine Minderheit in den Völkern* darzustellen, *die keinen Anspruch auf politische Privilegien hat*: das ist die Lage, die das Zweite Vatikanische Konzil ins Auge fassen mußte - genauso, wie das auch unsere Landeskirchen tun müssen-.

In der Unsicherheit darüber, ob man über *Toleranz* oder über *Religionsfreiheit* zu reden habe, spiegelt sich die Tatsache, daß das Toleranzproblem einen »Sitz im Leben« hat, der heute in vielen Ländern nicht mehr gegeben ist. Denken wir bei dem Begriff zunächst nur an die religiöse Toleranz (und so wird er gewöhnlich verstanden), so geht es um die »*Duldung einer zuvor nicht geduldeten Religion oder Konfession*«-, In dieser Definition ist bereits enthalten, daß Subjekt der Toleranz nur Personen sein können, die intolerant sein können, ja, die sogar intolerant sein oder mindestens gewesen sein müssen, wenn die Forderung nach Toleranz ihnen gegenüber einen Sinn haben soll. Als Adressaten der Toleranzforderung kommen also nur solche Personen in Frage, die über politische Macht verfügen und die diese Macht (bisher) dazu benutzen, eine Religion oder Konfession zu unterdrücken, und zwar unter der Voraussetzung, daß eine bestimmte andere Religion oder Weltanschauung als »Staatsreligion« angesehen wird. Bei uns richtete sich die Toleranzforderung lange an die »*christlichen Staaten*«, *die sich jeweils mit bestimm-*

-
2. Daß große soziale und politische Veränderungen die Behandlung des Toleranzproblems erzwingen, hat besonders deutlich *M. Pribilla* in dem viel **beachteten** Aufsatz »Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz« (in: Stimmen der Zeit, 1948/49, S. 27 ff.) ausgesprochen. Vgl. auch *R. Egenter*: Staat, Toleranz und Konfessionen (in: Hochland, 46. Jg., 1953/54, S. 305): »Der tiefere Anlaß ist wohl **das** Ende der Neuzeit-, Die Emanzipation der Staaten von der Kirche erscheint abgeschlossen ...« - Nidrr so deutlich ist an diesem Punkte (trotz der Überschrift) Augustinus Kardinal *Bea*: Religiöse Freiheit und Wandlungen der Gesellschaft (in: Stimmen der Zeit, 173. Bd., 1963/64, S. 321 ff.); ihm geht es mehr darum, daß die Religion »aufs tiefste die Struktur und den Wandel der Gesellschaft« beeinflusst (S. 333). - In große Zusammenhänge stellt *F. Heer* das Problem in »Die dritte Kraft«, 1960, bes. S. 590 ff.
 3. *D. Lerch*, Art. »Toleranz, IH. Sozialethische (in: RGG, 3. Aufl., Bd. VI, Sp. 946); zum Ganzen vgl. auch die vorangehenden Art. von *G. Mensching* und vor allem von *H. Bornkamm*.

ten christlichen Konfessionen identifizierten. Diese Identifikation war seit Konstantin bzw. seit Theodosius in unserer Kultur selbstverständlich - sie ist es heute aber nicht mehr. Das Ende dieser Kulturepoche hat für die christlichen Konfessionen das Toleranzproblem in neuer Weise aufgeworfen. Dieser sozioethische Aspekt ist der eigentliche Anlaß, den man nicht aus dem Auge verlieren darf-, In der Frage nach dem *Verhältnis der Kirche zum Staat* fallen auch die eigentlichen Entscheidungen; das schließt eine Neu-besinnung der Kirche über ihr Verhältnis zur Macht überhaupt ein und zwingt sie, über ihre Stellung in der Welt und ihren Auftrag neu nachzudenken: eben aus diesem Grunde wurde die Erklärung über die Religionsfreiheit zu einem Brennpunkt in der Arbeit des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Die römisch-katholische Kirche steht vor der Frage, ob sie die scharfe Vermutung *Adolf v. Harnacks* Lügen strafen kann, der gesagt hat: »Die Glaubensverfolgungen würden wieder ausbrechen, die die katholischen Kirchen betreiben müssen, sobald sie die Macht dazu haben; denn ihre Auffassung vom Wesen der Kirche und des Glaubensgehorsams verlangt sie ...⁵« Nun werden wir zwar gewiß nicht behaupten, daß die evangelischen Kirchen ihrem theologischen Ansatz nach nicht intolerant sein können: die Kirchengeschichte zeigt das Gegenteil. Und wir werden uns auch Harnacks liberales Verständnis des christlichen Glaubens nicht zu eigen machen können. Insofern ist auch in bezug auf unsere eigene Theologie und Kirche die Frage nach der rechten Begründung von Toleranz und Religionsfreiheit keinesfalls eindeutig geklärt. An Harnacks Vermutung dürfte aber insofern etwas Richtiges sein, als man sagen kann: das hier erforderliche Umdenken greift wahrscheinlich bei der römisch-katholischen Kirche tiefer als bei uns. Sie ist in ihrem Sachverstande stärker durch das theodosianische Bündnis geprägt, als man das von den evangelischen Kirchen sagen kann (die dafür andere Schwächen haben). Insofern ist es menschlich verständlich, daß auf dem Konzil retardierende Kräfte eine völlige Auflösung der römischen Kirche befürchten.

Wir versuchen im folgenden ersten Hauptteil, einen Überblick über die wichtigsten theologischen Grundfragen zu gewinnen, die bei unserm Problem eine Rolle spielen. Danach wenden wir uns erneut den sozioethischen Fragen im engeren Sinne zu.

L

1. Bevor man fragen kann, ob die *Kirche* in Verbindung mit dem Staat tolerant sein kann oder sein muß, erhebt sich die Frage, ob der christliche *Glaube* seinem Wesen nach tolerant sein kann. Manche fragen noch weiter zurück, ob es im *Verhalten Gottes* selbst

4. Die in mancher Hinsicht sehr hilfreiche Studie von *D. Lach*: Das Problem der Toleranz in theologischer Sicht (Kirchl, Zeitfragen, H. 22, Zürich 1948) hat mich nicht davon überzeugt, daß es gut ist, den Begriff Toleranz so stark aufzufächern, wie er es tut: er geht viel zu breit von einem »Verhalten zwischen verschiedenen Partnern« aus, und muß sich dann doch dem entscheidenden Problem zuwenden, das entsteht, wenn einer der »Partner« über (staatliche) **Macht** verfügt. - Merkwürdigerweise hat auch *E. G. Rusds* in seinem Buch »Toleranz«, 1955, die richtige Erkenntnis nicht zum eigentlichen Thema gemacht, daß die »Reichstheologie des Heidentums« die spätere Intoleranz des theodosianischen Staates begründet habe (S. 14).

5. A. v. *Harnack* in »Die Eide«, Jg. 13 (1925), S. 295, zit. nach *Prbtlla*, a.a.O., S. 33.

den Menschen gegenüber so etwas wie Toleranz - oder eben auch Intoleranz »gibt«, Hier stößt man im Alten Testament zunächst auf den von den Propheten mit Nachdruck verkündigten Ausschließlichkeitsanspruch Gottes", der offenbar so etwas wie religiöse Intoleranz zur Folge hatte. Es ist aber mit Recht darauf hingewiesen worden, daß auch im Alten Bund sehr bald der »Fremde« bestimmte Rechte erhielt - was sich im Verhalten der Christen zu den Nichtchristen im Neuen Bund wiederholte. Gott läßt seine Sonne scheinen über Gute und Böse; das gehört zu seinem Werk der Erhaltung der Schöpfung. Vor allem aber bietet er in Jesus Christus allen Menschen Gnade und Freiheit an: Beides muß für die Frage nach der zwischenmenschlichen Toleranz oder Intoleranz große Bedeutung haben.

Aber schon an dieser Stelle weichen verschiedene theologische Begründungen voneinander ab, je nachdem, ob man den Ton auf Gottes Heilshandeln in seiner Offenbarung legt, oder ob man zunächst sein Handeln zur Erhaltung der von ihm abgefallenen Menschen zum selbständigen Thema macht. Den zweiten Weg ist in dieser Frage *Thomas von Aquin* gegangen: Er geht davon aus, daß menschliches Regieren von *Gottes Regieren* abgeleitet wird und sich dies zum Vorbild nehmen muß. Wie Gott es in seinem Weltregiment nun zuläßt, daß manche übel in der Welt geschehen (weil ihre Verhinderung darauf hinausliefe, daß mit ihnen auch höhere Güter unterdrückt würden), können auch religiöse Riten der Ungläubigen geduldet werden, obwohl die Ungläubigen darin sündigen: dies aber nur, wenn daraus etwas Gutes kommt oder wenn auf diese Weise etwas übles vermieden wird; die Zulassung solcher Riten ist nicht dasselbe wie eine Zustimmung zur Sünde, wenn damit etwas Gutes erreicht wird, wenn also zum Beispiel ein Anstoß (scandalum) oder eine Zwietracht vermieden wird, oder wenn die Zahl der Häretiker in einem Gebiet besonders groß ist/. Daß diese Erwägungen der *Klugheit*, die Ausnahmen von der grundsätzlichen Intoleranz zuläßt, im biblischen Zeugnis vom Verhalten Gottes gegenüber den Menschen ein Vorbild habe, wird freilich nicht zu belegen sein, so wie auch das entscheidende Motiv (Böses wird zugelassen, um Gutes zu erreichen) nur durch einen rationalen Rückschluß zu begründen wäre. Im Grunde ging es Thomas ja vor allem darum, die mittelalterliche Praxis der Intoleranz zu rechtfertigen: Toleranz soll die Ausnahme sein.

Ein Gegenstück zu diesem Ansatz findet man in dem Buch des schweizerischen evangelischen Theologen *E. G. Rüschi*, wobei selbstverständlich zu beachten ist, daß es ihm (den veränderten Zeitumständen entsprechend) letzten Endes um eine theologisch tragfähige Begründung der Toleranz, nicht der Intoleranz geht. Das Verhältnis beider zueinander will er aber dialektisch verstehen. Deshalb setzt er ein bei der »*Intoleranz des dreieinigen*

6. Von diesem Ansatz aus pflegt die religionsgeschichtliche Forschung zwischen prophetischen, intoleranten Religionen und mystischen Religionen zu unterscheiden, die stärker zur Toleranz neigen. Vgl. dazu den Artikel »Toleranz, 1. Religionsgeschichtlich« VON *G. Mensching*, RGG, 3. Aufl., Bd. VI, Sp. 932 f. Kritisch dazu *H. R. Schettle* im katholischen Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. II, 1963, S. 684. Vgl. die an beiden Stellen angegebene Literatur. - Vgl. auch *J. Kühn*: Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus, 1923.

7. Summa theol. H, H, qu, 10, 11.

Gottes« (5. 26ff.) bzw. bei der »Intoleranz des Evangeliums« (5. 28ff.) und stellt dem später die *Toleranz des Evangeliums* gegenüber (5. 31 ff.): Er will das Verhalten Gottes im Analogie-Schluß zum Vorbild für das Verhalten der Gemeinde nehmen. Vom Staat spricht er erst sehr viel später (5. 99ff.). Er will ihn »von der Gemeinde Gottes und von der Verantwortung vor Gott her- sehen (5. 101). Eine unmittelbare Verbindung zwischen der Gotteslehre und der Lehre vom Staat - wie sie Thomas an der oben angegebenen Stelle herstellt - wird nicht gesucht", Die Folge ist, daß das eigentliche Toleranzproblem, so wie es unseres Erachtens eingegrenzt werden muß, in dieser theologischen Begründung gar nicht in den Blick kommt. Das eigentliche Problem ist ja nicht im Ausschließlichkeitsanspruch der biblischen Gottesverkündigung zu sehen; es taucht ja erst da auf, wo der *Einsatz politischer Macht mit dem Ausschließlichkeitsanspruch der Verkündigung in unheiliger Weise verbunden wird*". Insofern ist Thomas dem eigentlichen Problem näher gewesen - wenn auch mit einer Lösung, die ihm heute auch in der römischen Kirche nicht mehr ohne weiteres abgenommen wird.

Daß die evangelische Theologie - gerade auch im Gespräch mit der römischen katholischen Theologie - heute die Einzigkeit und Heiligkeit der Offenbarung Gottes - und damit ihren Ausschließlichkeitscharakter - betont, ist notwendig und legitim. Die liberale

8. Das heißt nicht, daß R. den Staat nicht theologisch zu deuten versucht; er setzt ihn im Sinne der Tradition durchaus zu Gott in Beziehung - aber eben nicht zu Gottes »Intoleranz« oder »Toleranz«. Dies kann auch positiv gewürdigt werden, denn es wäre noch bedenkllicher, wenn R. aus der von ihm postulierten »Intoleranz« im Verhalten Gottes durch Analogiebeschluß Folgerungen in bezug auf staatliche Intoleranz gezogen hätte.
9. In seiner Schrift »Die Kirche und die Kirchen- hatte K. Barth 1935 erklärt: »Der Ursprung der Toleranz-idee liegt in politisch-philosophischen Erkenntnissen, die dem Evangelium nicht nur fremd, sondern entgegengesetzt sind« (S. 15). Beiläufig spricht er in der Kirchl. Dogmatik 111, 4, S. 549 einmal davon, daß es sich bei diesem **ganzen** Thema um ein »etwas ödes Gebot« handle. So hat er dies Stichwort auch in seiner Schrift »Chrisrengemeinde und Bürgergemeinde« (1946) vermieden. Immerhin hat er dort (in Abschn. 23) angesichts des »zu jeder Zeit aufs neue seine Freiheit bewährenden Wortes Gottes« gefordert, die Christengemeinde müsse »das Gleichnis wagen, dem freien menschlichen Wort auch im Raum der Bürgergemeinde eine Verheißung, eine positiv aufbauende Bedeutung zuzuschreiben ... auf die Gefahr hin, daß dann auch leere, unnütze, gefährliche Worte laut werden können«, Wo eine solche gleichnishafte Verbindung hergestellt wird zwischen der Meinungsfreiheit und dem, was man sonst Religionsfreiheit nennt, ist man nicht allzufern vom Toleranzproblem. Aber hier wird eben auch die Grenze des Analogieverfahrens deutlich, die Barth einhalten wollte, die aber Rüsich offenbar bewußt überschritten hat: So wie es keinen Sinn hätte, für das Wort Gottes »Meinungsfreiheit« zu postulieren (diesen sozialerhisdien Begriff also in der Dogmatik zu verankern), so müssen sich schwere Bedenken dagegen erheben, die Begriffe Toleranz und Intoleranz auf Gottes Verhalten zu beziehen. Wenn die biblische Botschaft, um Gottes Verhalten zu beschreiben, soziale Beziehungen der damaligen Zeit verwendet, und wenn unsere heutige Verkündigung **Ähnliches** versucht, so muß man sich doch immer der Unangemessenheit solcher Übertragungen bewußt bleiben. Es kann sich immer nur um provisorische Versuche handeln, etwas auszusagen, was unsere Begriffe sprengt. Der nächste, für die evangelische Sozialethik sehr wichtige legitime Schritt darin bestehen müssen, daß wir aus der Richtung, die das Handeln Gottes anzeigt, zu schließen versuchen, in welcher Richtung unser Handeln geschehen soll. Bei Rüsich ist m. E. dies Verfahren kurzgeschlossen worden, so daß die Übertragung der Begriffe Toleranz und Intoleranz auf Gottes Verhalten nun nicht mehr überzeugend und hilfreich sein kann. Wo er von *Gottes Verhalten* spricht, hätte er *diese* Begriffe gerade vermeiden müssen. Das Zeugnis von Gottes Gnade und Freiheit dem sündigen Menschen gegenüber wird durch den Begriff Toleranz in die Nähe der Vorstellung des Nachgebens aus Gründen der Klugheit gebracht: dadurch wird dies Zeugnis nicht erhellt, sondern verdunkelt. Und von solcher Verdunkelung kann dann wiederum für das sozialethische Problem keine Erhellung kommen.

Vorstellung, als nähme die evangelische Theologie Glaubensfragen nicht wirklich ernst, mußte verschwinden. Auch wir müssen sagen: Gottes Offenbarung tritt mit einem Anspruch auf, der sich nicht verharmlosen und relativieren läßt. Aber daraus ergibt sich noch nicht das Recht oder die Notwendigkeit, von Intoleranz der Offenbarung zu sprechen (um ihr dann wieder dialektisch ihre Toleranz gegenüberzustellen). *Es gibt keine »Intoleranz von Offenbarung«*, sondern nur eine solche von Menschen, die sich unter bestimmten *Machtkonstellationen* auf Offenbarung berufen (so vom Staat aus gesehen) oder die zur Durdiserzung ihres Offenbarungsverständnisses irdische Macht herbeigerufen (so von der Kirche aus gesehen). Wo man von Gott sagt, er handle tolerant oder intolerant, wird er wie der Kaiser Konstantin oder wie Theodosius geschildert - nur mit dem Unterschied, daß er vollkommener wäre als beide, Postulate solcher Art sind zwar im thomistischen System oft zu finden, haben aber im evangelischen Denken keinen Platz.

Es muß gerechterweise noch angemerkt werden, daß auch E. G. Rüschi der Schwierigkeit seines dialektischen Ansatzes bewußt gewesen sein muß. Denn er wird nicht müde, zu betonen, daß die Dialektik zwischen Toleranz und Intoleranz im Handeln Gottes wieder aufgehoben sei bzw. endgültig auch für uns im Reiche Gottes aufgehoben werde!'. Dabei liegt ihm offensichtlich vor allem daran, daß Intoleranz etwas bleiben muß, was im Grunde Gott allein vorbehalten ist: wo Menschen sie auszuüben beginnen, maßen sie sich etwas an, was ihnen nicht zusteht (vgl. etwa S. 42 über den Papst). Ist aber dann nicht jener Umweg erst recht überflüssig?

10. Etwas ganz anderes ist es, »dem theologischen Grundproblem nachzugehen, das in dem Verhältnis von Toleranzidee und Offenbarungsgedanken beschlossen ist. Denn die neuzeitliche Entwicklung der Toleranzidee ist geradezu eine Funktion der neuzeitlichen Umbildung des Offenbarungsbegriffes: in dieser Themenstellung von Ernst Wolf (in dem Aufsatz »Toleranz nach evangelischem Verständnis« ZEE 1957, S. 98) wird die Projektion des Toleranz-Begriffes in die Offenbarungslehre gerade als das in sich Fragwürdige hervorgehoben. Im Schlußteil folgt W. dann aber doch, wo er von der »religiösen (im Unterschied zur juristischen) Toleranz spricht, R. Bultmanns Äußerung im Johanneskommentar (1941), S. 288f.: Bultmann geht es darum, daß der Mensch »außerhalb der Offenbarung« ein Suchender ist. Aber »angesichts der Offenbarung, die jedem das echte Sichverstehen erschließt, hört das Suchen auf, und Anerkennung ist gefordert. Hier kann es keine Toleranz geben. Freilich ist es die Offenbarung, die intolerant ist. Menschen können gegeneinander nur tolerant sein ... Die Intoleranz des -homo religiosus- und des Dogmatikers ist nicht die Intoleranz der Offenbarung.« Die letzten Sätze zeigen die sozusagen antikatholische Tendenz. Menschlich anmaßender Intoleranz soll ein Riegel vorgeschoben werden durch die Erklärung, daß Intoleranz nur Sache Gottes selbst sein kann. Die Folgerungen, die daraus für das Verhältnis der Konfessionen zueinander von E. Wolf gezogen werden, können durchaus aufrechterhalten werden, auch ohne die Verwendung des Begriffes »Intoleranz der Offenbarung«. Vgl. dazu unten S. 273, Anm. 44.
11. Der gleiche Gedanke spielt am Ende der Schrift von Lerch eine gewisse Rolle: in der »vollendeten Gottesherrschaft« gibt es »kein Problem der Toleranz mehr« (S. 20). Danach tritt bei L. allerdings der andere Gedanke in den Vordergrund, daß Scheidungen, die innerhalb der Geschichte unausweichlich sind, immer nur den Charakter des Bekenntnisses, »nicht den Charakter des Gerichtes tragen dürfen. Nach L. ist damit »eine gewisse Intoleranz bejaht« (ebd.), während m. E. die (berechtigte) Zurückweisung des Begriffes »Gericht« im Zusammenhang mit Scheidungen, die durch das Bekenntnis hervorgerufen wurden, den Begriff Intoleranz im strengen Sinne ausschließt. - Die Erinnerung an die Eschatologie hat für Lerch darüber hinaus die Funktion, an die Vorläufigkeit unserer Erkenntnis von Offenbarung Gottes zu erinnern (S. 22H.). Dem hier drohenden Relativismus sucht er dadurch zu entgegen, daß er beides für notwendig erklärt: »Dulden zu seiner Zeit, Kämpfen zu seiner Zeite (S. 24); solange dies im Sinne geistiger Kämpfe gemeint ist, steht das Toleranzproblem im eigentlichen Sinne noch nicht zur Diskussion; vgl. unten S. 268f.

Die Berichterstattung über die Versuche, im Zeugnis vom Verhalten Gottes einen Ansatz für das Toleranzproblem zu finden, wäre unvollständig, wenn wir nicht darauf hinweisen würden, daß in der *neueren katholischen Theologie* zur Begründung der Toleranz sehr viel nachdrücklicher als bei Thomas auf Gottes *Liebe* und auf das Geschenk der Freiheit in Christus verwiesen wird¹². Leider wird man aber sagen müssen, daß es nicht typisch für die römisch-katholische Lehre ist, an diesem Punkte einzusetzen, wenn es um Toleranz und Religionsfreiheit geht.

2. Wenn es richtig ist, daß das Toleranzproblem in erster Linie in dem sozialetischen Zusammenhang Mensch-Staat und Kirche zu sehen ist, muß der theologische Ansatz für seine Bewältigung in der *Lehre vom Menschen* und seinen *sozialen Beziehungen* gesucht werden. Alles kommt nun darauf an, ob man hierbei ausgeht von dem, was dem Menschen in der Begegnung mit dem Evangelium widerfährt - oder ob man einen andern Ausgangspunkt der theologischen Anthropologie wählt.

Der Entwurf der Declaratio über die Religionsfreiheit, der dem Zweiten Vaticanum in seiner Dritten Sitzungsperiode vorgelegt wurde, setzt (nach dem Bericht der Herder-Korrespondenz) ein mit der Lehre von der *Gottesebenbildlichkeit* der Menschen, die zur Teilnahme am göttlichen Leben berufen seien. Als solche hätten sie die Auszeichnung (honor) und die Pflicht (officium), nach dem Urteil ihres Gewissens dem Willen des Schöpfers in religiösen Dingen (re religiosa) zu folgen. Daraus ergebe sich das Recht auf religiöse Freiheit in der Gesellschaft, privat und öffentlich! ... Man knüpft damit offenbar an bei *Leo XIII.*, der die religiöse Freiheit definiert hatte als »das Recht des Menschen, den Willen Gottes und seine Gebote nach dem Urteil des eigenen Gewissens gänzlich ungehindert zu erfüllen«. So wird die Freiheit von Anfang an dem *Gesetz* Gottes zugeordnet und jeder schrankenlosen Freiheit (wie sie nach katholischer Auffassung im 18. und 19. Jahrhundert der Liberalismus vertrat) ein Riegel vorgeschieben. - Dem

12. Vgl. etwa den Ansatz von *J. Danielou*, zit. bei *A. F. Carillo de Albornoz*: *Roman Catholicism and Religious Liberty*, Genf 1959, S. 29, oder die Einleitung des in Anm. 2 erwähnten Aufsatzes von Kardinal *Bea*: beide setzen ein bei der Befreiung des Menschen durch Christus.

13. Herder-Korrespondenz, Jg. XIX, H. 2, November 1964, S. 85; da es sich noch nicht um einen endgültigen Text handelt, berichtet die Korrespondenz in freier Wiedergabe, die wir hier lediglich in die indirekte Rede übertragen haben (sonst aber unverändert ließen).

14. Enzyklika *Libertas praestantissimum* von 1888, zitiert nach dem in Anm. 2 genannten Aufsatz von Kardinal *Bea*, S. 325; der vollständige Text in deutscher Sprache bei *E. Marmy*: *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau*, 1945, S. 84-116.

15. In fast allen römisch-katholischen *Außerungen* zu unserem Thema ist diese Abgrenzung das erste Anliegen; vgl. *A. Hartmann*: *Toleranz und christlicher Glaube*, 1955, S. 19ft, S. 112ff., S. 187 u. ö.; dazu die Zusammenstellung bei *Carillo de Albornoz*, a.a.O. S. 22ff, sowie das jetzt in deutscher Übersetzung vorliegende Buch von *J. Leclercq*: *Kirche und Freiheit*, Essen 1964, S. 13ff. (sDie totale Niederlage des Liberalismus«) und S. 117ff. Eine gute Einführung vermittelt *E. Muhler*: *Die Soziallehre der Päpste*, 2. Aufl. 1958, S. 225. und S. 278ff. - Weil *Gregor XVI.* noch 1832 in der Enzyklika »*Mirari vos*« gegen »die unsinnige Idee, man müsse einem jeden die Gewissensfreiheit verschaffen und gewährleisten« sowie gegen die »unheilvolle und abscheuliche« Pressefreiheit protestiert hatte (*Leclercq*, S. 120, vgl. *Marmy*, S. 24), etablierte *Pius XI.* 1931 in seinem (italienisch abgefaßten) Rundschreiben über den Faschismus einen Unterschied zwischen dem »guten Kampf für die »Freiheit der Gewissen. (libertà delle coscienze) und der »Freiheit des Gewissens« (libertà di coscienza: vgl. *Hartmann*, a.a.O. S. 181); die zweite Redeweise sei mißverständlich, denn sie werde mißbraucht, »um die völlige Unabhängigkeit des Gewissens zu bezeichnen, ein Unding in einer von Gott geschaffenen und erlösten Seele« (*Marmy*,

entspricht es, daß in Punkt drei des Entwurfs von der göttlichen Berufung des Menschen die Rede ist, deren Norm das ewige, objektive, absolute und universale göttliche Gesetz sei. Diesem Gesetz könne der Mensch nur in der Weise folgen, wie er es im Urteil seines Gewissens vernimmt. Daraus ergibt sich dann umgekehrt: wer ehrlich seinem Gewissen folgt, gehorcht, wenn auch unbestimmt und unbewußt, Gott selbst. Hier setzt die in unserm Zusammenhang überaus wichtige Lehre vom *irrenden Gewissen* ein, die eine alte Tradition hat.

Auf die Frage: »Warum behält der in gutem Glauben Irrende, wenn nur das Gemeinwohl nicht leidet, Recht auf Religionsfreiheit?« antwortete Kardinal *Bea*: »Weil er persönlich das Sittengesetz erfüllen will und es auch wirklich erfüllt und damit den Willen Gottes, wenn auch nur einschlußweise und nur so, wie es ihm konkret möglich ist, das heißt nach dem Urteil seines Gewissens, das er sich nach besten Kräften gebildet hat, und darum nach einem guten Gewissen, auch wenn die Urteile dieses Gewissens objektiv falsch sind.« Und er fügt hinzu: »Wer sich ... guten Glaubens in einem unüberwindlichen Irrtum befindet, handelt, wie die Moralisten sagen, nur materialiter- schlecht, das heißt objektiv verfehlt, subjektiv jedoch gut¹⁶.«

Daß die evangelische Theologie dieser Beurteilung des Menschen und seiner Fähigkeit, sogar mit verfehlten Taten Gottes Willen (einschlußweise ...) zu erfüllen, nicht folgen kann, sollte keiner langen Erklärung bedürfen; haben die Reformatoren doch genau umgekehrt gesagt, daß die besten Absichten den Menschen vor Gott nicht rechtfertigen können, ja, daß nicht einmal gute Taten vor ihm gelten können, solange nicht eine totale Umkehr des Menschen erfolgt ist. A. Hartmann hat völlig recht, wenn er darauf hinweist, daß die katholische Kirche auf Grund der hier skizzierten Lehre - die noch ergänzt werden muß durch die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis und der sogenannten fides implicita derer, die noch nicht zur vollen Erkenntnis der Wahrheit kommen konnten¹⁷ - nichtchristlichen Religionen gegenüber sehr viel toleranter zu sein vermag, als es der evangelischen Theologie möglich ist¹⁸; denn für die reformatorische Theologie kann die sogenannte natürliche Gotteserkenntnis den Menschen nicht Gott näherbringen, sondern muß ihn, da er zum Feind Gottes wurde, zur Anbetung von Götzenbildern verführen¹⁹. Wir können weder das allgemeine religiöse Suchen des Menschen noch seine

S. 196). - Wohl ein typischer Fall für das klassische römische Rezept, einen Widerruf dadurch zu umgehen (oder auch: freizugeben ...), daß man eine neue (nicht leidge einzusehende) Unterscheidung einführt.

16. Kardinal *Bea*, a.a.O. 5. 330 (einschl. Anm.).

17. Kardinal *Bea*, ebd. S. 331, Anm. - A. Hartmann. a.a.O. 5. 106ff.

18. A. Hartmann: Toleranz ..., 5. 80 ff. und 5. 107; vgl. dazu auch N. Monzel: Das Problem der Toleranz (in: Münchener Theol. Zeitschr., 7. Jg., 1956, 5. 84): »Andere Religionen können Wahrheitskeime und Wahrheitselemente enthalten ...« usw.,

19. Die von M. S. Bates in dem Buch über »Glaubensfreiheit« (1947) wiedergegebene Ansprache des Dekans *Leiber A. Weigle* beginnt ebenfalls mit einem »katholischen« Ansatz. Nach ihm geht es vor allem um das Reche »zu glauben, wie die Vernunft und das Gewissen dies befehlen«, wobei er mit diesen Begriffen »die menschliche Ernpfänglichkeit für die göclidie Offenbarung- kennzeichnen wollte (5. 456, vgl. dazu E. Wolf, ZEE 1957, 5. 104). Fast möchte man wünschen, daß dann wenigstens noch die oben skizzierte katholische Korrespondenz zwischen Gewissen und göttlichem Gesetz festgehalten worden wäre; denn nun fehlt in dieser Ansprache jeder Hinweis darauf, daß das menschliche Gewissen, die menschliche Vernunft, aufs Äußerste gefährdet sind.

Entscheidungsfähigkeit in diesem Bereich so *positiv* einschätzen, daß sich von daher irgendwelche Rechte des Menschen *theologisch* ableiten ließen. Wir können nur umgekehrt sagen: obwohl dies Suchen ins Dunkel und nicht ins Licht führt, solange der Mensch das Wort Gottes nicht vernimmt, das allein ihm wirkliche Freiheit bringt, *muß dem Menschen doch auch diese verkehrte Freiheit gelassen werden. In ihrer Verkehrung ist sie ein Widerspiel der wahren, durch Christus geschenkten Freiheit* - und als solche ein *indirektes* Zeugnis für die Berufung des Menschen. Daß Gott sich dem Menschen zuwandte, der von sich aus seine Freiheit nur mißbrauchen kann - das verpflichtet uns, sogar diese Freiheit zu respektieren.

Es wird nun verständlich, weshalb die römisch-katholische Theologie gegenwärtig anscheinend noch nicht viel weiter kommt als von *Religionsfreiheit* zu sprechen: zunächst sieht es so aus, als sei sie an diesem Punkte weitherziger als die evangelische Theologie. Sobald man aber auch der natürlichen Gottesfeindschaft: des Menschen Rechnung trägt, wie es die evangelische Theologie tun muß, verschiebt sich das Bild: nun ist die evangelische Theologie »weitherziger«, denn sie weiß, daß es nicht nur darum geht, ja zu sagen zu dem, der sich im religiösen Bereich immer strebend bemüht, sondern auch ja zu sagen zu den Gottlosen - wie Gott es in Christus getan hat: denn nur so kann der Mensch von der Gottlosigkeit befreit werden²⁰.

3. Im *katholischen* Raum scheint es eine Reihe von Stimmen zu geben, die Wert darauf legen, daß als theologischer Ansatz für die Religionsfreiheit der »*Claubensakt*« des Menschen bezeichnet werden müsse. Der Kommentator der Herder-Korrespondenz gehört offensichtlich zu ihnen. An dem früheren Entwurf der *Declaratio*, wie er in der *Zweiten* Session vorlag, hatte er gerühmt, daß die Religionsfreiheit "nicht nur aus den allgemeinen naturrechtlich begründeten Menschenrechten, sondern aus der Natur des Glaubensvollzugs selbst« begründet worden sei²¹. Und er beklagt nun, ein halbes Jahr später, daß in dem Text der Dritten Session, »nur einmal, gleichsam in einem Nebensatz« erwähnt wurde, "daß die Religionsfreiheit aus der Natur des Glaubensaktes folge«²² - nämlich im Punkt zwei des Entwurfes, wo davon die Rede ist, daß niemand zur Annahme des Glaubens gezwungen werden dürfe (ein Grundsatz, den auch Thomas von Aquin klar vertreten hat, vgl. unten S. 266 f.). Nach dem französischen Dominikaner A. *Léonard* ist die Transzendenz des Glaubens die endgültige Rechtfertigung und die "einzige vollkommene Grundlage« für religiöse Freiheit²³. Dabei kommt es ihm einer-

20. Für die evangelische Theologie wird damit auch die Unterscheidung zwischen solchen, die *bona fide*, und solchen, die *mala fide* irren, überflüssig: sie hat Kardinal *Bea* zu der gefährlichen Konsequenz verführt, den letzteren prinzipiell das Recht auf freie Verbreitung ihrer Irrtümer zu bestreiten (a.a.O., S. 330, Anm. 20); allerdings hatte er vorher bereits darauf hingewiesen, daß keine menschliche Autorität imstande sei und daher auch nicht das Recht habe, „in foro externe- über die innere Aufrichtigkeit oder Unaufrichtigkeit eines Menschen zu urteilen« (5. 328). Die Herder-Korrespondenz hielt dem bereits entgegen, daß der Mensch doch wohl »vor der *Gesellschaft* (nicht vor Gott) die Freiheit hat, sich bewußt der Wahrheit, d. h. Gott zu verweigern« (Jg. XVIII, H. 8, Mai 1964, S. 399). Ja, wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen, indem wir zwar nicht von einem Recht des Menschen sprechen, sich Gott zu verweigern, wohl aber davon, daß Gott damit rechnet, daß der Mensch eben dies faktisch immer tut.

21. Herder-Korrespondenz, Mai 1964, S. 398.

22. Ebd. November 1964, S. 89.

23. Dies und das folgende nach *Carillo de Albornoz*; a.a.O., S. 33 f.

seits darauf an, daß der Glaube eine Gabe Gottes ist, die ausschließlich auf Gottes transzendentes Handeln zurückzuführen ist; hier ist Gottes Liebe in schöpferischer Freiheit am Werk. Auf der andern Seite ist der Glaube eine freie Zustimmung des Menschen zum Worte Gottes; dies besagt (nach einem Wort von R. Rouquette), daß der Glaubende "das außerordentliche Vorrecht hat, an Gottes schöpferischer Freiheit teilzunehmen, indem er seine eigene Zustimmung, sein „fiat“, der ewigen Liebestat einfügt, durch die Gott sich selbst offenbarr«, All das bedeutet, nach A. Leonard, "daß der Glaube frei sein muß - oder er zerstört sich selbst«. Auch der persönliche theologische Berater des Papstes, der italienische Weihbischof C. Colombo hat vor dem Abbruch der Debatte über den Entwurf der Declaratio in der Dritten Session des Konzils eine Verbesserung unter anderem in dem Sinne gefordert, daß deutlich würde: das letzte Fundament für die Religionsfreiheit liege für den Gläubigen in der Beziehung zwischen Freiheit und dem übernatürlichen Charakter des christlichen Glaubenset.

Auf den ersten Blick scheint es, als kämen diese Stimmen dem näher, was auch die evangelische Theologie sagen könnte. Das gilt vor allem von dem, was über den Glauben als Folge der schöpferischen Gnade Gottes gesagt wird. Hier ließe sich eine Begründung dafür anschließen, daß der Glaube etwas ist, daß einem Menschen nicht durch Zwang genommen werden kann; denn kein Mensch kann dies Werk Gottes am Menschen hindern. Und daraus ließe sich weiter folgern, daß auch das öffentliche Bekenntnis zu diesem Werk Gottes nicht gehindert werden darf.

Alles Weitere hinge nun freilich davon ab, ob nicht doch der Hauptakzent wieder auf die Freiheit und Würde der menschlichen Entscheidung gelegt wird, die in der zitierten **Äußerung** als das zweite Element erscheine". Je stärker dies betont wird, desto mehr würden wir uns doch wieder der eben abgewiesenen allzu positiven Beurteilung des Menschen nähern, die für die reformatorische Theologie unannehmbar ist.

Kommt hinzu, daß von diesem Ansatz aus nicht Religionsfreiheit bzw. allgemeine Toleranz in Religionsfragen, sondern nur *Glaubensfreiheit* zu begründen wäre. Das würde den Kreis, zugunsten derer gesprochen werden soll, noch mehr einschränken. Denn nun könnten auch diejenigen nicht mehr gemeint sein, denen man nach der andern Denkweise auf Grund natürlicher Gotteserkenntnis eine fides implicita zugestand – auch wenn sie nichtdirigistischen Religionen angehörten. Oder sollte etwa die hier vorgetragene Lehre vom Glauben als der schöpferischen Tat Gottes auch auf sie ausgedehnt werden? Das wäre eine Ausweitung, die wieder alle Konturen verwischen würde. Wahrscheinlich ist aber nicht dies die Absicht, sondern es dürfte näher liegen, daß das Konzil unter diesem Vorzeichen sich vor allem der Forderung zuwenden wird, daß der Glaube in seiner Entfaltung nicht durch Ungläubige gehindert werden dürfe. Und es wird dann nicht leichter, sondern schwerer, die harte Folgerung zu umgehen, die Thomas von Aquin gezogen hatte, als er sagte: »Wenn die Möglichkeit besteht, müssen (die Ungläubigen) jedoch von den Gläubigen *genötigt* werden, den Glauben nicht zu hindern, sei es durch Lästerungen, bös-

24. Herder-Korrespondenz, November 1964, S. 90.

25. Vgl. zum Beispiel die von Csrillo de Albornoz; a.a.O., S. 31f. notierten **Äußerungen** von Y. Congar über die *coopertio* zwischen freiem Willen des Menschen und der Gnade Gottes.

artige Oberredungsversuche oder durch offene Verfolgungen v.w.: dies war ja eine klare Einladung an die staatlichen Machttäger, zugunsten der Kirche einzugreifen, wann immer die »Möglichkeit« bestand. Kein Zweifel, daß die heutigen römisch-katholischen Theologen, die in der angegebenen Weise argumentieren, diese Schlußfolgerung nicht ziehen wollen. Aber werden sie sich vor der »Unterstützung« derer schützen können, die diese Richtung einschlagen möchten?

In diesem Zusammenhang muß auch die fatale Lehre des Thomas von Aquin fallengelassen werden, derzufolge Toleranz nur denen gegenüber möglich sein sollte, die als Heiden oder Juden aufgewachsen sind, also im strengen Sinne Andersgläubige sind. Thomas wollte dagegen den *Häretikern* keine derartige Freiheit lassen, sondern sie »auch mit körperlichen Mitteln zwingen (sunt etiam corporaliter compellendi), damit sie erfüllen, was sie versprochen, und festhalten, was sie ein für allemal angenommen haben«. Er begründete dies mit dem Hinweis auf die Freiwilligkeit des Gelöbnisses einerseits, und auf seine Endgültigkeit andererseits. Die Freiwilligkeit der Glaubensentscheidung darf bei niemandem angetastet werden: daher darf niemand zum Glauben gezwungen werden. Hat er sich aber einmal entschieden, so ist nach Thomas von nun an eine »necessitas«, eine absolute Notwendigkeit eingetreten: er darf die vollzogene Entscheidung nicht wieder rückgängig machen oder durch einen Abfall von einzelnen Lehren der Kirche in Frage stellen. Thomas leitete daraus das Recht der (mit dem Staat verbundenen) Kirche ab, Häretiker schwer zu bestrafen, ja sie zu töten, so wie Absalom im Krieg gegen seinen Vater getötet wurde. Die Kirche hält so »durch die Vernichtung einiger die übrigen zusammen« (aliquorum perditione ceteros colligirj-).

Thomas hat hier die *Glaubensentscheidung* als ein unwiderrufliches *Treuegelöbnis* (im Sinne des germanischen Rechtsverständnisses?) verstanden, dessen Bruch der Bestrafung unterliegt. Die Frage, ob der Herr der Kirche eine solche Bestrafung eigentlich verlangt und ob sie also dem Wesen der Bindung überhaupt entspricht, die der Christ durch sein Glaubensbekenntnis eingeht, wird hier nicht erwogen-“, Dabei hätte die Vorstellung eines persönlichen Treueverhältnisses des Glaubenden zum Herrn der Kirche in biblische Gedankengänge zurückführen können, die auch für das Verständnis der Toleranz hilfreich gewesen wären. Statt dessen wird am entscheidenden Punkt - nämlich da, wo die Merk-

26. Summa theol. II, II, qu. 10, 8.

27. Ebd. resp., 1, 3 und 4: der Schluß stammt aus einem Augustin-Zitat des Aquinaten. – Selbstverständlich redet heute so kein Katholik mehr: gegen Thomas vgl. etwa *Hartmann*, a.a.O., S. 130 f.: ehrlicher Wille ist auch bei Häretikern denkbar ... H. hilft sich dann ähnlich wie Kardinal *Bea*: vgl. hier Anm. 20. – Will man sich klarmachen, welche gewaltigen Wandlungen die römisch-katholische Kirche in verhältnismäßig kurzer Zeit durchmacht, so vgl. *man F. Heer*: Die dritte *Kraft*, 1960, S. 593: *Noch* im Jahre 1895 erschien in der offiziellen römischen Zeitschrift »*Analacta Ecclesiastica*« ein Aufsatz eines »narnhaften kurialen Prälaten«, in dem es hieß: .O ihr gesegneten Flammen der Scheiterhaufen! Durch euch wurden unter Vertilgung weniger ganz und gar verderbter Menschen Tausende und Tausende von Seelen aus dem Schlunde des Irrtums und der Verderbnis errettet ...«! Vgl. auch ebd. S. 596/f. eine Ansprache des Kardinals *Ottaviani* aus dem Jahre 1953 – gegen die Toleranz von Nicht-Katholiken, sowie *t. Groß* in: *Ev. Theol.* 1949/50, S. 483.

28. Hier wäre eine Diskussion über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer sogenannten »zweiten Buße« nötig; vgl. etwa Hebr 6,6 und 12,17 gegen die Berichte von der Verleugnung des Petrus, der dennoch Apostel wurde.

male des etwaigen Abfalls zur Diskussion stehen – der Nachfolgedanke ersetzt durch das Ja zu einer Summe von Glaubenssätzen; die Folge ist, daß schon die Leugnung irgendeines dieser Sätze als Häresie deklariert werden kann. Um durch diese Lehre nicht dazu gezwungen zu werden, allzu viele Ketzerhüte zu verteilen, wurde im römisch-katholischen Kirchenrecht festgelegt, daß nur der Zweifel oder die Leugnung kirchlich definierter Dogmen Häresie seien²⁹: eine für das evangelische Verständnis des Glaubens wenig hilfreiche Lösung.

Nun wird sich auch die *evangelische Theologie* nicht darauf beschränken können, daß die Bindung des Glaubenden an den Herrn der Kirche nur als ein unmittelbares mystisches Verhältnis oder als eine Lebenshaltung des Glaubenden beschrieben wird, bei der Zeichen des sittlichen Gehorsams entscheidend wären: beides hat in der Geschichte der Toleranzmotive eine Rolle gespielt³⁰. Aber auch wo der Glaube in erster Linie als fiducia, als persönliches Vertrauensverhältnis zum Herrn der Kirche, verstanden wird, muß er sich in Bekenntnis-Sätzen aussprechen: ohne dies würde die Einladung zum Glauben, also die kirchliche Verkündigung unmöglich. In solchen Sätzen läßt sich dennoch die Zugehörigkeit zu Christus nie in unwiderruflicher Weise aussprechen; ihre Bejahung oder Verneinung kann nur in jeweils konkreten Situationen (in statu confessionis) zum Erkenntnismerkmal für den rechten Glauben werden. Gerade in solchen Situationen genügt es aber gewöhnlich nicht, sich auf angeblich unwiderrufliche kirchliche Lehrsätze zurückzuziehen, sondern da kommt alles darauf an, auf die Stimme des lebendigen Herrn der Kirche in seinem Wort neu zu hören, so als höre man sie zum erstenmal. Damit wird auch der Rückzug auf sogenannte Fundamentalartikel unmöglich; denn in statu confessionis kann etwas entscheidend werden, was vielleicht jahrhundertlang überhaupt nicht beachtet wurde.

4. Alle Linien der theologischen Grundlegung scheinen zusammenzulaufen in der *Lehre von der Kirche* - so wie sie sich im *konstantinischen Zeitalter* entwickelt hat und heute korrigiert werden muß. Insbesondere geht es um die Frage, was die *Einheit der Kirche* gewährleiste und wie etwaige *Kirchentrennungen* zu ertragen sind.

Im Blick auf die »*neutestamentliche Zeit*« können wir uns mit einer negativen Feststellung begnügen: die Einheit der Kirche wurde nicht gewährleistet durch staatlichen Zwang. Der Kampf um die Einheit wurde mit geistigen Mitteln geführt (Auseinandersetzungen um die *rechte* Lehre gab es von Anfang an) und hatte unter Umständen die soziale Konsequenz der Trennung der Gemeinde von einem Irrlehrer und seinen Anhängern. Soweit die Möglichkeit, eine solche Trennung durchzusetzen, für die Apostel und die Gemeindeleiter gegeben war, und soweit eine solche Trennung von den Betroffenen als schwere soziale Einbuße empfunden werden konnte, ist anzunehmen, daß es Situationen gab, die dem nahekommen, was man Intoleranz nennen muß; denn einem sozialen Druck nachzugeben ist nur graduell unterschieden vom Erleiden politisch-polizeilichen Drucks in der konstantinischen Zeit, bedeutet also: man muß einer Art Intoleranz nachgeben. Solange aber die christlichen Gemeinden mit andern, sozial ebenbürtigen Religions-

29. Can. 1325 § 2 nach dem Kommentar der deutsch-lateinischen Ausgabe, Bd. 15 (1960), S. 425 f.
30. Vgl. dazu I- Kühn: Toleranz und Offenbarung, 1923, S. 18f. und öfter.

Vereinigungen in offener Konkurrenz standen, wird ein Übertritt von einer zu einer anderen oder auch eine Neugründung einer solchen Vereinigung selten als soziale Einbuße empfunden worden sein. Insofern wird sich gewöhnlich auch das eigentliche Toleranzproblem in dieser Zeit noch nicht gestellt haben.

Das besagt nicht, daß die Alte Kirche in der Wahrheitsfindung indifferent gewesen sein müßte. Davon kann keine Rede sein. Wohl aber ergibt sich, daß der Begriff »dogmatische Intoleranz« unhaltbar ist³¹. Nicht die Wahrheit ist intolerant oder tolerant, sondern dies können nur Personen sein, die sich für die Wahrheit einsetzen. Die Umkehrung sollte klar sein, hat aber offensichtlich noch in den letzten Diskussionen des Zweiten Vaticanums größte Schwierigkeiten bereitet: Toleranz zu fordern bedeutet nicht, daß Wahrheit und Unwahrheit auf eine Stufe gestellt werden sollen, sondern nur, daß bestimmte Rechte der Personen geachtet werden müssen – auch wenn sie nicht der Wahrheit anhängen, wie sie andern deutlich wurden.

Auch in der Frage der Kirchentrennungen geht es für die römisch-katholische Seite offenbar darum, gewisse Korrekturen an der Position des *Thomas von Aquin* zuzulassen. Ausgehend von dem Gedanken, daß die Liebe das Band sei, das die Kirche als ganze zusammenhält, erklärte Thomas das *Schisma*, das heißt die Lösung von der Gemeinschaft mit der übrigen Kirche und insbesondere die Weigerung, dem Summus Pontifex untertan zu sein, für eine Sünde gegen die Liebe; im Unterschied dazu sieht er die Häresie als Sünde gegen den Glauben an³². Die letztere wiegt schwerer, da es sich um eine Sünde gegen Gott handelt, während die Liebe (da hier nicht von der Liebe zu Gott die Rede sein soll) sich nur auf den Nächsten richtet³⁴.

Im Rahmen dessen, was auch in der vorkonstantinischen Zeit möglich war, ja, was man eigentlich auch als selbstverständlich ansehen kann, hält es sich, wenn Thomas anschließend die Frage bejaht, ob Schismatiker mit der Exkommunikation zu bestrafen seien:

31. Anders *H. Liermann*: Das Recht der Religionsfreiheit, in: Die Ordnung Gottes und die Unordnung der Welt, Arnsröderamer Ökumenisches Gespräch Bd. VI (deutsche Beiträge), S. 187-201, bes. S. 191 f. L. möchte die unvermeidliche »dogmatische Intoleranz« mit »praktischer Toleranz« verbinden; damit wird m. E. der erste Begriff hinfällig. – Mit erfreulicher Klarheit hat *H. R. Schlette* im (katholischen) "Handbuch der theologischen Grundbegriffe", H (1963), S. 685 ausgesprochen, daß die Formulierung »dogmatische Intoleranz« »irreführend« sei, »insofern sie die Gültigkeit der Wahrheit als solcher mit dem Begriff der Intoleranz verbindet. Die geglaubte Wahrheit wird nur dann intolerant, wenn sie entgegenstehende Meinungen radikal verurteilt und sich selbst mit inadäquaten Mitteln (Gewalt, Druck, politische Machenschaften usw.) durchzusetzen bestrebt ist ... Toleranz und Intoleranz stehen nur in einer akzidentellen, nicht in einer wesensmäßigen Verbindung mit der Wahrheit. Deshalb kann der Absolutheitsanspruch der Kirche ... nicht intolerant sein, wohl aber seine unredimäßige Verwirklichung. – Damit wird das Toleranzproblem zu einem primär politischen Thema ...« Vgl. auch oben S. 258 ff. und Anm. 10. Die entgegengesetzte katholische Position findet sich besonders scharf bei *B. Häring*: Das Gesetz Christi. Moraltheologie, 2. Bd., 1961², S. 401 ff.: H. fordert »Dogmatische Intoleranz gegenüber dem Irrtum (der Irrlehre)«, Toleranz gegenüber »den Irrenden« und erklärt: »Die christliche Tugend der Toleranz ist jene Kraft der Liebe, die mit ganzem Herzen dem Nichtkatholiken das Glück des katholischen Glaubens wünscht, an seinen guten Willen glaubt und auch im Bestreben, ihn zu gewinnen, bemüht ist, die ihm heilige religiöse Gewissensüberzeugung nicht zu verletzen.«

n. Ober die Diskussion in Rom berichtet die Herder-Korrespondenz, November 1964, S. 87 ff. – Zur Sache vgl. *Pribilla*, a.a.O., S. 37, und *Carillo de Albornoz*, S. 38.

33. Summa theol. I, II, 39, 1 (vor allem ad 3); ähnlich 14, 2 ad 4.

34. Summa theol. I, II, 39, 2.

da bei ihnen ja eine beabsichtigte Trennung angenommen wird, werden sie insoweit nur mit dem bestraft, was sie selbst getan haben. Verhängnisvoll ist aber die Fortsetzung: »Weil sie (die Schismatiker) nicht durch die geistliche Gewalt der Kirche gezwungen werden wollen, ist es gerecht, wenn sie von der zeitlichen Gewalt gezwungen werden« (quia coerceri nolunt per spirituale potestatem Ecclesiae, iustum est ut potestate temporali coerceantur). Und dies erläutert der Aquinate **ausdrücklich** dahingehend, daß der »**Zwang** des weltlichen Arms« anzuwenden sei, wenn die Exkommunikation nicht **ausreiche**³⁵.

Uns erscheint es grotesk, daß einerseits die Liebe als Band der Einheit angesehen werden kann, **daß** man aber im gleichen Atemzug den weltlichen Arm zu Hilfe **ruft**, wo gegen diese Liebe gefehlt wird. Im Hintergrund steht die Vorstellung, daß Liebe etwas ist, was geschuldet sein kann. Dann erscheint jenes Einfordern einer soldien Schuld nicht mehr als unsinnig. Es bleibt freilich eine Grenzüberschreitung, wenn diese Schuld mit **außerkirchlichen** Mitteln eingetrieben werden soll: das war nur im konstantinisdien Zeitalter möglich.

Aber es geht **gar** nicht nur um die Liebe. Die Einheit der Kirche ist ja gar nicht auf ihr begründet. Entscheidend ist **doch**, daß die Einheit in der *Wahrheit* begründet ist, die in der Person *fesu Christi* uns erreicht. Wenn also, dem Rezept des Aquinaten folgend, der **weltliche** Arm hier eingreift, maßt er sich **faktisch** an, **Wächter** dieser allein von Christus gegebenen und allein **durch** ihn erhaltenen Einheit zu sein. Was wir oben über die Häresie von ihm zitierten, zeigt, daß Thomas sich dessen auch bewußt war.

Für das mittelalterliche Denken war der ganze Prozeß, der zu einer Kirchenspaltung führen konnte, *Teufelswerk*: angefangen beim Zweifel des einzelnen über die offene Häresie bis zur Kirchenspaltung. Und man war leider der Meinung, daß gegen diese Macht des Bösen die geistlichen Mittel der Kirche allein nicht ausreichen würden. So wurde der Staat zum Garanten der kirchlichen Einheit. Daß nach dem Verständnis vieler Katholiken umgekehrt die Einheit der Kirche aufs höchste bedroht erscheint, wo auf diese äußere Hilfe bewußt verzichtet wird, ist verständlich. Je stärker sie mittelalterlichen Vorstellungen von der Kraft des Bösen verhaftet sind, desto unheimlicher muß ihnen die neue Lage erscheinen,

Wir sollten dafür um so mehr Verständnis aufbringen, als ja **auch** die *evangelischen Landeskirchen* sich lange ihre äußere Einheit durch ihre Landesherren garantieren ließen. Zwar wird bei uns theologisch immer gesagt, daß die Einheit der Kirche allein auf dem Handeln Christi in Wort und Sakrament beruht. Solange unsere Kirchen aber finanziell immer **noch** so stark vom Staat abhängig sind, daß sie eindeutig andern religiösen Gruppen gegenüber privilegiert sind, solange wird man nicht sagen können, daß wir wirklich dieser Einsicht entsprechend leben und handeln.

Wenn wir sagen, daß die Einheit der Kirche auf dem Handeln Christi in Wort und Sakrament beruht, so bedeutet das nicht, daß das Bekenntnis zu seiner Wahrheit überflüssig und für die Frage **nach** der Einheit gegenstandslos wäre: was im vorigen Abschnitt

35. Ebd. art. 4, resp. und ad 3, zitiert nach der bei Marietti 1962 erschienenen Ausgabe, Bd. 11, S. 206.

36. Vgl. *I. Leclercq*: Kirche und Freiheit, 1964, S. 85.

über das **Verhältnis** des Glaubens des einzelnen (im Sinne des **Vertrauens**) zum Bekenntnis gesagt wurde, ist hier sinngemäß zu wiederholen im Blick auf das gemeinsame Bekenntnis der Christen zu ihrem Herrn. Wir brauchen hier auf die in der ökumene ja **lebhaft** diskutierte Frage nach der kirchentrennenden und kircheneinigenden Funktion des Bekenntnisses nicht ausführlich einzugehen, Im Blick auf das Toleranzproblem dürfte die Erklärung genügen: Wo abweichende Lehren Trennungen unvermeidlich machen, dürfen sie **nicht** mit staatlicher Gewalt verhindert werden. Die kirchliche Einheit darf unter keinen Umständen durch politische Mittel garantiert werden. Die Folge ist, **daß wir im nachkonstantinischen Zeitalter** - menschlich gesprochen - **mit Kirchentrennungen rechnen müssen**; die Entwicklung des kirchlichen Lebens in den USA, die uns dies nachkonstantinische Zeitalter ja schon seit langer Zeit demonstrieren, ist in dieser Hinsicht **aufschlußreich** - wenn auch gewiß nicht ermutigend. Aber gerade weil innerhalb der Kirche das Ringen um die letzte Wahrheitserkenntnis nicht relativiert werden darf, **weil** also innerhalb der Kirche nicht ein beliebig weiter Raum für alle denkbaren Auslegungen des Wortes Gottes vorhanden ist, wird im äußersten Falle auch jeweils die Trennung von solchen ertragen werden müssen, die nach der Überzeugung ihrer Brüder Christus nicht mehr in rechter Weise bekennen. Die **Lehrzucht**, die einem einzelnen Prediger gegenüber ausgeübt wird, kann dann durchaus dazu führen, daß mit ihm auch ganze Gruppen von Christen sich von der übrigen Gemeinde trennen", Solche Lehrzucht ausüben heißt dann aber nicht: intolerant sein. Solange die Unterwerfung unter das Bekenntnis nicht mit Polizeigewalt erzwungen wird, und solange diejenigen, die dann neue Wege gehen, nicht in unterscheidender Weise bisherige soziale Privilegien verlieren, kann von Intoleranz nicht die Rede sein. Lehrzucht und etwa nachfolgende Kirdientrennung kann dann nur umge-

37. Vgl. dazu W. Sc:hweitzer: Ecumenical Conversations. Their Theological Significance and Justification, in: Scottish Journal of Theology 4, 1951, S. 64 ff.

38. In der Kirche von Bremen und in einigen schweizerischen (kantonalen) Landeskirchen ist dagegen (unter dem Druck der modernen Toleranzidee) allgemeine Toleranz Gesetz geworden - sicher nicht zu deren Segen. Vgl. dazu R. Smend: Glaubensfreiheit als **innerkirchl.** Grundrecht, in: Mensch u. Staat in Recht u. Geschichte, Festschrift f. H. Kraus, 1954, S. 211-221. A. Rartmann wehrt sich (S. 54-62) scharf gegen das Wahrheitsverständnis von K. Jaspers und dessen Forderung, jeder solle »die eigene Wahrheit durchführen unter gleichzeitiger Anerkennung der Wahrheit des andern, die nicht Wahrheit für ihn selbst ist« (Wahrheit, S. 974, zit. bei H. S. 61). Für Jaspers ist dies die Basis der Kommunikation. Nun hat Hartmann wohl recht darin, daß Jaspers diese Frage zu sehr individualisiert und insofern zu wenig Verständnis dafür hat, was ein die Kirche zusammenbindendes Bekenntnis ist; »Dogmatismus« ist für ihn eine Art Schreckgespenst geworden (dasselbe gilt für manche oberflächlichen **Außerungen** evangelischer Theologen, die sich neuerdings wohl auch an diesem Punkte wieder eines Besseren besinnen). - Auf der andern Seite bleiben aber die Einsichten der modernen Philosophie, und damit auch die von Jaspers, in die **Geschichtlichkeit der Wahrheit** unaufgebar; und dazu gehört, daß ich die Wahrheit zunächst als eine mich an meinem eigenen Ort bindende erfahre: dafür hat A. Hartmann m. E. zuwenig Verständnis gezeigt." Für die evangelische Theologie stellt sich unter diesen Aspekten jeweils die drängende und überaus schwer zu lösende Aufgabe, in der geschichtlich gegebenen Lage den Weg zum gemeinsamen Bekennen zu finden. Diese Aufgabe ist zunächst innerhalb der eigenen Konfessionskirche in Angriff zu nehmen; es ist aber unmöglich, an dieser - ja auch »nur« geschichtlich verständlichen - Grenze halt zu machen. So drängt dies Wahrheitsverständnis immer zum verbindlichen Dialog. Von der Relativierung, die Hartmann befürchtet, kann da keine Rede sein. Wohl aber wird die Idee zeitlos gültiger Wahrheitssätze fragwürdig. - Vgl. auch W. Lohff: Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von K. Jaspers, 1957 (Sammlung wissenschaftl. Monographien, B. 58).

kehrt bedeuten: die Betroffenen werden freigegeben, sie werden entlassen aus der bisherigen gemeinsamen Bindung.

Eine Entlassung aus dem uns allen aufgetragenen Ringen um die Wahrheit des Evangeliums und insofern *eine Entlassung aus dem Gespräch, dem ökumenischen Dialog, kommt freilich nicht in Frage*. Die Verpflichtung, an diesem Dialog festzuhalten, ist das notwendige Gegenstück dazu, daß wir im nachkonstantinischen Zeitalter mit Kirchentrennungen »redinen« müssen. Dies »Rechnen« kann nämlich gerade nicht darauf hinauslaufen, daß wir uns gegenseitig laufen lassen, daß wir uns abfinden mit den Trennungen, daß wir einander ignorieren, wenn es nun einmal zu Spaltungen gekommen ist ... \ Viel mehr muß der Dialog über die Grenzen der Konfessionskirchen hinweg mit demselben Ernst geführt werden, mit dem innerhalb jeder Konfessionskirche um die Wahrheit gerungen wird. Mag man hier von »Gefährtschaft« sprechen: das Bild soll offenbar eine gewisse Gleichberechtigung derer andeuten, die miteinander auf dem Wege sind; wobei dann katholischerseits (wie oben) der Ton darauf fallen muß, Jaß es sich um Gleichberechtigung der **Personen**, nicht um Gleichberechtigung der wahren Lehre mit der Irrlehre handele". Auf evangelischer Seite würde man wohl häufig Wahrheit und Person näher zueinander in Beziehung setzen müssen, so daß uns jene Unterscheidung nicht so weiterhelfen würde, wie dies anscheinend in Rom der Fall ist. Deutlich dürfte aber sein, daß der von uns allen als notwendig angesehene *Dialog der Konfessionen* nicht unter das Stichwort *Toleranz* einzuordnen ist: denn dieser Begriff leugnet in unerträglicher Weise, daß wir miteinander auf dem Wege sind. Wer sich für tolerant erklärt, degradiert damit den anderrrP, Er kann mit diesem Begriff nur andeuten, daß er gegen den andern »eigentlidi« die weltliche Gewalt zu Hilfe rufen müßte: nur aus einer tugendhaften Anwendung, womöglich nur aus Mitleid verzichtet er darauf '" - So zeigt sich erneut, daß alles dafür spricht, die Begriffe Intoleranz und Toleranz allein dort anzuwenden, wo ein Eingriff der öffentlichen Gewalt in Lehrentscheidungen stattfindet!

Wenn man demnach von der klassischen protestantischen Orthodoxie oder vom traditionellen Katholizismus (Heer nennt dies »Integralismus«) sagt, sie seien intolerant, so kann das nur den Sinn haben: sie neigten oder neigen dazu, den weltlichen Arm in Glaubensfragen zu Hilfe zu rufen⁴¹. Dies theologisch so auszudrücken, daß man zum Beispiel

39. Der Begriff »Gefährtschaft« scheint von *J. Maritam* zu stammen; vgl. seine **Schrift** »Wahrheit und Toleranz«, Heidelberg 1960, S. 27 ff. »Die Grundlage guter Gefährtsndaft zwisdten Menschen verschiedener Glaubensbekenntnisse gehört nicht der Ordnung des Intellekts und der Ideen an, sondern der des Herzens und der Liebe (S. 33). Dies soll die Überzeugung nidir aussdtließen, »die jeder hinsichtlich der Begrenztheiten, Unzulänglichkeiten und Irrtümer anderer hat« (S. 34). Die Liebe läßt uns nicht über unseren Glauben, wohl aber über uns selbst hinausgehen« (S. 37).

40. In andern Zusammenhang hat hierauf auch *Mirabeau* in seiner Rede für Religionsfreiheit am 22. August 1789 vor der *Assemblée* constituante hingewiesen: Das Wort Toleranz selbst erscheine ihm »tyrannische, weil die Existenz der Autorität, die die **Macht** zu tolerieren hat, die Gedankenfreiheit eben **dadurch** antastet, daß sie toleriert, und daß sie somit auch nicht tolerieren könnte« (zit. nach *E. G. Rüsch*: Toleranz ..., S. 10).

41. *E. Wolf* sagt, daß er die Intoleranz im Katholizismus »aus der Idee der Kirdie als *societas perfecta* ableiten mödrtte (ZEE 1957, S. 104): diese einleudtende Vermutung ließe sich mit unserm Vorschlag verbinden, wenn nadtgewiesen werden könnte, daß diese Idee ihrerseits auf die Reidstheologie der konstantinischen Zeit **zurückgeführt** werden muß: Die sachliche Verwandtschaft ist offenkundig.

sagt: In der katholischen Lehre und Praxis gleite die »Intoleranz des dreieinigen Gottes« ab auf den angeblichen »Stellvertreter Christi auf Erden«⁴² erscheint dagegen wenig sinnvoll. Auch der Bischof von Rom hätte nie intolerant sein können, wenn ihm die politische Macht nicht zur Verfügung gestellt worden wäre. Die Tatsache, daß dies jahrhundertlang geschah, ja, daß er sich selbst sogar (im restlichen Kirchenterritorium des Vatikans) noch heute zugleich als weltlichen Herrscher ansieht, hat nun freilich das gesamte Selbstverständnis der römischen Kirche, ihrer Macht und ihrer Autorität wesentlich mit geformt und bestimmt. Wie schwer ihr hier das Umdenken fällt, wird sogar an einem schönen Wort von M. Pribilla noch sichtbar: Er riet seiner Kirche »auf staatliche Gewaltmittel gegen Andersgläubige« auch dort zu verzichten, »wo diese ihr noch zur Verfügung stehen sollten. Was sie dabei an physischer Macht verliert, wird sie an moralischer gewinnerv.« Aber was heißt hier »moralische« Macht? Sollte man sich nicht damit begnügen, von der Kraft ihres Zeugnisses zu sprechen? Eine zu starke Betonung der Moral kann zurückführen in die Intoleranz, wie es ja auch kein Zufall ist, daß in der Aufklärung die dogmatische Intoleranz der Orthodoxie zunächst »ersetzt« wurde durch eine Art moralischer Intoleranz⁴⁴.

11.

Sozialethisch; steht das Toleranzproblem überall dort zur Debatte, wo *politische Unterdrückung religiös oder weltanschaulich motiviert wird*. Aus der Thesenstellung wären demnach andere Arten politischen Zwanges, die zum Beispiel nur auf Verschiedenheiten der Staatsformen beruhen, auszuklammern. Aber eine solche Eingrenzung des Themas läßt sich nicht so leicht durchführen, wie es zunächst scheint; das ergibt sich daraus, daß Verschiedenheiten von Staatsformen oft religiös begründet werden.

42. So E. G. Rüsch, a.a.O. S. 42.

43. In: Summen der Zeit, Jg. 144 (1948/49), S. 35. - Hiermit hängt es zusammen, daß P. den Begriff »dogmatische Intoleranz« festgehalten hat, wobei er sich auch auf H. Liermann beruft (s. oben Anm. 31): diesem ist hingegen zuzustimmen, wenn er sagt: »Die Anwendung der geistlichen Mittel der Verkündigung und der Liebe und der Verzicht auf die Anwendung von äußerer Macht, ganz gleich, in welcher Gestalt sie auch immer auftritt, sind vom Herrn in seinem Evangelium der Kirche zur unabdingbaren Pflicht gemacht« (S. 192: Hervorhebung von mir).

44. Vgl. den in Anm. 3 genannten Art. von H. Bornkamm (in: RRG, 3. Aufl.). Liermanns Gedanke, daß dogmatische Intoleranz mit praktischer Toleranz zu verbinden sei (vgl. oben Anm. 31), kehrt in anderer Form bei E. Wolf wieder: »Die Rechtfertigung ist unablässig von der ... rettenden Intoleranz der Offenbarung. Die Heiligkeit umschreibt nach evangelischer Auffassung das Leben des Gerechtfertigten als Zeugen und Mitarbeiter Gottes in dieser Welt ... Hier ist gerade von der Intoleranz der Offenbarung her Toleranz gefordert, Anerkennung des Mitmenschen und seiner Freiheit als eines von Gott geschaffenen, für den Christus gekreuzigt wurde.« E. Wolf meint nun, daß da, wo beides nicht unterschieden werde, »wo vielmehr die Rechtfertigung als natürlich-übernatürlicher Prozeß der Ergreifung des Heils durch das sittliche Handeln des Menschen verstanden wird«, sich die Intoleranz der Offenbarung zur Intoleranz »des Dogmatikers, des Kirchenmannes« »verlängert« (ZEE 1957, S. 106f.). Dazu ist zu sagen: Daß religiös überhöhtes moralisches Streben zu Intoleranz führen kann, trifft zu, auch wenn man auf den Begriff »Intoleranz der Offenbarung« verzichtet. Wo jene Vermischung stattfindet, handelt es sich ja nicht darum, daß eine (an sich anzuerkennende) »Intoleranz« der Offenbarung »verlängert« wird, sondern darum, daß der Mensch sein sittliches Streben sanktionieren, ihm Heilswert zuschreiben möchte. Der Impetus kommt aus diesem Drang zur Verabsolutierung, nicht aus »der Offenbarung« - was E. Wolf sicher zusehen würde.

Im folgenden können wir nur versuchen, den Ort der Fragestellung etwas näher zu bestimmen.

1. Das Toleranzproblem ist ein Problem der rechten *Unterscheidung der weltlichen Gewalt* von dem Auftrag und der Vollmacht der *Verkündigung des Wortes Gottes*, die die Kirche zu vollziehen hat. Es ist aber zugleich auch ein Problem der rechten *Zuordnung* beider zueinander. Es handelt sich also um einen Anwendungsfall für die traditionelle reformatorische Lehre von den zwei Regimearen Gottes in der Welt⁴⁵. Daß diese Frage im Hintergrund steht, wird *katholischerseits* besonders von dem amerikanischen Jesuiten J. C. Murray betont: er nennt die alte Vorstellung der Einheit der politischen und der religiösen Ordnung der Völker »Sozialmonismus«; dieser ist nach seiner Überzeugung nicht christlich, sondern christlich ist die Lehre »von den zwei verschiedenen Reichen«, was Murray »Sozialdualismus« nennt. Das Mittelalter sei zwar *in der Praxis* erneut sozialmonistisch gewesen, aber die Theologie habe immer am Sozialdualismus festgehalten⁴⁶.

Auf diesem Hintergrund wird nun einerseits »Freiheit der Kirche« gegenüber dem Staat gefordert, damit »die Religion vor politischem Mißbrauch bewahrt« bleibt; andererseits geht es aber auch um »die Harmonie der religiösen und der staatspolitischen Ordnung; diese soll die Zusammenarbeit beider Teile mit gegenseitiger Rücksicht auf das irdische Gemeinwohl beziehungsweise auf den übernatürlichen Heilszweck ermöglichen«. Wir werden fragen müssen, ob diese Ausrichtung auf den übernatürlichen Heilszweck (bei der das Gemeinwohl eine zwar wichtige, aber eben doch nicht die endgültige Stufe der Zielsetzung angibt) *die* karholisdierseits angestrebte Toleranz nicht doch wieder aufheben muß. Wenn als letztes Ziel nur dies eine in Frage kommt, wäre es dann nicht konsequenter, wenn man nun doch auch »sozialmonistisdi- lehrte und handelte? Kann der »Sozialdualismus- dann etwas anderes sein als eine tolerante Konzession?

Auch wenn man zunächst bei dem Begriff *Gemeinwohl* stehen bleibt, kann man nicht übersehen, daß nach katholischer Lehre hier wiederum die Kirche als Mater et Magistra zu walten hat; sie ist es, die diesen Begriff am besten mit Inhalt füllt, also dem staatlichen Handeln die Richtung gibt: dies führt eher zu einer Bejahung intoleranter Zusammenarbeit von Kirche und Staat als zur Toleranz. Um es zunächst vorsichtiger auszudrücken: eine völlige Emanzipation des Staates von der Kirche kommt nach katholischer Lehre nicht in Frage⁴⁸. Welchen Sinn hat aber dann die von vielen katholischen Denkern zweifellos ehrlich gemeinte Forderung nach Toleranz?

So wie im Abschnitt I sichtbar wurde, daß für die römisch-katholische Theologie die

45. Vgl. den Hinweis von E. Wolf auf die Unterscheidung von geistlichem und **weltlichem** Regiment Gottes als ein in der **Motivgeschichte** der Toleranzidee wirksamer Ansatzpunkt (ZEE 1957, S. 107). Die Bedeutung dieser Unterscheidung für das Toleranzproblem ist dadurch augenfällig, daß der **Verzicht** auf Zwang einerseits und die Notwendigkeit, Zwang anzuwenden, andererseits geradezu eins der wesentlichen Unterscheidungsmerkmale der beiden Regimentsweisen ist.

46. Ober Murray vgl. A. F. Carlillo de Albornoz, a.a.O., S. 41ff., sowie ausführlich N. Monzel (vgl. Anm. 18), S. 89ff. Nach Monzel wird der Sozialdualismus in der **römischen** Kirdie seit Leo XIII. stärker gefördert; dies hat **sich** aber in der Toleranzfrage **nicht** sofort ausgewirkt: vgl. dazu J. Groß in: Ev. Theol. 1949/50, S. 486.

47. R. Egenter in dem in Anm. 2 genannten Aufsatz, S. 306.

48. A. Hartmann, a.a.O. S. 212.

Lehre von der Kirche selbst revidiert werden muß, wenn die Toleranzforderung zum Siege kommen soll, so ergibt sich hier das gleiche im Blick auf die traditionelle römisch-katholische Staatslehre. Den meisten Katholiken scheint es noch schwerer zu fallen als vielen Protestanten, die »Weltlichkeit der Welt« zu akzeptieren. Sie sehen zwar ein, daß die klerikale Ordnung des Mittelalters nicht wiederhergestellt werden kann und daß es auch gute theologische Gründe gegen den »Sozialmonismus« jener Zeit gibt. Von deren Grundgedanken - Harmonie, Zusammenarbeit von Kirche und Staat - kommt man aber nicht los. Wie läßt sich aber dann die Toleranzforderung dauerhaft begründen? Die bleibende Unsicherheit wird zum Beispiel an der Frage A. Wimmers deutlich: »Ist die Bekämpfung einer neu eindringenden Religion mit staatlichen Machtmitteln unter allen Umständen eine Menschenrechtsverletzung?« Diese Frage beantwortet er selbst durch den zweifellos mittelalterlichen Vorschlag, angesichts der notorischen Unwissenheit und Unbildung des Volkes »durdi Einsatz staatlicher Macht die Bürger vor der Versuchung des Irrtums zu bewaherrn'', Gewiß: A. Hartmann und andere drücken sich wohl nicht mehr so aus; ihr Ideal ist nicht mehr der katholische Staat, aber doch noch »der Zustand der menschlichen Gesellschaft, in dem Toleranz nicht nötig ist, weil alle im Bekenntnis der Wahrheit eins sind«⁵⁰. Muß nicht, solange dies Ideal gilt, die Toleranzforderung auf schwachen Füßen stehen, das heißt also: nur als ein vorübergehendes Zugeständnis an die üblen gegenwärtigen Zeitläufte ersdieinent?

Das zweifellos harte Ringen um eine überzeugende theologische Begründung der Toleranzforderung im Raum der römisch-katholischen Kirche (über das wir oben kurz referierten) zeigt, daß es im Grunde nach wie vor sehr schwer fällt, Toleranz anders als in der Klugheitsregel des *Thomas von Aquin* zu begründen. Er hatte ja gefordert, daß die grundsätzlich notwendige Intoleranz des Staates gegenüber Ungläubigen und Häretikern zu suspendieren sei, wenn damit zugunsten des Gemeinwohls etwas Gutes erreicht werden kann⁵¹. Solange das Ideal des katholischen Staates gilt oder galt, kann man über diese Begründung nicht hinauskommen-'. Und man darf nicht übersehen, daß gerade der

-
49. A. Wimmer: Was sind Menschenrechte und wie steht der Christ dazu? In: A. Wimmer (Hg.): Die Menschenrechte in christlicher Sicht, 1953, S. 4.
 50. Zur Abkehr vom Ideal des katholischen Staates vgl. Hartmann, a.a.O. S. 204-212 (Zitat: S. 211). Freilich enthält der Abschnitt auch allerlei verklausulierte Versuche, die bisherigen Zustände in Spanien zu verteidigen, bzw. um Verständnis für die dortige Lage zu werben.
 51. Wenn N. Monzel (vgl. Anm. 18) erklärt, Freiheit sei »die einzige Waffe, durch welche die moderne Welt wieder für die Religion gewonnen werden kann. (S. 98, Zitat aus einer Schrift von G. v. Hertling aus dem Jahre 1907), so fehlt in diesem Zusammenhang zumindest eine Sicherung gegen die Deutung: Freiheit wird jetzt gewährt, um in Zukunft den früheren (sozialmonistischen) Zustand wieder herzustellen. Das ist noch kein volles Ja zur jetzigen Lage der Kirche in der Welt, die doch die eigentlich normale Lage ist.
 52. Vgl. oben S. 260.
 53. Das Ideal des katholischen Staates hat in der traditionsgebundenen römisch-katholischen Theologie die Lehre hervorgebracht, derzufolge als »These« gilt, daß dem Irrtum grundsätzlich keine Freiheit gegeben werden darf, wo immer die strikte Anwendung römischer Grundsätze möglich ist. Diese »These« entspricht dem Prinzip, sie ist das, was sein soll. (J. Leclercq: Kirche und Freiheit. 1964, S. 160). Im Unterschied dazu gilt als sogenannte »Hypothese«, daß »Freiheit des Irrtums- provisorisch als das geringere Obel toleriert werden kann«, sobald »wegen widriger Umstände die römischen Katholiken nicht weise verfahren würden, wenn sie ihre Grundsätze zur Anwendung bringen. (A. F. Carillo de

Horror vor modernen sogenannten atheistischen Staaten dieser Idee immer wieder neue Nahrung gibt (übrigens auch im evangelischen Lager ...!). Ein nicht geringer»Vorteil«dieser Idee ist der, daß man in ihrem Rahmen dem katholischen Staat grundsätzliche Intoleranz gegenüber dem Atheismus zugestehen kann (die aus Klugheit gelegentlich suspendiert werden mag)⁵⁴, während die gleiche Intoleranz einem atheistischen Staat selbstverständlich nicht zugestanden wird: er ist ja ein nicht auf das göttliche Ziel ausgerichteter Staat, also auch zu keiner Intoleranz »bereditigt«.

Es erscheint als sehr unbefriedigend, wenn die Toleranzforderung nur auf das Verhältnis der Konfessionen zueinander beschränkt wird, wenn also dem Staat nur in dieser Hinsicht Neutralität empfohlen wird. Wenn darüber hinaus diese begrenzte Toleranz damit begründet wird, daß Atheismus und Säkularismus die gemeinsamen Feinde beider Konfessionen sind, denen gegenüber Toleranz natürlich nicht am Platze sei⁵⁵: so werden die mittelalterlichen Fronten nur etwas verschoben; der Teufel wird nicht mehr dort gesehen, wo er früher angeblich war; aber daß er auch mit staatlichen Mitteln da zu bekämpfen sei, wo er heute steckt, wird immer noch festgehalten ... Das wirkt sich bis in ganz konkrete Fragen unserer staatlichen Gesetzgebung aus.

2. Wenn die *evangelische Theologie* und die evangelischen Kirchen heute die Lehre von den zwei Regimentsweisen Gottes in der Welt recht anwenden wollen, werden sie sich stärker als bisher dem stellen müssen, daß wir in einer *säkularisierten Kultur* leben. Die *Predigt* von Evangelium und Gesetz kann in dieser Welt (wie eigentlich zu allen Zeiten) nur wirken wie ein Salz, das in das Ganze einzudringen versucht, es aber doch nicht nach außen sichtbar formt. Hier ist weder ein christlicher Staat noch das Ideal einer christlichen Gesellschaft anzustreben. Das bedeutet keineswegs, daß wir Staat und Gesellschaft sich selbst und der ihnen angeblich innewohnenden Eigengesetzlichkeit überlassen sollen. Die *Predigt* des Evangeliums kann hier aber immer nur Einladung, die *Predigt* des Gesetzes (im theologischen Sinne) kann nur Appell sein: die Kirche kann mit Zwang weder im einen noch im andern Fall drohen, und sie darf gar nicht wünschen, daß der Staat ihrer *Predigt* durch Intoleranz Geltung verschafft.

Zu den Konsequenzen des Evangeliums, das doch gerade den von Gott abgefallenen

Albornoz, a.a.O., S. 5). Der Begriff Hypothese bezieht sich hier auf die »Praxis: sie ist das, was sein kann« (Leclercq ebd.). Auf dem Zweiten Vatikanum wurde diese Lehre nicht zufällig von einem spanischen Weihbischof am kräftigsten in Erinnerung gebracht: »Ius pro veritate, pro errore tolerantia, si quando id exigit bonum commune« (Recht für die Wahrheit, für den Irrtum Toleranz, wenn es das Gemeinwohl in einer bestimmten Lage verlangt; Herder-Korrespondenz, November 1964, S. 87). - Die politischen Folgerungen hat F. G. Martinez (ein Vorkämpfer der Idee des katholischen Staates) 1954 sehr offenerherzig in die berühmt gewordenen Worte gekleidet: »In den Staaten mit nicht-katholischen Regierungen oder mit protestantischer Mehrheit fordert die Kirche die Freiheit oder die Gleichheit vor dem Gesetz; umgekehrt, wenn sie in der Mehrheit ist oder mit dem Schutz des Staates rechnet, verweigert sie den nichtkatholischen Bekenntnissen diese Freiheit oder Gleichheit« (zit. nach A. Hartmann, S.217).

54. Vgl. dazu A. Hartmann, a.a.O., S. 246. Sehr problematisch auch ebd., S. 192f, über etwaige Duldung der Kommunisten.

55. Vgl. Hartmann, ebd.; vgl. auch S. 140 (die Bedrohung von außen führt die Konfessionen zusammen) oder S. 220 (Säkularisierung als der gemeinsame Feind der Christen; die Zeiten machtmäßiger Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen sind vorbei ...).

Menschen Gottes Gnade und Freiheit zuspricht, gehört es, daß Kirche und Theologie sich stellvertretend auch für die Freiheit der sogenannten, das heißt: der prononciert »Gottlosen« einsetzen müssen. Die scheinbar paradoxe Folgerung läßt sich nicht umgehen: wenn das Evangelium freie Einladung bleiben soll, müssen auch die Gegner des christlichen Glaubens volle Freiheit der Meinungsäußerung mit allen sozialen Konsequenzen haben; es genügt nicht, wenn sie gerade nur »toleriert« werden. Wir dürfen bei der Forderung nach Freiheit für die Religion nicht stehen bleiben. Nicht zuletzt um der Wahrheit des Evangeliums willen muß aus dieser Forderung die weiterreichende Forderung der Überzeugungs- und Meinungsfreiheit, der Presse- und Versammlungsfreiheit abgeleitet werden. Daß auf diesem Wege die moderne Idee der Menschenrechte entwickelt wurde, scheint erwiesen zu sein⁵⁶. Wir haben allen Grund, diesen historischen Zusammenhang auch systematisch fesezuhalten. Mag inzwischen ein anthropologischer Optimismus zur Begründung der Menschenrechte herangezogen worden sein, den wir nicht teilen können: das darf uns nicht hindern, jene Freiheiten zu fördern, wo immer das möglich ist. Nicht die Vorstellung, daß der Mensch nur zum Guten gebraucht wird, veranlaßt uns dazu, sondern umgekehrt: die Sorge, daß intoleranter Mißbrauch von Macht überall da droht, wo diese Freiheiten nicht gesichert werden; denn der Mensch ist zu solchem Mißbrauch, zu solcher Intoleranz, ständig geneigt. Davon will uns das Evangelium befreien - und das sollte Folgen haben auch in unserm menschlichen Zusammenleben.

Je nach der Lage der Dinge werden wir uns in Staaten, in denen noch nicht volle Religionsfreiheit gewährt wird, für diese einzusetzen haben, während wir bei uns selbst darauf zu achten haben, daß nicht eine allzu eilige Förderung christlicher Belange durch unsern Staat erneut christliche Intoleranz nach sich zieht: es gibt hierzu in der Bundesrepublik bedrohliche Anzeichen, die von der Öffentlichkeit viel zuwenig zur Kenntnis genommen werden⁵⁷.

56. Grundlegend ist hierfür die Untersuchung von G. Jellinek: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1. Aufl. 1895), die jetzt mit Arbeiten von J. Hasbagen, O. Voßler, G. Ritter, H. Welzel und J. Bohatec zum gleichen Thema neu herausgegeben wurde von R. Sdmur: Menschenrechte (Wege der Forschung, Bd. XI), Wissenshaftl. Buchgesellschaft Darmstadt. 1965. - Eine vollständige deutsche Wiedergabe der UNO-Erklärung der Menschenrechte von 1948 findet sich im Anhang der von A. Wimmer herausgegebenen Schrift (vgl. Anm. 49). Wichtig ist vor allem Art. 18: »Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht enthält die Freiheit, die Religion oder den Glauben zu wechseln, und die Freiheit, die Religion oder den Glauben allein oder in Gemeinschaft mit andern, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Erfüllung religiöser Vorschriften zu bekennen.« - Ober das Verhältnis dieser Erklärung zur traditionellen römisch-kaeoholischen Lehre und Praxis vgl. I. Groß in: Ev. Theol. 1949/50, S. 493. (Dort Art. 18 auch englisch.)

57. Vgl. hierzu zuletzt W. Piepenstock: Das Verbot politischer Vereinigungen und die freiheitliche Demokratie (in: Blätter für deutsche und internationale Politik, X. Jg., 1965, S. 142 ff.). Ober die 1951 durch das Erste Strafrechtsänderungsgesetz in das Strafgesetzbuch eingefügte »Sraacsgefährdungsdelikte« sagt P.: »Der unbescheidenen Präambel dieses Gesetzes ist zu entnehmen, daß der Gesetzgeber (!) einem Zerfall des Glaubens und einer nicht hinreichend zielbewußten Freiheit Einheit zu gebieten gedenkt. Als dazu zweckdienlich wurden strafrechliche Sanktionen gegenüber solchen Mitbürgern erachtet und eingefügt, deren geistig-politische Konzeptionen nur ‚Wihlarbeit« oder ‚Aushöhlung« darstellen sollten. •Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit- wurde zu einem Schlagwort einer Art neuzeitlichen Jakobinertums ...« (S. 145). H. Thielicke hat in seiner Ethik 11, 2 (1958) erklärt, der demokratische Staat müsse »unduldsam« sein gegenüber denen, »die die Freiheit und Toleranz verneinen« (1721); dies wird von ihm später nur teilweise eingeschränkt: »Im übrigen wird aber auch ein offenkundiger Miß-

3. Wir dürfen nun freilich nicht stehenbleiben bei der Frage der Religionsfreiheit und ihrem Gegenüber, der Anti-Religionsfreiheit, die sich beide aus der Predigt des Evangeliums begründen lassen (was hier ohnehin nur angedeutet werden konnte). Wir müssen uns auch der Frage stellen, wie in unserer säkularisierten Kultur die rechte *Verkündigung des Gesetzes* (im theologischen Sinne) aussehen muß, und welche Konsequenzen sich daraus für das Toleranzproblem ergeben. Welche Wirkung kann und soll die Predigt des Gesetzes auf die „*öffentliche Moral*« und die ihr dienenden positiven *Gesetze* des Staates ausüben?

Politische Diakonie wird diese Fragen nicht nur unter dem Aspekt der Möglichkeiten christlicher Predigt, sondern auch unter dem ganz „weltlichen« Aspekt der Bestimmung des **Verhältnisses** zwischen der »öffentliden Moral« und den positiven Gesetzen selbst zu bedenken haben. Ist etwa ein ins Schwanken geratenes moralisches Bewußtsein in einem Volk ein brauchbarer Maßstab für die Gesetzgebung? Und wenn es das **nicht** ist: woher ist der Maßstab zu nehmen? Dies ist ein ständiges Problem für die Gesetzgebung, das aufs engste mit dem Problem der Toleranz verbunden ist.

Offensichtlich **war** in den alten »sozialmonistisden« oder »pansakralene Gesellschaftsordnungen der Maßstab durch die von der ganzen Gesellschaft zumindest grundsätzlich anerkannte **Staatsreligion** gegeben. Die Folge war, daß die Gesetze in moralischen Fragen wenig Spielraum ließen, also **intolerant** waren: was religiös verboten war, galt damit **auch** als ungesetzlich.

Das Auseinandertreten der geistlichen und der weltlichen Gewalten hat die verantwortlichen Staatsmänner und Philosophen gezwungen, nach einem andern Maßstab **Ausschau** zu halten: dies war der Anlaß für die Entwicklung der Lehre vom *Naturrecht* in der Aufklärung sowohl in der Antike als auch in der Neuzeit (einsetzend in der Renaissance). Hier sollten die positiven Gesetze ihren letzten Grund haben; an diesem übergesetzlichen Maßstab sollte somit auch abzulesen sein, inwieweit moralisch nicht eindeutiges Verhalten in einer Gesellschaft geduldet werden kann.

Nun zeigt gerade der Gebrauch, den die römisch-katholische Theologie von der Naturrechtslehre macht, daß diese ganze Lehre **doch** nur eine wenig hilfreiche Verlegenheitslösung ist. Das Naturrecht ist kein objektiver Maßstab, der unabhängig von religiösen oder weltanschaulichen Vorstellungen angewendet werden könnte. Wenn also im Zeitalter der staatlichen Neutralität in religiösen Fragen darauf geachtet werden soll, daß nicht die Kirche entscheidet, wo die Grenzen der staatlichen Toleranz liegen sollen, so ist der Hinweis auf das Naturrecht doch nur eine scheinbare Verlagerung der Entscheidung auf eine unabhängige »Instanz«: solange die römisch-katholische Theologie und Hierarchie sich für zuständig halten, das Naturrecht verbindlich auszulegen, bleibt in Wahr-

brauch der Oppositionsfreiheit, sofern er **nicht** ostentativ **verfassungsfeindlich** ist oder **strafrechtlich akut** wird, weithin in Kauf genommen werden müssen, weil erst die **Möglichkeit** des **Mißbrauchs** edree **Freiheit** konstituieren hill: und damit den Preis bildet, der für sie bezahlt werden muß« (2401; Hervorhebung von mir). Aber wo waren die **Wächter** auf der Mauer, als das **Strafrecht** selbst 1951 im angegebenen Sinn verändert **wurde**? Haben wir die Stunde wieder so **verschlafen** wie 1933, als das ganze christliche Bürgertum aufatmete, weil endlich die Kommunisten hinter **Schloß** und Riegel kamen (den Fehler erkannte man erst, als man **sich** mit ihnen dort wiederfand ...)?

heit die Entscheidung **doch** bei ihnen. Die Naturrechtslehre kann zu einem Mittel werden, mit deren Hilfe zumindest ein Rest kirchlicher Intoleranz im staatlichen Raum **aufrecht** erhalten wird. Unter Berufung auf das Naturrecht kann zum Beispiel eine streng katholische Eheauffassung in der staatlichen Gesetzgebung zum Zuge kommen; es könnten sogar »Religionsgemeinschaften« oder religiös begründete **Äußerungen** auf diesem Wege wieder unter staatliche Verfolgung gesetzt werden - von der Möglichkeit, Atheisten zu verfolgen (die gewiß keine rechte Vorstellung vom Naturrecht haben können ...) ganz zu sdrweigenw, In einem stark durch die katholische Morallehre »geprägten« Staat wäre es denkbar, daß die Erklärungen wissenschaftlicher Kommissionen des ökumenischen Rates der Kirchen zur Frage der »Verantwortlichen Elternsdiافل« (und der Empfängnisregelung) unter die öffentliche Zensur fallen würden. Die Gefahr, daß die Naturrechtslehre dazu benutzt wird, in Fragen der Moral und des Rechts eine Bevormundung der Gesellschaft durch die Kirche fortzusetzen, ist nicht von der Hand zu weisen⁵⁹.

Wäre diese Gefahr durch eine betont *profane Naturrechtslehre* zu bannen⁶⁰? Die evangelischeTheologie hat keinen Anlaß, solchen Bemühungen ein prinzipielles Nein entgegenzusetzen. Um zum Beispiel dem Postulat der *Mensdienrechte* rechtsphilosophisch ausreichenden Nachdruck zu verleihen und damit auch die Forderung nach Religionsfreiheit der Vernunft einsichtig zu machen, ist eine solche Lehre geradezu unentbehrlich. Die im vorigen Abschnitt erhobene Forderung, den historischen Zusammenhang zwischen der Forderung der Religionsfreiheit und den übrigen neuzeitlichen Freiheitsforderungen auch systematisch festzuhalten, widerspricht dem nicht: warum soll nicht etwas auch der Vernunft einsichtig zu machen sein, was wir als Theologen zunächst aus der Botschaft des Evangeliums ableiten müssen? Wenn gesagt wird, daß diese Botschaft die Vernunft zu sachgemäßem Verhalten befreit, dann wird sich das selbstverständlich oft auch so auswirken, **daß** solches sachgemäße Verhalten sich nun auch unabhängig vom Evangelium

58. Vgl. *Egenter*, a.a.O., S. 308: »Wo in einer Religionsgemeinschaft der naturrechtliche Bereich, den der Staat zu **schützen** hat, angetastet wird, wo zum Beispiel aus religiösen Gründen die Staatsautorität oder die Institution der Ehe verneint wird, kann der Staat eine Bekundung dieser religiösen Auffassung und eine entsprechende religiöse Praxis nicht dulden.« Man denkt unwillkürlich an die Schwärmer in Münster in der Reformaeionszeit; daß die staatliiden Autoritäten damals eingreifen mußten (und entsprechend **auch** heute eingreifen mußten), werden wir wohl akzeptieren. Aber die *Begründung*, in der *Naturrecht* und Religion ein so merkwürdiges Bündnis eingehen, ist so in unserer Zeit nicht haltbar - wenn wir die Neutralität des Staates in religiösen Fragen für notwendig halten. In diesen Zusammenhang gehört audr eine Meldung der *Frankfurter Rundschau* vom 11. März 1965 unter der Überschrift .Ist Atheismus verboten? Es wird dort beriditer, daß das Budr von W. *Baranowsky*, »Die Sünde ist unheilbare, auf Antrag des Bundesinnenministeriums auf die Liste der jugendgefährdeten Schriften gesetzt wurde. Die zuständige Bundesprüfstelle erklärte in ihrer Begründung: »Es handelt sich um die Auslassungen eines Atheisten und Anardrisen« und »um den skandalösesten Versuch, die Grundpfeiler unserer grundgesetzlich geschützten Sittenordnung zu untergraben, die der Bundesprüfstelle vorgelegt worden ist.« Die »Prankfurter Rundschau nennt diese *Begründung* wohl mit Recht »ein Alarmzeichen der Intoleranz« (zitiert **nach** dem Berliner Presse-Rundfunk-Fernseh-Spiegel des Evang. Publizist. Zentrums Berlin vom 11. 3. 1965). Vgl. dazu oben Anm. 1 (Aktion *Süsterhenn*)!

59. Der von *Thomas von Aquin* vorgesehene Grenzfall, **nach** dem das Kirdienrecht hinter dem *Naturrecht* (in diesem Fall: der Eltern auf ihr Kind) zurückstehen muß, hebt den Grundgedanken nicht auf, daß die *Kirche* selbst die beste *Wächterin* und Interpretin des *Naturrechts* ist; vgl. den Kommentar in der deutsch-lar, Thomasausgabe, Bd. 15, S. 422 ff.

60. Vgl. den Art, »Naturrecht, I. Profanes N.« von *Erik Wolf* (in: RGG 3. Aufl., Bd. IV, Sp, 1353 ff.).

weiter verbreitet und in profaner Weise »Segen« stiftet. Die Behauptung jenes systematischen Zusammenhanges bedeutet also nicht, daß die evangelische Theologie hier ein die Philosophie ausschließendes Privileg beanspruchen müßte. So wird sie auch die Entwicklung des profanen Naturrechtsdenkens mit Interesse verfolgen. Nur da, wo solches Denken im Ansatz dem biblischen Verständnis des Menschen radikal widerspricht (wie es zum Beispiel bei der optimistischen Anthropologie der Fall war), wird sie warnend ihre Stimme erheben; nicht um ihre Position zu sichern, sondern um das profane Denken selbst vor Enttäuschungen zu bewahren, die letzten Endes politische und kulturelle Katastrophen nach sich ziehen können.

Wenn es richtig ist, daß wir nicht bei der Forderung stehen bleiben dürfen, daß der Staat in Fragen der Religion neutral sein soll, dann müssen wir *das profane Denken* in seinem Bemühen, das Verhältnis zwischen »öffentlicher Moral« und positiven Gesetzen zu bestimmen, *völlig freigeben*; es darf nirgends der Anschein einer klerikalischen Bevormundung entstehen. Es ist gute evangelische Lehre, daß die Vernunft in Sachen der bürgerlichen Moral durchaus imstande ist, Gutes zu leisten. Hier wäre ausführlich, auch vom *Gewissen* und seinen Möglichkeiten zu handeln - freilich anders, als es in der römisch-katholischen Theologie geschieht, die ihre Toleranz-Lehre ja weithin auf bestimmte Vorstellungen vom irrenden Gewissen aufbaut. Entscheidend ist, daß die evangelische Theologie alles, was hier positiv zu sagen ist, nicht in eine gradlinige Beziehung zu »übernatürlichen Heilzwecken« setzen kann⁶¹. Gerade das hilft ihr, moderne Einsichten psychologischer oder sozialpsychologischer Herkunft unbefangen zu verarbeiten. Weil wir das, was das Gewissen zu leisten vermag, nicht zu hoch einschätzen, können wir zustimmend zur Kenntnis nehmen, daß der Inhalt dessen, was dem Menschen jeweils als erlaubt oder verboten erscheint, weitgehend durch die jeweilige soziale Lage mitgeformt wird. Dementsprechend muß auch der Gesetzgeber jeweils *Rücksicht* nehmen auf die in einem Volk tatsächlich in einer geschichtlich bestimmten kulturellen Gesamtlage geltenden moralischen Maximen: er wird diese zu sichern, gelegentlich auch anzuheben versuchen; aber er verfehlt seine Aufgabe, wenn er etwas für Unrecht erklärt, was nach dem allgemeinen moralischen Bewußtsein kein Unrecht ist - und umgekehrt. Wir brauchen auf die komplizierte rechtsphilosophische Diskussion dieser Fragen hier im einzelnen nicht einzugehen. Für Theologie und Kirche kommt es in diesem Zusammenhang vor allem auf zweierlei an:

Erstens: Wenn die Theologie anerkennt, daß die jeweiligen moralischen Vorstellungen in einer Kultur durch deren sozialgeschichtliche Lage mitgeformt werden, so bedeutet das keineswegs, daß die Kirche in Fragen der öffentlichen Moral vor dem Zeitgeist zu kapitulieren hätte. Es geht nicht darum, daß wir es nun hinnehmen sollten, daß zum Beispiel der Kinsey-Report zum Maßstab der Ehegesetzgebung in Westeuropa *gemächt* werden müßte. Den »moralischen Zustand einer Gesellschaft« (um es abgekürzt so zu nennen)

61. Vgl. E. Wolf, a.a.O., S. 106f.: Wo Rechtfertigung »als natürlich-übernatürlicher Prozeß der Ergreifung des Heils durch das sittliche Handeln des Menschen verstanden wird«, droht Intoleranz.

62. Vgl. I.-C. Bennett: Christen sind auch Staatsbürger, 1964, S. 135: »Das Ethos eines Teils der Bevölkerung kann nicht die Grundlage einer Gesetzgebung sein.«

ernst zu nehmen, bedeutet nicht, daß die Kirche ihm gegenüber resignieren müßte. In unserer säkularisierten Welt, in der wir die Forderung der Toleranz ernst nehmen wollen und müssen, bedeutet dies aber, daß die Kirche auf jede Art von Zwangsmaßnahmen verzichten muß, um die Moral auf diese Weise zu bessern. Zwang bessert ja die Moral letzten Endes auch nicht, sondern führt zur Heuchelei. Die Kirche wird also dem säkularen Staat nicht etwa raten dürfen, ihre Eheauffassungen mit Hilfe seiner Gesetze durchzusetzen. Sie muß vielmehr *bei ihrem Predigtamt bleiben*: gelingt es ihr auf diesem Wege, ein gesundes Verständnis der Ehe in einem Volk zu verbreiten, so wird es danach dem Gesetzgeber auch nicht schwerfallen, entsprechende Maßnahmen zu ergreifen, die dann von der großen Mehrheit des Volkes bejaht werden. Hier das rechte Maß zu finden, wird immer nur von Fall zu Fall möglich sein; das heißt: es ist unmöglich, den schmalen Grat zwischen Intoleranz und Toleranz hier ein für allemal festzusetzen: was D. Lerch über die niemals endgültig zu lösende Spannung zwischen dem Gewissen des einzelnen und dem staatlichen Gesetz gesagt hat⁶³, gilt entsprechend auch für die Spannung zwischen dem moralischen Zustand einer Gesellschaft und den staatlichen Gesetzen; und es gilt noch einmal als ständig neu zu bedenkende Aufgabe der Einwirkung der Predigt auf beide. Theologie und Kirche werden zwar dem nicht ausweichen können, daß sie auch für die staatliche Gesetzgebung Mitverantwortung übernehmen müssen, wo sie zur Mitarbeit aufgefordert werden. Um der Menschen willen, die durch eine rigorose klerikale Gesetzgebung überfordert und zur Heuchelei gezwungen würden, werden sie sich aber gerade in solcher Mitarbeit lieber im Rahmen des profanen Denkens halten, als streng »diristisch« zu argumentieren. Ihr eigentliches Amt bleibt das Predigtamt. in diesem Falle also: die Predigt des Gesetzes. Aber auch die Gesetzespredigt muß ganz frei sein von jedem Zwang; es muß gerade in ihr ständig herauszuhören sein: Gott zu gehorchen ist eine Möglichkeit des freien Menschen. Auch der Appell zu diesem Gehorsam bleibt in seinem Kern Einladung, die im Evangelium ihren Grund hat. Dies läßt sich in staatliche Gesetze nicht umgießen; deshalb ist der Verzicht auf deren theologische Begründung das allein Sachgemäße.

Zweitens: Kirche und Theologie werden sich gegen staatliche Angebote einer engen Zusammenarbeit in vielen Fällen geradezu wehren müssen. Daß die Politiker hier gerne Rückhalt suchen, ist leicht verständlich, wenn man sich vor Augen hält, wie große Zeiträume hindurch wohl die meisten Kulturen »sozialmonistisch« existierten. Unsern Staatsmännern in West und Ost fällt es bis heute schwer, sich eine öffentliche Moral vorzustellen, die nicht durch eine Religion oder mindestens durch eine umfassende religionsartige Weltanschauung sanktioniert wird. Bewußt oder unbewußt neigen sie dazu, wieder Staatsreligionen zu proklamieren, was die Rückkehr zur Intoleranz unausweichlich nach sich ziehen müßte. Dies Streben darf die politische Diakonie, die es sich doch zur Aufgabe macht, politische Fragen sachgemäß mit zu bedenken, gewiß nicht fördern. Sie wird zwar Verständnis dafür zeigen müssen, daß die Politiker unserer Zeit sich an weltanschaulichen Entwürfen zu orientieren suchen, nachdem die alte Einheit von Kirche und Staat aufgehoben ist. Sie wird aber davor warnen müssen, daß ein solcher Entwurf so verabsolutiert wird, daß staatlich-weltanschauliche Intoleranz die Folge ist. Und diese

Warnung muß konsequenterweise vor allem dort ausgesprochen werden, wo staatliche Stellen die kirchliche Verkündigung selbst in weltlicher Weise verabsolutieren, um daraus für den Staat Nutzen zu ziehen. Der Staat ist nicht ermächtigt, irgendeine Verabsolutierung dieser Art zu versuchen; und die Kirche muß sich, weil sie allein auf die innere Kraft und Einzigartigkeit des Evangeliums vertraut, gegen jeden solchen Versuch wehren. Das zwingt sie, oder es sollte sie doch zwingen, manche Bündnisangebote abzulehnen, die ihr vielleicht im ersten Augenblick verlockend erscheinen. Sie würde sonst für ein Linsengericht ihr Erstgeburtsrecht verkaufen. Und sie würde daran mitschuldig werden, daß der Staat nicht weltlicher Staat bleiben kann.

In unserer säkularen Gesellschaft, die ja zugleich eine pluralistische Gesellschaft geworden ist, dürfen wir Christen insgesamt und auch die einzelnen Konfessionskirchen je in ihrer Verschiedenheit nicht mit weitergehenden Privilegien rechnen als andere Gruppen. Dazu gehört auch - und das fällt uns auf Grund jahrhundertelanger Tradition sehr schwer - der Verzicht auf das Privileg, in Fragen der Moral als die allseits anerkannte letzte Instanz zu gelten. Die Tradition eines evangelischen Dorfpfarrers oder einer evangelischen Kirchenleitung ist hier nicht weniger beschwerlich als die des Römischen Stuhls ...¹ Dabei sollten uns doch die schweren inneren Auseinandersetzungen in unsern Konfessionskirchen in Fragen der Ethik längst zur Bescheidenheit mahnen. Die christliche Ethik hängt zu einem ganz bestimmten Teil jeweils auch von der kulturellen Gesamtlage ab, in der wir zu leben haben. Wie sollte es anders sein können, da wir Menschen sind und nicht Gott? Wir geben damit ja nicht die Arbeit an der christlichen Ethik preis: im Gegenteil, die Aufgabe erscheint gerade unter diesem Aspekt um so dringlicher. Sie besteht darin, jeweils neu herauszuarbeiten, welche Folgerungen sich aus dem Glauben für unser menschliches Zusammenleben ergeben müssen. Weil es sich um Folgerungen handelt, ist ihre jeweilige Verbindlichkeit allerdings sehr viel schwerer zu sichern, als dies in Fragen des Glaubens selbst der Fall ist⁶⁴ (dafür sind dort andere Fragen um so schwerer zu klären). Das mußte in diesem Zusammenhang erwähnt werden, weil sich auch daraus ergibt, daß eine »gesamtchristliche« Intoleranz in Fragen der Ethik keineswegs angebracht ist. Gewiß ist es wünschenswert, daß die Christenheit in einer bestimmten kulturellen Lage in Fragen der Ethik möglichsteinmütige Ratschläge gibt; aber gerade in Zeiten der Unruhe und des Übergangs werden wir damit oft nicht zu rechnen haben. Denn dann werden auch in der Christenheit ältere Traditionen und neue Einsichten miteinander im Streit liegen.

Aus diesem Grunde ist leider auch nicht damit zu rechnen, daß die Vertreter der großen christlichen Konfessionskirchen sich in allen ethischen Fragen zunächst untereinander einigen, um dann den staatlichen Behörden gemeinsam, sozusagen mit geballter Kraft, Material vorzulegen, »bei dessen Verwendung keine konfessionellen Auseinandersetzungen mehr zu befürchten sind«⁶⁵: nicht, als wenn solche gemeinsamen Appelle auf jeden Fall theologisch illegitim wären¹ Eher wäre schon zu befürchten, daß gerade in Übergangs-

64. Hierauf bin ich ausführlicher eingegangen in meinen Aufsätzen über »Glaube und Ethos im Neuen und Alten Testament«, ZEE 1961, S. 129 ff. und: »Verwirklichung des Rechts unter der Verkündigung des Evangeliums«, ZEE 1964, bes. S. 216-218. Vgl. jetzt auch: W. Joest: Christliches Ethos und rechtlicher Sittenbegriff (in: Reformarie und Confessio; Festschrift für W. Maurer, 1965, S. 419 ff.).

65. Egenter, a.a.O., S. 311.

zeiten wie der unsrigen ~~sich~~ die besagten Vertreter der Konfessionskirchen ~~vor~~ allem auf den Linien der alten Traditionen verbünden, statt Neuem Raum zu geben. Fragwürdig ist aber vor allem, wenn zur Begründung einer solchen Konzeption erklärt wird, daß der Staat sich »einem geschlossenen Corpus Christianorum gegenübersehen« sollte ⁶⁶. Um dies zu erreichen, wird hier die Toleranz zwischen den Konfessionen gefordert: erneut wird deutlich, daß dies keineswegs ausreicht. Zwar ist nicht mehr von einem Corpus Christianum die Rede. Die Hoffnung ist aber doch offensichtlich die, daß jenes »Corpus Christianorum« in Staat und Gesellschaft so viel Boden (zurück-)gewinnen möge, wie es besetzen kann, damit beide dann doch wieder ein »christliches Gepräge« erhaltene", Wo bleibt dann der Unterschied zum Ideal des (zwangsläufig intoleranten) christlichen Staates? übrigens spielt es in diesem Falle keine Rolle, daß der Verfasser der zitierten Äußerungen ein Katholik ist: manche evangelische Christen hätten das genauso ausgedrückt.

Wenn wir diese Ideale endgültig fallenlassen, wenn wir uns also darauf besinnen, daß es die durchaus normale »Rolle« der Christen in der Welt ist, eine Minderheit unter ihren Mitbürgern zu sein, können wir unsere Aufgabe im Bereich der »öffentlichen Moral« nur darin sehen, das, was uns jeweils durch den Glauben zum verbindlichen Axiom des Handelns wurde, unsern Mitmenschen durch Gründe der Vernunft einsichtig zu machen. Es käme also darauf an, der weltlichen Vernunft Mut zu neuen weltlichen Einsichten zu machen. Das kann dazu führen, daß mit der Zeit auch die Grenze dessen, was ein Staat moralisch toleriert, verschoben wird, wie die zunehmende Anerkennung von Kriegsdienstverweigerern in verschiedenen Staaten zeigt⁶⁸. Zu solchen neuen Einsichten darf die Öffentlichkeit aber nie durch kirchliche Diktate geführt werden, sondern nur durch den freien Dialog zwischen Kirche und Welt - der jede Art von Intoleranz ausschließt.

. In.

Als Ergebnis der -vorausgehenden überlegungen kann, vor allem hinsichtlich der Terminologie, folgendes festgehalten werden:

1. Von Intoleranz und Toleranz sollte nur dort gesprochen werden, wo Eingriffe politischer Mächte in Fragen der Religion oder der Weltanschauung vorliegen oder wo solche Eingriffe drohen.

2. Die Begriffe Religionsfreiheit oder Glaubensfreiheit sind als Kennzeichnung dessen, wofür gerade auch die Christen sich einsetzen sollten, nicht ausreichend. Es muß Freiheit auch für nichtreligiöse (oder anti-religiöse) Weltanschauungen gefordert werden. Die politischen Mächte dürfen solche Weltanschauungen freilich genausowenig wie eine Religion oder eine Glaubenslehre verabsolutieren.

3. Die Kirche muß darauf achten, daß ihre Predigt von Evangelium und Gesetz niemals vom Staat in intoleranter Weise in Anspruch genommen wird. Nicht nur die Predigt

66. Ebd.

67. Ebd. S. 309 unten.

68. Ober dies Beispiel für die Toleranzforderung vgl. *D. Lerch*, a.a.O., S. 12 - hier allerdings aus der schweizerischen Situation heraus, in der es bisher ja nicht zur gesetzlichen Anerkennung der Wehrdienstverweigerer gekommen ist.

des Evangeliums, sondern **auch** die Predigt des Gesetzes würde **durch staatliche** Intoleranz um ihre eigentliche Wirkung **gebracht**. Die indirekte Einwirkung dieser Predigt auf die »**öffentliche Moral**« und auf die **staatliche** Gesetzgebung steht in unserer **Gesellschaft** mit Recht in Konkurrenz mit andern Einwirkungen.

Prof. Dr. W. Schweitzer

4813 Betbel, Betbelsueg 43

Das Gute und der gesellschaftliche Fortschritt im Marxismus Kolakowskis

VON MARTIN GREIFFENHAGEN

Leszek Kolakowski, Professor für Philosophie an der Universität **Warschau**, hat in den Jahren 1957 bis 1959 eine Reihe von **Aufsätzen** veröffentlicht, die in Ost und West viel Aufsehen erregt und bis heute **nichts** von ihrer Aktualität eingebüßt haben. Kolakowski unternimmt in diesen Artikeln eine kritische Prüfung des marxistischen Lehrgebäudes, und zwar in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit dem Stalinismus. Die »revisionistische« Position Kolakowskis hat von allen **östlichen** Parteizentralen **heftige** Kritik erfahren'. Das ist nicht **verwunderlich**, rüttelten **doch** seine Ansichten »an den Grundfesten des Gehorsams eines Kommunisten gegenüber der Partei und der Partei gegenüber dem ideologischen Zenrrums«. Der Piper-Verlag (München) hat diese Arbeiten 1961 unter den beiden Titeln »Der Mensch ohne Alternative« und »Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein« (Untertitel) zugänglich gemacht. Die Beschäftigung mit Kolakowskis marxistischen und gegenmarxistischen Gedanken lohnt nicht nur unter dem Gesichtspunkt der in Bewegung geratenen Diskussion innerhalb des Ostblocks, sondern trägt **auch** für die Erörterung gesellschaftsphilosophischer Probleme im Westen etwas aus, sofern man sein **Buch** im Horizont prinzipieller Fragestellungen liest. Der Gang meiner Darstellung soll dies zeigen. Ein Vergleich mit einem bedeutenden Gesellschaftstheoretiker westlicher Prägung, Karl Mannheim, hat den Sinn, die Vergleichbarkeit - wenn schon nicht unbedingt Identität - der Fragestellungen zum **Schluß** an einigen Punkten explizit zu machen,

I.

Die Verschmelzung oder doch Verkoppelung von Ethik und Geschichtsphilosophie ist eine Erfindung der Aufklärung. Seither erscheint diese Verschlingung des Glaubens an einen

1. Vgl. **Zbigniew K. Brzezinski**: Der Sowjetblock, Köln und Berlin 1962, S. 328ff. **Brzezinski** zufolge entwickelte Kolakowski »die geschlossenste und daher **politisch** gefährlichste Darstellung des revisionistischen Denkens« (S. 328).
2. A.a.O. S. 330.
3. Die Seitenzahlen der Zitierung beziehen sich auf diese Ausgabe.

geschichtlichen Fortschritt mit der Forderung des Guten in den verschiedensten Variationen und verbindet Geister, die uns heute so verschiedenartig erscheinen wie Kant und Marx. Die Verbindung von geschichtsphilosophisch verstandenem Fortschritt mit der ethischen Forderung ist im Marxismus auf philosophisch besonders kunstvolle und politisch besonders wirksame Weise gelungen. Ethik, Sozialwissenschaft und Geschichtsphilosophie fanden zu einer Einheit, die alle geistigen Kräfte des Menschen: den moralischen Sinn, das wissenschaftliche Denken und das religiöse Hoffen, anspricht und in der Praxis zu einer Politik der Totalität führte. Der Schwerpunkt innerhalb dieser Trias von Ethik, Sozialwissenschaft und Geschichtsphilosophie wechselt in der Geschichte des Marxismus ständig, und alle sogenannten Richtungskämpfe haben nicht zuletzt die Gewichtigkeit und Tragfähigkeit dieser drei Säulen des marxistischen Lehrgebäudes zum Gegenstand. - Kolakowski bezeichnet ein neues Stadium in dieser wechselvollen Geschichte. Seine Position versteht sich als Gegenposition zum Stalinismus". Der soziale Fortschritt soll nicht ohne Berücksichtigung der ethischen Tagesforderung und diese nicht ohne Rücksicht auf die sozialwissenschaftlich ermittelte gesellschaftliche Lage und Entwicklung gesehen werden. Zwar wird das Endziel der klassenlosen Gesellschaft nicht aufgegeben, wohl aber in ein engeres Verhältnis zu seiner ethischen Bedeutung gebracht, als es in der stalinistischen Ära geschah. Nun ist jedoch die Position Kolakowskis keineswegs eindeutig, sondern spiegelt die ideologisch unsichere Position des nachstalinistischen Marxismus. Wir gehen seinen Argumenten im folgenden sehr genau nach und halten uns vornehmlich an eine Artikelserie, die im September 1957 in der polnischen Zeitschrift »Nowa Kultura« erschien und, programmatisch genug, überschrieben ist: Verantwortung und Geschichte.

Um die Spannung zu kennzeichnen, die zwischen der marxistischen Geschichtstheologie und der ethischen Forderung besteht, bedient sich Kolakowski einer Figur, die er »Clerk«, also Schöngeist, unpolitischen Intellektuellen, nennt. Der Clerk hält sich jedem politischen Engagement fern, weil er sich nicht den Kopf vernebeln lassen will von Ideen, die einer kritischen Beurteilung nicht standhalten. An die marxistische Adresse gerichtet, gibt er für seine politische Haltung einen moralischen Grund an, den Kolakowski ihn selbst formulieren läßt: »Ich werde keiner Form geschichtlichen Seins nur deshalb zustimmen, weil mir jemand einredet, sie sei unvermeidbar - selbst wenn ich an ihre Unvermeidbarkeit glauben würde -, wofür mir übrigens vorläufig die Beweise fehlen. Wenn das Verbrechen Gesetz der Geschichte ist, soll dann das Wissen von diesem Gesetz Grund genug sein dafür, daß ich selbst zum Verbrecher werde? Warum eigentlich? Ihr erlaubt mir nicht, eure Taten an absoluten Werten zu messen, denn eurer Meinung nach existieren solche Werte nicht und sind reine Erfindung. Andererseits sprecht ihr selbst von allgemein menschlichen Werten, also wohl von absoluten; ihr führt daher schweigend den axiologischen Absolutismus in eure Doktrin ein, und zwar in undurchsichtiger und zweideutiger Form, um ihn gleich danach durch einen ebenso zweideutigen historischen Relativismus zu vernichten« (61).

Mit diesen Sätzen ist die marxistische Philosophie an einem kritischen Punkt berührt:

4. Kalakowski zeigte, ähnlich wie der etwa gleichaltrige Wallgang Harich, früher stalinistische Neigungen (vgl. Brzezinski, S. 328 und 331).

die Deriviertheit ethischer Normen aus dem Sozialprozeß verbietet dem **Marxisten** in der Tat eine verbindliche Explikation des Guten in bloß »historische Zeiten⁵. Für den Marxisten gibt es keine absoluten, sondern nur eschatologische Werte. über die »absolute« **Gerechtigkeit** ist daher vorläufig nur Negatives zu **sagen**, vor allem, daß sie die **Aufhebung** der Klassen als der sozialen Voraussetzung des Unredns bedeutet. Alle bisher erlebten historischen Formen des Gerechten und Guten sind Vorgeschichte und, prinzipiell gesehen, **Unrecht**, so daß »von einer eigentlichen moralischen Qualität des Gerechten nicht die Rede sein kann⁶«.

Der Position des Clerk gegenüber bringt Kolakowski den **Gesichtspunkt** der **Geschichte** zur Geltung, jedoch nicht in Gestalt der marxistischen **Geschichtstheologie**, sondern im Sinne sozialwissenschaftlicher Reflexion: »Der Clerk glaubt ..., er habe sich dadurch von der **Geschichte** unabhängig gemachd, daß er sich an die ewigen Dinge klammert; in Wirklichkeit ist diese Anhänglichkeit selbst etwas, wozu seine Lage ihn zwingt. Der Clerk ist ein Humanist, belastet mit der Tradition des Humanismus, auf die er nicht verzichten will und auf die er seiner Meinung nach verzichten müßte, wenn er sich irgendeinem der großen Lager, die die **Geschichte** der Welt durch ihren Kampf bestimmen, anschließen würde. Der Clerk schließt sich freiwillig aus der Geschichte aus und verzichtet auf jede Aktion, weil diese von ihm verlangen würde, daß er jenes Zolleamt des politischen Realismus passiere, in dem man ihm all das abnimmt, was für ihn den größten Wert darstellte (68). Das **Gespräch** zwischen Naturrecht und Geschichte ist eröffnet, ein Gespräch, welches das Abendland seit dreihundert Jahren leidenschaftlich führt und für das die marxistische Variante ein besonders sprechendes Beispiel ist. Die naturrechtliche Berufung auf **übergeschichtliche** Werte erscheint dem sozialwissenschaftlich orientierten Marxisten Kolakowski angesichts der historischen und anthropologischen Variabilität dessen, was in verschiedenen Epochen und Kulturen der Mensch sein kann, abstrus, unwirklich, dogmatisch und verbohrt, Kolakowski meint, es seien im allgemeinen nachrevolutionäre Zeiten, in denen der Clerk **Aussicht** hat, mit seiner naturrechtlichen Argumentation (die nun als Philosophie der Restauration erscheint) Gehör zu finden. Eine **geschichtsfreie** Moralphilosophie wird als wohltuende Alternative gegenüber der revolutionären Bewegung empfunden, die vieles auch moralisch in Bewegung und ins Rutschen brachte oder vollends mit sich riß. Kein Zweifel, daß Kolakowski an die gerade überwundene stalinistische **Ära** denkt, deren Kennzeichnung und Einordnung er sich nun zuwendet.

5. Vgl. Ralf Dahrendorf: Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx. Hannover o. J.

6. A.a.O. S. 69. 7. Vgl. Leo Strauss: Naturrecht und Geschichte, Stuttgart 1953.

8. Kolakowski gibt übrigens selber einen Grund dafür an, daß der Clerk sich auf die Position des Naturrechts gegenwärtig mit besonderer Leidenschaft stützt. Die folgende Argumentation offenbart die Dialektik sozialwissenschaftlichen Denkens: »Wenn man beginnt, die Clerks zu verdammen, so ist das ein Zeichen dafür, daß soziale Bedingungen eingetreten sind, die ihre Ausbreitung begünstigen. Denn wenn im sozialen Bewußtsein eine moralische Norm laut wird, so zeugt das bekanntlich davon, daß Bedingungen aufgetreten sind, die den Vorstoß gegen sie begünstigen. Sie soll nämlich die Schranke für eine Tendenz bilden, die in der Gesellschaft wirksam geworden ist. Wenn das Gebot -Du sollst nicht stehlen- akut wird, so bedeutet das, daß in der Gesellschaft die Neigung zum Diebstahl sehr groß geworden ist; wenn laut gegen die Clerks gewettert wird, so bestehen offenbar besonders gute Möglichkeiten für ihre Entwicklung in der Gesellschaft« (5. 68 f.).

II.

Der Stalinismus bezeichnet eine bestimmte Konstellation innerhalb der Trias von Ethik, Sozialwissenschaft und Geschichtsphilosophie. Als institutionell gewordener Marxismus (7ff.) opferte er die Position der ethischen Forderung und weithin auch der kritischen Sozialwissenschaft einer Politik technischer und ökonomischen Fortschritts. Er tat dies unter ausdrücklicher Berufung auf das geschichtsphilosophische Ziel und Ende der vom Marxismus angenommenen Entwicklung zur sozialen und ethischen Integration aller. Die ideologische Homogenität der neuen sowjetischen Gesellschaft wird durch einen institutionellen Marxismus garantiert, den die Partei in Verwaltung hat und deren Unfehlbarkeitsanspruch sie notfalls mit Terror durchsetzt. Da die soziale Bindung in der neu zu schaffenden sozialistischen Gesellschaft weder durch Stand noch durch Klasse, noch (zunächst) durch ethnische oder nationale Gemeinschaftsgefühle verbürgt, sondern allein durch das gleiche ideologische Bewußtsein garantiert wird, muß die Partei als Hüter der ideologischen Wahrheit und Garant des richtigen gesellschaftlichen Weges alles daransetzen, gerade die kleinsten Abweichungen zu verhindern. Kleine Differenzen sind für jede ideologische Bewegung erfahrungsgemäß bedrohlicher als die großen ideologischen Gegner. Kolakowski demonstriert diesen Sachverhalt an theologisch-kirchlichen Erscheinungen und nennt den Stalinismus eine »Sekte«, da die Soziologie der Abschließung von außen und jenes merkwürdige Eigenleben der Sekten auf ihn zutrifft, das alles Interesse auf Fragen der inneren Organisation hinlenkt. Die Abschließung von außen führt im Laufe der Zeit zu einer Trennung der Welt in »Verdammte« und »Erlöste«, in »das Reich Gottes« und »das Reich des Teufels«, wie Kolakowski sich theologisch ausdrückt (73). Die Grenze zwischen diesen Reichen läuft durch alle Lebensgebiete: »Jede Tatsache, jeder Gedanke, jedes Teilchen in der Materie des sozialen Lebens ist auf ewig von dem Mal seiner Zugehörigkeit zu einem der beiden Reiche gekennzeichnet« (73). Der Sektencharakter nahm im politischen System des Stalinismus besonders skurrile, deshalb aber nicht weniger bedrohliche Formen an: »Parteilichkeit wird in solchem Maße Eigenschaft jedes Dinges, daß manchmal die Naturkräfte an ihr teilzunehmen schienen: Viele Jahre hindurch erweckte die stalinistische Presse den Eindruck, als wären Naturkatastrophen das Monopol kapitalistischer Länder, Niederlagen ihrer Gesellschaftsordnung« (74).

Die entscheidende Schwäche des Stalinismus liegt für Kolakowski darin, daß er zwischen geschichtlich fortschrittlich und moralisch gut nicht differenziert: »Moralisch ist das, was der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft nach ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit förderlich ist, zum Beispiel dafür zu sorgen, daß in der Wirtschaft das Primat der Produktion von Produktionsmitteln über die Produktion von Verbrauchsgütern erhalten bleibt, daß die Kollektivierung der landwirtschaftlichen Erzeugung erfolgt, daß das Gesetz der Planmäßigkeit herrscht, daß die Löhne entsprechend der Arbeitsleistung verteilt werden usw.« (95). Der Identifizierung des moralisch Guten mit dem sozialen Fortschritt gegenüber stellt sich Kolakowski auf einen an Kant erinnernden Standpunkt der persönlichen Entscheidung in der ethischen Tagesforderung. Der Kommunismus darf nicht durch mißbräuchliche Abstrahierung auf bolschewistische Produktionsverhältnisse reduziert

werden (231). Es gibt eine Fülle von **gesellschaftlichen** Zielen, die als solche schon jetzt kommunistische Aktivität rechtfertigen und fordern: der Fortschritt von Bildung und Wissen, Gesundheit und Lebensfreude. Lüge und Angst, Terror und Verfolgung sind an sich **schlecht** und können nie mit dem Hinweis auf die Zukunft der sozialistischen Gesellschaft gerechtfertigt werden (231).

überdies ist die geschichtsphilosophische Argumentation von der ethischen rein logisch zu trennen. Kolakowski verdeutlicht das an der finsternen Absurdität eines Plakates, das zur Zeit des Stalinismus die Losung verkündete: »Die Tuberkulose verzögert den Aufbau« (233). Die Bekämpfung der Tuberkulose wird ausschließlich als Mittel im Dienste des gesellschaftlichen Fortschritts, nicht aber als Zweck an sich selbst im Dienste der Person gesehen. Noch in eine andere Schwierigkeit gerät der doktrinaire **Stalinist** mit seiner zynischen Berufung auf die Zukunft: »Wenn wir ihn (den Stalinisten, Zus. d. Vf.) fragen ..., ob in dem fortschrittlichen ökonomischen Prozeß der ursprünglichen Akkumulation in England, der unter Anwendung brutaler Gewalt und Ausbeutung vor sich ging! jeder einzelne Grundbesitzer, der die Bauern von ihrem Boden verjagte, ein moralisches Lob verdient, weil er **für** den Weltgeist wirkte, hat er darauf zwei Antworten: erstens, **daß** es eine scholastische Frage sei, zweitens, daß hier ein Widerspruch bestünde. Das Wort >Widerspruch< löst eine Menge schwieriger Situationen, denn eine Theorie, die innere Widersprüche hat, rettet sich ausgezeichnet mit der Behauptung, daß auch die Wirklichkeit innere Gegensätze offenbare. Auf diese Weise soll das Gesetz des immanenten Widerspruchs *der Welt* die Doktrin vor der Anklage der Inkonsequenz retten. -Einerseits- vollzieht sich *der* ökonomische Fortschritt in den Klassengesellschaften auf Kosten der ausgebeuteten Klassen - ist jedoch ein Fortschritt -, hat also den Weltgeist auf seiner Seite. •Andererseits< haben diese ausgebeuteten Klassen recht, wenn sie sich gegen ihre Ausbeutung wehren - also steht die zweite Seite des Weltgeistes auf ihrer Seite (95f.). Wenn man auf der einen Seite alle moralischen Werte dem Fortschritt unterordnet, kann man nicht auf der anderen Seite den Fortschritt am Maßstab ebendieser Werte messen wollen. Kolakowski fordert deshalb die eindeutige Priorität eines der beiden Axiome: sozial-ökonomischer Fortschritt oder Ethik (96f.) - mit welcher Forderung er jedoch das marxistische Lehrgebäude selbst zerbricht.

ur.

Kolakowskis Ablehnung der marxistischen Geschichtsmetaphysik aber schließt nicht notwendig jene geschichtslose naturrechtliche Ethik ein, wie er sie dem Clerk vorwarf, im Gegenteil: der Sinn für Geschichte als der Sinn für die notwendige Sozialisierung der ethischen Forderung ist bei ihm besonders scharf entwickelt, und im Anschluß an Marx nennt er alle geschichtsfreien sozialistischen Entwürfe utopisch: »Der Utopismus .« besteht darin, daß man gegenüber der Wirklichkeit unaufhörlich die Haltung eines kritischen Moralisten einnimmt, sie nach den willkürlich angenommenen Maßstäben des absolut Guten und absolut Bösen wertet und ausschließlich von diesem Gesichtspunkt aus beträdert. Der einzige Protest, den der Utopist gegen die soziale Wirklichkeit erhebt, besteht in der Behauptung, daß sie moralisch schlecht sei, die einzige Art seiner Einflußnahme auf

ihren Verlauf darin, daß er den Menschen erzählt, wie die Welt aussehen sollte, damit jene Maßstäbe des absolut Guten und absolut Bösen zur Geltung kommen« (101). Die utopischen Sozialisten sahen und sehen nicht, was Marx sah: »Daß die Menschen die Verfasser ihrer eigenen Geschichte sind, aber nicht in willkürlicher Freiheit, sondern bedingt durch den Druck der überkommenen sozialökonomischen Verhältnisse« (102f.). Kolakowski sagt im folgenden sehr **deutlich**, wo er Marx zu folgen bereit ist und wo nicht: »Einer moralischen Beurteilung unterliegen ausschließlich einzelne Menschen und ihre Handlungen. Das kommt daher, daß es **keine** moralische Beurteilung ohne Berücksichtigung der **Absicht des** Handelnden gibt, die Absichten aber sind **Sache** der einzelnen Menschen. Daraus wiederum folgt, daß-es unmöglich ist, einen anonymen historischen Prozeß, sein Gelingen oder Mißlingen, moralisch zu werten« (106f.). - »Hieraus folgt jedoch nicht ..., daß die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse oder Gruppe **oder** überhaupt eine Abhängigkeit von der Gesellschaft, in der sich ein Individuum befindet, nicht entscheidend sei für die Bestimmung sowohl seiner moralischen Auffassungen als auch der Haltung, die der moralischen Beurteilung unterliegt und deren Gültigkeitsbereich in der Geschichte sehr verschieden ist« (107). Die soziale Determination moralischer Haltungen also wird von Kolakowski sehr entschieden anerkannt, nicht aber die teleologische Geschichtsbetrachtung Marxens.

Die Anerkennung der sozialen Determination moralischer Wertungen und Haltungen reißt ein Dilemma auf, das uns spätestens seit Max Weber, im Grunde aber schon seit Kant als ungeheuer schwieriges Problem bekannt ist: »Aus der Feststellung, daß jemand weiß, daß er dies oder jenes für gut und böse hält, weil diese oder jene Lebensbedingungen ihn dazu bewogen haben, folgt nicht, daß eben dies oder jenes gut oder böse ist. Jede besitzt gewisse moralische Auffassungen, aber er kann die Richtigkeit dieser Auffassungen nicht mit der Berufung darauf beweisen, daß sie infolge der Einwirkung dieser oder jener äußeren Ursachen entstanden sind. Die Behauptung, daß der einzelne moralisch bewertet werden kann, ist gleichbedeutend mit der Behauptung, daß die anderen das Recht haben, ihn zu beurteilen, und diese Aussage hat normativen Charaktere (108). Mit diesen **Sätzen** steht Kolakowski in der Tradition der modernen Freiheitsphilosophie. Marx war besessen von jener Geschichtsmetaphysik, die **schon** Hegel bewog, Ethik nur als ein geschichtlich wechselvolles »Moment« zu sehen. Kolakowski versucht, die Erkenntnisse Marxens in die Freiheitsphilosophie Kants aufzunehmen: »**Daß** jemand für eine Tat moralisch verantwortlich ist, bedeutet, daß das **soziale** Milieu, in dem er lebt, berechtigt ist, jene Tat moralisch zu werten und sich dem Täter gegenüber ablehnend oder billigend zu verhalten. Es **bedeutet** auch, daß sich das Milieu dieser seiner Berechtigung bewußt ist. Diese Art zu reagieren ist ebenso determiniert wie die Tat selbst, auf die sie sich beziehe« (109). »Die Beurteilung des moralischen Verhaltens der Individuen ist eine soziale Tatsache, deren Existenz man wie Naturgesetze akzeptieren muß« (110). Dieses »Naturgesetz« ist aber nicht moralischer Qualität. Trotzdem bestehen zwischen der Moralität und sozialwissenschaftlicher Erkenntnis oder einfach: gesellschaftlicher Orientierung gewisse Beziehungen, denen sich Kolakowski nun zuwendet.

IV.

Moral bezieht sich als solche auf Gesellschaft. Sie beinhaltet eine bestimmte Vorstellung davon, wie Menschen miteinander umgehen sollen. Nun ist die Moral einer Epoche nicht unabhängig von der sozioökonomischen Herkunft und Verfassung dieser Epoche. Ich muß mich also, wenn ich einen moralischen Standpunkt innerhalb meiner Gesellschaft beziehe, zu dieser Gesellschaft als einer gewordenen und bedingten verhalten. Damit ist für Kolakowski jede Teilnahme am sozialen und politischen Leben, gleich welcher Art, an sich selbst bereits »ein moralischer Akt, für den der einzelne vollkommen verantwortlich ist« (122). Jede Form des sozialen Engagements ist zugleich ein moralisches Engagement. Kolakowski verdeutlicht dies auf verblüffend einfache Weise, indem er mit der schlichten Orientierungspflicht des einzelnen beginnt. Wir sind, sagt er, zum Wissen in zweierlei Hinsicht verpflichtet. Einmal gehört zur Moral in unserer Zeit, in der politische und soziale Entscheidungen totalen Charakter angenommen haben, das Bemühen um Orientierung über das, was sozial und politisch vor sich geht: »Unkenntnis befreit nicht von Verantwortung; es gibt Situationen, in denen wir moralisch verpflichtet sind, zu wissen. Es gab - das ist keine Lüge - Deutsche, die nichts von deutschen Konzentrationslagern gewußt haben. Wer anders als sie sind für diese Unkenntnis verantwortlich! In welchem Sinn konnten sie 'anständige Menschen. sein, wenn sie - und sei es auf Grund ihrer Staatsangehörigkeit - die Vorteile ihrer Zugehörigkeit zu dem Volk genossen, das die Hälfte Europas unterdrückte? Es waren die anständigsten Kommunisten, die von den Verbrechen des Stalinismus keine Ahnung hatten; niemand wird sie von der Verantwortung für diese Ignoranz lossprechen. Diese Ignoranz war insofern selbst verschuldet, als ihre Überwindung nicht schwierig gewesen wäre. Sie waren einfach deswegen schuldig, weil sie zur wirklichen Kenntnisnahme der Lage, in der sie sich befanden, keinen Willen gezeigt haben- (131f.). Das ist das eine. - Das andere ist die Kenntnis der sozialen Bedingungen, die gegen die eigenen moralischen Intentionen sprechen. Der gesellschaftliche Prozeß gestattet nur solchen moralischen Haltungen und Programmen Eingang in die Wirklichkeit, welche die Sozialisierung zulassen, das heißt einem »gesellschaftlichen Bedürfnis« entsprechen. Deshalb dürfen unsere moralischen Auffassungen von der Kenntnis des gesellschaftlichen Prozesses nicht unabhängig sein, »vielmehr geht es darum, in welchem Maße wir auf bestimmte Forderungen des historischen Prozesses, in den wir verwickelt sind, gefaßt sein müssen, wenn man uns zwingt, Probleme moralischen Charakters zu lösen« (138). Anders gesagt: »Wir sind verpflichtet, zu wissen, was gegen uns spricht« (139). Sozialwissenschaftliche Bildung gehört für Kolakowski mit zum moralischen Auftrag in unserer Welt⁹.

V.

Dadurch, daß das moralische Bewußtsein gesellschaftlichen Charakter annimmt, wird es zu einem Motor des historischen Prozesses, wie es immer schon »ein objektives Bedürfnis des

9. Vgl. Jürgen Habermas: Vom sozialen Wandel akademischer Bildung, in: Merkur, 17. Jg. 1963, S. 431 ff. Und vom Verfasser: Zum Begriff der Sozialwissenschaften in unserer Zeit, in: moderne welt, 1963, S. 392 ff.

gesellschaftlichen Lebens« (125) ist. »Das Sollen ist eine Form des Seinse (125), und zum sozialen Prozeß gehört die Beeinflussung durch moralische Vorstellungen, soweit solche Programme ihre Sozialisierung, das heißt ihre gesellschaftliche Verwirklichung, zulassen. Wie stark Kolakowski sich Kant zuwendet und von Marx abrückt, zeigt seine Beurteilung neuer ethischer Anstöße durch kleine Gruppen: »Eine soziale Bewegung, deren Programm moralisch begründet ist, wird dadurch, daß ihre moralischen Postulate kaum Chancen haben, in sichtbarer Zukunft verwirklicht zu werden, nicht erfolglos ... Wir müssen klug genug sein, nicht an eine schnelle Verwirklichung des himmlischen Königreichs zu glauben ... Die einfachsten Verbesserungen in den gesellschaftlichen Beziehungen erfordern nämlich eine so unerhörte Anstrengung der Gesellschaft, daß es das öffentliche Bewußtsein, könnte es dieses Mißverhältnis in seinem vollen Ausmaß erkennen, in einem Maße entmutigt, die jeden sozialen Fortschritt unmöglich macht. Die Anstrengung muß verschwenderisch groß sein, wenn das Resultat überhaupt sichtbar werden soll« (127)¹⁰. Erinnern einige dieser Wendungen geradezu an Kants Schrift Zum ewigen Frieden, so zeigt die Methode, die Kolakowski zur Erreichung dieses Zieles vorschlägt, wie weit er von Kant entfernt ist. Es handelt sich um die Frage, in welcher Weise die moralische Forderung gesellschaftlich wirksam werden soll: »Man erreicht das, indem man die zu erwartenden Ergebnisse bis zum Mythos aufbauscht, so daß sie Ausmaße annehmen, die den bereits unmittelbar spürbaren Anstrengungen etwas mehr entsprechen. Diese, von außen betrachtet, phantastische Obenreibung ist eben das Werk der Ideologien, die somit eine unerläßliche Voraussetzung für den sozialen Fortschritt darstellen. Die Ideologien zeigen wie eine Fata Morgana wunderbare Länder, um die Kraftanstrengung der Karawane so zu steigern, daß sie dann trotz der Qualen gerade die nächste kleine Quelle erreicht. Wenn sich der erschöpften Karawane keine solchen lockenden Luftspiegelungen zeigten, müßte sie in ihrer Hoffnungslosigkeit unweigerlich im Sandsturm zugrunde gehen« (128). Die Bedeutung, die Kolakowski der Ideologie und ihren Erfindern und Verwaltern, den Intellektuellen, im gesellschaftlichen Prozeß beimißt, wirft Fragen auf, die wir Grund haben, sehr genau zu durchdenken.

VI.

Unter Ideologie versteht Kolakowski »die Summe der Auffassungen, die einer sozialen Gruppe (einer Klasse, aber nicht nur ihr) zur Orientierung der Wende dient, die das mystifizierte Bewußtsein dieser Gruppe und ihrer Tätigkeit zum Ausdruck bringen ... Mit anderen Worten: Die soziale Funktion der Ideologie besteht darin, den Glauben an die Werte zu festigen, die notwendig sind, damit die Gruppe erfolgreich tätig sein kann. Die Ideologie ist deshalb keine -reine- Theorie, und sie kann es auch nicht sein, denn die Kenntnis der Wirklichkeit an sich kann niemanden zum Handeln veranlassen; die Ideologie enthält wendende oder beschreibende Urteile, die entweder schon der mystifizierte

10. Kolakowski läßt die Frage offen, woher neue moralische Forderungen kleiner Gruppen plötzlich kommen und ob sich nicht gerade für solche neuen Ethiken leicht ein gesellschaftliches Bedürfnis entdecken läßt. An dieser Frage entscheidet sich erst eigentlich die Akzentuierung einer eher moralphilosophischen oder eher sozialwissenschaftlichen Orientierung. Siehe hierzu Ralf Dahrendorf: Gesellschaft und Freiheit, München 1961.

Ausdruck des Glaubens an irgendwelche Werte sind oder ihren Inhalt der Festigung des Glaubens und der Werte unterordnen« (24 f.).¹¹ Jede politische Bewegung, die eine Gesellschaft im ganzen erfassen soll, bedarf des Mythos, eines kollektiven Bewußtseins, sei es gemeinsamer Herkunft (bei den konservativen Mythen), sei es einer gemeinsam vorgestellten und angestrebten Zukunft (in den sozialistischen Utopien). Kriterium der Ideologien ist das, was sie leisten sollen: eine Homogenität, **Geschlossenheit** und Stringenz des Denkens, vor allem aber des Fühlens, Sdiauens und Wollens. Ohne eine gewisse Homogenität kann keine **Gesellschaft** auf die Dauer leben, und ohne eine starke, dynamische Ideologie kann keine Gesellschaft in revolutionärem Sinne umgebaut werden¹². Wer also versucht, eine **Gesellschaft** auf völlig neue Füße zu stellen oder, um es konservativ zu formulieren: aus einer »historisdi gewachsenen« Gesellschaft eine »künseliche« zu machen, ist **auf** die homogenisierende **Kraft** einer dynamischen Ideologie angewiesenü,

Noch zwei weitere Bedingungen muß die Ideologie erfüllen, wenn sie wirksam sein soll: die Ideologie »ist notgedrungen dunkel und zweideutig, denn sie muß, um die **Kraft** des Glaubens **aufrechtzuerhalten**, die allgemeinen Formeln so unveränderlich wie möglich belassen und gleichzeitig, wenn sie Erfolg im Alltag haben will, unaufhörlich ihren Sinn ändern und den Aufgaben des Augenblicks anpassen. Jedoch kann die relative Beständigkeit der Ideologie nur dann aufrechterhalten werden, wenn die Interpretation ihres **In-**halts in der institutionell bestätigten Form monopolisiert ist, das heißt, wenn es eine Priesterkaste gibt, die allein dazu berufen ist, den richtigen Inhalt der Ideologie darzulegen: Nur dann sind Orthodoxie und Treue zur Doktrin möglich, die zu den typischen Kategorien des ideologischen Denkens gehören« (35). Nach diesen Sätzen ist Kolakowskis Ablehnung des Stalinismus kaum zu verstehen. Es handelt sich auch nur um eine partielle Verneinung, zeigt er doch am Beispiel des Stalinismus selber die Notwendigkeit ideologisch fest verankerter Einheit: »Diese ständige Wiederholung des Schlagworts von der Einheit war aus vielen Gründen notwendig. Zeigte es sich aber, daß die wirkliche Einheit dadurch nicht näher rückte und nicht weniger fiktiv als vorher wurde, blieb den Ideologen des Stalinismus nichts weiter übrig, als auf die schwarze Undankbarkeit der **Menschen** zu schimpfen und seine Vertragspartner des schlechten Willens zu zeihen- (76). Nun ist es durchaus fraglich, ob die sowjetische Gesellschaft je zu einheitlicher Gestalt gefunden hätte ohne die totalitäre Ideologie in der Verfügungsgewalt des stalinistischen Parteiapparates. Kolakowski weiß das und verdammt deshalb den »insritutionellen Marxismus« nicht schlechthin, sondern spricht ihm eine gewisse Funktion innerhalb der Konsolidierung und Homogenisierung der neuen sozialistischen Gesellschaft zu (29).

-
11. Diese Definition ist erstaunlich »wertfreie. Zum Ideologiebegriff siehe die gute problemgeschichtliche Einleitung zu *Kurt Lenk*: Ideologie, Ideologiekritik und Wissensoziologie, Neuwied 1961.
 12. Zum Zusammenhang von gesellschaftlcher Homogenität und Ideologie siehe vom *Verfasser*: Politische Theologie und Politikwissenschaft, in: Gesellschaft-Staat-Erziehung, 8. Jg. 1963, S. 142 ff.
 13. Für die diesbezügliche Situation in den Entwicklungsländern siehe das aufschlußreiche Interview mit *Ben Bella*, in: Der Monat, Nr. 188 (Mai 1964), S. 36 ff.

Die **Schöpfer** und Verwalter der Ideologie sind die Intellektuellen. »Die kommunistischen Intellektuellen haben die **Pflicht**, aber **auch** das Recht, die Verantwortung für die ideologische Entwicklung der revolutionären Bewegung zu tragen« (53). Das bedeutet, die Intellektuellen »müssen es sich auch angelegen sein lassen, den Marxismus im Volke zu verbreiten, und dies in einem Maße, in dem die wissenschaftliche Begründung allein nicht mehr genügen kann. Darf man gewisse wissenschaftliche Wahrheiten dort, wo sie unmöglich auf Grund wissenschaftlicher Erkenntnis angenommen werden können, zum Gegenstand des Glaubens machen? Gewiß, das darf man« (54). Kolakowski beruft sich für seine Ansicht auf die Situation der kämpfenden Truppe, für die, wie er sagt, »die Hoffnung wichtiger ist als der gesunde Menschenverstand. Der Defätismus in der Armee kann oft gut begründet sein, aber man muß erkennen und sich damit abfinden, daß er nicht toleriert werden darf. Man muß sich also auch damit abfinden, daß ein übermaß an gesundem Menschenverstand dem erfolgreichen Kampf selbst dann entgegensteht, wenn es ein Kampf um eine gerechte Sache ist. - Beati qui non viderunt, et crediderunt. Man darf demjenigen, der, gestützt auf Vernunftüberlegungen, im Kampf die Niederlage der eigenen Sache voraussieht, Schweigen gebieten, denn die Überzeugung von der Erfolglosigkeit der eigenen Anstrengung **macht** diese doppelt erfolglos. Es ist ein unangenehmer **Widerspruch** im menschlichen Sein, den man jedoch nicht beseitigen kann« (88f.). - Die Intellektuellen haben bei Kolakowski eine ähnliche Funktion wie die Philosophen bei Plato, Sie sollen den richtigen politischen Weg, die gesellschaftliche Wahrheit herausfinden und diese Wahrheit den verschiedenen Schichten und Gruppen des Volkes in angemessener Weise empfehlen. Kolakowski unterscheidet deutlich zwischen den Intellektuellen und der Partei als dem politischen Vortrupp der neuen Gesellschaft: »Die Kommunistische Partei braucht die Intellektuellen nicht, damit sie sich für die Klugheit ihrer Beschlüsse begeistern, sondern damit ihre Beschlüsse klug werden. Die Arbeiterbewegung braucht sie also als Menschen, die in ihrem Denken frei sind, und nicht als Opporunisten« (55f.).

Mit dieser seiner Ansicht gerät Kolakowski in ein neues Dilemma: auf der einen Seite beansprucht er den Intellektuellen als einen auf Wahrheit verpflichteten Forscher, auf der anderen Seite als einen der Partei verpflichteten Verwalter und Verbreiter der Ideologie. Die wissenschaftliche Erkenntnis bedarf der »Überzeugung, daß alles neu analysiert, alles angezweifelt werden muß (was nicht bedeutet: verworfen), daß der Mensch der Wissenschaft kein Jota Mitleid mit dem Objekt seiner Persdrang haben darf, wenn er **nicht** theoretische Arbeit wieder in den Zustand versetzen will, aus dem sie jetzt mit größter Schwierigkeit herauszukommen beginne- (55). Deshalb haben die Intellektuellen weder die Pflicht noch das Recht, irgendwelche ihrem Denken vorausliegenden, von der Partei aufgestellten oder kontrollierten und der Diskussion entzogenen Grundsätze anzuerkennen (53). Es gibt keine »Katalogisierung heiliger Grundsätze« (52). - »Eine andere Sache ist die soziale Verantwortung der Wissenschaftler. Denn die Kommunisten unter den Wissenschaftlern hören nicht auf, Kommunisten zu sein, wenn sie sich mit Fragen der Soziologie und Philosophie beschäftigen, und die Arbeiterbewegung hat nicht nur eigene politische

Ziele, sondern auch eine eigene Weltanschauung, in der überdies eine Reihe wissenschaftlicher Auffassungen enthalten ist. Es scheint daher, daß der Kommunist als solcher verpflichtet ist, eine gewisse Summe von Erkenntnissen wissenschaftlicher Natur zu akzeptieren, und daß er gleichzeitig, wenn er eine wissenschaftliche Haltung bewahren will, überzeugt sein muß, daß es keine Behauptung gibt, die man nicht der Kritik, der Diskussion und der Revision aussetzen dürfe. Dieser Grundsatz ist der wichtigste Unterschied zwischen Wissenschaft und Theologie. Obwohl die Arbeiterbewegung ohne Zweifel eine eigene Weltanschauung hat, kann man doch unmöglich *einige* Wahrheiten für unantastbar erklären« (51). Das sind höchst widerspruchsvolle Sätze, und doch gibt es im Marxismus selbst einen Schlüssel zur Auflösung dieser Widersprüche.

VIII.

Der Marxismus läßt, von seinen eigenen rationalen Voraussetzungen her, eine totale Verwandlung des Denkens in Ideologie nicht zu: »Eine Ideologie, die aus der **Wissenschaft** entstand, kann nicht 'auf die Fassade der Wissenschaftlichkeit verzichten, und diese Fassade übt ihren Einfluß auf die Ideologie aus. So treten in der Ideologie von Zeit zu Zeit Spuren der wissenschaftlichen Tradition zutage, die keinesfalls abgestorben ist. Innerhalb des zu **einem** Mythos gewordenen marxistischen Bewußtseins bleibt das wissenschaftliche marxistische Denken dennoch *wie* in einer flüssigen Schicht erhalten, seine Grenzen lassen sich schwer feststellen, aber es bleibt dem Ursprung der Doktrin immer verbunden. Daher war die dialektische Methode von Marx trotz allem fähig, einen intellektuellen Einfluß auszuüben, und paradoxerweise war manchmal sogar die Ideologie selber dank ihrer Vermischung mit der wissenschaftlichen Tradition der Träger ihrer wissenschaftlichen Werte. Die ideologische Verbreitung des Marxismus hatte also doppelte Folgen: sie übte nicht nur einen zerstörenden Druck aus, sondern streute auch wissenschaftlich fruchtbaren Samen« (30). Die marxistische *Ideologie* ist ständig gezwungen, eine Ladung Wissenschaft auf ihrem Rücken zu tragen (31) und bleibt ihren rationalen Quellen, oft genug gegen ihren Willen, verbunden. Das bedeutet in bezug auf die drei Säulen des marxistischen Lehrgebäudes: Die sozialwissenschaftliche Reflexion wird durch die Fortschrittsideologie nie völlig zugedeckt, da sie mit dieser verschraubt ist und sie immer wieder um Nachweise fragt. Dasselbe gilt für die Ethik, die den sozialen Fortschritt nach ihren Maßstäben mißt. In der Tat unterscheidet sich der Marxismus von allen Ideologien des politischen Irrationalismus durch diese selbsterzwungene und in jeder »Liberalisierung« neu ermöglichte **Offenheit** gegenüber dem soziologischen und ethischen Argument. Hier liegt der tiefgreifende und wahrhaft prinzipielle Unterschied zur Rassenideologie des Nationalsozialismus. Mögen beide totalitären Ideologien im übrigen eine Menge gemeinsamer Züge aufweisen, so darf nie übersehen werden, daß der Nationalsozialismus schon dadurch »indiskutabel« war, daß er selbst der Vernunft und dem Argument zugunsten von Blut und Schwert abgeschworen **hatte**¹⁴.

14. Die ideologischen Unterschiede zwischen diesen beiden vielfach identifizierten totalitären Systemen werden inzwischen gesehen. Vgl. *Richard Löwenthal*: Totalitäre und demokratische Revolution, in: Der

Nun sieht Kolakowski andererseits sehr deutlich, daß die Vorstellung einer völlig ideologiefreien Vernunft selber ein Mythos ist (31). Ideologie und Wissenschaft stehen in einem Wechselverhältnis, und viele sozialwissenschaftliche Einsichten und Erkenntnisse gehen auf ideologische Anstöße zurück. Eine totale Verwissenschaftlichung unseres Lebens, das »Ende des ideologischen Zeitalters« liegt für Kolakowski noch »in astraler Zukunft« (37). Das aber hindert ihn nicht, an der Hoffnung und Überzeugung festzuhalten, »daß die Wissenschaft sich nach und nach von der Kontrolle durch die Ideologie befreien wird« (38).

IX.

Ein Blick auf *Karl Mannheim* soll zum **Schluß** zeigen, daß die Ungereimtheiten der Position Kolakowskis nicht alle zu Lasten seines Marxismus gehen, sondern Schwierigkeiten sind, die möglicherweise in der Sache liegen und uns deshalb interessieren sollten. Die Demokratietheorie als Theorie eines freiheitlichen Staates und einer pluralistischen Gesellschaft kennt ebenfalls das Problem der Homogenität und mit ihm das Problem einer die Bürger des demokratischen Rechtsstaates verbindenden und auf die Verfassung dieses Staates verpflichtenden Ideologie. Das Bonner Grundgesetz hat, aus der Erfahrung mit der Weimarer Reichsverfassung heraus, das freiheitliche Fundament unseres Staates für unabrunderbar erklärt und sich selber an eine bestimmte Auffassung vom Menschen gebunden, die in den Grundrechtsartikeln zum Ausdruck kommt. Damit ist die Möglichkeit der Freiheit von seiten des Staates garantiert und offengehalten. Es bedarf aber einer entsprechenden Haltung und Aktivität der Bürger, damit eine Gesellschaft freier Menschen entsteht und bestehen bleibt. Die Gestalt des Staates hängt auf diese Weise wesentlich von dem Bilde ab, das seine Bürger vom Menschen haben¹⁶.

Karl Mannheims Spätwerk ist geprägt von der Frage, wie man eine freie Gesellschaft »planen«, das heißt die Freiheit des einzelnen in ihr künstlich offenhalten und zugleich in den einzelnen den Sinn für Freiheit wecken und wachhalten könne. Hatte er als radikaler, »werneutraler« Ideologiekritiker begonnen, so kommt er in der Zeit seiner Emigration und in gewissem Sinne wohl auch durch sie zu der Einsicht, daß auch die Demokratie einer ideologischen Verteidigung bedarf. Mannheim will deshalb die Erziehung in den notwendigen »Umbau« mit einbeziehen und sagt Sätze, die von Kolakowski stammen könnten: »Genauso wie jede Erziehung in den Wind predigt, wenn sie nicht in Beziehung

Monat, 13. Jg. 1960 (Nr. 146), S. 29ff.; *Hartmut Zimmermann*: Probleme der Analyse bolschewistischer Gesellschaftssysteme, in: *Gewerkschaftliche Monatshefte*, 12. Jg. 1961, S. 193ff.; *Arnold Künzli*: Rot ist nicht braun, in: *Gewerkschaftliche Monatshefte*, 12. Jg. 1961, S. 207ff.; die Beiträge von *Otto Stammer*; *Gerhard Schulz* und *Peter Christian Ludz*, in: *Soziale Welt*, 12. Js. 1961, S. 97–145; *Peter Christian Ludz*: Offene Fragen der Totalitarismus-Forschung, in: *Polis und Vierteljahrsschrift*, 2. Jg. 1961, S. 319ff.; *Martin Greiffenhagen*: Nationalsozialismus und Kommunismus im Sozialkunde-Unterricht, in: *Frankfurter Hefte*, 18. Jg. 1963, S. 168ff. und 581ff.; *Oskar Anweiler*: Totalitäre Erziehung? In: *Gesellschaft: Staat-Erziehung*, 9. Jg. 1964, S. 179ff.

15. Ideologieverstanden in dem Sinne von *Helmuth Rumpff*: Der ideologische Gehalt des Bonner Grundgesetzes. *Schriftenreihe der juristischen Studiengesellschaft*, Heft 36, Karlsruhe 1958.

16. Für die ungebrochene Aktualität des Problems, ob Freiheit des Individuums als eine Funktion der Gesellschaft und ihrer Gestalt verstanden werden darf oder muß, vgl. *Hartmut von Hentig*: Korrektive in der Gesellschaft, in: *Die Zeit*, 24. 7. 1964.

zu entsprechenden wirklichen Situationen steht, kann sie umgekehrt auch den Umwandlungsprozeß beschleunigen, wenn sie sich mit ähnlich wirkenden Kräften verbindet. Auch hier ist es also entscheidend, ob es gelingt, die principia media im Umbau des Menschen mit den principia media des Gesellschaftsmechanismus gleichzusetzen/,« Wer aber soll „gleichschalten«, und nach welchen Kriterien?

Wie Kolakowski geht Mannheim davon aus, daß es Menschen gibt, die »motivated« werden, und solche, die »motivating« sind¹⁸. Die einen sind „Masse«: führungsbedürftig und unselbständig, die anderen sind die Intellektuellen: »They hold a key position in social change as specialists in the invention and diffusion of ideas ...19« Ebendiese Rolle: Erfindung und Verbreitung von Ideologien spricht auch Kolakowski den Intellektuellen zu. Beider Ziel ist eine (allerdings sich hinsichtlich des Menschenbildes unterscheidende) homogene Gesellschaft: »only a fairly homogeneous society can be expected to reach peaceful agreement on means and ends of planning-?«, Mit dieser Begründung Mannheims tritt eine leichte, aber ~~doch~~ wichtige Verschiebung ein: erscheint das Moment der Planung bei Kolakowski eher als die Voraussetzung der neuen Gesellschaft und ihrer Homogenität, so ist bei Mannheim offen, ob er nicht die Homogenität für die Planung eigentlich voraussetzt. Diese Unsicherheit ist nicht zufällig und **betrifft** generell die Situation einer freiheitlichen Gesellschaft, die einerseits sich »in Freiheit entwickelte, andererseits aber eben auch »umgebaut« wird, zwar nicht von einer zentral gelenkten Partei, aber von angebbaren Kräften und Mächtigkeitsgruppen. Diesen gesellschaftlichen Einflußgruppen gegenüber stehen die Intellektuellen in einer zwielichtigen Situation und sind jedenfalls **nicht** so frei, wie Mannheim sie haben möchte.

Aber der wichtigste Punkt, der Mannheim von Kolakowski unterscheidet, ist das Kriterium und das Medium der Homogenität selbst. Mannheim glaubt, »daß allein eine religiöse Erziehung jene Weitsicht und Opferbereitschaft in der Person des Menschen zu entwickeln vermag, die eine geplante Demokratie verlangt!«. Nur die Religion, meint Mannheim, reicht tief genug in die Erlebnisschichten des Menschen, um ihn wirklich (im Sinne einer soziologisch verstandenen religio) binden zu können²². - Kolakowski bejaht dagegen jene Radikalität und Rücksichtslosigkeit des forschenden Blickes, die das Werk Mannheims früher auszeichnete²³. Seine Intellektuellen haben die Aufgabe, letztlich alle Menschen zu »Intellektuellen« zu machen. Rationalität schließt für den Marxisten den Atheismus mit ein²⁴.

17. **Karl Mannheim**: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Darmstadt 1958, S. 232.

18. **Karl Mannheim**: Freedom, Power, and Democratic Planning, New York 1950, S. 64.

19. A.a.O. S. 64. 20. A.a.O. S. 118.

21. **Günter Werner Remmling**: Wandlungen der Soziologie Karl Mannheims unter dem Einfluß angelsächsischer Philosophie und Sozialwissenschaft, Phil. Diss. (Masch.), Berlin 1956, S. 147.

22. A.a.O. S. 180. Eine Schwierigkeit sieht Mannheim dabei sehr genau: Die christliche Wertlehre entstammt ursprünglich der Welt der Primärgruppen und bedarf einer Projizierung auf die Welt der industriellen Gesellschaft (vgl. a.a.O., S. 174). Diese religionssoziologische Problematik kann uns hier nicht beschäftigen.

23. Vgl. **etwa** seinen großen Aufsatz »Das konservative Denken«, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 57, Tübingen 1927, und sein bekanntestes Werk: Ideologie und Utopie, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1952.

24. Vgl. **Helmut Gollwitzer**: Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube, in: Marxismusstudien, 4. Folge, hg. von Iring Fetscher, Tübingen 1962, S. 1 ff.

An dieser Stelle muß das Gespräch des Christen mit dem Marxisten einsetzen. Dabei wird sich herausstellen, daß Kar! Mannheim der Gefahr, das Christentum ideologisch (als »Religion«) zu beanspruchen, nicht entgangen ist. Das Christentum oder besser der christliche Glaube läßt eine Ideologisierung deshalb nicht zu, weil er selbst zur Weltlichkeit befreit²⁵. Das Schicksal des europäischen Rationalismus ist mit der Geschichte der christlichen Theologie eng verschlungen, und alle Säkularisationen sind im Christentum selber angelegt. Der Marxismus erscheint deshalb zumindest für die protestantische Theologie als wichtiger Gesprächspartner, hat er doch mit der Säkularisierung der Politik radikal ernst gemacht²⁶. - Aber auch für den Soziologen und Politikwissenschaftler bedeutet die atheistisch-säkulare Gesellschaftsphilosophie des Marxismus ein ständiger Anreiz zur Prüfung der eigenen Position. Gibt es wirklich und kann es je geben eine »Demokratie ohne Dogma-?«, oder hat Hans-Peter Schwarz recht mit seiner Vermutung, die meisten Politikwissenschaftler würden »das Recht für sich in Anspruch nehmen, die höchsten Werte und Ziele, um die es in ihrer Gesellschaft geht, rational zu formulieren - sie werden also kaum Einwände machen, wenn man sie in diesem Sinne als die Ideologen der freiheitlichen Gesellschaft bezeichnet²⁸«? Wie immer man diese schwierigen Fragen beantworten mag, zwei Dialoge wird man (und zwar in gegenseitiger Kenntnis und Verbindung) stets führen müssen: den Dialog zwischen Sozialwissenschaft und Theologie? und den Dialog zwischen dem atheistischen Marxismus und dem christlichen Glauben³⁰. Der Marxismus Kolakowskis bezeichnet eine wichtige und hilfreiche Position für solche Gespräche.

Prof. t». M. Greiffenhagen

Lüneburg, Wilhelm-Reinecke-Straße 51

25. Vgl. Friedrich Gogarten: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1953.

26. Vgl. Eric Weil: Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit, in: Marxismusstudien, 4. Folge, a.a.O., S. 144 ff.

27. Vgl. das gleichnamige Buch von Theodor Geiger, München o. J.

28. Hans-Peter Schwarz: Probleme der Kooperation von Politikwissenschaft und Soziologie in Westdeutschland, in: Wissenschaftliche Politik, eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie, hg. von Dieter Oberndörfer, Freiburg i. Br. 1962, S. 331.

29. Vgl. vom Verfasser: Die Verstehensproblematik im Dialog zwischen Soziologie und Theologie, untersucht am Beispiel der Institution, in: ZEE 1960, S. 159 ff.

30. Vgl. jüngst A. J. Rasker: Begegnung zwischen Christentum und Kommunismus heute, in: ZEE 1964, S. 160 ff.

Spiel und Sport in ihrer Bedeutung für die moderne Gesellschaft*

VON OSKAR HAMMELSBECK

Zwei *Vorbemerkungen* stelle ich an den Anfang. Die eine kommt aus dem Bereich der sportinteressierten Kinder, der sechs- bis siebenjährigen, mit der sie das verwirrende Zeitgeschehen auf ihre Weise entwirren. In einem Elberfelder Tagesheim leben die Kinder der übervölkerten, alles Menschliche bedrohenden Mietskasernen ihren Tag von früh bis zum späten Nachmittag - von der Krabbelstube über den Kindergarten und die Schulgänger bis zum 15. Lebensjahr. Während der Tokio-Olympiade belauschte die Heimleiterin die folgenden **drei** knappen Aussprüche, deren Mehrschichtigkeit in dem sehr realen Bedürfnis nach kindlicher Entschärfung spürbar bleibt. Erster Satz: »Die Amerikaner hätten nicht so viel Goldmedaillen, wenn der liebe Gott mitmadite.e Zweiter Satz: »Der kriegte alle Goldmedaillen - bloß die Neger ließ er auch gewinnen.« Dritter Satz: »Darum wurde er auch gar nicht zugelassen.«

Die zweite Vorbemerkung **betrifft** mein Alibi, wieso ich spontan bereit war, ein derart soziologisches Thema **zu** übernehmen. *Helmut Schelsky* hat in seiner »Ortbesimmung der deutschen Soziologie« (Düsseldorf und Köln 1959, S. 124) die »kooperative« Zusammenarbeit mit den Nachbardisziplinen als unerlässlich erörtert. Die betonte Eigenständigkeit der verschiedenen Wissenschaften hat den Bezug zu anderen zur Voraussetzung. Soziologie und Pädagogik als »jüngste« Wissenschaften sind Schrittmacher einer solchen Kooperation, das heißt einer sachlichen Kollegialität zugunsten der in Spezialforschungen notwendig differenzierten, aber auch ausgearteten Universitätswissenschaft. Schelsky sieht die Soziologie zwischen ökonomik und Philosophie; wir Pädagogen finden uns zwischen **Psychologie** und Soziologie. Im Ring der Wissenschaften beginnt sich - bei aller **Wahrung** der je einheimischen Begriffe - die Kette der Fakultäten wieder zu schließen. So gelten ihnen auch Philosophie und Theologie wieder neu, sofern sie alle keine Totalansprüche stellen und sich nicht in Theologismus, Pädagogismus oder Soziclogismus verfremden.

Der Pädagoge muß um seiner Wissenschaft willen offen sein für den Austausch mit der zeitgenössischen Soziologie. Er muß aufnehmen, was ihm unter anderen *Dahrendorf*, *Gehlen*, *Habermas*, *Schelsky*, *Wurzbacher* zu sagen haben. Daß ich persönlich im Studium der Sozialwissenschaften von der Kultursociologie meines Lehrers *Alfred Weber* in Heidelberg herkomme und in vier Jahrzehnten mit *Hans Freyer* und *Eugen Rosenstock-Huussy* verbunden geblieben bin, sei um der kritischen Dynamik willen ebenfalls erwähnt.

Die moderne Soziologie hat sich herausgemausert aus den lange nachwirkenden Verfilzungen in der Gemengelage von Theorie und Praxis, über die ältere Wissenschaften oder vorwissenschaftliche Traditionen herrschten. Sie ist in einer »kritischen Theorie des Sozialen« verselbständige worden (*Schelsky*, S. 95: »... transzendente Theorie der Gesellschaft«). So ist mein Thema in diese moderne Perspektive der Soziologie zu rücken, die

* Vortrag in Bad Ball am 16. 2. 1965 auf der Tagung »Kirdie und Sporte (EKD und Deutscher Sportbund).

selber »Sinn und Grenzen des Sozialen und des soziologischen Denkens« zu wahren sucht, Daß wir dabei Soziologie und Anthropologie unvermischt, aber auch ungetrennt, beanspruchen, wird sich daraus ergeben, daß wir es bei Sport und Spiel immer sowohl mit der Gesellschaft als auch mit uns als Menschen zu tun haben.

Ich schränke das Thema auf fünf Unterabschnitte ein:

- I. Die gesellschaftliche Beschlagnahme;
- II. Leistung - als gesellschaftliches Phänomen;
- III. Exkurs in die soziologische Theorie;
- IV. das Eigengesetz und das Regelgesetz des Sportes in der modernen Gesellschaft;
- V. Humanität und Sozialität in Spiel und Sport.

I. DIE GESELLSCHAFTLICHE BESCHLAGNAHME

Ich gehe auf unser Thema zu, indem ich zunächst an den ersten Satz in der schönen Ansprache erinnere, die *Ortega y Gasset* kurz vor seinem Tode vor dem Forum des Deutschen Sportbundes 1954 gehalten hat: »Über des Lebens sportlich-festlichen Sinn.« Der lautet: »Sport ist kein Spaß, sondern im Gegenteil eine Anstrengung.« Weil das Leben im vollen Sinne immer eine Anstrengung sei, rückt er den Sport zwischen Spiel und Arbeit; er behauptet sogar, die Arbeit sei dem Sport entsprungen.

Schon sind wir im Gesellschaftlichen mitten darin. Ich kann mir zwar - wie *Robinson* - einiges Arbeitsgerät selber herstellen - erinnernde Nachahmung zuvor gekannter Formen. Oder meine vierjährige Enkelin schlingt - viel originärer - eine Wäscheleine zwischen die Teppichstangen, um aus sich Bauchwelle und überschlag zu »erarbeiten« - noch ganz ohne Start- und Lampenfieber in der freudigen Darbietung vor dem Großvater. Zuerst ist alles Erfindung. Das Erfinden im Sport ist seine glücklichste Zeit. Dann aber greift »die Gesellschaft« zu und entwickelt die Bestformen der Geräte - wie für die Arbeit, so für den Sport, Sie bestimmt sie sogar am erprobt besten Material nach Normen. Erst nimmt man für den Stabhochsprung die Bambusstange und heute den Glasfaserstab. Ich werde in Arbeit und Sport durch gesellschaftliche Normen modifiziert, das heißt auf ein anerkannt richtiges Maß »eingespielt«.

Die anonyme Autorität und Potestas, die wir »Gesellschaft« nennen, bannt an das, was sie bereitstellt. Sie kann nicht leiden, was vordem Persönlichkeit oder Person hieß.

Folgerichtig behauptet *René König* (*Schelsky*, a.a.O., S. 106), »daß der philosophische Begriff der Person in der Soziologie und Sozialpsychologie nichts mehr zu suchen hat, die einzig an der prozeßartigen Entfaltung der sozial-kulturellen Persönlichkeit aus sehr konkreten Lebensvorgängen interessiert sind«. Später heißt es: »Person oder sozial-kulturelle Persönlichkeit bezeichnet ... das menschliche Produkt des sogenannten Sozialisierungs- und Enkulturationsvorgangs. Durch diesen Vorgang wird der Mensch zum Mitglied einer Gesellschaft und Kultur.« Auffällig ist der Parallelvorgang in der zeitgenössischen Romanliteratur des Westens. *Heißenbüttel* bei uns oder *Natalie Sarraute* in Frankreich enteignen ihre »Helden« zugunsten der Dinge und ihrer generellen Verfüg-

1. Kleine pädag. Texte, Heft 27, 2. Aufl., Weinheim 1963, S. 33ff.

barkeiten. *Sartre* spricht hier vom »Anei-Roman«. Der Mensch von heute ist ein Unbekannter ohne die Kriterien des eigentlich Menschlichen von Güte, Treue und Frieden. Wo in modernen Staaten die Politik vorrangig von der modernen Soziologie bestimmt wird, wie im Osten, rückt das, was Person ist, folgerichtig unter diesen Vorrang, bei den Olympiaden als gesellschaftlich-politisches Phänomen deutlich erkennbar. *Rolf Dahrendorf*] erörtert diese Art von Enthumanisierung als den "Versuch, den Zeitgenossen zur Lösung gewisser Probleme auf den *homo sociologicus* zu reduzieren« (*Homo sociologicus*. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, 4. Aufl., Köln 1964). Dort heißt es: »Für Gesellschaft und Soziologie ist der Prozeß der Sozialisierung stets ein Prozeß der Entpersönlichung, in dem die absolute Individualität und Freiheit des einzelnen in der Kontrolle und Allgemeinheit sozialer Rollen aufgehoben wird. Der zum *homo sociologicus* gewordene Mensch ist den Gesetzen der Gesellschaft und den Hypothesen der Soziologie schutzlos ausgeliefert« (S. 45). »Der einzelne *ist* seine sozialen Rollen, aber diese Rollen *sind* ihrerseits die ärgerliche Tatsache der Gesellschaft« (S. 16). - So grammatisch reduziert muß sich der Soziologe ausdrücken - im Wechsel von »sind« und »ist«.

Immerhin reduziert er wiederum diese Schroffheit durch den Hinweis auf das soziologisch nicht zu leugnende Spaltungsbewußtsein des »gedoppelten Mensehen«, dem neben dem empirischen Charakter der intelligible (*Kant*) bleibe. Das heißt *nach* dem Beispiel aus *Robert Musils* »Mann ohne Eigenschaften« (S. 62), daß der Mensch *nach* neun in sozialen Rollen ausgemachten Charakteren einen zehnten, von ihnen allen freien und frei bleibenden, hat. So kommt er zu dem Schluß, »ob die Soziologie, indem sie den Menschen zum *homo sociologicus* entfremdet« – als einem solchen, der seine sozialen Rollen als Ehemann, Vater, Studienrat, Staatsbürger, Deutscher, Akademiker, Protestant, Flüchtling, 3. Vorsitzender einer Partei und Schatzmeister des Fußballklubs seiner Stadt darleben muß –, »entgegen ihrer ursprünglichen Intention Unfreiheit und Unmenschlichkeit wenn nicht bewußt gefördert, so doch durch ihre Toleranz unterstützt« (S. 69). Bei solchen Vorbehalten haben wir es mit dem liebenswürdigen schlechten Gewissen einer jeden Wissenschaft zu tun, die trotz Schlagseite zu naturwissenschaftlicher Exaktheit die Prävalenz der geisteswissenschaftlichen nicht preisgeben will. So bei *Jürgen Habermas*.

Was hat dieses mit unserem Thema zu tun? Die Gesellschaft normiert mehr und mehr; sie stellt für Arbeit und Sport immer mehr normierte Geräte zur Verfügung. Dieser und keiner anderen kann sich derjenige bedienen, der sich an ihnen bewähren will. »Sich«, das heißt die Person des »zehnten Charakters«, die eine so geformte soziale Rolle annehmen muß, durch die sie überhaupt erst in Gesellschaft auftreten und zu Erfolgen gelangen kann. Dieses »Sich« kann der einzelne sogar an Hand der so gespielten gesellschaftlichen Rolle finden.

So geschieht Positives und Negatives. Sie heben sich im Bestfalle auf. Dadurch, daß durch die gesellschaftliche Normierung bestimmte Geräte für bestimmte Tätigkeiten, und nur diese, angeboten werden, bilden sie einen Anreiz, sich ihrer zu bedienen. Die Turnhalle und der Sportplatz sind voller Geräte. Wir brauchen uns nur vorzustellen, wie ein Kind durch Verein oder Schule zum erstenmal diese sich anbietenden Gelegenheiten be-

tritt. Es empfängt den Impuls, sich und das ihm Gemäße dem willkommenen Geräte anzupassen. Meine Enkelin als künftige Olympia-Anwärterin wird schnell herausfinden, was ihr und wie sie ihm entspricht. Die aufschlußreiche Skala »Sehen, Erkennen, Wollen, Wille zum Wollen, Leistung« ist auf der untersten Sprosse betreten.

Die von der Gesellschaft her- und hingestellten Geräte, zur Arbeit und zum Sport, haben dies gemeinsam, daß sie die Anstrengung ermöglichen und erleichtern. Ohne sie bliebe die Anstrengung ohne den besten Vollzug. Die gewährte Erleichterung zielt auf die erhöhte Anstrengung. Gesellschaft ist organisierende Gesellschaft, indem sie als ihren Zweck den Höchstvollzug in Szene setzt; sie organisiert ihn durch Regeln. Sie beschlagnahmt durch Egalisierung. Der einzelne, der in den Aufforderungscharakter der Geräte einwilligt, gesellt sich, um die angebotenen Vollzüge zu gewinnen, der Kameraderie der Gleichgerichteten. Als Partner bejaht er die organisierten Hilfen und befriedigt sein Streben durch Teilnahme. Der Sport ist von der Beschlagnahme durch die Gesellschaft geprägt. »Alleingänge« als Vorformen gibt es nur, wo die Natur noch vorwaltet: Teich und See zum Schwimmen und Eislaufen. die niedere Berglandschaft zum Wandern, der Wald zum Waldlauf, oder Reiten ganz für sich allein.

Freiheit des Wollens wird an Gleichheit des Tuns vergeben. Die »Brüderlichkeit« - Turner nennen sich untereinander Brüder und Schwestern! - ergibt sich zwischen Freiheit und Gleichheit in der zivilen Bereitschaft, den andern als Partner derselben Organisation mittun zu lassen. Turnen an Geräten erforderte Vereinigung und Verein. Die Schulklasse oder der Verein müssen in der Halle und auf dem Platz Disziplin als Ordnung organisieren und »halten«, um gegen die Willkür von einzelnen überhaupt sportliche Betätigung zu ermöglichen. Diese Disziplinierung macht den Sport für die moderne Gesellschaft ebenso bedeutsam wie diese für ihn. Sie ist eine Sonderform der Anstrengung, ohne die im Sport nichts zugeht. Sie erlaubt erst die Anstrengung Sport; sie erlaubt die Anstrengung auf der Skala der Leistung und die Leistung auch der einzelnen für diese Klasse, diese Mannschaft, diesen Verein. Die »ärgerliche Tatsache Gesellschaft« muß um der Leistung willen bejaht werden.

H. LEISTUNG ALS GESELLSCHAFTLICHES PHÄNOMEN

Anstrengung und Leistung kennzeichnen den Sport; Anstrengung und Leistung machen zusammen erst Spaß - Spaß im ursprünglichen Sinne der Lustempfindung am vollen Genügen und in der hochgemuten Entspannung. Entspannung ist hier im Überwinden der in der Anstrengung asketisch investierten und gespeicherten Unlust. In der Anstrengung ist der Spaß nur Teil der Steigerung zur Lust an der Leistung. Die Erfolgserwartung durch Leistung wird in der Gesellung zum Ansporn auf einseitige und gegenseitige Anerkennung hin. »Sieh mal, was ich kann!« ruft uns ein Kind aus der gelingenden Anstrengung zu. Anerkennung ist ein Band der Geselligkeit. Die lobende Anerkennung trifft ein natürliches Bedürfnis des gesunden Menschen. Um ihretwillen wird der kritische Trainer eine gesellschaftliche Figur.

Auch das Sich-Anerkennen sucht die Stütze im Anerkennen durch andere und durch

die Erfahreneren. Mit dem Eintritt in die Gesellschaft wächst der Trieb, sich auszuzeichnen und Ehre zu erlangen. Der »moralische Ruck« holt seine Impulse aus dem in Gesellung und Gesellschaft stabilisierten Geltungsansporn. Wir **zwei** jungen Lateiner gingen in Untertertia das Wagnis, eine steile, holprige Böschung hinunterzukugeln, mit dem Anruf ein: »Si volo possum!« Wir wollten ja »gefährlich leben!«

Das Wort »Leisten« ist sowohl in seiner Urbedeutung von »Spuren« als auch in der Sprachverwandtschaft mit Lehren und mit Lernen sehr früh als gesellschaftliches und damit als Vergleichswort hervorgetreten. In der modernen Gesellschaft wird es superlativ in »Spitzen-- und »Rekord-leistungen übersteigert. Die Gesellschaft nimmt die Urbedürfnisse der Gesellung und Anerkennung auf und stachelt die Leistung wie durch ein Geheimverfahren auf allen Gebieten an. Das Abenteuer wird entnervt und gezähmt; es wird zugunsten gesellschaftlicher Teilhabe enteignet.

In der Entsprechung von Publikum und Presse, Massenpublikum und Massenpresse und der anderen Veröffentlichungsorgane wird der Leistungserfolg zur Dramaturgie der Sensationen. In retardierender Staffelung vom Groschenblatt bis zu teurer bezahlten Seriositäten kommt die Presse dem mittelständischen Drang entgegen, an Bravourleistungen psychisch Anteil zu nehmen und über die Versager wenigstens kleine Stäbe des Tadels oder der Hoffnung zu brechen. Eine soziologisch-sozialpsychologische Analyse würde ergeben, wieviel Imponderabilien auf der Waage der Journalistik draufgeschlagen werden. Hochspielen von Nationalressentiment, provinzielle Rivalitäten, Schaum für Stammtisch-Schiedsrichter und Justiz-Skandale und »Ball-geflüster am Arbeitstisch.

In Amerika habe ich erlebt, wie der Lehrer seine High-School-Klasse während der nationalen Baseball-Kämpfe vergeblich in die Schlacht von Trafalgar zurückzurufen bemüht war. Denn unter den Pultdeekeln verkündeten die eingeschleppten Transistor-Köffchen pausenlos den wechselnden Stand des Mannschafts-Spiels. Schließlich gelang der Kompromiß, einen Abhörer zuzubilligen, der alle Viertelstunden den Unterricht unterbrechen durfte, um die fortgeschrittenen Zahlen mitzuteilen. Die Lautsprecher der Rundfunkübertragung sind die Schrei-Organen der gesellschaftlich propagierten Gleichstimmung, immer noch und immer mehr, seit in der Aufklärungszeit das Wort »Faszination« aufkam, damals mit »Besdireung« ins Deutsche zu übersetzen. Sie sind Hilfsorgane für die Gleichförmigkeit von Gesellschaft als länderübergreifendes Phänomen.

Die Gesellschaft weitet magischerweise mittels Rundfunk und Fernsehen und durch Extrablätter am Abend der Kampfspieltage die lokalbegrenzte Öffentlichkeit zu einer weltweiten Öffentlichkeit in verkehrsarmer Straßenstille. Dabei ist es entscheidend, daß sie sich an Hand des Sports ganz allgemein als Leistungsgesellschaft darstellt. Sportliche Rekorde halten mit den technischen Schritt und reizen zur Rekordsucht die der Sonderleistungen einzelner Fanatiker in Dauertänzen. Dauerpianistik, Dauerhungern usw. So ergeben sich gesellschaftsbedingte Ableitungen bis ins Perverse. Diese Ableitungen entspringen dem menschlichen Urphänomen »Leistung« als -Inbegriff individuellen Könnens«, Individuelles Können wirkt in der Leistung auf die Gesellschaft, und die Gesell-

2. Vgl. auch für das Folgende *Wolfgang Klafki*: Das pädagogische Problem der Leistung und die Leibeserziehung (*Päd. Rundschau* XVIII, *Hft* 9, Ranngen 1964, S. 829ff.).

schaft wirkt darauf zurück. Es ist so, »daß die individuelle Leistungsfähigkeit und Leistungsbereitschaft: qualitativ und quantitativ vermittelt sind durch objektive Leistungs-forderungen, -erwartungen und -möglichkeiten, „. die von jenem komplizierten Gefüge, das wir *Gesellschaft* nennen, erhoben, bereitgestellt, belohnt oder mindestens geduldet werden« (Klafki, S. 830).

Was unter Altersgenossen schlicht und unauffällig in der Schulklasse oder öffentlich-auffällig auf der olympischen Kampfbahn geschieht, wird am Vergleichsmaßstab zu Impulsen einer bemessenen Selbstverwirklichung.

Die Leistungsgesellschaft: neigt durch Apparat und Zivilisation dazu, das Wunderwerk des babylonischen Bauwerks zu wiederholen. Sie totalisiert die Weltrekordleistungen als willkommene Höherstockung des Turmbaus – bis in den Himmel. Wie sie die gesteigerten Leistungen der Atomtechnik und der Kosmonautik über die konkurrierenden Nationalleistungen zur Hochleistung der Gesamtgesellschaft überspielt, so heimst sie die sportliche Hochleistung der einzelnen und der Mannschaften ein. Insofern hilft der Sport der modernen Gesellschaft zur Hybris ihres Eigenlobes, um damit die Kehrseite von Blöße, Mangel und Verfall zuzudecken. Die politische Nation bucht für sich: »... und reitet für Deutschland.« Die moderne Gesellschaft organisiert vermöge von Apparat und Zivilisation ihren eigenen Rekord über die nationalen und kontinentalen Grenzen hinaus zur atlantischen Hochzeit. Die einzelnen bringen dazu die Morgengabe ihrer hochgespannten Leistung ein.

Zur Ehre des Sport muß hinzugefügt werden, daß er aus sich selber sein Gewicht dem Kulturellen und nicht dem Zivilisatorischen zuneigt. Würde die Kirche – nach ihrer Reinigung vom Kulturprotestantismus – sich ihrer Verantwortung als »Kirche für die Welt«, das heißt auch ihrer Verantwortung für Kultur entziehen, so ließe sie den Sport in der ihm gemäßen Kulturverantwortung im Stich. Das Zivilisatorische läuft – sich selber überlassen – auf der schiefen Ebene von alleine. Wo eine Scheidung und Unterscheidung von Kultur und Zivilisation getroffen werden kann, geht es um die fruchtbare Relation zwischen der eigenständigen Kulturverantwortung des Sports und der der Kirche.

Ebenso muß zur Ehre der soziologischen Wissenschaft ein großes Wort gewagt werden: Indem sie wertfrei und amoralisch diese Tatbestände der modernen Gesellschaft analysiert, hilft sie, die Hybris des Turmbaus abzutragen. Sie wehrt damit der Gesellschaft und ihrer Zivilisation, daß sie das Leben zum Bau ihrer Selbstverherrlichung vergewaltigen, und zwar auch in Ausnützung des Sports. Die empirisch-analytische Soziologie ist auf eine bedeutende Weise destruktiv; ihre Analysen entzaubern die totale Gesellschaft – sofern sie die Freiheit von Forschung und Lehre verteidigen – zugunsten des Sozialen; und ist so alles andere als destruktiv. Die kritische Soziologie ist eine gesellschaftskritische Wissenschaft, indem sie – analog der Medizin – die Gesellschaft von ihrer Krankheit zu heilen bestrebt ist, wie eine rechte Theologie der Kirche von ihren Krankheiten abhilft.

Leistung und Leistungssport erstreben von sich aus den gesunden Rekord als Bestleistung in allen Abschattierungen von Wettbewerb und Wettstreit. Wir müssen, um der terminologischen Reinheit willen, vom Ursprung her festhalten, was »Wette« im Sport – und nicht um den Sport herum – heißen kann. Von der alten Bedeutung zweigt sich

Positives und Negatives ab - wie beim Toto. Das Positive liegt bei Einsatz und Wagnis, konkret von **wirklich** Beteiligten her, im parmersdiaflidren überbieten an *Eifer*. Dabei meint der jeweils Unterlegene wie der Sieger die Leistung als **solche**. Diesen »gesellschaftlichen« Ansatz gilt es im Sport zu wahren, je mehr die moderne **Gesellschaft** selber die alte gesunde Bedeutung ungesund zu überbieten **sucht**. **Kirche** und Sport stärken einander als »Bundesgenossen« mit Hilfe der **soziologischen** Analyse die beiden anheimgestellte **Menschlichkeit** des Leibes.

111. EXKURS IN DIE SOZIOLOGISCHE THEORIE

Es ist für jedermann auffällig, wie vage in unserem Thema von »Gesellsdiaft« geredet wird. Wir bewegen uns in dieser Thematik nur am Rande der Soziologie und leisten es uns **einfach**, so vage zu reden. Aber das ist nur gestattet, wenn wir **zugleich** der strengeren **Wissenschaft** Soziologie zubilligen, nicht so vage und deshalb **definitorisch** überhaupt nicht von diesem **schier** unfaßbaren Phänomen zu reden, sondern es von ihren Außenphänomenen her einzukreisen. Um dem Ideologieverdacht zu entgehen, der von Napoleons Spott über Destutt des Tracy nachhaltig übriggeblieben ist, hat sich die Soziologie mehr und mehr als empirische **Wissenschaft** verstanden und als solche ihre Methoden entwickelt. **René König** hat im »Fischer-Lexikon« **zwischen** der »sozialen Theorie« und einer »Theorie der Gesellsdiaft« unterschieden, um die moderne Soziologie vor allem von den Hilfskonstruktionen in den früheren Sozialphilosophien abzusetzen. In der Tat wirkt dieser Überhang »dekomposirorisch« (*Schelsky*, S. 94). Diese kritische und zugunsten der »empirischen Funktionswissensdiaft« vorwaltende Bescheidung gilt jedoch mehr oder weniger **auch** für die gesamte übrige Wissenschaftslage - **vielleicht** als unausgesprochene Vorahnung einer **künftigen** Universitas. Fast jede Wissenschaft - auch die Physik - redet »dekomposirorisch«, sogar die Theologie hat mit ihrer modernsten Gebärde ihren Gegenstand preisgegeben.

Wissenschaftstheoretism muß gesagt werden, daß es »die Gesellsdiaft« und die moderne Gesellschaft, die es gibt, nicht gibt, wie es einen Spuk, den es gibt, wissenschaftlich nicht gibt. Diese beiden Phänomene bleiben anonym. Deshalb wirken sie um so unheimlicher. Denn diese anonyme Macht »Gesellschafft« wird von unsichtbaren Manipulatoren bewegt, vor denen sich die Politiker ebenso fürchten wie die Pädagogen. Jene verraten sich ehestens in den Vorräumen der sozialen Wirklichkeit als das, was wir ebenso vage Apparat und Zivilisation genannt haben. Die sozial bedeutsamen Erscheinungen wie der Sport werden der Gesellschaft zugetrieben, bis sie im Durchgang - vergrößert, durchgedreht, entnervt - sich wieder erreichen. Diese Art Drehscheibe visiert unser Thema in der **Wechselwirkung**, so in der Fassung: »Die moderne Gesellschaft in ihrer Bedeutung für Spiel und Sporte, und dann wiederum, wie wir es festzuhalten sudien: »Die Bedeutung von Sport und Spiel für die moderne Gesellsdiaft.« Die für den Sport und für die Gesellschaft gleichermaßen **Verantwortlichen** wie die Pädagogik, wie die Kirche, wie das Präsidium des Sportbundes, müssen diese Variationen - und nidre nur eine von ihnen - zu artikulieren **suchen**.

Noch eine Bemerkung hinsichtlich der Behutsamkeit der heutigen soziologischen Forschung erscheint fällig. Es ist dafür interessant, in den Arbeiten Max Webers zur "Soziologie und Sozialpolitik« (Tübingen 1924) zurückzublättern und die Sorgfalt zu studieren, mit der seine »Methodologisdie Einleitung für die Erhebungen des Vereins für Sozialpolitik über Auslese und Anpassung der Arbeiterschaft der geschlossenen Großindustrie (1908)« wissenschaftlich zu sichern versucht wurde. Hier schlägt schon das Gewissen gegenüber Apparat und Zivilisation in der anonymen Gesellschaft. Gleich zu Anfang heißt es: »Der Verein für Sozialpolitik tritt mit dieser Erhebung auf den Boden der ausschließlich wissenschaftlichen Zwecken dienenden Arbeiten. Den beabsichtigten Publikationen und ebenso den möglicherweise sich daran anschließenden Erörterungen liegt jegliche unmittelbar praktische >sozialpolitische< Tendenz fern; ihr Zweck ist ein rein -sozialwissenschaftlicher<. Nicht darum handelt es sich, wie die sozialen Verhältnisse in der Großindustrie zu -beurteilen- seien, ob insbesondere die Lage, in welche der moderne geschlossene Großbetrieb die Arbeiter versetzt, erfreulich sei oder nicht, ob jemand und eventuell wer an etwaigen unerfreulichen Seiten derselben eine -Schuld- trage, was daran etwa gebessert werden solle oder könne und auf welchem Wege! Sondern es handelt sich ausschließlich um die sachliche und objektive Feststellung von Tatsachen und um die Ermittlung ihrer, in den Existenzbedingungen der Großindustrie und der Eigenart der Arbeiter gelegenen> Gründe.«

Sosehr die heutige Soziologie in den Methoden ihrer Befragungsweisen die damalige in den Sicherheitsquotienten überholt hat, das Ethos der Behutsamkeit ist ihr in verwandelter Form von diesem Vorbild her geblieben. Ob »soziologische Theorie« oder »Theorie der Gesellschaft«, transzendental eigenständig oder im Umkreis der Transzendenz in den Nachbarwissenschaften, es geht noch immer um den Kampf gegen die anonymen Manipulationen zugunsten der sozialen und personalen Wirklichkeit.

Da aber Theorie umfassender ist als die ihr zugehörige Praxis, kommt auch eine »transzendente Theorie der Gesellschaft« nidit ohne den dialogischen oder dialektischen Bezug auf ihre grenzjenseitigen Nachbarwissenschaften aus; das heißt für uns hier auf die Anthropologie. Zwar steht die puritanische Asketik jeder Einzelwissenschaft gut an, und es ist wohlgefällig zu hören, wenn Dahrendorf erklärt: »Die Soziologie ist nicht nur als Wissenschaft vom Menschen ganz unzulänglich bestimmt, sondern -der Mensch- ist ihr im Grunde gleichgültig, weil sie mit dem homo sociologicus sehr viel mehr anfangen kann als mit Aussagen, die das Wesen des Menschen richtig zu treffen sudien«>, und so die sich auf die Transzendentalität ihrer selbst beschränkende Soziologie die Vermischung mit dem Nichtsoziologischen bewußt meidet (Schelsky, S. 102), darf und muß es für sie heißen (Schelsky, S. 124): »Indem sie sich begrenzt auf die Analyse des Seienden - auch des seienden Normativen - und diese leidenschaftlich als ihre Aufgabe begreift, setzt sie gerade die Sollens- und Praxiswissenschaften in voller Eigenverantwortung und ohne den geheimsten Anspruch auf deduktive Gängelung und Steuerung frei, allerdings unter dem Vorbehalt, daß diese nicht die analytische Aufgabe unter dem Aspekt des Normativen

3. Soziologie, im Sammelband .Wege zur padagogsdien Anthropologie«, hg. von A. Flutner, Heidelberg 1963, S. 110 ff.

oder Praktischen ihrerseits miterledigen zu können glauben.« Die Soziologie findet so instrumentaliter ihre eigene Stimme im Konzert der Wissenschaften, nachdem sie als Kind der Aufklärung, die anfangs den Fortschritt im Ethischen mehr **im** Auge hatte als **im** Technischen, die Gefahren der Ideologisierung und Philosophierung zu bannen gelernt hat.

Wollen wir die Bedeutung des Sports für die moderne Gesellschaft zu bestimmen versuchen, so wird auf der wissenschaftlichen Ebene erkenntlich, daß – in Entsprechung zur Soziologie – sich für eine .transzendente Theorie der Leibesübungen und der Leiblichkeit« eine gleiche Sicht auf das Zwischengebiet der »Sollens- und Praxiswissenschaften« ergibt. Auch hier handelt es sich um eine werdende Wissenschaft, für die erst Prolegomena zu punktieren sind. Um so dringlicher ist in diesem Zusammenhang der Appell an die Parlamentarier und die Kultusminister, dieser werdenden und schon in einer **Reihe** respektabler Aspiranten sich artikulierenden Wissenschaft dieselben Möglichkeiten an den Hochschulen – vor allen an den pädagogischen **Hochschulen** – nicht länger vorzuenthalten, die den ilnderen, scheinbar wesentlicheren Wissenschaften geboten sind. Das kulturelle Gebiet von Sport und Spiel bedarf der bewußten, wissenschaftlich systematisierenden Reflexion.

Wenn es erlaubt ist, wie es der Erziehungswissenschaftler tun muß, im Sinne dieser Abgrenzungen zwischen Soziologie und Anthropologie, zwischen den nüchternen Analysen und den »Sollens- und Praxiswissenschaften« - zu denen er selber gehört - vorzufühlen und der Soziologie wie der Wissenschaft von Sport und Leibeserziehung einen neuen Aspekt zu empfehlen, so ist er zwischen den »Gefahren der *Ideologisierung*« und einer nunmehr wieder legitimen Bestimmung, was »*Ideologie*« sei, zu gewinnen, »Ideologie« ist tabuartig ein Wort der Verwerfung geworden. Mit guten Gründen entledigt sich die Soziologie als Wissenschaft des Verdachtes, Ideologien in ihrem Charakter als Halbwahrheiten, die sie sind, zu stützen. Im Gegenteil, sie findet ihre spezifisch wissenschaftliche Verantwortung bei der Entideologisierung, um die sich auch die Sportverantwortlichen gegen die Eigengefahr bemühen. Dennoch ist der Sachverhalt selber von den Anfängen her nicht nur zu bestreiten. Was im Zusammenhang mit der Französischen Revolution als wissenschaftlich zu rechtfertigendes Interesse der Positivisten aufkam, erstrebte die Analyse der geistigen Vorgänge in der neuen Gesellschaft als willkommene Methode. Der notwendig gewordenen politischen Neuordnung wollten sie mittels der exakten **Vernunft**, also naturwissenschaftlich, beikommen und haben diese Neuform der »Ideologie« sogar unter eine zoologische Anthropologie gerückt. In Pesralozzis »Nachforschungen« ist der Anklang **noch** vernehmbar, so sehr er sich sodann klar davon abhebt. **Ja**, es erscheint nicht von ungefähr, im Werk von *Teilhard de Chardin* Spuren im neuen Aspekt zu entdecken.

Die um der Klarsicht notwendig gewordene Unterscheidungslehre gegenüber der historisch seit Hegel und Marx auffällig gewordenen Situation, daß Ideologien unwillkürlich durch Ideologien bekämpft werden, hat zugleich die andere Sicht verdunkelt, die unabdingbare Zugehörigkeit der Ideologie zur modernen Gesellschaft in ihrer relativen Funktion anzuerkennen. Es ist daher auch nicht damit getan, die Ideologisierung des Sports zu bekämpfen. Das muß geschehen, aber - wie wir zunehmend mehr in Unterscheidung **der**

ideologiebestimmten »geschlossenen« Gesellschaft von einer „offenen« Gesellschaft reden, so ist wissenschaftlich und philosophisch die Freiheit zu gewinnen, Ideologie als durchschaute **Unerläßlichkeit** gesellschaftlichen Wirkens ihrerseits zu bestimmen, statt sich von ihr bestimmen zu lassen. Dafür haben die Theorien von Scheler und Mannheim genügend Vorarbeit geleistet.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir uns dem positiven Ideologiecharakter zuwenden, der einer so bedeutsamen gesellschaftlichen Erscheinung wie dem Sport bei aller ebenso notwendigen Abwehr seiner **Ideologisierung** zuzuerkennen ist. In der modernen Gesellschaft sind gewachsene Ideologien einestails Schutzmaßnahmen, geradezu wie **Schutzengel**, gegen die dämonischen Ideologisierungen einer totalisierenden Gesellschaft. Es gibt sozusagen eine **Hierarchie** echter Ideologien in bezug auf eine Hierarchie von Gehaltenheiten, durch die eine gesunde Kirche dem gesunden Sport helfen kann. Denn wirkliches Durchschauen des Ideologischen leitet statt in den Hochmut des Ablehnens zur Demut **des** Helfens an.

Was den Sport **anbetrifft**, so sind Ideologien gesellschaftliche Paßformen zum Angriff oder zur Verteidigung, guter oder schlechter - auf eben der Plattform, die Gesellschaft heißt. So ist zum Beispiel auf dieser Basis die ideologische Ausbreitung der Amateuridee über den ganzen Erdkreis als eine Einigung von höchst sittlicher Bedeutung möglich geworden. Es ist nicht anders - und zwar in dem positiven Sinne - als ideologisch zu bezeichnen, mit der Lockung in den sportlichen Wettkampf provinzielle und ethnisch gebundene Besonderheiten erfolgreich zu »überspielen«. Und der Sport selber könnte als ein **Stück** ideologischer Verwandlung des männermordenden Krieges in den friedlichen Wettkampf gelten. Ideen dulden eine gewisse, wenn verantwortlich gehaltene Nivellierung zur Ideologie, um sie gleichmäßig auszubreiten. Sie leisten dadurch zugleich Widerstand gegen den Anlauf der Ideologisierung im negativen Sinn. Es geht darum, Ideologie von Ideologisierung zu unterscheiden, wie es darum geht, den Sport vor Ideologisierung zu bewahren.

Fragen wir in unserem Zusammenhang nach der möglichen Bundesgenossenschaft zwischen Kirche und Sport, so geraten wir an ein interessantes und wichtiges Problem. Die Kirche kämpft mit Hilfe der theologischen Klärung gegen die gesellsdiaffliche Gefahr ihrer Ideologisierung. Schon der moderne volkskirchliche Rahmen umspannt diese Dynamik bis zur Loslösung von weltanschaulich dem Evangelium entrückten **gesellschaftlichen** Sonderformen und sogar parteipolitischen Extravaganzen. Vom Evangelium her muß die Kirche soldien Ideologisierungen widerstehen, und zwar ohne gesellschaftliche Macht, Deshalb ist **schon** ihr Verhalten zur Ideologie ein anderes als da, wo das **Gesellschaftliche** im großen Rahmen von gesellsdiafflicher Abgrenzung oder Einigung vor sich geht. Wir müssen unzweideutig festhalten, daß dasjenige, was der Kirche zu ihrem eigentlichen Lehen anvertraut ist, das Evangelium, keine Idee, sondern ein Stück der leibhaftigen Wahrheit Gottes selber ist. Offenbarung ist nicht auf der Basis von **Gesellschaft** erklärbar und nicht anzubieten wie der Sport. Vom Innersten ihrer Borschaft her muß erklärt werden, daß immer, wo in der Kirche angefangen wird, sich aus ihrer notordien »gesellsdiaftlichen« Ohnmacht zu erheben, ihre Wirkweise versdroben wird und

der Ideologisierung verfällt. Das heißt jedoch andererseits, daß die Kirche von jenseits der Ideologie her ein Unterscheidungsvermögen einbringt, das ihr erlaubt, die guten Ideologien auf dem Felde der Gesellschaft zu fördern und die gefragte Bundesgenossenschaft zu bieten. Sie wird von ihrem theologischen Selbstverständnis her immer helfen, den Ideologisierungen zu wehren, so auch dem Sport gegen die Gefahren dieser Art, aber auf dem Forum der Gesellschaft, von der sie sich selber unterscheidet, die gesunde Ideologie unterstützen.

Im »Staatslexikon«, Band IV, wird unter anderem *Th. Geiger* zum Stichwort »Ideologie« folgendermaßen zitiert: »Als ideologisch sollen jene Aussagen gelten, die ihrer sprachlichen Form und dem in ihnen ausgedrückten Sinne nach sich als theoretische Sachaussagen geben (!), die aber a-theoretisch, nicht der objektiven Erkenntniswirklichkeit zugehören.« Diese »klassische« Interpretation gilt, sofern wir sie vom Rande der Ideologie an der leicht überschreitbaren Grenze zur Ideologisierung verstehen. Das ist richtig. Unsere »moderne« Frage ist die, ob die theoretische Klärung nicht so weit fortgeschritten ist, daß wir - nach Kierkegaards befreiendem Hinweis - die verbrauchten Worte wieder neu zu füllen haben. Die theoretische Klärung dient dem A-Theoretischen. Wir wenden uns nun wieder dem Sportthema zu.

IV. DAS EIGENGESETZ UND DAS REGELGESETZ DES SPORTS IN DER MODERNEN GESELLSCHAFT

Das Wort »SPORT« gehört zu den nicht wenigen Vorgängen sprachlicher Ausweitung im internationalen Verkehr, die durch eine in ihrer Bedeutung für die moderne Gesellschaft vereinheitlichende Prägung auffällig werden. Wir verstehen diese Gesellschaft als eine alle kulturbedeutsamen Erscheinungen des Lebens aufsaugende Kraft; durch sie wird jede von jeher durch den Menschen als Person gewählte Form von Gesellschaft nivelliert. »Moderne« Gesellschaft ist zu unterscheiden von klassischer Gesellschaft, wenn wir diese als eine solche verstehen, in welcher der Mensch seine soziale Rolle, nicht ohne Person zu sein, spielt. In der modernen hat er eine von der Gesellschaft genormte Mehrzahl von Rollen zu repräsentieren", Der Mensch wird für die Rolle in Tokio und Mexiko »Olympionike«,

Paradox gesagt: Was Sport ist, müssen die Verantwortlichen vor der Usurpierung durch die moderne Gesellschaft retten, indem sie zugleich dem Gesetz dieser Gesellschaft und ihrer Ideologien entsprechen. Sie müssen dem Sachgesetz des Sports Regeln entnehmen, die wiederum der Regulierungsgleichheit der Gesellschaft genügen. Der Sport schafft Regeln; die Gesellschaft reguliert. Mit dem landschaftlich gewachsenen, dem einheimisch geübten Brauch ist es aus. Sport wird nicht mehr eigentlich »gespielt«; es ist mit ihm wissenschaftlich ernst geworden. Die Grenze zwischen »Amateur« und »Profi« wird eingeebnet.

Die positive Seite dieses Vorgangs ist die Erhebung und konstruktive Feststellung des Sach- und Regelgesetzes dieser und jener Sportart. Jede Sportart muß nach Regeln aus-

4. Vgl. *Dahrendorf*, a.a.O., passim.

geübt werden, die überall gelten. Die Anstrengung vor der Lust an der Leistung wird hochgeschraubt. Unter dem Druck der modernen Gesellschaft ist der Sport entindividualisiertes Spiel geworden, einer der Widersprüche in sich selbst.

Das Moment der »Zerstreuung« als das in seinem Wort zum **Ausdruck** gebrachte Gesetz, nach dem der Sport einst angetreten, ist der Leistungsregel gewichen. »Sport« ist in der gesellschaftlichen Egalisierung international etikettierbar geworden. Fürst *Pückler* hatte im Jahre 1828 gemeint, sportsman und sport seien ebenso unübersetzbar wie gentleman. Die ursprüngliche Bedeutung »Körperliche Übung als Spiel« von mittellateinisch »disportare«: (seine Sorgen) auseinandertragen, sich zerstreuen, sich vergnügen - im Neuenglischen zu »sport« verkürzt - wandelt sich auf zweierlei Weise, nämlich auf eine bestimmte Art von »Sammlung« statt Zerstreuung und auf eine Regeldetriebe des gesellschaftlichen Dreisatzes von Leistung, Rekord und Medaille. Dem Rekord sind keine Schranken mehr gesetzt wie einst durch das *Ideal des Maßes* zum Verwehren der Hybris. Die Medaille wird nicht mehr wie der Palmzweig auf dem Altar der Gottheit niedergelegt.

Es entsteht auf der gesellschaftlichen Kampfebene das dem Ideal des Maßes abträgliche Problem, den Wettkampf auf das Niveau von Geld, Presse und »Staatsstraining« zu schieben, um Zeit in der Vorbereitung für Mexiko zu gewinnen. Die Bundesrepublik füttert mit Millionen den neu eingerichteten »Bundesausschuß zur Förderung des Leistungssports«, um die sichtlich unbequeme Konkurrenz der DDR zu überbieten. *De Gaulle* hat nach der geringen Einheimsung von Medaillen durch die Franzosen 1960 von einer »nationalen Katastrophe« gesprochen. Die Gesellschaft **unterwirft** den Sport ihrem Zwang.

Die »Olympischen Spiele« im Altertum waren nicht Sport; die modernen der letzten 70 Jahre sind Sport in sich verstärkender Hinwendung zu unabdingbaren gesellschaftlichen Abhängigkeiten. Die Olympischen Spiele waren gegründet im Kult; die modernen müssen, wie alles in der Säkularisation, statt der kultischen die Gesetze der modernen Gesellschaft zelebrieren. Die dynamische Dialektik heißt nicht mehr Kult und Spiel, sondern Wissenschaft und Sport.

Die neuesten Meldungen verweisen auf die Errichtung von Forschungsinstituten in den USA, in denen im **Hinblick** auf Mexiko herausgetestet werden soll, welche anatomischen Vorbedingungen Medaillessiege garantieren. Das Amateurtabu wird durch die wissenschaftliche Expertise unterwandert.

Die Antike feierte den »Kampf der Wagen und Gesänge«, den geistigen und künstlerischen Wettkampf neben dem gymnastischen; die Moderne stellt die körperliche Tüchtigkeit allem anderen voran.

Die historischen Faktoren dieser Entwicklung hat *Helmuth Pleßner* in den einleitenden Bemerkungen seines Aufsatzes von 1956 »Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft«⁵ der zunehmenden Verstädterung im 19. Jahrhundert zugeschrieben. Sie hat im Zukunftsdenken der körperlichen Entspannung das Bedürfnis nach sportlicher Betätigung hervorgerufen. Ein zweiter Faktor ist ebenfalls beachtlich: der

5. K1. päd. Texte, Heft 27, 2. Aufl., Weinheim 1963, S. 18ft

schwindenden Anerkennungshierarchie im industriell-proletarischen Arbeitsdasein die Erfüllung dieses vernachlässigten Bedürfnisses in der **sportlichen** Leistung entgegenzusetzen. Das ist richtig. Aber dieses echte Bedürfnis wird nur zum Teil auf die Spur **der** aktiven Verwirklichung gelenkt, um die unterschiedlichen Sportarten durch die Gesellung in Vereinen auszuüben. Die andere Spur wird nach der Parole im überfüllten Rom durch »panem et circenses« unter die Bedingungen des Schausports **gesellschaftsgelenkter** Befriedigung geführt. Hierbei muß zweierlei untermieden werden. Es genügt nicht der negative Verweis in die Reihe der **gesellschaftlich aufgepeitschten** Sensationen. Neben die Beobachtung bei *Alfred Weber*⁶, zur Sensation geworden sei ein großer Teil des an sich so legitimen Sports, bei dem heute der Beifallssturm von Tausenden, ja Hunderttausenden in Wahrheit nur die grelle Begleitmusik innerer Entleertheit darstelle, gehört eine positive andere: Die Zuschauermasse wird durch Regelkenntnis bis zu einem gewissen Grade diszipliniert und zu einem Sachverständigenbewußtsein erhoben. Es gibt kein Gebiet des **öffentlichen** Lebens, auf dem es ein so verbreitetes »Sachverständnis« unter Laien gibt wie im Sport.

Daß dieses Regelbedürfnis gegen die planlose Unsicherheit des einzelnen bis zur unheilvollen Pedanterie ausarten kann, zeigt sich an den leidenschaftlichen Parteinahmen gegen vermeintliche oder tatsächliche Fehlentscheidungen von Unparteiischen durch die sekundenschnelle Verwandlung in Mob-lateinismus: vulgus mobile. Das Regelgesetz kann demagogisch wirken. Freilich können Schiedsrichter bloße Regelmechaniker sein, sogar meistens. Erleben wir den Gerechten als in diesem Sinne wirklich Unparteiischen, nämlich in der Umfassung von sportlicher und menschlich-personaler Gerechtigkeit im Spiel, so sehen wir ihn auf der Schwelle von Gewissen und Gewissenshilfe handeln - eine große Erfahrung für ihn selber als Zeugnis existentieller Menschlichkeit. Beim Schiedsrichter müssen wir wie bei jedem Richter erwarten dürfen, daß er in der Handhabung des paragrafierten Gesetzbuches nicht als sturer Paragraphenreiter, sondern in ihrer Angleichung an die Humanität verfährt. Die Gesellschaft wird nur selten durch Humanität durdibrodien, was um ihrer selbst willen notwendig bleibt.

Das Eigengesetz als Regelgesetz wird für Theorie und Praxis durch Wissenschaft bestimmt. Die Vergesellschaftung reicht von der vereinsinternen Gesellschaft bis zu der in das Anonyme überspringenden Öffentlichkeit und setzt infolgedessen ein festes Schema voraus. Die moderne Gesellschaft ist nicht denkbar und nicht vollziehbar ohne ihre Hausmacht: die Wissenschaft. Auf der Basis von Wissenschaft und Forschung können **allgemeingültige** Regeln fixiert werden. Die Regelgesetze sind aus jenem Eigengesetz der Leibesübungen zu erheben, das durch die Wissenschaft ausgemacht werden kann. Biologie, Medizin und Soziologie werden unentbehrlich als »Hilfs«wissenschaften der Leibesübungen und des Sports.

Die Wissenschaft zielt auf Vernunft. Die Gesellschaft kann mit beiden vernünftig oder unvernünftig umgehen. Der demokratische Staat und der totalitäre brauchen für diese oder jene Maßnahme dieselbe Wissenschaft. Sie wird schamlos ausgenutzt, wenn ihr nicht eine überzeugende Ethik zu Hilfe kommt. Dieser ebenso ohnmächtigen Ethik kön-

6. *Alfred Weber*: Der dritte oder vierte Mensch, München 1953, S. 82.

nen sich die Sportverantwortlichen erschließen oder verschließen. Die ideologischen Terminologien kennzeichnen den Grad der Ausnützung. Dafür sind die veröffentlichten »Direktiven des Staatlichen Komitees für Körperkultur und Sport« zur Entwicklung einer sozialistischen Körperkultur lehrreich. Die Wissenschaft kann auf diese Weise der Ideologisierung ausgeliefert werden. Die Forschung, die auf Entzauberung ausging, wird von neuem verzaubert in »Körperkultur«, »Körpererziehung«, »Massensport«, »Kaderausbildung«, »Kaderweiterbildung« usw. Es kommt zu dem Kuriosum, daß die DDR sogar **durch** ein staatliches Gesetz zur Förderung olympischer Leistungen verpflichtet. Das gesellschaftlich gute Ziel, die Leibesübungen zu einer hilfreichen Gewohnheit für jedermann zu machen, wird in den Zwang umgebrochen, wie **schon** in der Zeit des Nationalsozialismus. Im Westen zielt eine gelindere Demagogie auf die »tägliche Turnstunde« ten und gepflegten Verbindung zwischen Schulsport und Sportverein besser entsprechen. in allen Schulen. Dem Eigengesetz würde die Empfehlung und Förderung einer gemäßigt-

Das wissenschaftlich erforschte Eigengesetz zieht das Regelgesetz nach **sich**, differenziert in Dutzenden von Sportarten. In ihnen ist das Regelgesetz nur am Maßstab der entsprechenden Leistung zu realisieren. Will man zu einem Mittelwert gelangen, der **nach** allen Seiten standhält, dann muß »Leistung« überall verstanden werden als das anerkennbare Entsprechen einer je eigengesetzlich gestellten Aufgabe, mithin **nicht** als Spitzenleistung oder Höchstleistung. Die Höchstleistung spornt das Vervollkommnungsstreben des einzelnen an, darf ihn jedoch **nicht** »korrumpieren«. Da aber die Gesellschaft **nach** dem in ihr vorwaltenden Gesetz auf allen Gebieten zu Höchstleistungen treibt, ist der gesunde Mittelwert als Rücksicht auf das Menschenmögliche immer gefährdet.

V. HUMANITÄT UND SOZIALITÄT IN SPIEL UND SPORT

Das Menschenmögliche ist ein Prinzip der Humanität. Der Mensch leistet *sein* Bestes. Das Prinzip der Sozialität will das gesellschaftlich bestimmte Soll geleistet sehen. Diese Polarität schränkt zwar die Hybris des gesellschaftlich entarteten Leistungssolls ein; sie bestreitet jedoch **nicht** seine Dynamik als Anreiz für die individuelle Leistung. Dazu gehört die Darstellung des Eigengesetzes als des Regelgesetzes. Die Eigengesetze jeder Sportart müssen in naturwissenschaftlicher Exaktheit gefunden sein, ehe sie in funktionablen Regeln praktiziert werden. Sportarten, deren Könnerschaft als Kunst nationaler und kultureller Traditionen unvergleichbar erschienen - wie etwa die **chinesische Fechtkunst** -, werden übertragbar für jeden, der die aufgedeckten Gesetzmäßigkeiten befolgt und einübt. Sie werden zivilisatorisch übertragbar, also wie im Treibhaus durdi Auftrieb der kulturellen Wurzel und Blüte, wie die Kunst des **Bogenschießens** des japanischen Zen-Buddhismus. So geschieht es in der modernen Gesellschaft in abgehobener Säkularisation, in der die Kraft des Ursprungs nicht übertragbar wird.

Alle Leistung ist an **sich** im Befolgen erkannter oder der unerkannt führenden Gesetzmäßigkeiten. Die Ausübung **durch** den einzelnen oder im Team einer Spielgemeinschaft oder für den Wettstreit mit fremden Gruppen kzzn durch die Erhebung des Eigengesetzes in das Regelgesetz erschlossen werden.

An dieser Schwelle wird der Übertritt des Themas zur Pädagogik unvermeidlich. Der Erziehungsprozeß ist immer Humanisierungs- und Sozialisierungsprozeß im **Wechsel-**schritt. Die Entfremdung des kulturell unfertigen Menschenkinde von sich selbst muß erzieherisch und selbsterzieherisch über die Sozialität gelingen. Der Mensch muß sich entfremden, um gelingen zu lassen, daß er mit den Erfahrungen der sozialen Welt wieder **zu** sich findet. Diese **Rückfindung zu** sich innerhalb des Sozialen ist das eigentliche Erziehungsziel. Die Menschwerdung des Menschen ist aktiv und passiv zugleich gesellschaftlich wirksam. Wir werden nicht ohne mitmenschliche Hilfe Mensch im Sinne der anthropologisch-theologischen Einkreisung zwischen Gott und Tier, solange wir nicht die Menschwerdung auch im Mitmenschen als unsere Mitverantwortung anerkennen, solange nicht auf diese Weise sich Vorbildlichkeit und Eigensinn aufheben. Dies ist - soziologisch - das immerwährende Problem von Anpassung und Widerstand.

»Der gesellschaftliche Mensch ist ein Kunstwesen, und seine Kunstexistenz muß ihm durch die gesellschaftliche Bildung so leicht und so befriedigend gemacht werden als immer möglich ... Das Fundament dieser zu verändernden Anschauungsweise aller Dinge ist der sittliche und bürgerliche Wert derselben ...⁷«

Ist die Pädagogik - von der Soziologie her gesehen - eine »Sollens- und Praxiswissenschaft«, so orientiert sie sich in ihrer Verantwortung für die menschliche Zukunft an den Gegenwartsanalysen der Soziologie. Ohne diese würde sie den Boden unter den Füßen verlieren. Auf diesem Boden geschieht auch ihre Verantwortung für den Menschen im Sport.

Es war aus der Mitte dieser Verantwortung geredet, wenn *Hans-Wolfgang Heidland* bei der Ehrung der deutschen Olympia-Sieger 1964 in Baden-Baden erklärte: »Machen, wir den Sportler zum Star, so haben wir den Sport verloren; ist er Vorbild, ist dem Sport und ihm selbst geholfen.« Der »Star« ist in der modernen Gesellschaft der Komet für die Massen. Im gleichen Sinne hat *Eugen Rosenstocze-Huessy* gewarnt: »Der Sport verfällt, wenn er auf den Mob spekuliert statt auf die kommende Jugend.« Wollen wir den Sport nicht dem Moloch der modernen Gesellschaft opfern, so bedarf es der Widerhaken, die im Ethos der Leibeserziehung an den Schulen und Hochschulen zur verantwortlichen Kultivierung geschmiedet werden.

Die Pädagogik ist systematisch die wissenschaftliche Klärung und die pragmatische Vorsorge für Übertragungen aus nichtpädagogischen Bereichen. Was im disziplinierten sportlichen Handeln propädeutisch wie von selber aufkommt an Verhaltensweisen und an Unterlassung von Verhalten, wird durch die freie Art pädagogischer und leibeserzieherischer Lenkung für Person und Gemeinschaft fruchtbar, die vom Leiblichen her das Geistige herausfordert und vom Geistigen her das Leibliche. Es handelt sich - erziehungswissenschaftlich gesagt - um ein »Verschränkungsproblem« sachlich geformten Austausches in der gegenseitigen Herausforderung.

Das Spiel gehört zur Seele des Menschen in der Vermittlung von Leib und Geist. Darum ist die Verschränkung von Spiel und Sport anthropologisch bedeutsam. Der

7. *Pestalozzi im Fragment* -Die Sprache als Fundament der Kultur«, Gr. Ausgabe, Bd. 13, S. 48, S., Soziologie, Bd. 2, Stuttgart 1958, S. 218,

Sport produziert einen Typus aus der körperlichen Bedingungs-gleichheit des Menschen-geschlechts. Geht er in der körperlichen Leistung über das Spiel zu weit hinaus, so wird er in einem spezifischen Sinne atheistisch, weil er die Seele mißachtet, die der geschaffene Mensch nach biblischem Zeugnis ist - und nicht »hat«.

Gott ist »im Spiel« unter seinen Menschenkindern im evangelischen Zeugnis von ihrer Freiheit. Verlieren sie das Spielen, so liefern sie sich dem Zwang der Selbststeigerung aus. Gott ist nicht bei den Zwängen, es sei denn im Gericht. Er ist der Gott des Friedens. Aber er rettet aus den Zwängen, zurück auch ins Spiel als einen Ursinn der Seele. Das Spiel kann - wie bei aller guten Gabe Gottes - gottlos gemacht werden im Rausch der Grenz-übersdireitung, so auch im Sport der modernen Gesellschaft.

Von dieser theologischen Reflexion her ist zu unserem Hauptthema zu folgern: Wie die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 1958 in ihrem »Wort zur Schul-frage« erklärt hat: »Die Kirche ist zu einem freien Dienst an einer freien Schule bereit«, ganz genauso müßte sie ohne Ansehen der Person erklären: »Die Kirche ist zu einem freien Dienst an einem freien Sport bereit.« Was dies heißt, kann nur eine wagende, nicht eine sichernde Kirche üben. Die sichernde Kirche verliert ihre Freiheit gegenüber der möglicherweise echten Ideologie und gegenüber den Gefahren der Ideologisierung. Ich versuche einige Folgerungen in Hinsicht auf die außertheologischen Faktoren:

Das Spiel eint Leib und Geist; es gehört zu dem einen wie zu dem anderen. Wir er-messen heute die falsche Spur, daß wir in der überschätzung des Menschen als eines »Geistwesens« ungeistig verantwortungslos gegenüber dem Leiblichen wurden. Damit ist der Leib weithin an Elemente des Ungeistes ausgeliefert worden.

»Ist (der Mensch) nicht gerade auf den Höhepunkten seiner Existenz verleiblicher Geist und vergeistigter Leib? Muß seine Leiblichkeit nicht als ein wesentliches Moment seiner Menschlichkeit betrachtet werden?«

Die Rettung des Spiels im Sport ist Rettung des Menschen in der modernen Gesellschaft und ist ein Stück Rettung der modernen Gesellschaft vor ihrer Entmündigung im Ro-botertum,

Das Menschenkind spielt von Kindheit an; es muß sich »einspielen« können auf allen kommenden Ernsth'P. Im Spiel ist Vorwegnahme in der Wiederholung des Menschenmög-lichen. Die Spiel-räume- gehören als respektable Inseln mitten in die Gesellschaft, Turn-hallen und Sportplätze in die Städte bis zu den Olympis-Sradien im ganzen Erdkreis.

»Die meisten -zivilisierten- Lebensvorgänge liegen zwischen reinem Ernst und reinem Spiel) denn fast in alles, was wir tun, suchen wir ein bißchen frei bestimmte Zeit und vorausbestimmten Ort hineinzubringen. Unser Leben ist also auf die Durchdringung von Spiel und Ernst gebaut. Wo das gelingt, leben wir im Frieden« (Rosenstock-Huessy, S.67).

Beim Spiel liegen die Elemente des Könnens in der Freude an wachsenden Vorleistun-

9. Stephan Strasser: Didaktik ohne Platonismus, Zeitsehr. f. Päd. X, 6, Weinheim 1964, S. 538 ff.

10. Hierzu H. Bohnenkamps Spiel und Erziehung (im Sammelband »Das Spiel-e, hg. vom Ausschuß deutscher Leibeserzieher, 2. Aufl., Frankfurt 1959, S. 43 ff.). - E. Rosenstock-Huessy: SOZIOlogie, a a.O. S. 65 ff., 84 ff. - O. Hammelsbeck: Leibeserziehung in der Gesamterziehung, 2. Aufl., Seherndorf 1963, S. 63 ff.: »Innig verbunden Ernst und Spiel«.

gen, und sie fordern die Freude der Teilnahme von Partnern heraus. **Im** Spiel wird Gekonntes in neues Ungekonntes verwandelt. Es überwindet in der Niederlage den Keim möglichen Ressentiments **durch** den edleren Verzicht in Anerkenntnis des Kräftewandels. Im Sport erweckt das Spiel die Anspannung aus sich selber zur Anstrengung eines Leistungswillens, die den Gegner als Spielpartner ernst nimmt. Wer in diesem Geist zu spielen gelernt hat, hilft auch **dem** Sportgegner zum Spielen, wie die Olympischen Spiele der Alten zur Friedlichkeit halfen.

So ist Spiel nicht nur Gegengewicht zu Arbeit und Ernst, sondern Aufhebung ihres drückenden Gewichts durch die rückflutende Freude. Spiel und Sport finden, **indem** sie sich einander bestimmen, eine artikulierende Bedeutung für die moderne Gesellschaft. Denn diese neigt aus sich **dem** Schwergewicht des Sports, seinen Zwängen und Regeln, mehr zu als dem **Leichtgewicht** des Spiels. Das eigentliche Problem ist das der Transzendenz von Kollektiv und Individuum, von Person und Gesellschaft. Unsere Frage ist es daher, ob in der modernen Gesellschaft das Spiel soviel Raum gewinnt - Spielraum - **wie** die Regel. Oder pervertieren Leistung und Regel in den Zwang, der aus dem zum Spielen befreiten Menschenkind den Roboter macht?

Spiel und Person gehören zusammen wie Sport und Geselligkeit. Wo die Behauptung der Person gehindert wird, erweist sich die Gesellschaft als krank, ja als schizophren. Es gehört zur soziologischen und **pädagogischen** Fürsorge, das Spiel vorbeugend gegenüber den Perversionen der Spaltung **im** global ausgreifenden Sport zu erhalten und zu erneuern. Apparat und Zivilisation sind untrügliche und unvermeidliche Kennzeichen der modernen Gesellschaft. Ohne sie geht es nicht, auch nicht im gesellschaftswichtigen Sport.

Pestalozzi schrieb (**»An** die Unschuld, den Ernst und den Edelmut meines Vaterlandes«): »Das Menschengeschlecht kann ohne ordnende Kraft nicht gesellschaftlich vereinigt werden. Die Kraft der Kultur vereinigt die Menschen als Individuen in Selbständigkeit und Freiheit durch Recht und Kunst. Die Kraft der kulturellen Zivilisation vereinigt sie ohne **Rücksicht** auf Selbständigkeit, Freiheit, Recht und Kunst als -Masse- durch Gewalt.«

Die Kirche erweist vom Evangelium her dem Sport ihre Bündnisbereitschaft aus ihrer **offenen** Verantwortung für das Spiel. Diese ist seelsorgerliche Verantwortung, die sich mit der pädagogischen vereinigt. Humanität in der Sozialität ist, was unser **Thema** anbe-**trifft**, die Weisheit des Spiels im Sport.

Prof. D. t». O. Hammelsbeck

56 Wuppertal-Barmen, Ottostraße 23

Buchbesprechungen - Buchanzeigen

Wilkens, Erwin: Theologie und Politik. Berlin u. Hamburg: Lutherisches Verlagshaus 1962. 51 S.

Verf. geht von der - im Grunde inzwischen doch wohl überholten - Entgegensetzung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre und der Lehre von der **Königsherrschaft** Christi aus. Die Auseinandersetzung mit der letzteren hat er sich aber zu leicht gemachte. Bei K. Barth und Ernst Wolf finden sich dem Sinne nach die gleichen **Außerungen**, mit welchen Wilkens beide hier widerlegen zu können meint.

Es folgt eine Darstellung der kirchlichen und theologischen Kräftegruppen, die »einen Ausgleich mit der **Weltanschauung** und Politik des Ostens suchte (S. 16ff.); sie kann im großen und ganzen überzeugen. Weniger überzeugend ist die Vorstellung, als dürfe es der Kirche nur um die Freiheit der Verkündigung gehen (S. 22).

Eine kurze, lesenswerte Darstellung »zum Streit um die Obrigkeit« leitet über zu Erwägungen über »evangelische Gesichtspunkte zum Handeln in Staat und Gesellschaft«, wobei Verf. den Klerikalismus richtig unterscheidet von »vertretbaren oder gar unaufgebbaren Einwirkungen auf Staat und Gesellschaft«, ohne aber »aus allgemeinen Grundsätzen« ein politisches Konzept für die Tagespolitik abzuleiten.

Dipl.-Kaufm. Zillesen

Velbert

Schweitzer, Wolfgang: Gerechtigkeit und Frieden an Deutschlands Ostgrenzen (Reihe: »**unterwegs**«, H. 24). Berlin: Käthe Vogt Verlag 1964. 134 S. 8,80 DM.

Braun, Joachim 'Prbr. o.: Beharrlichkeit in der Außenpolitik. Gegen Relativierung des Rechts und theologische Politik. Würzburg: Holzner Verlag 1964. 152 S. 4,80 DM.

Schweitzer gibt hier eine ausführliche Erläuterung von 19 Thesen des Bielefelder Arbeitskreises der Kirchlichen Bruderschaften zur Frage der deutschen Ostgrenzen, die erstmals im Dezember 1963 veröffentlicht wurden. Einer einflussreichen theologischen Besinnung (u. a. über die Relativität des nationalstaatlichen Gedankens) folgt ein Abschnitt, in dem die Frage nach dem »Recht des anderen« (z. B. der Polen) in

den Vordergrund gestellt und dem abstrakten »**Recht** auf Heimatrekonstruktion wird. Es geht ihm darum, daß unser Volk frei werde »von Vorstellungen, die unser Leben vergiften haben« und die unser Verhältnis zu unsern Nachbarn weiter vergiften. Zu solcher Freiheit soll die Versöhnung in Christus Bahn schaffen, Gerade das erfordert aber eine ins einzelne gehende Klärung der politischen, historischen und völkerrechtlichen Sadržfragen, die Schweitzer in den drei folgenden Abschnitten unter Auswertung der Quellen und zahlreicher Sekundärliteratur vornimmt: er hält dies - wohl mit Recht - für eine Pflicht des Theologen, der seine Verantwortung im Bereich der politischen Ethik konkretisieren muß. Eine kürzere Ethik des Rechts im politischen Bereich gibt es nicht bislang, in der deutlich Gottes Recht und Gottes Liebe in ihrem Zusammenwirken gesehen werden - und in der zugleich deutlich wird, wie eine nüchterne Politik heute anzusetzen hätte, die das Zusammenleben der Völker in der Zukunft im Auge haben muß. Ohne die Vertreibungen zu verharmlosen, hält Schweitzer um der Zukunft willen jeden Versuch, Polen oder Tschechen aus ihren jetzigen Heimatgebieten wieder zu verdrängen, für gefährlich und vom Evangelium her für nicht verantwortbar, wobei er es den Berufspolitikern überläßt, hieraus die notwendigen Konsequenzen im einzelnen zu ziehen.

Schweitzers kleines Werk zwingt zur Stellungnahme. Es wird wohl von denen mißverstanden, die sich nicht auf die gleiche Ebene des Denkens begeben wollen oder können, daß alles Leben Gottes Geschenk und Gnade ist; uns verliehen, damit wir vernünftig damit umgehen zum Wohle der anderen und dann erst zum eigenen Wohle. Wer hört das gern?

Prbr. von Braun ist der Geschäftsführer des »Göttinger Arbeitskreises«; sein Büchlein diffamiert im ersten Teil in unglaublicher Weise Prof. Dr. L. Raiser und dessen Beitrag zur Frage des »**Rechts** auf Heimatre in der ZEE im November 1963. Von S. 53-130 wird eine Widerlegung der 19 Thesen des Bielefelder Arbeitskreises der Kirchlichen Bruderschaften versucht, die sich nicht über das Niveau des Vorangegangenen erhebt. So enthüllt das er-

staunlich preiswerte **Büchlein** die typischen Denkansätze derer, die vom Osten als »Revandristen« **angegriffen** werden. Dabei meint der Verf., Luthers Lehre von den zwei **Reichen** auf seiner Seite zu haben, zeigt aber **durch** zahlreiche Zitate aus Kant, daß er einer idealistischen Verfremdung der biblischen Wahrheit zum Opfer gefallen ist. So wird aus Luthers Lehre ein **gigantischer** Trotz, vor Gott auf Rechte zu **pochen** - was Luther völlig fern gelegen hat.

P. Stock

3491 Neuenheerse

Blumh, Georg: Die Oder-Neiße-Linie in der **deutschen** Außenpolitik. Freiburg: Rombach-Verlag 1963. 205 S. 23,- DM.

Verf., der selbst längere Zeit in Zuchthäusern in **der** DDR zugebracht hat, untersucht hier zunächst an Hand von Statistiken über den Stand der **Wirtschaft** und der Bevölkerungszunahme, **welche** Lebensinteressen Polens mit den verlorenen deutschen Gebieten jenseits der Oder-Neiße heute verbunden sind. Es werden dann sehr ausführlich verschiedene Möglichkeiten deutscher Außenpolitik im Verhältnis zu Polen »**durchgespielt**«, damit ihre Folgen **be-griffen** werden können. Die ethische Frage lautet, ob wir in unserer politischen Zielsetzung das Lebensrecht des andern Volkes anerkennen wollen - oder ob wir primär vom Gedanken des Gegensatzes und der Feindschaft aus denken wollen (S. 161). Das Buch ist **sachlich** und **dennoch** mitreißend **geschrieben**.

P. Stock

3491 Neuenheerse

Habermas, Jürgen: Strukturwandel der **Öffent-lichkeit**. Neuwied 1962. 291 S. 19,- DM.

Wesen und Wandel von **Öffentlichkeit** ist das Thema der hier vorgelegten Analyse. Dabei geht es speziell um **den** Typus »bürgerliche Öffentlichkeit« und dessen Funktion in **historischer** und soziologischer **Sicht**. Während früher die Publizität dem Monarchen abgerungen werden mußte, um ihn und seine Politik vor das **kritische** Forum der Öffentlichkeit zu bringen, ist dieser Wächterdienst **bürgerlicher** Öffentlichkeit heute **durch** Öffentlichkeitssucht und Meinungspflege zu einem Mittel politischen Kampfes geworden. Dabei ist das Bild der bewußten und

kritischen **bürgerlichen** Öffentlichkeit verblaßt. Die Massenmedien haben einen anderen Typus von Öffentlichkeit **geschaffen**. Die öffentliche Meinung ist »madibar« geworden. Diese Ent-wicklung **zeichnet** Habermas **nach**, indem er die sozialen Strukturen der Öffentlichkeit aufweist, den politischen Funktionen der Öffentlichkeit in ihrem **geschichtlichen** Wandel nachgeht, sich den **ideologischen** Elementen bürgerlicher Öffentlichkeit zuwendet, um sich dann mit der sozialen Struktur und politischen Funktion von Öffentlichkeit heute zu befassen. Umfangreiche Literaturhinweise zu jedem Kapitel **erleichtern** eine Weiterarbeit auf dem Gebiet der Soziologie öffentlicher Bewußtseinsbildung, einem Gebiet von erheblicher politischer Relevanz.

t>. K. Lefringhausen

Mettmann

Schröter, Martin: Mut zur Liebe (Reihe: »unterwegs«, Heft 17). Berlin: Käthe Vogt Verlag 1962. 120 S. 5,60 DM.

Das Buch des bisherigen Heidelberger Studentpfarrers *Schröter* bringt in seinem ersten **grundsätzlichen** Teil »Erwägungen zur Partnerschaftl. der Gesdileiter«. Der Verfasser beginnt mit einer biblisch-theologischen Besinnung über die göttliche Liebe als Voraussetzung und Kraft menschlicher Liebe. Er zeigt, aus welcher Quelle »Mut zur Liebe« fließen kann gerade in einer Zeit, in der Ehe und Familie durch die Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse, durch die neue Stellung der Frau als Partnerin des Mannes auf allen Gebieten **des** Lebens sich in einer Übergangsphase befinden, in der verbindliche Normen und Leitbilder fehlen.

Stärker als in anderen christlichen Ehebüchern werden in diesem Buch Weg und Entscheidung des einzelnen in engstem Zusammenhang gesehen mit den **Wandlungen**, denen unser gesellschaftliches Leben unterworfen ist, werden die Christen ermuntert, die Richtung der Entwicklung zu erkennen, den Übergangscharakter der Situation anzunehmen, der gestaltenden und heilenden Kraft des Evangeliums gerade in dieser Situation zu vertrauen und von den zukünftigen Entwicklungen eine Bereicherung des Lebens zu erwarten.

Im zweiten Teil »Ehe und Ehelosigkeit« geht es dem Verfasser vor allem darum, die Grund-

frage des jungen Menschen: »Heiraten oder nidir«, wieder als wirkliche Frage **bewußt** zu machen und ihre Beantwortung als eine Entscheidung aus dem Gehorsam und der Freiheit des Glaubens sichtbar zu machen.

Der dritte Teil gibt jungen Menschen »auf dem Wege zur Parnerschaft« Hinweise zur Bewältigung praktischer und alltäglicher Fragen des Zusammenlebens. Hier **reichen** die Themen von dem Umgang vor der Ehe, der Partnerwahl bis hin zu Haushaltsfragen und zur Berufstätigkeit der Mutter.

Gelegentlich bedauert man die allzu abgekürzte Redeweise vor allem im ersten Teil, besonders **vielleicht** in dem Kapitel über die Bestimmung von Mann und Frau. **Auch** ist das meiste **nicht eigentlich** neu. Das **Buch** ist aber geeignet, zum **Nachdenken** fähige junge Leute anzuregen und ihnen dazu zu helfen, das Leben im Gegenüber zu den **Menschen** des anderen **Geschlechts** »bewußt und verantwortlich in die Hand zu nehmen« (S. 79) und sie **zugleich** hinzuweisen »auf den Grund und die Quelle aller Kraft und Liebe« (5. 6).

P. Rudolf Wessler und *Mariental SW A*
Martha-Elisabeth Wessler

Klomp, Heinrich: Ehemoral und Jansenismus.

Ein Beitrag zur Überwindung des sexual-
ethischen Rigorismus. Köln 1964. 277 S.

Der Untertitel **bezeichnet** ein Programm. Die Bonner Habilitationsschrift ordnet sich in die Tendenzen der **katholischen** Moraltheologie der Gegenwart ein, die Natur des **Menschen** in personalen Kategorien zu interpretieren. Sexual-**ethisch** wird so eine Überwindung der spiritualistischen Trennung von Geist und **Fleisch** erreicht. Es geht nicht mehr an, mit **Thomas von Aquin**, dessen Ehemoral **nach** der »Grundstruktur **praktisch** jedem moraltheologischen **Handbuch** in unserem Problemkreis zugrunde" liegt (40), die tierische Sexualität als Normierungsbasis für das **menschliche** Sexualverhalten in der Ehe zu statuieren. Vielmehr verhilft die anthropologische Einsicht, daß die Sinnwirklichkeit menschlicher Gesetzmäßigkeit jener gegenüber »ein entscheidendes Mehr« enthalte, zu einem positiven Eheethos. Die personale Sinnhaftigkeit der Liebesgemeinschaft der Gatten gibt der **ehelichen** Lebensform eine Bedeu-

tung über den Fortpflanzungszweck hinaus (205 ff.).

Man stellt dankbar fest, wie nahe sich katholische und evangelische Sexualethik über den Personalismus gekommen sind. *Ernst Michels* Werk, in dessen Nachbarschaft der Verfasser steht - **Michel** wird allerdings nicht genannt - hat das bereits gezeigt. *Karl Barth* hatte dem katholischen Mediziner bescheinigt, er sei **theologisch** einwandfreier als *Bovet* (KD IH, 4, § 54, 1). Wie dem auch sei: die Fronten beginnen sich zu verwischen, zu überschneiden, und man muß die Gemeinsamkeit in der Argumentation schon nicht mehr, wie seinerzeit *Barth*, »überraschend« finden. Eine ganz andere Frage ist es indessen, ob nicht mittlerweile ein Schritt über die Theorie vom »ganzen« Menschen hinaus getan werden muß.

Für die **katholische** Moraltheologie ist sie, auf das Ganze gesehen, **sicherlich** noch ein Ziel, das erst einmal erreicht werden muß. Um so wichtiger ist die differenzierte Darstellung der verschiedenen Ansätze, Linien und Schichten in der Tradition der Sexualethik. Der Verfasser zeigt deutlich, daß nicht nur eine durchlaufende sententia communis der moraltheologischen Autoren in der **Kirchengeschichte** fehlt, sondern daß die Lehrentfaltung auf eine Erweiterung des Raumes tendiert, in dem die sexuelle Betätigung innerhalb der Ehe als **sittlich** erlaubt anerkannt wurde. Nur hat der Sexualpessimismus *Augustins* das Mittelalter **beherrscht**, hat **auch** für **Thomas** - trotz *Albertus Magnus!* (40) - tragischerweise einen besseren Ansatz, wie der aristotelische Finalismus ihn hätte bieten können, zum Negativen gewendet, um schließlich in der rigoristischen Reaktion *Cornelius Jansens* und seiner Schule auf eine positivere, seelsorgerliche Bewertung der Sexualität im 16. und 17. Jahrhundert seine Renaissance zu erleben. Dennoch bleibt die personalistische Weiterentwicklung der Sexualethik der augustinischen Intentionsmoral verpflichtet (212, dort auch **kritisch** gegen die Enzyklika »Casti connubii«).

Das **reiche** historische Material des **Buches** ist eine willkommene Ergänzung etwa zu *Dernck S. Baileys Geschichte der christlichen Sexualethik* (Mann und Frau im christlichen Denken, Stuttgart 1963).

Dr. H. Ringeling

Münster (Westf.)

Bibliographie: Ehe, Familie, Sexualethik, Pädagogik

1. Ehe, Familie, Sexualethik

- D'Agostino, Angelo: Family, Church and Community. New York: P. J. Kenedy 1965. \$ 3.95.
- Bedemann, Joachim, Wilhelm Giesen u. a.: Kindersegen und Geburtenkontrolle. Hamburg: Furche 1964, 251 S. 4,80 DM.
- Bodemühl, Klaus: Die Diskussion über Homosexualität in theologischer Siehe, Evangelische Theologie 1964/5. S. 242-266.
- Bödele, Franz: Verantwortliche Elternschaft. Wort und Wahrheit 1964/10. S. 577-586.
- Bromley, Dorothy Dunbar: Catholics and Birth Control. New York: Devin-Adair 1965. 224 S. \$ 4.95.
- Bruch, Richard: Die naturgesetzmäßigen Grundlagen der Lehre von abusus matrimonii in moralhistorischer Betrachtung. Theologie und Glaube 1965/1. S. 23-49.
- Buckley, Michael fohn: Homosexualität und Moral. Düsseldorf: Patmos 1964, 236 S. 22,- DM.
- Debré, Robert: Die Kinder und die Jugend in den Anforderungen der Gegenwart. Universitas 1964/9. S. 931-936.
- Die EKD zur Noezuchrindikation. Zeitwende 1964/9. S. 614-620.
- Engelhardt, Hsnns: Juristische Aspekte des Schwangerschaftsabbruchs. Zeitwende 1964/9. S. 607 bis 613.
- Fragen der Geburtenregelung. Schweizer Rundschau 1965/3-4. S. 129-226.
- Görres, U.; Friederike: Die Mischehe. Erwägungen über einige Grundlagen ihrer Neuordnung. Wort und Wahrheit 1965/5. S. 342-356.
- Groeger, G. N.: Was erwartet der evangelische Eheberater von der Kirche? Wege zum Menschen 1964/9. S. 321-340.
- Gründel, Johannes: Gottgewollte Geschlechtsentfaltung. Katechetische Blätter 1965/1. S. 28-31.
- Haring, B.: Um die Berufung ehelicher Liebe. Theologie der Gegenwart 1964/2. S. 63-71.
- Heine, Wilhelm: Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie. Münster: Regensberg 1965. 180 S. 9,80 DM.
- Hellbrügge, Theodor: Gesundheitszustand der Kinder und Jugendlichen. Die Innere Mission 1964/6. S. 177-189.
- Henry, A.-M.: Morale et vie conjugale. Paris: 2^e éd. revue et augmentée 1964. 251 S.
- Qeylen, Victor: Natural Law and Family Planning. Some Recent Works. The Eastern Churches Quarterly 1964/3. S. 208-218.
- Hill, Reuben: New Knowledges about the Family. A Review of Family Research in Europe and America. Social Compass 1964/11. S. 5-62.
- Hofmann, Linus: Formpflicht oder Formfreiheit der Mischehensdlleüßung. Catholicea 1964/4. S. 241 bis 257.
- Horstmann, Martin: Ehe und Ehescheidung in evangelischer Sicht. Zeitschrift für das gesamte Familienrecht 1964/12. S. 612-618.
- faedidee, Hans-Georg: Ist die Frau von heute überfordert? Zeitwende 1964/9. S. 584-593.
- Die Jugendkriminalität und ihre Bekämpfung in der sozialistischen Gesellschaft. Berlin: Staatsverlag der Deutschen Demokratischen Republik 1965. 320 S. 7,20 DM Ost.
- Klomp, Heinrich: Ehemoral und Jansenismus. Köln: J. P. Bachern 1964. 227 S. 28,- DM.
- Knittel, W.: Die formlose Ehe (Common Law Marriage) in den USA. Zeitschrift für das gesamte Familienrecht 1965/2. S. 57-61.
- Kraeter, Dieter: Wo steht die junge Generation heute? Wege zum Menschen 1964/6. S. 208-216.
- Lenz, Widukind, und Hellrnut Kellner: Die körperliche Akzeleration. München: Juventa 1965. 16,80 DM.
- Locht, Pierre de: Liebe und Ehe im Lichte Gottes. Luzern und München: Rex Verlag 1963. 195 S. sFr. 11.80.
- Lüdeert, Heinz-Rolf: Beiträge zur Psychologie der Gegenwartsjugend. München und Basel: Ernst Reinhardt 1965. 287 S. 22,- DM.
- Lüschen, Günther, und René König: Jugend in der Familie. München: Juventa 1965. 9,80 DM.
- Neumann, Otto: Die leibseelische Entwicklung im Jugendalter. Mündrens Johann Ambrosius Barth 1964. 526 S. 44,- DM.
- Noonan, John T., jr.: Contraception, A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists. Cambridge, Mass. USA: Havard University Press 1965. 480 S. \$ 7.95.
- Novak, Michael: More a Way of Life, The Experience of Marriage. London: Darton, Longman and Todd 1964. 12s. 6d.
- Novak, Michael: The Experience of Marriage. The Testimony of Catholic Laymen. London: Darton, Longman & Todd 1965. 192 S. 25s.
- Pfistner, Hans-fürgen: Kinder aus unvollständigen Familien. Wege zum Menschen 1964/10. S. 358 bis 397.
- Propaganda für Geburtenbeschränkung? Zeitwende 1964/10. S. 693-700.
- Rattner, [ose]: Psychologie und Psychopathologie des Liebeslebens. Eine Einführung in die tiefenpsychologische Lehre von Sexualität und Liebe in ihrer

- gesunden und kranken Erscheinungsweise. Stutgart: Hans Huber 1965. 202 S. Ln. 25,- DM.
- Reuss, [ose] Maria: Nochmals zum Thema »Ehe-liche Hingabe und Zeugung«, Tübinger Theolo-gische Quartalsschri/l: 1964/4. S. 445-476.
- Reuss, [ose] Maria: Hinweise zur pastoralen Be-handlung der Fragen um Ehe und Elternscha/l:. Aachener/Essener/Kölnner Pastoralblatt 1964/9. S. 267-272.
- Rock, Iohn: Elternschaft und Naturgesetz. Frank-furter He/l:e 1964/5. S. 301-308.
- Röhrich, Rainer: Der evangelische Entwurf der Ehe im 20. Jahrhundert. Wege zum Menschen 1965/1. S. 97-106.
- Schüler-Springorum, Horst, und Rudolf Sieverts: Sozial auffällige jugendliche. München: juvena 1965. 9,80 DM.
- Schur, Edwin M. (Hg.): The Family and the Sexual Revolution: Selected Readings. Bloomington: Indiana University Press 1965. 427 S. Ln. \$ 7.95; kare, \$ 3.95.
- Scudder, C. W. (Hg.): Crisis in Morality. North Nashville: Broadman Press 1964. 156 S. \$ 3.50.
- Sustar, Alois: Schwerpunkte der Diskussion um die heutige katholische Ehemoral. Orientierung 1964/23-24. S. 261-264.
- Toumier, Paul: Mehr Verständnis in der Ehe. Zü-rich und Stuttgart: Rascher 1964. 66 S. 6,50 DM.
- Undeutsch, Udo: Die psychische Entwicklung der heutigen jugend. München: juvena-Verlag 1965. 9,80 DM.
- Wingen, Max: Familienpolitik durch Eigentumspoli-tik. Die Neue Ordnung 1964/6. S. 459-463.
- Wisselinck, Erika (Hg.): Die unfertige Emanzipa-tion. Die Frau in der veränderten Gesellscha/l:. Oberlegungen. München: Claudius Verlag 1965. 170 S. 12,- DM.
- Wurzbacher, Gerhard: Gesellungsformen der Ju-gend. München: Juventa 1965. 12,80 DM.
- Younghusband, Eileen Louise (Hg.): Social Work with Families. London: Allen & Unwin 1965. 192 S. 25 s.
- Zu den neuen Theorien der Ehepraxis. Theologie der Gegenwart 1964/4. S. 211-231.
- Bittner, Günther, und Willy Reh... (Hg.): Psycho-analyse und Erziehung. Stuttgart: Hans Huber 1964. 295 S. 19,50 DM.
- Bokelmann, Hans: Die ökonomisch-sozialethische Bildung. Problem und Entwurf einer dialektischen Theorie für die gymnasiale Oberstufe. Heidel-berg: Quelle & Meyer 1964. 222 S. 25,- DM.
- Bollnow, Otto Friedrich: Die pädagogische Atmo-sphäre. Untersuchungen über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erzie-hung. Heidelberg: Quelle & Meyer 1964. 111 S. 10,80 DM.
- Broder, Tobias: Die Erziehung der Erzieher. Ra-dius 1964/4. S. 3-10.
- Correll, Werner: Pädagogische Verhaltenspsycholo-gie, Grundlagen, Methoden und Ergebnisse der neueren verhaltenspsychologischen Forschung. München und Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1965. 324 S. Ln. 18,- DM.
- Das »katholische Bildungsdefizit«. Eine Umfrage. Civitas 1965/6-7. S. 367-459.
- Dietz, Heinrich: Schule ohne Resonanz? Die Schul-verdrossenheit moderner Jugend. Neuwied: Luchterhand 1965. 304 S. 24,80 DM.
- Doehring, Johannes: Moderne Bildung wird in Zu-kun/l: sozial sein, oder sie wird keine Bildung mehr sein. Sozialer Fortschritt 1964/9. S. 201 bis 204.
- Engelmeler, Max-P.: Hochschul-Bildung. Wort und Wahrheit 1964/11. S. 676-684.
- Erlinghagen, Karl: Zwei Pläne zur Schulreform. Stimmen der Zeit 1964. S. 435-444.
- Feidel-Mertz, Hildegard: Zur Ideologie der Arbei-terbildung, Frankfurt am Main: Europäische Ver-lagsanstalt 1964. 260 S. 14,80 DM.
- Flitner, Andreas, und Günther Bittner: Die Jugend und die überlieferten Erziehungsmächte. München: Juventa 1965. 7,80 DM.
- Gerstein, Hannelore: Studierende Mädchen. Zum Problem des vorzeitigen Abgangs von der Uni-versität. München: Piper 1965. 132 S. 16,80 DM.
- Gollwitzer, Helmut, und Gerhard Szczesny: Ge-meinscha/l:sschule und Konfessionsschule. Ein Briefwechsel. Vorgänge 1964/7-8. S. 241-248.
- Gray, Iohn: Methods of Christian Education and Theology. Scottish Journal of Theology 1965/3. S. 84-90.
- Groothof, Hans Hermann (Hg.), und Edgar Rei-mers: Pädagogik. Fischer Lexikon Bd. 36. Frank-furt am Main: Fischer 1964. 371 S. 3,80 DM.
- Hilzinger, Ilse: Fragen der religiösen Erziehung. Wege zum Menschen 1964/10. S. 397-403.
- Hofmann, W.: Die religiöse Kindererziehung in ver-fassungsrechtlicher Sicht. Zeitschri/l: für das ge-samte Familienrecht 1965/12. S. 61-67.
- Horney, Walter, Heinrich A. Müller u. a.: Schule

2. Pädagogik

- Bachmaier, Hans Korbinion: Gehorsam als Grund-lage der Menschenbildung. München: Ehrenwirth 1964. 96 S. 7,80 DM.
- Bedemann, Joachim: Was erwartet die Kirche von der Erziehungsberatung? Wege zum Menschen 1964/9. S. 340-350.
- Bismarck, Klaus von: Fernsehen als Bildungsfaktor. Universitas 1964/7. S. 737-750.,

- und Drsrplin Gutersloh C Bertelsmann 1964
221 S 24,- DM
- [urgens Hans W Farmbengroße und Bildungsweg
Stungrrt Ferd.nand Enke 1964 99 S 16,50 DM
- Keilhadee» Martin und Euch Wasem Jugend Im
KrafHeld der Massenmedien Mundien juventa
1965 1280 DM
- Kentler, Helmut Die Unverstandenen Radius
1964/4 S 10-18
- Knall joacbtm H Gcmenschaftskunde Methoden-
Ansichten ~ Erfahrungen Heidelberg Quelle &
Meyer 1965 118 S kart 12,- DM
- Lehr, Bruno Der Anteil der Katholiken am akade-
mischen Nachwuchs Frankfurter Hefte 1965/4
S 245-256
- Lemberg, Eugen (Hg) Studien zur Sozrologie der
Gymnasialjugend Heidelberg Quelle & Meyer
1965 212 S 18,- DM
- Metzger, Wolfgang Die Entwicklung der Bildungs-
bereitsdiafl des Menschen von heute Zeitwende
1965/1 S 10-21
- Naue-Herz, Rosemarie Die Elternschule Entwick-
lung und Stand Im Rahmen der msntunonahsier-
ten Elternerziehung in Westdeutschland und West-
berhn Neuwied Luditerhand 1964 160 S
16,80 DM
- Dito, Gert Der problemansdie Rehgronsunrreirrich
Radius 1964/4 S 21-26
- Poppe, E Mensch und Bildung in der DDR Er-
forschung und Darstellung des Rechtes auf Bil-
dung als soziales Menschenrecht zur Forderung
und Entwicklung allseitig gebildeter Menschen
Staatsverlag der Deutschen Demokransehen Re-
publik 1965 320 S 6,50 DM Ost
- Rossner, Lutz Schule und Sdiulpfliduverlangerung
aus der Sicht jugendlicher Volksschuler Mundien
und Basel Remharde 1965 104 S kart 8,80 DM
- Rump], Horst Gemeinsamer Rehgronsunternrhr fur
evangelische und katholische Primaner Bericht
uber emen Versuch Frankfurter Hefte 1964/9
S 637-646
- Schaier, Otto, Eugen Lernberg und Rosemarie
Klaus-Roeder Studien zur Sozrologie der Gym-
nasraljugend Heidelberg Quelle & Meyer 1965
212 S kart 19,80 DM
- Schonberger, Andreas Die Volksschule als kultur-
polnisches Problem und Aufgabe Die Neue Ord-
nung 1964/4 S 281-286
- Sdudz-Benesch, Gunter Zum Snl karhobscher
Schule heute Entwurf emer Begrundung - Ver-
such einer Verwirklichung Mundien Kosel 1964
148 S 5,50 DM
- Stal/mann, Martm Bilden und Bildung Im Leben
des Erwachsenen Zur anthropologrschen Begrund-
ung der Erwachsenenbildung Zeitwende 1965/5
S 297-309
- Stetnku, Paul Die Schulausbildurig der Kinder ka-
thohsdiar Farmlien io der Bundesrepublik In
Stimmen der Zeit 1965/8 S 128-144
- Trager, Walter Der Film und die Antwort der Er-
ziehung Eine Untersuchung zu soziologischen, psy-
diologrschen und padagogrschen Fragen des Films
ber werkrangen Jugendllichen und Oberschulern
Mundien Reinharde 1963 236S Kare 14,- DM,
Ln 12 - DM
- Trip, Ernst Bildungsnotstand und Not der Bil-
dung Zeitwende 1964/10 S 649-652
- Wehnes, Pranz-Lose] Schule und Arbeitswelt Auf-
gaben - Probleme ~ Losungsversuche Munchen
Kosel 1964 151 S 5,50 DM

Diesem Heft hegt ein Prospekt des Verlages J C B
Mohr (Paul Srebeck), Tubrngen, ber Wir bitten um
Beachtung

Die .ZeltSchnft fur Evangelische Ethik. erscheint zwermonachdi PreIS Je Heft Im Abonnement 4,- DM,
einzeln 4,50 DM Sonderpreis fur Studenten Im Abonnement 3,50 DM, einzeln 4,- DM Fur unverlangt
emgesandte Manuskripte wird keine Haftung ubernommen Ruckporto Ist beizufugen Unverlangt eingehende
Bucher konnen mdrt zuruckgesandt werden Ergentumer Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Mitghed
des Gemenschaftswerks der Ev Presse e. V Gesamtherstellung F L Wagener, Lemgo Prmited in Germany

Die Frage nach der christlichen Auffassung von der Familie in der Sicht evangelischer Sozialethik"

VON HELMUT BEGEMANN

Welches ist die christliche Auffassung von der Familie? Diese Frage läßt sich nicht ohne weiteres beantworten, weil wir weder in der Bibel noch in der christlichen Tradition eindeutige Maßstäbe für eine christliche Auffassung von der Familie finden. Ist der Satz ein spezifisch christlicher Gedanke, die Familie sei Grundlage der Gemeinschaft bzw. Keimzelle des Staates? Ist die patriarchalische Familienordnung, wie wir sie fast durchgängig in der Bibel finden, eine spezifisch christliche Gemeinschaftsform?

Jedenfalls ist die Familie durch den weltumfassenden gesellschaftlichen Strukturwandel, der durch die Industrialisierung ausgelöst wurde, in eine tiefe Krise geraten, die nun auch die Frage nach dem, was die Familie eigentlich ist, neu aufgeworfen hat. Zunächst wollen wir von dieser Krise sprechen.

I. DIE KRISE DER ÜBERKOMMENEN FORM DER FAMILIE

1. *Die Krise der Familie infolge der »sozialen Revolution«*, überall in der Welt vollzieht sich seit dem letzten Jahrhundert ein gesellschaftlicher Umbruch größten Ausmaßes. Die **Industriegesellschaft** entsteht. Damit lösen sich alte Formen des Sippenverbandes und der Großfamilie auf. Das gesamte Oikosystem, das jahrtausendlang das Gesicht Europas bestimmt und die ständische Gesellschaftsordnung getragen hat, zerbricht und weicht anderen »sekundären« Systemen. Der Aufbau von Industriezentren hat zur Folge, daß die Menschen in riesigen Häuserkomplexen zusammenrücken. Damit wandelt sich die Struktur der Gemeinschaftsformen und des gesellschaftlichen Zusammenlebens grundlegend. Besonders ist die Familie von dem Strukturwandel betroffen. Es seien hier nur einige typische Kennzeichen dafür aufgeführt. Die Großfamilie wird zur Kleinfamilie. Das Leben in einem großen, modernen Mietshaus, in dem nur der notwendigste Wohnraum zur Verfügung steht, gebietet den Eheleuten, die Kinderzahl stark zu beschränken. Sehr verbreitet sind die kinderlose Ehe und die Gattenfamilie, in der die Kinder bereits die Familie verlassen haben. Darüber hinaus gibt die Familie weithin die Funktionen der Lebens-, Erziehungs-, Wirtschafts- und Rechtsgemeinschaft ab. Die Wohnung wird mehr oder weniger zum Ess- und Schlafplatz. Familie und Freizeit, Familie und Gesellschaft, Familie und Schule, Familie und Kirche entwickeln sich zu verschiedenen Bereichen, die nebeneinander bestehen oder gar sehr oft in Gegensatz zueinander treten. In der modernen Industriegesellschaft steigert sich der Gegensatz zwischen Familie und Gesellschaft bis aufs äußerste. Besonders

* Vorabdruck eines Beitrages für einen Studienband zur Vorbereitung der 1966 stattfindenden Weltkirchenkonferenz über »Die dringende Antwort auf die technische und soziale Revolution unserer Zeit«.

in den Gebieten des raschen sozialen **Umbruchs** geraten die Menschen in tiefe Konflikte, weil sie einerseits bewußtseinsmäßig noch in den alten Formen der Familiengemeinschaft denken und gewissensmäßig an überkommene **Ordnungen** gebunden sind und andererseits aber schon in den neuen Lebensformen der **Industriegesellschaft** sich zurechtfinden müssen. Diese Situation muß zu schweren Spannungen, **besonders zwischen** jung und alt, in der **Familie** führen. Gilt die zum Teil religiös begründete Autorität des Vaters bzw. der Eltern noch? Die Industriegesellschaft aber hält ihren Einzug in der ganzen Welt und madit vor keiner Kultur und keiner Religion halt. Sie erobert alle Bereiche. Völker, **Gesellschaften**, Kulturen, die sich den industriellen Lebensformen und -bedingungen nicht öffnen, haben **keine** Zukunft. Der gesellschaftliche Umbruch bedroht die Familie aufs **höchste**. Die **Familie** ist ihres sozialen Haltes in der sie tragenden **Gesellschaft**, ihrer ökonomischen Basis **durch** die Industrialisierung beraubt. **Wirtschaftliche**, finanzielle, kulturelle oder in der **Tradition** begründete Bande halten die Familienglieder nicht mehr unbedingt beieinander. **Vielmehr** spielt sich das eigentliche Leben **des** einzelnen auf Grund von beruflichen **Verpflichtungen** und privaten Interessen außerhalb der Familie ab. Jeder ist selbständig und **vom anderen** unabhängig geworden. Die Kinder sind zum großen Teil sidi selbst **überlassen** oder werden anderen Institutionen anvertraut. Die Schranken zwischen dem einzelnen und der Gesamtgesellschaft sind gefallen. Jeder einzelne ist »gesellschaftsunmittelbar« geworden. Jedes Familienglied, der Vater, die Mutter, das Kind, muß darum seine anders **gewordene** Funktion erst neu finden und bewußt ergreifen. Die Stellung des Vaters in einer **Kleinfamilie** ist nicht mehr dieselbe wie in der Großfamilie eines Oikos oder in einem Sippenverband einer bäuerlich bestimmten Kultur. Dasselbe gilt von der Mutter und von den **Kindern**. Haben nicht die Menschen nun bewußt zu unterscheiden zwischen ihrer Stellung **in der Familie** und ihrer Funktion in dem gesellschaftlichen Leben? Damit hängt es **zusammen**, daß wir im Bereich der Familie in der Gegenwart eine große Verhaltensunsicherheit **feststellen**; es fehlen die orientierenden Leitmaßstäbe. Was hält in der hochindustrialisierten Gesellschaft die Familie noch zusammen? Und wie sollen die Familienglieder ihr **Gemeinschaftsleben** gestalten? Warum soll es überhaupt noch »Familie« geben? Nur das **gegenseitige** Vertrauen, das Bewußtsein, füreinander verantwortlich und aufeinander **angewiesen** zu sein, hält die moderne Kleinfamilie noch zusammen. Deshalb hat sie einen hohen **Grad** an Zerbrechlichkeit erreicht, Die moderne Familie als hodiempfindlicher Intimzusammenhang ist überdies noch starken Umwelteinflüssen ausgesetzt. Die gewaltigen **Prozesse** wirtschaftlicher Entwicklung, Reklame, Fernsehen, Rundfunk und Presse gelangen **in** jedes Haus, überfremden den Familienzusammenhang und gefährden die persönlichen Werte wie Vertrauen, Gespräch und Partnerschaft.

2. Die Krise der Familie infolge der »sexuellen Reoolution«. Von jeher haben in allen Kulturen bestimmte gesellschaftliche legitimierte Institutionen (Ehe, Vielehe, Prostitution) die geschlechtlichen Beziehungen geregelt. Wenn nicht alles **täuscht**, scheint sich auf dem Gebiet der Sexualität in der modernen Gesellschaft eine tiefgreifende Wandlung, eine

1. Vgl. den Bericht des Ausschusses für das Referat für die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi, 1961.

Revolution zu vollziehen. Konventionen, Sitten und Gebräuche, alte, **geprägte** Lebensordnungen, die den einzelnen in seinem Verhalten trugen und bestimmten, lösen sich auf und geben den Menschen frei. Damit ist der Trend zur Individualisierung der Beziehungen, zur Bindungslosigkeit in Gang gesetzt. Die einzelnen begegnen sich in der Massengesellschaft in »hautnaher« Distanzlosigkeit auf dem Arbeitsplatz, in der Freizeit, in täglich verschiedenen Situationen. Dazu kommt die aus kommerziellen Gründen betriebene Reizüberflutung und Sexualisierung aller Bereiche, die eine sexuelle Freizügigkeit zwischen den Geschlechtern allmählich zur Konvention werden lassen. Es scheint so, als ob der Trend sich immer mehr durchsetzen würde, daß man sich in der Ausübung der Geschlechtlichkeit nicht mehr an eine Institution gebunden weiß². Ein Tabu nach dem anderen zerbricht. Die Ehe dagegen wird in erster Linie nicht erstrebt, um die Geschlechtsbedürfnisse zu befriedigen. Die Ehescheidungsziffern sind gerade in hochzivilisierten Gesellschaften enorm gestiegen. Diese veränderte Einstellung zur Sexualität, die in der modernen Gesellschaft sich faktisch vollzieht, stellt Ehe und Familie als Institutionen in Frage. Kann angesichts dieser Entwicklung noch damit gerechnet werden, daß die Einehe auch in dem Sinne verstanden wird, daß sie die Geschlechtsbeziehungen regelt? Oder wird die christliche Forderung nach der Einehe, die Mann und Frau in ihrer leib-seelischen Ganzheit umfaßt, der gegenwärtigen sexuellen Problematik nicht gerecht? Dürfen wir nach dem Verständnis christlicher Ethik die geschlechtlichen Beziehungen freigeben?}

3. Die Krise der naturrechtlichen Begründung der Familie als Urzelle der Gesellschaft. Das Naturrecht meint, daß es Ordnungen und Formen von Gemeinschaft gibt, die nicht das mehr oder weniger zufällige Ergebnis gesellschaftlicher Entwidungen sind, sondern dem natürlichen Wesen, der natürlichen Anlage des Menschen entspringen, und daß diese »Natur« des Menschen im Grunde unveränderlich und zu allen Zeiten gleichbleibend ist.

Die vorchristlichen, christlichen und nachchristlichen wie auch säkularen Naturrechtstraditionen lehren mehr oder weniger ausgeprägt, daß die Familie »Urzelle« des Staates und der Gesellschaft sei. Darüber hinaus vertreten die meisten die patriarchalische Struktur, die Produktions- und Konsumeinheit und darauf aufbauend die natürlich-organische Wechselbeziehung zwischen Familie und Gesellschaft. Ihre Konzeptionen aber versagen bei dem Versuch, die Situation der Kleinfamilie in der Industriegesellschaft zu fassen. Phänomene wie Vermassung, Funktionalismus, anonyme und abstrakte Organisationsformen sprengen die alten Naturrechtskategorien, sie entstammen der modernen Zivilisation. Damit ist in unserer Zeit die Frage aufgeworfen, ob es denn überhaupt eine sogenannte »Naturform«, eine der Natur von Mann und Frau gemäße Ordnung der Familie gibt, ob nicht die Familie immer mit gesellschaftlichen Gegebenheiten verflochten gewesen ist. Es ist so: Wir können die Naturform der Familie nicht freilegen, weil es sie nicht gibt und auch nie gegeben hat. Die Familie begegnet uns immer in einer bestimmten geschichtlichen Gestalt und ist uns als solche gegeben. Die Familie war und ist ein sozialrechtlicher Zusammenhang und

2. Vgl. H. Schelsky: Soziologie der Sexualität, Hamburg 1955.

3. Von ähnlichen Fragen geht der bekannte Bericht der Quäker aus: Towards a Quaker view of sex, ed. by Alastair Heron, London 1963.

darum eine kulturelle Leistung des Menschen. Jede Form der Familie und des menschlichen Zusammenlebens erwächst nicht aus der »Naturanlage« des Menschen, sondern ist das Ergebnis geistiger Entscheidungen und sozialen Verhaltens. Wir brauchen deshalb das Gespräch mit der Soziologie und anderen Wissenschaften, die das Zusammenleben der Menschen in der modernen Familie auf seine sozialen Strukturelemente hin analysieren. Wir können uns heute nicht mehr nur auf überlieferte Ordnungen und Traditionen stützen. Die diristliche Ethik muß auf die Ergebnisse der Profanwissenschaften hören, um die für unsere Epoche von Gott gewollte Gestalt der Familie zu finden und die unaufgebbaren Funktionen, die der modernen Familie zufallen, zu bestimmen.

Zur besseren Klärung dieser Fragen erscheint es sinnvoll, die Auffassung von der Familie, wie sie im Bereich christlich-abendländischer Tradition entstanden ist, kurz darzustellen.

II. DIE AUFFASSUNG VON DER FAMILIE

IM BEREICH CHRISTLICH-ABENDLÄNDISCHER TRADITION

1. Das biblische Zeugnis von der Familie. Die Bibel hat keine spezielle Lehre von der Familie entwickelt. Ihre Aussagen über die Familie müssen wir aus gelegentlichen Äußerungen, die das Familienleben betreffen, erheben und zu einem Gesamtbild ordnen. Folgende Grundlinien lassen sich dabei feststellen:

Die Bibel setzt geradezu selbstverständlich das vaterrechtlich (patriarchalisch) aufgebaute Haus (Oikos) voraus. Nach der patriarchalischen Ordnung besitzt der Hausvater Verfügungsgewalt über Frau(en), Kinder, Sklaven und den ganzen Bereich des Oikos. Er ist Besitzer desselben. Er hat alle Autorität, die sich nicht nur auf den wirtschaftlichen und kulturellen, sondern auch auf den religiösen Bereich erstreckt. Der sozialrechtliche Hintergrund der neutestamentlichen Oikosvorstellung ist einerseits in dem vaterrechtlichen Aufbau der alttestamentlich-jüdischen Volks- und Kultusgemeinde, andererseits aber in der ebenso patriarchalisch verfaßten Sozialordnung der hellenistischen Welt zu suchen. Die Zeugen des Neuen Testaments tasten die damalige Sozialordnung nicht an; denn es liegt nicht in ihrer Absicht, eine Sozialreform durchzuführen. Auch Jesus war kein Sozialreformer, sondern der Kündiger und Bringer der Gottesherrschaft. Angesichts der eschatologischen Gottesherrschaft, die mit dem Auftreten Jesu von Nazareth in diesen Äon hereinbrach, verlor jede irdische Größe das Recht, letzten Anspruch auf den Menschen zu erheben. Jesus stellte somit auch die Autorität des Oikos radikal in Frage. Er rief die Menschen in seine Nachfolge und proklamierte die familia Dei: »Wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter« (Mk 3,31-35). Der Oikos mit seiner herrschaftlichen Ordnung, die Bande der Familie und die häuslichen Pflichten nahmen die Menschen gefangen, und Jesus befreite sie aus dieser Gefangenschaft, indem er sie in die Gottesfamilie berief (vgl. Mt 10,21.34-37; Lk 9,59ff.; Lk 12,51-53; 14,26; 1 Kor 7,25 ff.). Lehnt Jesus die irdische Familie ab? Setzt er sich einfach über die Ordnungen des Oikos hinweg? Das Neue Testament will uns bezeugen, daß Jesus letzten Anspruch auf den Menschen erhob, daß die Autorität Jesu größer war als die des Oikos, daß sein Wort mehr galt als Tradition und Sitte, daß er der unumstrittene Herr ist.

Aber nun wird uns weiter berichtet, daß Jesus die Beziehungen zwisdiea Mann und Frau, Eltern und Kind **achtet** und das Haus als einen geeigneten Ort ansieht, wo er Menschen seine Gemeinschaft gewährt. Es ist ein mehrfach wiederkehrender Grundzug seines Wirkens, daß er die Menschen gerade nicht aus ihren häuslichen Verhältnissen herauslöst, sondern bewußt in sie hineinstellt. Manchen Kranken, die geheilt sind, gibt er den Auftrag, in ihr Haus zurückzukehren (Mk 2,11;8,26; Mt 9,6; Lk 5,24). Sie sollen in ihrem Hause Zeugnis ablegen von dem, was er an ihnen getan hat (Mk 5,19; Lk 8,39; vgl. auch Mk 2, 15; Mt 9, 10; Lk 5,29; Joh 2, 1ff.; Lk 19, 1ff.). Das Haus wird zur Stätte des Zeugnisses von den großen Taten Jesu Christi, zu einem Ort des Wirkens Jesu. In den Briefen lesen wir, daß der Oikos oft Versammlungsstätte der urchristlichen Gemeinde ist (1 Kor 1, 16; 16, 15; Röm 16,3; Phlm 2; Ko14, 15; Apg11, 14; 16,15.40;16,31.34;18,8; Joh4,53).

Auch der Apostel Paulus bezeugt auf seine Weise, daß der auferstandene Christus die Ordnungs- und Machtverhältnisse des Oikos außer Kraft gesetzt hat. »Hier ist weder Jude noch Grieche, weder Knecht noch Freier, weder Mann noch Weib; ihr seid allzumal einer in Christus« (Gal 3,28). Die tiefgreifenden sozialen Unterschiede und Gegensätze im patriardialischen Oikos sind in der Gegenwart des lebendigen Christus, in der Kraft seiner Liebe aufgehoben. Sie haben in ihm letzte Gültigkeit verloren. In Christus ist »neue Schöpfung« (2 Kor 5,17). Die Wirklichkeit des Reiches Gottes, die erbarmende Liebe Gottes dringt aber nun ein in das Gefüge des Oikos und löst eine Bewegung aus, bei der alles anders werden kann. Das bringen die »Haustafeln« der Briefe zum Ausdruck. In Christus sind alle Oikosmitglieder, vom Oikosvorsteher bis zum letzten Sklaven, gleichbegnadet und gleichverantwortlich. Dies ist eine eschatologische Wirklichkeit, die sich dem Glauben, die sich der christlichen Hoffnung erschließt. In der sozialen Welt häuslicher Wirklichkeit aber bestehen weiterhin die Unterschiede, sie werden in gewissem Sinne sogar wieder durch die Liebe Christi in Kraft gesetzt. Wie ist diese Spannung zu lösen? Christus begibt sich in die soziale Wirklichkeit des Oikos und erfüllt die personalen Beziehungen mit seiner Liebe. Die Ordnung des Oikos gründet damit nicht mehr in ihr selbst oder in der Autorität des Hausvaters. Sie hat ihre Gültigkeit und Kraft in Christus. Damit ist sie aber zugleich auch in ihrem Kern getroffen und auf Christus hin relativiert. Christus verbindet und verpflichtet die Oikosmitglieder auf neue Weise.

Warum nimmt sich Christus der Verhältnisse im Oikos an? Darin beweist Gott seiner Schöpfung die Treue. Gott steht zu seiner von ihm geschaffenen Welt und will sie zur Vollendung in seinem Reich führen. Die Zuordnung von Mann, Frau und Kindern im Oikos ist Schöpfungstat Gottes (1 Kor 11,1 ff.). Die Schöpfung Gottes ist aber nicht in ihrer »ursprünglichen« Gestalt zugänglich, sondern nur in der jeweils geschichtlich gegebenen Form sozialer Ordnung. Schöpfungsordnung und Sozialordnung durchdringen sich gegenseitig in eigentümlicher Weise, sie sind geschichtliche Größen um Gottes willen, der ein geschichtlich handelnder Gott ist. Indem Gott die Ordnung des Oikos durch die Liebe Christi erfüllt, bleibt er seiner Schöpfung treu und führt sie ihrem Ziel zu. Nicht das Ordnungsgefüge des Oikos ist das tragende Element der Gemeinschaft in Familie und Volk, sondern die haltende Macht der Treue Gottes, wie sie in Christus offenbar geworden ist und in der Ordnung des Oikos eine spezifische Gestalt gefunden hat.

Wie sieht die Bewegung aus, die Christus im Oikos in Gang setzt? Christus umspannt als Christus-Herr und als Christus-Diener die Oikogemeinschaft in allen ihren Gliedern und fügt sie zusammen zu einer neuen dynamischen Einheit in der Liebe. Die Liebe Christi sprengt die patriarchalischen Ordnungsverhältnisse, indem sie die Menschen aufeinander zu in Bewegung bringt. Die Männer sollen ihre Frauen lieben, wie Christus seine Gemeinde geliebt hat (Eph 5,25 ff.). Die Frauen sollen sich den Männern unterordnen, aber »wie dem Herrn gegenüber« (Eph 5,22; vgl. Ko13, 18; 1Petr 3,1), nämlich so, daß sie sich in Wahrheit Christus im Gehorsam hingeben. Die Kinder sollen den Eltern »im Herrn« gehorchen (Eph 6,1-3; Ko13,20). Die Sklaven als Knechte Christi (Eph 6,6) sollen ihren leiblichen Herren »mit Furcht und Zittern« (Eph 6,5; vgl. Ko13,22; 1Petr 2,18) Gehorsam leisten, aber nun auch »wie Christus gegenüber- (Eph 6,5.7; vgl. Ko13,22.24). Jesus Christus bezeichnet also eine soziale Spanne, die alle vorfindlichen gesellschaftlichen Gegensätze einbezieht. Es ist die soziale Spanne von Herr und Knecht. Innerhalb dieser Spanne hat jedes Glied des Oikos seinen unvertauschbaren Platz. Im Leben des Oikos verlagert sich somit das Gewicht von dem unbedingten Einhalten der Ordnung auf die personalen Kategorien wie Liebe, Opfer, Hingabe, Verantwortung und Vertrauen.

Abschließend können wir sagen, daß Christus die Oikosfamilie als Gottes Schöpfung bejaht, und indem er sie bejaht, öffnet er ihre Ordnung durch die Liebe auf sich selbst hin und leitet eine Geschichte ein, in der es nicht mehr möglich ist, eine bestimmte, für immer festgelegte Ordnung und Auffassung von der Familie zu sanktionieren.

Über die Ehe spricht die Heilige Schrift eindeutiger als über die Familie. Auf die grundlegenden Aussagen des Schöpfungsberichtes von 1 Mose 1 und 2 über die Ehe brauchen wir hier nicht einzugehen, weil uns hier die geschichtliche Entwicklung ihrer Sozialgestalt interessiert. Es ist zwar richtig, daß die Bibel neben der monogamen Ehe auch die Polygamie kennt. Aber schon im Alten Testament bahnt sich das monogame Verständnis der ehelichen Gemeinschaft an. Das Verhältnis Jahwes, des Bundesgottes, zu seinem Volk wird vielfach unter dem Bild der Ehe begriffen (vgl. vor allem Hosea oder Jes 5). Und umgekehrt sieht schon das Alte Testament die Ehe in der Beziehung zu dem Liebesbund, den Jahwe mit seinem Volk geschlossen hat. Diese Sicht der Ehe ist durch das Christus-handeln Gottes bestätigt; denn nach Epheser 5 hat das Verhältnis Christi zu seiner Gemeinde eine geheimnisvolle Entsprechung in dem Miteinander von Mann und Frau in der Ehe. Aus der Liebe Christi zu seiner Gemeinde lernen wir, daß man ungeteilte, totale Hingabe nur einem einzigen Partner darbringen kann. Ungeteilte Liebe ist nur in der Monogamie möglich. Damit ist auch erklärt, daß der Ehebund auf Unauflöslichkeit hin angelegt ist. Es ist zweifellos so, daß das monogame Verständnis der Ehe eine spezifisch christliche Auffassung ist, und sich aus der Erkenntnis des eschatologischen Verhältnisses Christi zu seiner Gemeinde ergibt, auch wenn in vor-, außer- oder nachchristlichen Kulturen die monogame Eheauffassung anzutreffen ist.

2. Die Auffassung von der Familie in der abendländischen Tradition. Die neuen Ansätze in der biblischen Auffassung von der Oikosfamilie haben sich in der Kirche nicht durchzusetzen vermocht. Die jüdisch-hellenistische Tradition der ökonomik, die Fragen des pa-

triarchalischen Rechtssystems, auf dem der Oikos, der Staat und die Gesellschaft ruhten, verdrängten die neutestamentliche Sicht von den in Christus neubegründeten Gemeinschaftsverhältnissen im Oikos. Die Fragen der patriarchalen Rechtsordnung rückten in der Alten Kirche in den Vordergrund. Im Mittelalter fand die griechisch-römische ökonomik durch die Rezeption des Naturrechts eine theologische Begründung und Rechtfertigung innerhalb der Kirche. Die »christlichen Hauslehren«, die sich besonders im 17. und 18. Jahrhundert herausgebildet hatten, stellen die vaterrechtlichen Ordnungsverhältnisse des Oikos als göttliche Ordnung dar. Die christliche Naturrechtslehre leitet die Verfassung und die Gemeinschaftsform des Hauses aus der Natur des Menschen ab. Der natürlichen Wesensbeschaffenheit von Mann und Frau entsprechend habe die Familie eine hierarchische Struktur: Der Mann sei das Haupt, die Frau das Herz der Familie. Der Hauptzweck der Ehe sei die Fortpflanzung und Erzeugung von Kindern. Als Grundzelle des Staates und der Gesellschaft erweitere sich die Einzelfamilie zur universalen Menschheitsfamilie. *Riehl*, ein deutscher Familiensoziologe des 19. Jahrhunderts, der in der christlichen Naturrechts-tradition steht, hat die patriarchalische Familienform ein »ewiges Gebilde« genannt. In der römisch-katholischen Theologie ist die naturrechtliche Auffassung der Familie bis zum heutigen Tage vorherrschend.

Aber diese naturrechtliche Auffassung von der Familie ist durch die industrielle und soziale Revolution, wie wir zu zeigen versuchten, radikal in Frage gestellt. Die theologische Sozialethik ist damit gefragt, woher sie Leitmaßstäbe nehmen will, um die Gestalt der modernen Kleinfamilie aus christlicher Sicht zu bejahen (oder zu verwerfen) und um entsprechende Regeln für das Verhalten angesichts der in die Krise geratenen modernen Familie aufzustellen.

III. UNAUFGEBBARE »LEITMASSSTÄBE« FÜR DAS GEMEINSCHAFTSLEBEN IN EHE UND FAMILIE IN DER SICHT EVANGELISCHER SOZIALETHIK

Die Soziologie und andere Profanwissenschaften können zwar feststellen, wie es heute um die Familie im Ganzen der Gesellschaft steht, sie sind aber nicht in der Lage, zu sagen, welchen Plan Gott mit der Familie hat. Auch können vergangene Leit- und Ordnungsbilder nur wenig helfen, um Gottes Gebot für unsere Lage zu entdecken, weil sie mit Gottes Willen nicht identisch sind. Vielmehr müssen wir von dem eschatologischen Christusereignis ausgehen. Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten signalisiert, daß die Menschen Zukunft haben sollen über den Tod hinaus, daß Christus das Reich Gottes bringt und alle Verheißungen Gottes erfüllen wird. Die eschatologische Proklamation der familia Dei durch Jesus von Nazareth, sein Ausrufen der Herrschaft des Gottesreiches zeigen, daß der Mensch zur ewigen Gemeinschaft mit Gott bestimmt ist. Diese Bestimmung steht fest und wird in der zukünftigen Gemeinschaft des Reiches Gottes herrlich erfüllt. Diese seine Bestimmung erfüllt Gott aber vorläufig und vorlaufend, indem er eine Mannigfaltigkeit von institutionellen Vergemeinschaftungen im gesellschaftlichen Bereich werden läßt, unter denen die wichtigste zweifellos die Familie ist. Handelt es sich im weltlichen Bereich

4. H. W. Riehl: Die Familie, Stuttgart und Berlin 1925, 13. Aufl.

um institutionelle Existenz, um begrenzte Gemeinschaft, so im Reiche Gottes um unbegrenzte, um entschränkte Gemeinschaft, Hiermit beziehen wir uns auf die Unterscheidung Luthers zwischen dem weltlichen und geistlichen Regiment Gottes. Gott übt durch die Familie einen Teil seines Weltregimentes aus, indem er Menschen in der Gemeinschaft von Eltern und Kindern einander zuordnet und zusammenleben läßt und auf diese Weise die mitmenschlichen Beziehungen grundlegend regelt. Dies sind zunächst dogmatische Feststellungen, die folgende Frage noch unbeantwortet lassen: Welche Familienform ist es, die Gott will und gutheißt? Muß nicht die Antwort lauten: Wenn die **göttliche** Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft zum Tragen kommen soll, dann will Gott in seinem weltlichen Regiment **die** Familienform, die geeignet ist, Menschen heranzubilden, die den Anforderungen und Pflichten der jeweiligen Gesellschaft gewachsen sind, dann will Gott die Familie, die der Wirklichkeit ihrer Zeit entspricht und eine solche **Gemeinschaftsform** entwickelt, die um der Personwerdung des Menschen willen notwendig ist. Gott will in seinem Weltregiment also gerade nicht ein **vergangenes** Familienbild in eine Zeit hinüberretten, für die dasselbe im Grunde unbrauchbar geworden ist. Aber wer gibt uns jetzt die Maßstäbe für unser Handeln und Gestalten? Die Vernunft? Die Profanwissenschaften? Sie sind zweifellos bei der Findung von Verhaltensregeln beteiligt. Vor allem **aber** muß jetzt der Zusammenhang mit dem geistlichen Regiment Gottes beachtet werden. Geschehe Gottes Handeln im weltlichen Bereich losgelöst von dem geistlichen Regiment, verfiere die Familie einer Eigengesetzlichkeit, die eine echte Geschichte ausschliesse. Aber die moderne Familie ist als soziale Größe in das Gegenüber von weltlicher Gestalt und sich ereignender Christusherrschaft eingespannt. **Durch** die Gerichtetheit der Familie als begrenzter Gemeinschaft auf das zukünftige Reich Christi öffnet sich ihre institutionelle Gestalt, kann sie sich wandeln und andere Formen aus sich heraussetzen. Die Familie **bezieht** sich auf die eschatologische Gemeinschaft der Bruderschaft Christi, das Ziel und die Erfüllung aller Gemeinschaft. Diese Beziehung kommt ihr vom Ziel her zu. Durch die Geschichte der Verkündigung und des Glaubens ereignet sich diese Beziehung als lebendige Korrespondenz, vermittels deren Gott innerhalb der Institutionen schöpferisch am Werk ist und die **erhoffte** und erwartete eschatologische Wirklichkeit »umsehlagene« läßt in die Welt. Die eschatologische Hoffnung, der Glaube an Jesus Christus machen im Menschen **Kräfte** frei, die sich gestaltend und aufbauend in der Familie auswirken.

Daß zwischen der Oikosfamilie und der eschatologischen Wirklichkeit der Christusgemeinschaft durch die Verkündigung der Kirche seit dem Kommen Jesu eine wechselseitige Korrespondenz begonnen hat, können wir nachträglich aus der Geschichte des Oikos ablesen. Obschon sich die patriarchalische Ordnungsform in der Lehre der Kirche hartnäckig behauptet hat, hat dennoch das christliche Verständnis von Liebe und Treue, von Verantwortung und Gehorsam, von Freiheit und Bindung bis heute auf die Gemeinschaftsformen von Ehe und Familie entscheidenden Einfluß gehabt. Die monogame Eheauffassung, die Pflege der Tischgemeinschaft aller Hausgenossen, die Pflege des Gespräches und die Hochschätzung von Vertrauen und Liebe im Bereich der Hausfamilie gehen letztlich entscheidend auf **christliche** Verkündigungsinhalte zurück.

Aus der heilsgeschichtlichen Gerichtetheit der Familie auf ihr Ziel, die eschatologische

Gemeinschaft des Reiches Gottes, ergeben sich einige unaufgebbare Leinnaßstäbe für das, was in der Sicht evangelischer Sozialethik über die Familie zu sagen ist, und nach denen sich das Gemeinschaftsleben in Ehe und Familie gestalten kann. Ich nenne drei, mir wesentlich erscheinende Merkmale:

1. *Grundsätzliche Bejahung der Familie.* Gott hat den Menschen, wie gesagt, zur Gemeinschaft bestimmt, und Gott will nicht ohne den Menschen Gott sein. Darum ist Christus gekommen, um den Menschen die ewige Gemeinschaft, das uneingeschränkte Zusammensein mit Gott zu ermöglichen. Gott will den einsamen Menschen nicht. Er will vielmehr, daß Menschsein sich in der Gemeinschaft erfüllt. Darum schenkt Gott dem Menschen in seiner Gnade Ehe und Familie, die vorläufige Gemeinschaft gewähren. Gott will den Menschen nicht ohne Familie. Christliche Sozialethik muß daher grundsätzlich die Familie bejahen und kann keinesfalls zustimmen, wenn aus politischen, ökonomischen oder anderen ideologischen Gründen die Familie als Gruppe eigener Art aufgelöst wird. Auch weiß sie sich aufs stärkste herausgefordert, wenn soziale und kulturelle Zerfallserscheinungen die Familie bedrohen und ihre Existenz gefährden. Hiermit kann und soll nichts darüber gesagt sein, welche Gestalt und Ordnung der Familie nach Gottes Gebot zukommt. Wenn die christliche Ethik ein grundsätzliches Ja zur Familie sprechen muß, so bedeutet das keineswegs schon eine Entscheidung über Gestalt und Ordnung der Familie. Diese Frage bleibt davon unberührt.

2. *Monogame Ehegemeinschaft.* Der Glaube, der Christus ergreift und mit ihm verbunden ist, erkennt, daß volle Gemeinschaft erst durch ungeteilte Liebe und Hingabe zuteil wird. Christus hat solche Gemeinschaft mit den Seinen verwirklicht. Die Ehe ist auf diese Christusgemeinschaft bezogen, insofern als sie im geschöpflichen Bereich ein entsprechendes Gemeinschaftsverhältnis darstellen soll, das durch ungeteilte Liebe und Hingabe gekennzeichnet ist. Der Christ, der die Liebe Christi erfahren hat, weiß sich gerufen, dieser Liebe Raum zu geben. So wird die Ehe zur Monogamie. In der Monogamie wird die Ehe zu dem, wozu Gott sie bestimmt hat. Sie führt die Ehepartner zu einer ganzheitlichen, Leib und Seele in gleicher Weise umfassenden Lebensgemeinschaft zusammen, in der sie das volle Glück der Erfüllung ihrer Zweisamkeit erfahren.

Das heißt aber nicht, daß christliche Sozialethik die Monogamie gesetzlich fordern könnte. Ehe als monogame Lebensgestaltung ergibt sich und hält sich nur dort, wo Menschen in der Gemeinde Christi die Liebe Gottes erfahren haben; denn der Entsprechungscharakter der Ehe zu der Beziehung Christus - Gemeinde liegt nicht in ihr selbst begründet, sondern er ereignet sich erst unter der christlichen Verkündigung. Wo der Ruf Jesu in seine Nachfolge gehört und im Gehorsam ergriffen wird, da gestaltet sich der eheliche Bereich »entsprechend«. Die Kirche hat nicht die Monogamie zu verkündigen, sondern Christus. Sie muß - sie darf es in Geduld tun - abwarten, welche Folgerungen die Verkündigung im sozialen Bereich hervorruft.

3. *Familiengemeinschaft als Partnerschaft.* In der eschatologischen Wirklichkeit der Gemeinde Jesu hat die Familiengemeinschaft ihr Richtbild. Dort wird offenbar, daß die Gemeinschaft in Christus Einheit und Vielheit zugleich ist. Sie ist ein Leib mit vielen Gliedern, ein Geist, aber viele Gaben (1 Kor 12 und Röm 12). Paulus macht die erstaun-

liehe Aussage, daß es sich so mit Christus verhalte (1 Kor 12,12c). Christus ist einerseits einer, ein Leib, eine personale Ganzheit (Röm 12,5; 1 Kor 12, 12; Gal 3,28), andererseits Mannigfaltigkeit der Glieder. Christus vereint in sich beides, Personsein und Gemeinschaft, In Christus ist es wahr, daß Personsein und Gemeinschaft sich gegenseitig bedingen und getrennt voneinander nur im Widerspruch gegen Gottes Willen als Sünde zu denken sind. Ist aber die eschatologische Gemeinde Richtbild der irdischen Familiengemeinschaft, so offenbart sich hier ja die eigentliche Ordnung, gemäß der sich die Familie aufbaut. In ihr sind alle dazu bestimmt, daß einer dem anderen mit seiner Gabe dient zum Wohle des Ganzen. In diesem Sinne sind die Glieder einer Familie, wenn sie in das **Kraftfeld** Christi eintreten, zur Partnerschaft gerufen. Partnerschaft ist also zunächst Ausdruck eines Ethos, eines Anspruches, der sich in dem Augenblick einstellt, wo Menschen sich in die Gemeinde als den Leib Christi eingliedern lassen. Dieses Verständnis von Partnerschaft hat einen christologischen Ursprung. Das Entscheidende liegt in der Wahrheit, daß der Weg in die göttliche Gemeinschaft durch den Tod, durchs Sterben führt in der Nachfolge dessen, der durch sein Sterben unser Bruder geworden ist. Partnerschaft - diristlidi verstanden - bedeutet demzufolge nichts weniger, als das Für-sich-sein-Wollen, die egozentrische Individualität immer wieder sterben lassen, in die Gemeinschaft hinein und in der Gemeinschaft und von der Gemeinschaft her leben. Wenn dies »Sterben« wirklich wird, empfangen Mann und Frau ihre eigentliche Funktion: sie werden Vater und Mutter. Mit der Familie kommen die Träger dieser Gemeinschaft, Mann, Frau und Kinder zu sich selbst, gewinnen sie sich selbst auf dem Wege über die Gemeinschaft. In diesem Sinne ist es wahr, daß partnerschaftliche Gemeinschaft nicht die Individualität auslöscht oder aufhebt, sondern geradezu formt und zur dubezogenen Individualität umprägt,

Wo immer die Gemeinde Jesu sich verwirklicht, da meldet sich der Anspruch, im Familienbereich partnerschaftlich zu kooperieren.

Nach christlichem Verständnis, so meine ich, sind diese drei »Leitmaßstäbe« zur Beurteilung dessen, wie sich das Gemeinschaftsleben in Ehe und Familie aufbauen soll, unaufgebbar. Wir fragen nunmehr, welche Konsequenzen sich daraus im Blick auf die Funktionen der modernen Familie ergeben könnten.

IV. GRUNDLEGENDE FUNKTIONEN DER FAMILIE IN DER MODERNEN GESELLSCHAFT

Wir haben im ersten Teil von der Krise der heutigen Familie gesprochen, die auf Grund der »sozialen« und der »sexuellen« Revolution eingetreten ist. So sehr diese Krise die Familie nach wie vor auch bedroht und weiter bedrohen wird, so sehr hat sie sich aufs Ganze gesehen als stabile Gruppe im gesellschaftlichen Umbruch erwiesen. Das haben amerikanische und europäische Familiensoziologen übereinstimmend festgestellt. Dies zeigte sich in der deutschen Nachkriegssituation in den Jahren nach 1945 besonders deutlich. Die Familie blieb das einzige Band, das Menschen in dem totalen staatlichen und wirtschaftlichen Zusammenbruch zusammenhielt und wieder zusammenführte. Es ist offenbar so, daß der Familie in der modernen industriellen Gesellschaft neue Stabilität zu-

5. H. Schelsky: Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart, Stuttgart 1955, 3. Aufl.

wächst. Die Familie wird, wie die Soziologie *nachweist*⁶, für den einzelnen Menschen wie für die Gesamtgesellschaft zunehmend wichtiger. Die totale Desintegration der Familie aus dem Gesellschafts-ganzen, der Verlust verschiedener Funktionen und die Verselbständigung ihres Bereiches haben die Familie zu sich gebracht und sie damit auf ihre ureigene Funktion zurückgeworfen. »As the family lost function after function it found its own/,« überall, wo die moderne Zivilisation sich durchsetzt, löst sich die Familie aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang und gewinnt damit die Möglichkeit, ihren Eigenbereich neu zu gestalten. Die persönlichen Beziehungen, das menschliche Miteinander, das aktive Zusammenwirken der Familienglieder werden nunmehr entscheidend wichtig. Dieser Tatbestand stellt nicht nur die Schwäche, sondern zugleich die Stärke der modernen Familie dar.

Es sind vornehmlich drei Funktionen, die die Familie in der modernen Gesellschaft zu erfüllen hat.

1. Die Familie leistet den Aufbau der Person. Der Ausgangspunkt für die Begründung der Familie als sozialen Erziehungsfaktors ist die sozialpsychologische Erkenntnis: »man is not born humanes. Im Zusammenleben mit der Familie, in der Nachahmung und Übernahme von Verhaltensweisen lernt das Kind, sich in das soziale Leben einzuordnen, als Glied einer Gruppe zu leben und sich an Sitten, Gebräuche und Ordnungen seiner Zeit und Umwelt anzupassen. Hier begegnet das Kind dem liebenden Du, hier erfährt es den Anruf des Du, hier lernt es, Antwort zu geben. Diese Begegnung, getragen von Liebe und Vertrauen, prägt das Seelenleben des Kindes in der Tiefe und läßt es zur Person heranreifen. Das Kind wird fähig, zu antworten, zu sprechen, zu lieben, Rücksicht zu nehmen, das Ich der Gemeinschaft unterzuordnen, zu gehorchen, zu helfen usw. Die Eltern sind für das Kind in erster Linie die Träger der Autorität: Autorität (auctoritas) ist Urheber-schaft, schöpferische Kraft also. Wichtig ist, daß die Eltern das Gemeinschaftsleben, in dem das Kind sich bewähren soll, selbst darstellen. Autorität ist die Kraft eines beispielhaften Gemeinschaftsverhaltens, und die Eltern werden nur dann ihren Kindern gegenüber Autorität gewinnen und behalten, wenn sie sich bewußt in die Familie hineinstellen und ihr Gemeinschaftsleben mitvollziehen. Eltern werden an der Gabe ihrer Autorität schuldig, wenn sie nicht alles daransetzen, ihre Autorität im Dienste der Gemeinschaft anzuwenden und zu entfalten.

Weiter muß diese Autorität auf die Dauer illusionär und kraftlos bleiben, wenn sie nicht über sich hinaus weist auf die Autorität Gottes. In unserer Welt sind alle Normen und Werte, Ordnungen und Traditionen in Bewegung geraten, so daß es für die Erfahrung des Kindes entscheidend ist, sich dessen bewußt zu werden, daß auch die Eltern nicht die letzte Instanz verkörpern, sondern selber an eine Autorität gebunden sind, der sie Gehorsam schulden. Daß auch die Eltern Fehler haben und der Vergebung bedürftig sind,

6. Vgl. R. König: Materialien zur Soziologie der Familie, Bern 1946. - Ders.: Sozialpsychologie der gegenwärtigen Familie, in: Universitas, 12. Jg. (1957), H. 12, S. 124ff. - W. I. Goode: Die Struktur der Familie, Köln und Opladen 1960.

7. R. Me/ver: The Elements of Social Science, London 1944. 7. Aufl., S. 162.

8. R. E. Park and E. W. Burgess: Introduction to the Science of Sociology, Chicago 1921, S. 79.

stellt ihre Autorität nicht in Frage. Eltern und Kinder, die in der gemeinsamen Erkenntnis ihrer Schuld Gottes Vergebung erbitten, erfahren die Wirklichkeit Gottes, in dem Autorität schlechthin ist: Autorität als schöpferischer Vorgang von Binden und Lösen, von Verwerfen und Retten. Daraus folgt, daß wirkliche Autorität in der Vollmacht besteht, zu binden und zu lösen. In der Gemeinschaft der Familie treten die Kinder mit den Eltern in immer neue Bindungen ein, die wiederum neue Kräfte auslösen und Freiheit und Selbstständigkeit vermitteln. Und das bildet und festigt die Person in der Tiefe und im Ganzen. Der Prozeß der Menschwerdung ist eine Geschichte des Gehorsams und der Vergebung, der Strafe und der Besserung, des Hörens und des Antwortens, der Liebe und des Vertrauens. In dem rechten Miteinander von Freiheit und Bindung bewährt sich der Mensch als Gottes Geschöpf. Diesen Vorgang, in dem sich die Person aufbaut, kann vollwertig nur die Familie leisten, die daher darin durch keine andere Institution ersetzt werden kann und darf. Darum können und dürfen wir um des Menschen willen nicht dem augenblicklichen gesellschaftlichen Trend, der zur Auflösung der Familie als einer festen Gruppe tendiert, nachgeben. Gerade in der heutigen mobilen Gesellschaft bedarf der Mensch der Beheimatung in der Familie.

2. Die Familie bewahrt die Person. In dem Augenblick, in dem ein bestimmtes Alter erreicht ist und die Formung der Person des heranwachsenden jungen Menschen in familienfremden Milieus einsetzt, kann sich ein starres Festklammern an der Familie negativ auswirken. Dies tritt nicht ein, wenn der junge Mensch rechtzeitig, nicht zu früh und nicht zu spät, mit der außerfamiliären Welt bekannt wird. Nun beginnt er zwischen der Familie und den anderen Bereichen seiner Umwelt hin und her zu pendeln. Die »sekundären« Systeme der modernen Wirtschafts- und Konsumgesellschaft, die abstrakt und anonym sind, entfremden den Menschen von sich selbst, entkleiden ihn weithin seines Personseins. Der Mensch wird zum Funktionär, zum Instrument des Arbeitsprozesses und anderer Mächte, zum bloßen Konsumenten der in großer Fülle und Mannigfaltigkeit angebotenen Ware. Er kann sich schnell in der Betriebsamkeit verlieren, er kann leicht zum Spielball gesellschaftlicher Kräfte werden. Nur zu oft ist dies der Fall. Und doch lebt die moderne Wirtschaftsgesellschaft davon, daß in ihr und für sie verantwortliche, in ihrem Handeln und Entscheiden freie Männer und Frauen tätig sind. Verantwortung, Sachkenntnis, Gewissenhaftigkeit, Treue und Einsatzbereitschaft sind die entscheidenden Tugenden, die modernes Leben tragen. Das ist unser Dilemma: Die gesellschaftlichen Prozesse absorbieren, verzehren die Menschlichkeit des Menschen, und doch bedürfen sie ihrer. Elektronengehirne und Roboter ohne die leitende Hand der Menschen, die vertrauen, warten und auf Gott hören können, stürzen die Welt ins Chaos. Hier kommt die unersetzbare Funktion der Familie in heutiger Zeit zum Tragen. Die Familie baut die personalen Werte nicht nur grundlegend auf, sie bewahrt sie auch. Jedoch fliehen viele Menschen die Familie, weil sie sich ganz und gar dem Existenzkampf zuwenden, weil sie die Familie und ihre seelischen Ansprüche scheuen, weil sie sich in der technischen und organisierten Welt des Berufes oder in der unverbindlichen Welt der Freiheit sicherer und heimischer fühlen. Aber die Menschen brauchen die Familie, um Mensch und Mitmensch sein und bleiben zu kön-

nen, um das Lebendige und Ursprüngliche, das immer mehr der künstlichen Organisation, der Vorherrschaft von Maschinen und Mechanismen, von Automatismus und Technik weicht, nicht zu verlieren. Es ist nicht unbedingt erforderlich, daß die Familienglieder immer räumlich beieinander sind, um eine Gemeinschaft zu sein. Vertrauen, Liebe Fürsorge können sie sich durch Zeichen des Gedenkens, durch Fürbitte, Briefe und anderes mehr entgegenbringen, auch wenn sie räumlich getrennt sind. Diese unsichtbaren personalen **Kräfte** sind Bande, die stärker binden können als nur räumliche Nähe. Christen erkennen dies und sollten anderen vorangehen, indem sie bewußt die Gemeinschaft der Familie suchen und bejahen.

Die diristliche Familie ist gewissermaßen nach zwei Seiten hin geöffnet: zur Gottesdienstgemeinde und zur Gesellschaft hin. Man könnte die Familie im Bilde vergleichen mit einem »Umschlagplatz«, auf dem die Fragen, Werte und Normen von Gemeinde und Gesellschaft verarbeitet und sozusagen »transformiert« werden. An keiner Stelle berühren sich die Probleme, die uns Gemeinde und Gesellschaft aufgeben, so unmittelbar, müssen die Verhaltensweisen und Ansprüche, die Gemeinde und Gesellschaft prägen und stellen, in die Konkretheit des täglichen Lebens umgesetzt werden, wie gerade in der Familie. Zur Gemeinde hin nimmt die Familie teil an dem eschatologischen Lobpreis Gottes, und im Ausblick auf das kommende Reich erkennt sie ihre Vorläufigkeit. Durch die Gemeinde werden ihr auch die eschatologischen Gaben wie Liebe, Güte, Vergebung, Hoffnung, Geduld zuteil, die ihre Gemeinschaft verändern und durch sie über den einzelnen der Welt zugute kommen. Zur Gesellschaft hin ist die Familie in den Arbeits- und Wirtschaftsprozeß hineingezogen und ständig durch familienfremde **Kräfte** gefährdet. Familie und Arbeitswelt, Intimgemeinschaft und Rationalität der Organisationen sind in scharfen Gegensatz getreten, aber beide Bereiche brauchen einander. Aus der Familie entspringen personal gewachsene **Kräfte** wie Freiheit, Verantwortung und Menschlichkeit, auf denen das Gebäude der »sekundären« Systeme? letztlich ruht. Diese **Kräfte** gibt die Familie unaufhörlich in die Gesellschaft hinein. Die Menschen erfahren so etwas wie eine »Depersonalisierung«, wenn sie unter das Gesetz der Arbeit, der technisierten Prozesse, unter die Macht der Apparatur und Bürokratie treten. Die Familie dagegen ist in hervorragendem Maße einer der Räume, in denen der Mensch sich als ganzer, in allen seinen Bezügen, erlebt, wenn er in ihr Kraftfeld tritt und die Bereiche der abstrakten Organisationen, die ihn verzehren, hinter sich läßt. In der Familie kommt der Mensch wieder zu sich selbst. Sie ist ein Ort der personalen Regeneration. Die pluralistische Gesellschaft kann ohne die Dynamik dieses wechselseitigen Austausches nicht bestehen. Auch um der Gesellschaft willen gilt es, die Familie zu stärken und ihr Innenleben zu aktivieren. Nirgends kann der Dienst der Kirche an der Welt so fruchtbar, so tiefgreifend und entscheidend sich auswirken wie in der Familie. Wer die Familie rettet, trägt mit dazu bei, die Person und die Menschlichkeit der heutigen Welt zu retten und damit unsere Kultur und Zivilisation vor dem Zerfall zu bewahren.

Außerdem könnte der Familie in **Zukunft** im Blick auf eine andere Entwicklung eine wichtige Rolle zufallen. Es zeigt sich bereits heute, daß Arbeitszeitverkürzung, Fernsehen,

9. H. Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Sturegart 1955.

Einfamilienhäuser in Kleinstädten und in den Suburbs, Wohnkomfort usw., die Familie wieder mehr zusammenführen, daß der Alkoholkonsum sich verstärkt in die Häuser verlagert. Außerdem müssen wir damit rechnen, daß auf Grund der weiter fortschreitenden Automation die Arbeitszeit immer kürzer und die Freizeit immer länger wird. Man spricht vom »Advent« der Freizeit-, der Mußgesellschaft. Um diese veränderte Situation zu bewältigen und die Freizeiträume sinnvoll auszufüllen, brauchen wir ein reiches und intensives, ein vertieftes und harmonisches Familienleben. Wo anders soll denn der Mensch der Zukunft sich schöpferisch und menschlich, gestaltend und spielend betätigen, wenn nicht gerade im Familienbereich? Wo anders soll er lernen, daß Leben mehr ist als Konsum, mehr als Arbeit, als Vegetieren und Funktionieren, daß es zuerst und eigentlich Gespräch, Gemeinschaft, Fürsorge, Spiel, **Wachsen**, Reifen und Gestalten ist, als eben in der Familie? Christen, die **durch** Christus vom Fluch des Gesetzes befreit sind, die zur Kindschaft Gottes und in die Bruderschaft Christi berufen sind, sollten in der Lage sein, hier mit gutem Beispiel voranzugehen, sie sollten exemplarisch deutlich machen, welchen Auftrag, welchen Zweck und Sinn die Familie in der hochindustrialisierten Freizeitgesellschaft zu erfüllen hat. Der modernen Familie wächst eine durch keine andere Institution ersetzbare Funktion zu: Sie ist der »Ort der Person«, der »Ort der personalen Regeneration«.

3. *Die Familie überführt Sexualität in Sozialität.* Da heutzutage soziale Institutionen und Gemeinschaftsformen zerbrechen und den einzelnen Menschen in seinem Verhalten nicht mehr tragen, ist auch das sexuelle Verhalten in einer tiefen Umwandlung und Neuorientierung begriffen. Es fehlen die Gemeinschaftsformen, die das Geschlechtsverhalten auffangen. Darum ist dieses weithin entartet zu einem augenblicksbezogenen, ja nahezu triebhaften Geschehen, das sich gemeinschaftsfeindlich auswirkt. Wir müssen uns allerdings hüten, dieses Verhalten pauschal als pervers anzusprechen, da vielfach der soziale Raum fehlt, der die Sexualität bindet und in feinere Lebensformen umprägt. Wir werden der gegenwärtigen Sexuale Krise nur dadurch wirksam entgegentreten können, daß wir die Familie als soziale Institution zurückgewinnen, denn sie ist wie keine andere Gemeinschaftsform in der Lage, Sexualität in Sozialität zu transformieren. Gott hat der Sexualität den Sinn eingestiftet, Gemeinschaft zu bilden. Gott setzt Menschen in der Familie durch ihre Geschlechtlichkeit in eine ganzheitliche Beziehung, sie sind zusammen, um sich zu helfen und füreinander zu sorgen. In dem Miteinander von Eltern, Kindern und Geschwistern vollzieht sich jener Prozeß, daß Geschlechtlichkeit in Form von sozialen Kräften in die Institution der Familie einströmt und diese belebt und stabilisiert. Die Sozialisierung von geschlechtlichen Antriebskräften gehört zu den ursprünglichen Eigenschaften der Familieninstitution und ist ein ganz wichtiger Bestandteil der Personwerdung des Menschen. Da man sagen kann, daß die Institution der Familie in Sozialität umgesetzte Sexualität als Dauervorgang verkörpert, ist sie imstande, eine sexuell neutralisierte Zone zu schaffen, die Voraussetzung für eine gesunde **Entwicklung** der Geschlechtlichkeit ist. Das Kind lernt hier, die sexuellen Antriebe, die selbstbezogene Lust- und Körperempfindung auf ein gegengeschlechtliches Du zu richten und ein partnerschaftliches Verhältnis aufzubauen. Es tritt in der Familie in die institutionalisierte Distanz zu seiner eigenen Geschlechtlichkeit

und wird so frei, dem Du zu begegnen. Leistet die Familie diese soziale Formierung der Person nicht, treten Perversionen des Geschlechtsverhaltens auf wie Homosexualität, Kontaktunfähigkeit und gemeinschaftsfeindliche Sexualität. Ähnliches gilt von dem ehelichen Verhältnis. Die eheliche Treue, die Mann und Frau einander geloben, ist soziale? Treue, die zu unterscheiden ist von der sexuellen Treue. Wer seinem Ehepartner sexuell die Treue hält, ist deshalb noch nicht mit ihm in einer personalen Ganzheit und Lebensgemeinschaft verbunden. Und das will Gott. Soziale Treue muß der sexuellen Begegnung vorangehen. Wenn die sexuelle Begegnung keine soziale Treue, nicht den Willen zu ganzheitlicher, einander dienender Lebensgemeinschaft zur Voraussetzung hat, dann wird alles zerstört. Die nur sexuelle Beziehung ist eine dämonische Angelegenheit, sie ist antisozial, sowohl in der Ehe als auch außerhalb ihrer. Die sexuelle Beziehung innerhalb der Ehe als Liebesgemeinschaft aber bestätigt und vertieft das Einssein von Mann und Frau in allen Dingen und Bereichen ihres Lebens und Seins. Weil die Ehe eine soziale Institution ist, liefert sie den Menschen nicht der Sexualität aus, sondern schafft sie den Abstand zu ihr, der notwendig ist, um frei zu sein für die eigentliche soziale Handlungsweise, die das Du sucht¹.

Gerade in dieser Funktion wird die moderne Familie angesichts der Sexualisierung aller Bereiche entscheidend wichtig. Das intensive Gemeinschaftsleben in der Familie ist die wirksamste Hilfe, die in der gegenwärtigen Situation der stark ansteigenden sexuellen Freizügigkeit mit ihrer antisozialen Tendenz möglich ist.

V. FRAGEN AN DIE TRADITIONELLE CHRISTLICHE AUFFASSUNG VON DER FAMILIE

Nach allem, was wir bisher dargelegt haben, ist eine Revision der traditionellen christlichen Auffassung von der Familie an einigen Punkten erforderlich. Hier seien folgende genannt:

1. *Ist die Familie Grundlage der Gemeinschaft?* Die Bibel hat kein eigentliches Interesse an dem Satz, daß die Familie Grundlage der Gemeinschaft sei. Erst die römisch-katholische Kirche (*Thomas von Aquin*) hat die These von Aristoteles, die Familie sei »Urzelle« des Staates bzw. der Gemeinschaft, in ihre Naturrechtslehre aufgenommen und dogmatisch legitimiert. Heute ist uns diese These fragwürdig geworden, und zwar nach zwei Seiten hin.

a) Die Kirche baut sich nicht aus der Summe der Familien auf. Die natürliche Familie ist nicht ein Baustein für die große Gemeinschaft der familia Dei. Es ist vielmehr geradezu umgekehrt. Die Kirche, die christliche Gemeinde, umfaßt die kleine Gruppe der Familie und gibt ihr Halt. Wenn heute der Familie nicht aus der Glaubensgemeinschaft der Kirche Kräfte des Vertrauens und der Liebe zufließen, wird sie kaum stabil bleiben können. Die Herrschaft Christi, in der christlichen Gemeinde bezeugt und geglaubt, umgrieffe und trägt letztlich die Familiengemeinschaft.

10. »Sozial« im Sinne von personaler, ganzheitlicher Hingabe an den Partner und Fürsorge für den anderen, nicht im Sinne einer Anerkennung der jeweiligen Sozialgestalt von Ehe und Familie.

11. Die Tatsache, daß Sexualität auf Sozialität hin angelegt ist, und den grundlegenden Zusammenhang zwischen Sexualität und Ehe bzw. Familie als sozialer Institution übersieht offenbar der bereits zitierte Quäker-Report (s. Anm. 3). Er kommt deswegen an einigen Stellen zu Schlußfolgerungen, die keine allgemeine Zustimmung finden dürften.

b) Ebenso ist uns der Begriff von der Familie als der Grundlage oder der Urzelle der Gemeinschaft bzw. der Gesellschaft fraglich geworden. Familie und Gesellschaft bilden keine organische Einheit mehr. Die Familie ist eine Gruppe eigener Art, und die mannigfaltig differenzierten Gruppen und Organisationen der modernen Wirtschaftsgesellschaft gründen sich auf eigene Gesetzmäßigkeiten und bauen sich keineswegs auf der Familie auf. Die Gesellschaft im "personalen Zeitalter" wird von verantwortlichen Einzelpersonen getragen. Wenn man schon von der Grundlage der Gesellschaft sprechen will, dann ist es die verantwortliche Einzelperson, die das Gefüge der Gesellschaft aufbaut, ordnet und trägt. Für das Heranreifen, für den Aufbau und für den Schutz der Person ist allerdings die Familie in unserer Zeit unersetzlich. Die Familie ist zwar Gemeinschaft, aber nicht Grundlage des Staates und der Gesellschaft, sie ist, wenn sie intakt ist, Grundlage und Ursprungsort der Person, des verantwortlichen einzelnen. Grundlage, Ursprung und Ziel der Gemeinschaft ist letztlich die eschatologische Gemeinschaft des Reiches Gottes.

Darum müssen wir die Frage, ob die moderne Familie noch Grundlage der Gemeinschaft bzw. Urzelle des Staates sei, verneinend beantworten. Der Satz »Die Familie ist Ursprungszelle des Staates« gibt nicht eine spezifisch christliche Auffassung von der Familie wieder.

2. *Ist die patriarchalische Ordnung spezifisch christlich?* Zweifellos spiegeln die biblischen Aussagen über Ehe und Familie die patriarchalische Sozialordnung wider. Jedoch gehört die soziologische Komponente in der theologischen Aussage nicht zum Evangelium selbst. Die Heilige Schrift bezeugt nicht eine bestimmte Gesellschaftsordnung, sondern das Evangelium. In Christus sind durch seine kommende Herrschaft alle Ordnungen relativiert. Darum kann die christliche Kirche die jeweilige Gesellschaftsordnung als solche zunächst anerkennen (Polygamie, Matriarchat usw.) und muß abwarten, was unter der Verkündigung des Evangeliums an Wandlungen und neuen Strukturen im sozialen Bereich sich ergibt. Jedenfalls ist das Patriarchat kein integrierender Bestandteil des Evangeliums.

Das Evangelium von Jesus Christus bezeugt die Zukunft des Reiches Gottes und läßt uns außerhalb und innerhalb der bestehenden Sozialordnungen hoffen auf Neues, es ruft uns auf, den sozialen Status als Ort der Nachfolge Christi anzunehmen und abzuwarten, was Gott geschehen läßt. Die patriarchalische Ordnung ist nicht spezifisch christlich, weil es keine christlichen Ordnungen, sondern nur christlichen Gehorsam, christliches Verhalten *innerhalb* der Ordnungen gibt.

J. *Ist die Ehe unauflöslich?* In der modernen gesellschaftlichen Situation hat die Ehe einen hohen Grad der Zerbrechlichkeit erreicht, wie die enorm angestiegenen Ehescheidungsziffern bestätigen. Die Ehe stellt heute höhere Anforderungen an den einzelnen als je zuvor. Die Stabilität dieser Institution liegt in der Verwirklichung von Partnerschaft und persönlicher Gemeinschaft. Wird die Erfüllung dieser Bedürfnisse nicht erreicht, dann hat die Ehe ihren Sinn verfehlt, ja, sie schlägt in ihrer Wirkung ins Gegenteil um, sie zerstört die Gemeinschaft, statt sie zu begründen, sie zerreißt die Person, statt sie zu

12. D. von Oppen: Das personale Zeitalter, Stuttgart 1960.

bilden. Zwar ist nach christlichem Verständnis die Ehe auf Dauer und Unauflöslichkeit hin angelegt, aber ihre Unauflöslichkeit ist kein metaphysischer Seinscharakter, dessen Funktionäre die Ehepartner wären. Die Ehe würde damit in ihrem innersten Kern zum Gesetz. Sie ist in ihrer großen Nähe zur kreatürlichen Wirklichkeit Gabe und Hilfe. Aus letzter Verantwortung heraus wird die Kirche die Möglichkeit der Scheidung um des Menschen willen anerkennen müssen, denn der Mensch ist nicht um der Ehe willen, sondern Ehe und Familie sind um des Menschen willen gesetzt.

4. Ist Geschlechtlichkeit lediglich Zeugungskraft? Die kirchliche Tradition hat das Geschlechtliche lange Zeit und zum Teil bis heute als sündhaft verworfen. Die Ehe diene dazu, die geschlechtliche Begierde, die an sich böse sei, in geordnete Bahnen zu lenken. Der eigentliche Sinn der Geschlechtlichkeit liege in der Zeugung neuen Lebens. Diese verengte kirchliche Sicht der Sexualität ist zu revidieren, weil sie die gemeinschaftsbildende Kraft der Geschlechtlichkeit außer acht läßt. Gott hat die Sexualität auf Sozialität hin angelegt und eben nicht allein auf die Ehe beschränkt. Gott setzt allgemein Menschen durch sie in Beziehung, wenn er auch ihre Ausübung der Ehe vorbehält. Aber die Ehe ist nicht in erster Linie dazu da, die sexuellen Beziehungen zu regeln. Sie ist eine soziale Gemeinschaft, die den Menschen in seiner totalen Existenz erfaßt und die Kraft der Geschlechterliebe in sich hineinbezieht und sozialisiert. Die Predigt überkommener Geschlechtsmoral angesichts des modernen Sexualverhaltens trifft ins Leere.

Die Kirche hat die Wandlung im Sexualverhalten zur Kenntnis zu nehmen und muß ein neues theologisch-ethisches Verständnis von der Sexualität gewinnen'>.

Superintendent Dr. theol. H. Begemann

499 Lübbecke, P/arrstraße 3

13. Vgl. zum Ganzen *H. Begemanns Strukturwandel der Familie*, Hamburg 1960.

Die Kirchensoziologie in den USA und der mögliche Ertrag ihrer Arbeit für die Kirchen in Deutschland"

VON DAVID O. MOBERG

Der Begriff »Kirchensoziologie« umfaßt jede soziologische Forschung und Analyse, die über Kirchen und ihre verschiedenen Unterorganisationen, Personal, Aktionsprogramme, Beziehungen zu anderen Institutionen, positive und negative Auswirkungen auf die Gesellschaft, interne und externe Interaktionsmuster usw. handelt. Soziologie ist die Sozialwissenschaft, die von dem zwischenmenschlichen Verhalten handelt oder von **Entwicklung**, Organisationen und dem Verhalten von Menschengruppen, um nur zwei übliche Definitionen zu nennen. Als ein Teilgebiet von Soziologie hat die soziologische Untersuchung der Kirche mindestens drei spezifische Merkmale. 1. Sie beruht auf der Erkenntnis, daß die Kirche ein kollektives oder soziales Unternehmen ist. 2. Sie richtet ihre Aufmerksamkeit auf Strukturen, Prozesse und Bedingungen, die für Kirchen im allgemeinen charakteristisch sind; deshalb müssen ihre Ergebnisse immer eingeschränkt und angepaßt werden, um Geltung zu erlangen für die spezifischen Verhältnisse irgendeiner Kirche. 3. Sie wendet mehr die naturwissenschaftlichen Methoden als die deduktiven von Theologie und Philosophie an¹.

Nahe verwandt und manchmal Teil der Kirchensoziologie ist die Sekundärinterpretation und Anwendung von soziologischen Daten im Hinblick auf die Bedürfnisse der Kirche. Das ist nicht »reine Soziologie«, ist aber ebenso bedeutsam für die Interessen von Kirchenführern und Pastoren wie rein soziologische Forschungen, wenn nicht sogar noch bedeutender. Wenn Soziologie Lehrfach an einer theologischen Hochschule ist, wie gewöhnlich in Amerika, neigt sie grundsätzlich dazu, mehr »angewandte« als »reine« Soziologie zu sein. Sie ist dann eng verbunden mit der christlichen Sozialethik.

Die Beziehungen zwischen Soziologie und Sozialethik sind so eng, daß viele der Implikationen von Kirchensoziologie für die Kirchen in Deutschland unter dem Titel, »Soziologie und christliche Sozialethik« zusammengefaßt werden könnten. Die einzigen Ausnahmen betreffen Fragen der Definition und der Reichweite von Sozialethik. Sind praktische Implikationen aus Analysen von Kirchenverwaltung, zwischenmenschlichen Beziehungen, Rollen, sozialen Prozessen und ähnlichem innerhalb der Kirche ein Gebiet der Ethik oder nicht? Normalerweise werden sie nicht so klassifiziert, wenn sie aber Fragen von »gut« und »böse« aus christlicher Sicht enthalten, mag es nicht allzu abwegig sein, sogar Gegenstände dieser Art als einen Aspekt christlicher Ethik in ihrer umfassendsten Bedeutung zu betrachten.

.. Dieser Aufsatz wurde am 17. 6. 1965 auf dem Pasoralkolleg der Ev.-luth. *Landeskirche* Hannovers in Loccum vorgelegt.

1. David O. Moberg: *The Church as a Social Institution*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall 1962, S. 9 i,

Ich beabsichtige, verschiedene Dinge in diesem kurzen Überblick zu tun. Ich werde aufzeigen, wie Beiträge der allgemeinen Soziologie für Kirchenverwaltung und christliche Sozialethik relevant sind. Danach werde ich einige Beispiele aus der amerikanischen Religionssoziologie bringen. Nach einigen Ausführungen über die Beziehungen zwischen Soziologie und Sozialethik werde ich dann einige Anwendungen der amerikanischen Arbeit auf die deutsche Situation vorschlagen. Schließlich will ich dann einige persönliche Bemerkungen in meiner Eigenschaft als Soziologe, Amerikaner und Christ anbringen, der das deutsche Kirchenleben beobachtet. In jedem Fall möge das, was ich darstelle, nur als eine kleine Auswahl aus dem Reichtum dessen betrachtet werden, was an amerikanischen Erkenntnissen zur Verfügung steht.

Alle Erkenntnisse über Kirche, religiöse Organisationen und religiöses Verhalten, sogar persönliche Glaubenshaltungen haben für die Kirche als soziale Institution Bedeutung. Untersuchungen über Personen, auch wenn sie absolut losgelöst von der Kirche gesehen werden, spiegeln etwas wider von den Kirchen, denen diese Personen in der Kindheit angehörten oder als Erwachsene angehören, oder von den Kirchen, von denen sie sich fernhalten, ebenso wie Untersuchungen über Personen, deren Beeinflussung für die Kirchen im Bereich des Möglichen liegt. Die Grenzen zwischen Kirchensoziologie und anderen Teilgebieten der »reinen Soziologie« werden gewöhnlich danach gezogen, ob die Arbeit sich direkt mit religiösen Organisationen befaßt oder nicht; als angewandte Wissenschaft jedoch sind die Grenzen von Kirchensoziologie so weit, wie die schöpferische Vorstellungskraft des einzelnen Kirchensoziologen reicht.

BEITRÄGE AUS DER ALLGEMEINEN SOZIOLOGIE

Einer der Hauptbeiträge der Soziologie für die Kirche ist eine allgemeine Orientierung über die gesellschaftlichen Beziehungen und Zusammenhänge, in denen die Kirche arbeitet. Sie zeigt, wie schnell sozialer Wandel die räumliche Organisation des Kirchenlebens in Gemeinden und anderen geographischen Gebieten veralten läßt; entweder werden sie irrelevant oder sogar zu einem Hindernis bei der Erfüllung vieler Zielsetzungen der Kirchenarbeit. Menschen von hoher Mobilität, die in großen Städten oder Vorstädten leben, verbinden sich eher mit anderen Menschen auf der Grundlage besonderer Interessen und Bedürfnisse, die keine direkte Beziehung zu ihrer Wohngegend haben; auf der Grundlage gemeinsamer Interessen sind sie sogar eher geneigt - zumindest in Amerika - sich an religiösen Aktivitäten zu beteiligen. Die soziale Schicht mit ihren Komponenten Bildungsstand, Beruf, Einkommen, aber auch die persönliche Einstellung sind sehr bedeutende Determinanten der Kirchenzugehörigkeit¹.

-
2. Der Begriff »Kirche« bezieht sich in diesem Aufsatz auf die Kirche als »soziale Institution«, »menschliche Gemeinschaft«, »weltliche Gestalt«, »kirchliche Organisation« oder »organisierte Religion« und nicht so sehr auf die heilige, allgemeine, unsichtbare, katholische Kirche, die die Theologen meist hervorheben. (Siehe Moberg, a.a.O.; besonders S. 16-22, und James M. Gustafson: *Treasure in Earthen Vessels*, N. Y., Harper and Row 1961, das den Untertitel »Die Kirche als menschliche Gemeinschaft« trägt.)
 3. Eine Bibliographie über 72 Untersuchungen, die Ergebnisse über soziale Schicht und Religion bei David O. Moberg: *Social Class and the Churches*, in: *Information Service*, Bd. 37, Nr. 12, 14. Juni 1958,

Lenskis bedeutende Untersuchung über die soziologische Relevanz der Religion bei Leuten in und um Detroit, Michigan, hat den Soziologen und anderen gezeigt, daß religiöse Zugehörigkeit, aktive Beteiligung und Selbst-Identifikation bei Amerikanern einen ebenso großen oder sogar größeren Einfluß auf Überzeugungen und Verhalten hat als die soziale Schicht⁴. Eine Auswirkung dieser und anderer Untersuchungsergebnisse ist, daß kein Soziologe es sich mehr leisten kann, in einer größeren Arbeit »den religiösen Faktor« zu ignorieren. Viele Forschungsunternehmen enthalten daher irgendeinen Bezug zur Religion, und die Ergebnisse sind dann für alle zugänglich, die sich die Mühe machen, die Berichte, die über den ganzen Bereich der Soziologie und ihre Teilgebiete verstreut sind, in Artikeln und Monographien zu finden.

Soziologen haben neben anderen Sozialwissenschaftlern deutlich die Heterogenität der modernen Gesellschaft: gezeigt mit Begleiterscheinungen wie widersprüchliche Ideologien und Wertungen, die es erschweren, Kinder irgendwelchen moralischen Normen zu unterwerfen. Wenn es irgendeine »neue Moralität« geben soll, die in dieser komplexen Situation wahrhaft: christlich ist, muß das mehr in Form von allgemeinen Grundhaltungen sein als in dem genau definierten: »Du darfst nicht ... !« Der wachsende Bildungsstand der Bevölkerung, der wesentlich ist für eine aufsteigende Industriegesellschaft, hat viele traditionelle Formen des Kirchenlebens ungeeignet gemacht. Die Verbreitung von rationalen im Gegensatz zu normativen Haltungen zum Leben in der modernen Gesellschaft: bringt neue Anforderungen an das geistliche Amt mit sich. Wachsender wirtschaftlicher Wohlstand erhöht das Angebot von Autos, Sommerhäusern an der See und anderen Versuchungen, den Gottesdienst am Sonntag zu vergessen. Indem die Soziologen solche Trends in der Gesellschaft: und ihre Auswirkungen auf die sozialen Institutionen und das Leben der Menschen aufdecken, zeigen sie indirekt daß die Kirche ihr Amt solchen Veränderungen anpassen muß, wenn sie wirksam bleiben will.

Soziologische Studien haben viel über die Probleme ausgesagt, die den Menschen in der Gesellschaft gestellt sind. (Soziale Probleme sind immer auch persönliche Probleme.) Die Forschung über die Soziologie und Psychologie der Erziehung hat gezeigt, daß wirksame Lehre und Übermittlung einer Botschaft nicht stattfinden kann, wenn die Interessen und Bedürfnisse des Empfangenden nicht angesprochen werden. Sprechen heißt nicht notwendig lehren. Predigen heißt nicht notwendig vermitteln. Es nützt nichts, zu Menschen zu sprechen, wenn man sich einer Sprache bedient, die sie nicht verstehen, die einfach über ihre Köpfe hinweggeht. Man muß dort anfangen, wo die Menschen sind, nicht wo sie sein sollten. Erst dann, wenn man sie auf ihre bewußten Bedürfnisse anspricht, kann man sie zu höheren Ebenen intellektuellen und theologischen Verständnisses führen. Auf diese Weise hat die Soziologie der Kirche viel zu geben; einmal durch das Aufzeigen der Probleme des modernen Menschen, zum zweiten durch Hinweise auf Methoden, die ihre Handlungsweise beeinflussen könnten, vergleichbar den Untersuchungen darüber, in welcher Weise ein Wähler sich für oder gegen einen Kandidaten entscheidet.

S. 6-8. Siehe auch die Arbeit von N. J. Demerath 11/: Social Class in American Protestantism, Chicago: Rand McNally & Co. 1965.

4. Gerhard Lenski: The Religions Factor, Garden City, N. Y.: Doubleday and Co. 1961.

Soziologische Forschungen haben die Bedeutung der Kleingruppe auch in der komplexen großstädtischen Gesellschaft als eine Quelle des Einflusses auf den einzelnen gezeigt. Die erfolgreichsten Kommunikationskanäle für grundsätzliche ideologische Lebenshaltungen sind immer noch die kleinen Gruppen. Der typische moderne Mensch gehört einer großen Anzahl von Gruppen an; manche erfordern formelle Einführung oder Registrierung und Mitgliedskarte, andere sind sehr lose und informell. In den meisten dieser Gruppen ist der einzelne nur *Mitglied* (membership groups), Er gehört ihnen an, bezahlt seine Beiträge und erfüllt andere minimale Erfordernisse für seine Mitgliedschaft. Wenn er nicht Versammlungen des Vereins beiwohnt, schenkt er dessen besonderer Ausrichtung wenig Aufmerksamkeit. Nur wenige Gruppen sind *Bezugsgruppen* (reference groups) für ihn, nach denen er sich ausrichtet, wenn er Entscheidungen außerhalb dieser Gruppe trifft; das wäre ein Gedankengang mit Fragestellungen wie »Was werden die anderen von mir denken, wenn sie davon hören?« oder »Wie kann ich mein Gewissen beruhigen, wenn ich gegen die Richtlinien meiner Gruppe verstoße?« oder »Sie würden sehr stolz auf mich sein, wenn sie erführen, daß ich mich so verhalten habe!« oder »Keiner aus dieser Gruppe würde jemals so etwas tun (oder nicht tun)!«. Die Kirche hat heute an Einfluß verloren, weil sie einschließlich aller religiösen Verpflichtungen, die sie vertritt, keine Bezugsgruppe für den größten Teil der Mitglieder mehr ist⁵.

RELIGIONSSOZIOLOGIE

Ich werde nur wenige Beispiele aus der Arbeit der amerikanischen Religionssoziologie geben, die ich für die deutschen Kirchen für relevant halte. Sie bilden keine »repräsentative Auswahl«, sondern sind ausgewählt als Hinweis auf die Hauptgebiete der Religionsforschung und Analyse, auf denen Soziologen gearbeitet haben",

Eine alte, aber sehr interessante Untersuchung über den indirekten Einfluß der Kirchen sogar auf diejenigen, die nicht mehr aktiv an deren Leben teilnehmen, ist relevant für die gegenwärtigen Diskussionen in Deutschland". Ein Durchschnitt zwischen 18 und 37 0/0 der Leute, die 18 reguläre Gottesdienste in vier Kirchen von Detroit besuchten, waren Nichtmitglieder. Sogar die Nichtmitglieder, die keinen Gottesdienst besuchten, teilten viele der traditionellen moralischen und doktrinären Ansichten der Kirche und waren positiv gegen die Kirche als Institution eingestellt. Andererseits besuchten 32 0/0 von tausend Kirchenmitgliedern weniger als einmal jährlich einen Gottesdienst. Es wurde daraus gefolgert, daß

-
5. Die Literatur aus der Sozialwissenschaft über die erwähnten Themen vollständig aufzuzählen, wäre an sich schon ein riesiges Unternehmen. Für den Anfang kann der Leser sich an jede der zwölf oder mehr ausgezeichneten amerikanischen Einführungen und Übersichten über die Soziologie wenden.
 6. Für **zusätzliches** Studium siehe die kurzen Zusammenfassungen und Fußnoten in dem Textbuch von Moberg, op. cit., oder Siegfried Schneider: Ausgewählte internationale Bibliographie zur neueren Religionssoziologie, in Dietrich Goldschmidt und Joachim Matthes, Herausgebern der „Probleme der Religionssoziologie“ (Sonderheft 6, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1962), S. 264-289.
 7. Ich denke an Arbeiten wie Joachim Matthes: Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg: Furche-Verlag 1964, und Thomas Luckmann: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg i. Br.: Verlag Rombach 1963.

keine eindeutige Grenze gezogen werden kann zwischen den Leuten, die zur Kirche gehören, und denen, die nicht dazugehören; weiter, daß die soziale Kontrolle der Kirche weit über die Grenzen formeller Mitgliedschaft und des Kirchenbesuches hinausgeht und daß nicht einmal annäherungsweise meßbare Größen über »edite Beteiligung an der Kirchenkultur« gefunden werden konnten, weil die Variationsbreite von Beteiligungen sowohl innerhalb wie außerhalb formeller Mitgliedschaft so groß ist⁸. Noch vieles andere weist darauf hin, einschließlich der oben bereits erwähnten bedeutsamen Untersuchung von Lenski, daß der Einfluß der Kirchen in der amerikanischen Gesellschaft sehr groß ist".

TYPEN VON KIRCHENMITGLIEDERN

Einer der prominentesten römisch-katholischen Soziologen hat viel zur Religionssoziologie beigetragen; darunter ist eine Untersuchung einer Gemeinde in Deutschland, Unter anderem hat seine Forschung zu einer Typologie von katholischen Pfarrangehörigen geführt, die in mehrfacher Hinsicht mit entsprechenden **Änderungen** auf protestantische Kirchenmitglieder anzuwenden ist.

1. Der *Heilige* ist das Mitglied, dessen Leben völlig mit der Lehre seiner Kirche übereinstimmt. Da das nach der katholischen Theologie eine unfäßbare, menschlich nicht meßbare innere Vollkommenheit bedeutet, von der nur Gott wissen kann, kann der Sozialwissenschaftler Heilige nicht von der nächsten Kategorie unterscheiden. 2. *Kernmitglieder* sind die aktivsten und gläubigsten in der Gemeinde. Ihr Moralkodex ist auf ihrem Glauben aufgebaut, der mit den Lehren ihrer Kirche übereinstimmt und ihre sämtlichen Rollen in allen anderen Institutionen und allen anderen Verbindungen integriert und kontrolliert. (Die Kirche ist für sie »Bezugsgruppe-.) Diese Kernmitglieder sind in der Regel aktiv als Laien tätig. Sie sind die "Säulen der Kirche" und arbeiten eng mit berufsmäßigen Kirchenführern zusammen als der »innere Kreis«, von dem aus die meisten Angelegenheiten der Kirche und ihrer Unterorganisationen geleitet werden. 3. Das *Durchschnittsmitglied* ist das »gewöhnliche Mitglied, das für den Außenseiter zu einer lebendigen Demonstration des »typischen Katholiken« wird. Es ist der meistverbreitete Typus; aber er ist auch durchschnittlich in dem Sinn, daß er seine Religion mit einer gewissen Mittelmäßigkeit lebt. Beruflicher, politischer und sozio-ökonomischer Status sind wichtigere Faktoren bei der Förderung der Gruppeneinheit und Zusammenarbeit als christliche Liebe und Loyalität zur Gemeinde. 4. *Randmitglieder* stehen an der Peripherie ihrer Kirche. Ihr Denken und Handeln zeigt Entfernung von den Zielen und Werten, die die Kirche als Ideal betrachtet. Sie erfüllen nicht die Mindestanforderungen von Kirchenbesuch, jährlichem Empfang der Kommunion und des Bußsakramentes und der katholischen Erziehung ihrer Kinder. Sie mögen versprechen, rechtschaffen zu sein, begehen aber Betrügereien, die in ihrem Berufsleben gefordert werden. Sie mögen versprechen, an Demokratie und christliche Brüderlich-

8. *Iohn F. Cuber*: Marginal Church Participants, *Sociology and Social Research*, 25:57-62, September/Oktober 1940.

9. *Lenski*, op. cit.

10. *Joseph H. Fichter S.I.*: Soziologie der Pfarrgruppen, Münster: Aschendorff Verlag 1958.

keit zu glauben, nehmen aber ganz selbstverständlich an, daß Neger nicht in dieselben Schulen oder Kirchen gehören wie sie selber oder ihre Kinder. Sie können die katholischen Richtlinien für Sexualität und Ehe verletzen. Sie sind Früchte institutioneller Unvereinbarkeiten in der Gesellschaft und opponieren oft gegen die Hierarchie und ihre Politiker. 5. *Schlummernde Mitglieder* sind noch weiter entfernt vom Ideal. Obwohl sie oft in Kirchenstatistiken dazugerechnet werden, sind sie genaugenommen nicht wirklich Mitglieder, sondern haben nur eine Kirche einer anderen - oder keiner - vorgezogen. Etwa ein Drittel der amerikanischen Katholiken sind schlummernde Mitglieder. Sie mögen gelegentlich einen Gottesdienst besuchen, und sie treten auch nicht zu anderen Kirchen über, aber im allgemeinen gehören sie zu denen, die als »unaktive Glieder«, »verlorene Schafe« oder »Abgefallene« bekannt sind. 6. Das *tote Glied* der Kirche ist zu einer anderen Kirche übergetreten und deshalb »tot« für seine alte Religion, vermutlich »lebendig« für seine neue als einer der fünf anderen Typen. In Fichters Untersuchung von 8363 weißen Pfarrangehörigen waren 5,7% Kernglieder, etwa 70% Durchschnitts- und 20% Randmitglieder!.

Ich würde mich persönlich sehr für eine Untersuchung einer repräsentativen Auswahl aus der ganzen Bevölkerung der Bundesrepublik interessieren, um herauszubekommen, welcher Prozentsatz von Katholiken, evangelischen Christen und anderen Leuten in die jeweiligen Kategorien passen. Eine solche Untersuchung sollte die Möglichkeit einschließen zu bestimmen, in welchem Maße Nichtmitglieder beeinflusst werden von - und in Übereinstimmung mit - den ethischen und doktrinären Lehren beider Konfessionen sowie der freien Kirchen und der Humanisten. Tiefgreifende Implikationen für die Kirchen und für die ganze soziale Struktur von Deutschland könnte eine solche Untersuchung ergeben. Inzwischen könnten jedoch Schätzungen oder Erhebungen von großer Nützlichkeit in einzelnen Pfarreien durchgeführt werden.

KIRCHENORGANISATION UND WACHSTUM

Wenn eine Stadt sich über ihre früheren Grenzen hinaus ausdehnt und umliegende Dörfer und ländliche Gemeinden schluckt, müssen sich die Kirchen in diesen Gebieten anpassen, um mit der neuen Lage fertig zu werden. Althergebrachte Sitten und Gebräuche ändern sich. Spannungen zwischen den alten und den neuen Gemeindegliedern müssen ausgeglichen werden, die ganze Organisationsstruktur wird wahrscheinlich modifiziert. *Schaffers* Untersuchung hat gezeigt, wie städtische Ausbreitung zwangsmäßig signifikante Veränderungen mit sich bringt!>, Obwohl die europäische Dorfform von der Einzelhofsiedlung der ländlichen Bevölkerung in den Vereinigten Staaten verschieden ist, sind die sich ausdehnenden Großstädte sehr wahrscheinlich auch hier ein Problem für viele Gemeinden.

In der amerikanischen Art der Trennung von Kirche und Staat neigen die Kirchen als

11. *Joseph H. Fichter*: Social Relations in the Urban Parish, Chicago: University of Chicago Press 1954, S. 7-79. Dieses Buch wurde ins Deutsche übersetzt unter dem Titel »Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei«, Freiburg: Herder Verlag 1957.
12. *Albert Sdaffer*: The Rural Church in a Metropolitan Area, Rural Sociology, 24:236-245, September 1959.

Gemeinschaften viel mehr dazu, miteinander in Wettstreit zu treten, als in Deutschland. Einige Kirchen wachsen, während andere konstant bleiben oder trotz wachsender Bevölkerung sogar abnehmen. *Richard Myers* hat eine Theorie über Kirchenorganisation entwickelt, die besagt, daß die bedeutendste strukturelle Variable für die Größe einer Gemeinde die Anzahl der mit ihr in Wettstreit stehenden Gruppen ist. Praktische Experimente von Geistlichen, die diesen Grundsatz angenommen haben, und - vergleichbar - andere, die in entgegengesetzter Richtung handelten, verifizierten diese Theorie. Wurde die Zahl der Sonntagsschulklassen verringert, indem man kleine Klassen zu größeren zusammenfaßte, so führte das zu bedeutender Abnahme der Beteiligung; wurden aber die Klassen geteilt, um die Anzahl der Gruppen zu vermehren, stieg die Beteiligung beträchtlich. Kleine Gruppen ziehen neue Mitglieder an und reduzieren den Verlust von bestehenden Mitgliedern¹.

Main konstruierte ein Modell, in dem er die Anzahl der unterorganisatorisch im Wettstreit stehenden Gruppen mit anderen Variablen kombinierte. Seine Forschung in Illinois zeigte, daß die Anzahl des hauptberuflichen Personals in einem signifikanten Zusammenhang mit der Größe der Gemeinde stand; protestantische Gemeinden mit nur einem Pastor überschritten selten 500 Mitglieder, solche mit einem Pastor und einem Sekretär gingen bis etwa zu 700. Zusätzliches Personal gab mehr Zeit, sich persönlich den einzelnen Kleingruppen zu widmen, und erhöhte so den Wert der Gruppen in den Augen ihrer Mitglieder. Eine noch größere Anzahl von Personal gab mehr Zeit für individuelle Kontakte, zur Beratung und zu Hausbesuchen und erlaubte eine Erhöhung der Zahl von Teilgruppen innerhalb des Kirchenprogramms. Sowohl die Anzahl der Sonntagsschulklassen als auch die Größe des Personals stehen daher in positivem Zusammenhang mit der Größe der Gemeindett.

Main konstruierte auf der Basis von *Myers* Theorie ein Modell aus organisatorischen Faktoren, die sich auf die Größe der Gemeinde auswirken. Neben der Größe des Kirchenpersonals und der Anzahl der Sonntagsschulklassen sind die Räumlichkeiten ein Faktor in dem Modell. Sind die Sitzplätze im Kirchenschiff nur zu dreiviertel belegt, kann es sein, daß die Kirche dem psychologischen Eindruck nach voll ist, und so verstärkten Kirchenbesuch verhindert, wenn nicht entweder die Kirche vergrößert oder zwei oder mehr Gottesdienste abgehalten werden, so daß die Plätze mehr als einmal benützt werden können. Dasselbe gilt für die Klassenräume der Sonntagsschule. Sowohl die günstigste Anzahl von Sonntagsschullehrern der Männer-, Frauen-, Jugend- und anderen Interessengruppen innerhalb einer Gemeinde als auch die ausgewogene Verteilung dieser Gruppen sind Teile des theoretischen Modells. Seine Elemente sind zum Teil aus der Kleingruppenforschung in anderen Bereichen abgeleitet; bevor jedoch mehr kirchensoziologische Forschung zur Prüfung und Weiterentwicklung des Modells betrieben worden ist, ist es gefährlich, irgendwelche Schlüsse über die folgende Feststellung hinaus zu ziehen: Forschungen

13. *Richard A. Myers*: Let's Face it, Div. of Christian Education, Board of Education and Publication, American Baptist Convention, Valley Forge, Pa., 1960.

14. *Earl D. Main*: Organizational Factors in Church Growth - A Partial Model for Research, Research Report No. 8-1963, Bureau of Research, The Church Federation of Greater Chicago and the Illinois Council of Churches, 1963.

haben ergeben, daß die Größe der **amerikanischen** Gemeinden teilweise von der Anzahl der Sonntagsschulklassen und der Größe ihres berufsmäßigen Personals abhängt",

Spannungen zwischen der traditionellen baptistischen Form der Kirchenorganisation, die die »Autonomie der Ortskirch« betont, und der bürokratischen Bekenntnisstruktur, die die modernen sozialen Bedingungen erforderlich gemacht haben, sind der Gegenstand einer ausgezeichneten soziologisch-historischen Untersuchung der amerikanischen Baptisten-Konvention. In der Untersuchung waren *Max Webers* Typen der Autorität einer der Hauptausgangspunkte der theoretischen Orientierung. Sollte jemals in Deutschland die Notwendigkeit auftreten, die Beziehungen zwischen einzelnen Pfarreien und der Landeskirche zu analysieren, kann diese Untersuchung wahrscheinlich einige anregende Gedanken, Einsichten und methodologische Richtlinien dazu liefern.

Es wäre interessant, andere Untersuchungen zu erwähnen, die über institutionelle Strukturen, Beziehungen und Trends, auch über die Geistlichkeit, politisches Verhalten und Religion, Gemeindeschulen, religiöse Haltung von Studenten und anderen, über die Kirchen und das Rassenverhältnis und ähnliches mehr gemacht worden sind. Nur als ein Beispiel, wie die Soziologie zur christlichen Sozialethik beitragen kann, lassen Sie mich kurz ein Thema anschneiden, an dem ich etwas gearbeitet habe – das Alter.

UNTERSUCHUNGEN ÜBER DAS ALTER

Die Anzahl älterer Leute ist in den letzten Jahrzehnten in den USA sehr gestiegen. Die traditionellen Formen der Familienfürsorge reichen in der modernen Großstadt nicht mehr aus, und neuere soziale und ökonomische Maßnahmen für die alten Leute sind hinter den Bedürfnissen zurückgeblieben. Nächstenliebe und Wohlfahrtspflege haben sich hauptsächlich in ein paar Altersheimen und gelegentlicher Wohltätigkeit und Rücksicht in einzelnen Pfarreien manifestiert.

Das Alter gibt Gelegenheit für eine Art Prüfung der Hypothese, Religion verändere das Leben des einzelnen. Der Unterschied müßte eigentlich gegen Ende des Lebens am größten sein, wenn Religion oder Nicht-Religion am längsten auf die Persönlichkeit eingewirkt haben.

Eine Reihe experimenteller Ausführungen von Fragebogendaten, die die *Burgess-Cavan-Havighurst Attitudes Inventory* als Maß für die »personale Anpassung« verwertet, führte zu folgenden Ergebnissen: Zugehörigkeit zu einer Kirche steht in positivem Zusammenhang mit guter Anpassung im Alter. Dieser Zusammenhang ist jedoch nur ein scheinbarer; die bessere Anpassung ist nicht Ergebnis der Zugehörigkeit als solcher, sondern der religiösen Aktivitäten und Glaubenshaltungen, die unter Kirchenmitgliedern verbreiteter sind als unter solchen, die keiner Kirche angehören. Menschen, die sich im Alter und vorher viel in Kirchendingen betätigen, sind besser angepaßt, als solche, die sich wenig oder gar nicht betätigen. Menschen, die traditionelle christliche Glaubenshaltungen vertreten - pro-

15. Ibid.

16. *Paul M. Harrison: Authority and Power in the Free Church Tradition*, Princeton, N. J.: Princeton University Press 1959.

testamentarisch oder katholisch -, sind besser angepaßt als Nichtgläubige. Menschen, die führende Positionen in der Kirche innegehabt haben, sind besser angepaßt als andere!",

Außerdem vermittelte eine andere Interview-Untersuchung Erkenntnisse über die Erfahrung alternder Menschen im Kirdienleben, die gute Anpassung besonders begünstigten oder verhindertenw. Nicht alle Einflüsse der Kirche sind wirksam für ihre Mitglieder! Diese Ergebnisse und die Forschungen aus vielen anderen Quellen beinhalten wichtige Implikationen darüber, was die Kirdie für Menschen aller Altersgruppen alternder Menschen tun kann und tun sollte. Sie schlagen auch viele Möglichkeiten vor, wie im Ruhestand lebende Kirdrenmitglieder ihre Aufgabe als Laien im Dienste der Kirche und ihrer Mitmenschen erfüllen können".

Die Arbeiten über Religion und das Alter sind ein gutes Beispiel für die Tatsache, daß sich soziologische Forschung manchmal mit psychologischen Studien, religiöser Erziehung, christlicher Sozialethik, Kirchenverwaltung und anderen Disziplinen überschneidet. Das wird mehr und mehr in der amerikanischen Religionssoziologie erkannt. Die *Religious Research Association* ist eine interdisziplinäre Organisation geworden. Viele Religionsforschungen können nicht als rein soziologisch, psychologisch, wirtschafts- oder bildungswissenschaftlich, politisch, anthropologisch oder historisch bezeichnet werden. Im ganzen glaube ich an die Fruchtbarkeit dieser Zusammenarbeit, weil sie der zugrunde liegenden Einheit des Menschen und der Gesellschaft besser gerecht wird, als eng gefaßte Forschungsunternehmen, die die Realität nur in einem winzigen Bereich treffen. (Diese Feststellung ist nicht als Herabsetzung der wissenschaftlichen Prüfung spezifischer Hypothesen in jeder Einzeldisziplin zu verstehen. Ich meine nur, daß für den Aufbau einer vernünftigen Religionssoziologie noch etwas anderes als nur diese Prüfung notwendig ist.) Der Begriff der »gegenseitigen Befruchtung« wird oft auf die Art und Weise angewendet, wie Erkenntnisse verschiedener Disziplinen zur Anregung schöpferischen Denkens, intuitiver Erkenntnisse und empirischer Forschung in anderen Disziplinen verhelfen. Religionsforschung ist viel mehr als nur soziologische Untersuchung von Religion. Das zeigt sich auch in *Glocks* guter Klassifikation der »Dimensionen der Religiosität«,

DIMENSIONEN DER RELIGIOSITÄT

Glock erwähnte die große Verwirrung, die daraus erwächst, daß Religion - ursprünglich ein Gegenstand - mit einer Vielzahl von unverarbeiteten »Maßen« und »Indices« untersucht wird; zum Beispiel Kirdienmitgliedschaft, Kirchenbesuch. Selbstidentifikation als Katholik, Protestant oder Jude, Übernahme von gewissen elementaren religiösen Glaubensinhalten usw. Er folgert, daß es fünf »Kerndimensionen von Religiosität« gibt, in denen

17. David O. Moberg: Religion and Personal Adjustment in Old Age, Minneapolis: University of Minnesota, Ph. D. thesis, 1951.

18. Robert M. Gray: A Study of the Personal Adjustment of the Older Person in the Church, Chicago: University of Chicago, Ph. D. thesis, 1953.

19. Für Zusammenfassungen der obigen und vieler anderer Untersuchungen und für praktische Vorschläge siehe Robert M. Gray und David O. Moberg: The Church and the Older Person, Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co. 1962.

sich die religiöse Bindung jedes Menschen, vermutlich auch jeder Religion, zeigen kann: 1. Die *rituelle* Dimension handelt von religiösen Praktiken - das heißt, wie religiöse Menschen ihre Religiosität nach außen hin ausdrücken. Das schließt Kirchenbesuch, Gebet, Beichte, Fasten, Almosengeben, Kirchenarbeit und ähnliches ein. 2. Die *ideologische* Dimension handelt davon, was religiöse Menschen glauben. Hier gibt es verschiedene Typen von Glauben und Unglauben. 3. Die *intellektuelle* oder Erkenntnisdimension bezieht sich auf das Wissen über Religion, Kirche, Schriften usw. 4. Die *Erfahrungsdimension* erstreckt sich auf religiöse Gefühle. Die Emotionen, Empfindungen und Wahrnehmungen von Gott, äußerer Realität und religiöse persönliche oder Gruppenerfahrungen gehören zu dieser Kategorie. 5. Die *konsequente* Dimension handelt von den Wirkungen der religiösen Riten, den Überzeugungen, dem Wissen und den Erfahrungen. Sie ist der theologische Bereich von »Werken« im Gegensatz zu »Glauben«²⁰. Einige gute wissenschaftliche Untersuchungen sind von Glocks Analyse, die sich mit einem Problem befaßt, das alle gewissenhaften Forscher in der Religionssoziologie schon lange gespürt haben, schon angeregt worden. Das transzendente Element in der christlichen Bindung ist in diese Kategorien nicht mit hineingenommen, aber es liegt wahrscheinlich völlig außerhalb der Ebene wissenschaftlicher Erforschbarkeit - zumindest solange der Mensch unfähig ist, Gott mit seinen Sinnen zu erfassen. Durch Glocks Analyse wird nun ein Grad von Klärung und Genauigkeit in die Religionsforschung eingeführt, der nur allzulange nicht vorhanden war.

SOZIOLOGIE UND SOZIALETHIK

Sozialethik schließt eine *Sozialphilosophie* ein, die die sozialen Beziehungen des Menschen in der Sprache letzter Werte deutet. Die Sozialethik kann soziales Interesse anregen, das Wohlfahrtspflege und soziale Aktionen nach sich zieht. *Wohlfahrtspflege* zielt darauf, das Leiden von Menschen zu mildern oder zu beseitigen, die Opfer persönlicher oder sozialer Probleme geworden sind. *Soziale Aktion* zielt darauf, Grundbedingungen in der Gesellschaft zu verändern oder zu reformieren, die menschliches Elend verursachen. Sozialethik ist nicht Soziologie, aber es gibt wichtige Beziehungen zwischen beiden. Meiner Meinung nach müssen diese Beziehungen bewußter gepflegt werden, als das bisher geschehen ist.

Von christlicher Wertsicht aus gesehen ist Soziologie ein Instrument, ein Werkzeug. Sie ist kein Zweck in sich selber, denn dann wäre sie ein von Soziologen angebetetes Idol. Als Werkzeug hat sie große Bedeutung für die christliche Sozialethik. Wenn die Sozialethik allein auf der Theologie aufgebaut ist, wird sie viele Gegebenheiten der modernen Welt nicht erkennen, an die sich diese Theologie wenden muß. Wenn Ethik rein theoretisch ist, hört sie auf, »ethisch« im wahrsten Sinne des Wortes zu sein. Sie muß praktisch und bezogen auf die gegenwärtige Situation des Menschen sein. Die Religionssoziologie kann helfen, dieses Ziel zu erfüllen.

Eines der besten neueren Beispiele für die Beiträge der Soziologie zur Kirchenarbeit ist

20. Charles Y. Glock: On the Study of Religious Commitment, in: Research Supplement, Religions Education, Bd. 57, Nr. 4, Juli/August 1962, S. 98-110.

die Arbeit von *Robert Lee* über das Problem der Muße und der zunehmenden Automation in der modernen Gesellschaft in Beziehung zur christlichen Theologie und der Arbeit der Kirchen²¹. Indem er eine ungeheure Menge relevanten Materials aus den Sozialwissenschaften bringt, zieht er die Schlußfolgerung, daß die Kirchen gezwungen sein werden, bedeutende Veränderungen vorzunehmen, um den Anforderungen des neuen Zeitalters zu genügen. *Shippey* hat einen ähnlichen Beitrag mit seiner Untersuchung über vorstädtischen Protestantismus geleistet²². Auf den ersten Blick scheint keine dieser Arbeiten etwas mit Sozialethik zu tun zu haben; beide haben jedoch tatsächlich etwas mit der Frage von *Agape* in den Verwicklungen des modernen Lebens zu tun. Untersuchungen über Familienprobleme, Jugendkriminalität, Rassenfragen, Selbstmord, Alkoholismus, Bevölkerungsprobleme und Geisteskrankheiten - besonders wenn die Beziehungen zur Kirche darin enthalten sind - oder die Ergebnisse dieser Untersuchungen schlagen vor, was die Kirche und ihre Mitglieder tun können, um christliche Werte wie Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit und Liebe zu verwirklichen - sie können viel dazu beitragen, realistische sozioethische Programme anzuregen. Obwohl christliche Sozialethik keine Naturwissenschaft ist, kann sie viel von den Ergebnissen und dem Material der Sozialwissenschaften profitieren. Diejenigen, die sich dafür einsetzen, diese beiden Disziplinen zu verheiraten, sind keine Soziologen im strengen Sinne, aber sie können viel von einer Schulung in Soziologie profitieren.

ANWENDBARKEIT AUF DEUTSCHLAND

Ich habe schon mehrere mögliche Anwendungen amerikanischer Untersuchungen auf die deutsche Situation angedeutet. Bücher und Zeitschriftenartikel können von großer Hilfe sein. Fünf amerikanische Zeitschriften sind von besonderer Bedeutung. Am wenigsten kostspielig ist *Information Service*, 14tägig veröffentlicht das Jahr hindurch außer im Juli und August vom Bureau of Research and Survey of the National Council of Churches. Es faßt zusammen und exzerpiert Teile von Forschungen und interpretierenden Studien aus einer großen Anzahl von Quellen. Die *Review of Religious Research*, herausgegeben von der Religions Research Association und das *Journal for the Scientific Study of Religion* sind sehr bedeutende Zeitschriften geworden. Die American Catholic Sociological Society hat ihre Zeitschrift *Sociological Analysis* kürzlich umbenannt und ihre Publikationspolitik dahingehend verändert, die Religionssoziologie mehr zu Wort kommen zu lassen. *Sociological Abstracts* enthält einen Teil über Religion, in dem Artikel aus der ganzen Welt komprimiert gebracht werden. Die europäischen Zeitschriften *Archives de Sociologie des*

21. *Robert Lee*: Religion and Leisure in America, Nashville, Tenn.: Abingdon Press 1964.

22. *Frederick A. Shippey*: Protestantism in Suburban Life, New York: Abingdon Press 1964.

23. Ausgewählte Untersuchungen sind folgende: *Thomas F. Pettigrew* und *Ernest Q. Campbell*: Christians in Racial Crisis, Washington, D. C.: Public Affairs Press 1959. - *Wayne E. Oates*: Religions Factors in Mental Illness, N. Y.: Association Press 1955. - *James H. S. Bossert* und *Eleanor S. Boll*: One Marriage, Two Faiths, N. Y.: Ronald Press Co. 1957. - *Milton Gordons* Assimilation in American Life, N. Y.: Oxford University Press 1964. - *Robert Lee* und *Martin A. Marty*, editors: Religion and Social Conflict, N. Y.: Oxford University Press 1964. - *Milton L. Barron*: The Juvenile in Delinquent Society, N. Y.: Alfred A. Knopf 1952. - *Richard M. Fagley*: The Population Explosion and Christian Responsibility, N. Y.: Oxford University Press 1960.

Religions (Paris) und *Social Compass* (Brüssel) enthalten auch viele Berichte über die amerikanische Forschung.

Buchrezensionen, die in den meisten dieser Zeitschriften erscheinen, können einem helfen, über neue Publikationen informiert zu bleiben, obwohl mindestens ein Jahr vergeht, bevor die Rezensionen veröffentlicht werden. Zeitschriften über Sozialethik, pastorale Praxis und andere religiöse Themen enthalten auch viele relevante Artikel und Buchrezensionen. Fast alle soziologischen Zeitschriften bringen gelegentlich etwas aus der Religionssoziologie; Religion wird zunehmend als ein Faktor in Untersuchungen anderer Fragestellung dazugenommen.

Forschungsrechniken und Instrumente, die in Amerika entwickelt worden sind, könnten auch in Deutschland anwendbar sein. Indices und Skalen sind für viele Zwecke konstruiert worden.

Die Notwendigkeit der inter-kulturellen Forschung, um die Universalität oder kulturgebundene Begrenzung von Forschungsergebnissen zu entdecken, ist groß. Wenn die amerikanische Forschung eine gegebene Beziehung entdeckt hat, sollte die Untersuchung in anderen Ländern wiederholt werden, um zu prüfen, ob das Ergebnis als Verallgemeinerung auf höchster theoretischer Ebene gelten kann. Bis solche Tests gemacht worden sind, müssen Schlußfolgerungen von Untersuchungen, die in anderen kulturellen Zusammenhängen als dem eigenen gemacht worden sind, mit Vorsicht behandelt werden. Man würde jedoch erwarten, daß man amerikanische Ergebnisse hier anwenden kann, denn der Mensch bleibt in seinem Kern derselbe, wo auch immer er vorgefunden wird. Die Bundesrepublik und die USA sind Teile der westlichen Zivilisation. Beide sind Industriegesellschaften. Beide gehören der freien Welt an, mit demokratischen politischen Institutionen und einer relativ freien Wirtschaft. Auf der anderen Seite können kulturelle Verschiedenheiten in der Mentalität der Leute, vergangene Traditionen, der geschichtliche Hintergrund und besonders das Verhältnis von Kirche und Staat bedeutende Unterschiede bedingen.

Das heißt, daß auch in Deutschland selbständige kirchensoziologische Forschung betrieben werden muß. Dabei wird man viel von der amerikanischen wie auch der holländischen und französischen Forschung in Kirchensoziologie profitieren können; zugleich wird man die Ergebnisse anderer prüfen müssen, um herauszufinden, ob sie auch wirklich auf die eigene Kultur anwendbar sind. Solche Tests werden nicht gemacht werden, wenn man nicht hier im eigenen Land eigene kirchliche Forschungsinstitute fördert. Ohne sie könnten die besonderen Probleme der Kirchen von den Soziologen übersehen werden.

Spannungen zwischen soziologischen Forschern und denen, die versuchen, Forschungsergebnisse auf die praktischen Angelegenheiten der Kirche anzuwenden, müssen offen die Stirn geboten werden. Ein klares Verständnis der verschiedenen Rollen in diesen beiden Tätigkeitsbereichen kann schwere Mißverständnisse verhindern. Dieselben Persönlichkeiten könnten sich sogar in beiden Bereichen einsetzen, vorausgesetzt, sie sind sich bewußt, wann sie sich im jeweiligen Bezugsrahmen bewegen.

Die Universitätsinstitute für Sozialethik in Heidelberg, Marburg, Münster und Tübingen könnten viel dazu beitragen, wenn sie die Unterstützung bekämen, die sie bekommen sollten. Es müßte echte Koordinierung und gegenseitige Befruchtung der Erkenntnisse

der verschiedenen Sozialwissenschaften und der christlichen Theologie stattfinden, wenn der größtmögliche Erfolg solcher Institute realisiert werden soll. Die Bemühungen müßten auch vergrößert werden, den Zeitabstand so kurz wie möglich zu halten bis zum jeweiligen »Durchsickern« theoretischer Erkenntnisse. Ich denke manchmal, daß wir uns mit Problemen von morgen beschäftigen in der Sprache der Bedürfnisse von heute, der theoretischen Erkenntnisse von gestern und der philosophischen und theologischen Systeme von vorgestern. Wie können wir auf allen Ebenen von Kirchenleben und Kirchenarbeit unserer Zeit entsprechen? Ein hohes Maß von Arbeitsteilung und Spezialisierung ist hier notwendig. Die Kirche braucht Religionssoziologen, die ihre ganze Zeit der Identifikation gegenwärtiger sozialer Probleme und Trends widmen können, dem Studium soziologischer Arbeit anderer, der Integration sozialwissenschaftlicher Ergebnisse, der Abschätzung der Wirksamkeit von Kirchenprogrammen, der Forschung über »Lücken« (tatsächlichen und theoretischen) und der Verbreitung ihrer Ergebnisse durch Schreiben, Lehren und Sprechen. Die Kirche kann es sich nicht leisten, die Kirchensoziologie in der Kategorie eines Hobbys zu belassen, das von ein paar interessierten Soziologen aufgegriffen wird, wenn sie Zeit übrig haben.

EINIGE PERSÖNLICHE BEMERKUNGEN

Zum Abschluß möchte ich einige persönliche Eindrücke mitteilen, die sich während meines kurzen Aufenthaltes in Deutschland gebildet haben.

Ich habe den Eindruck, daß der evangelische Geistliche in Deutschland ausgebildet wird, um zuerst, zuvörderst und fast ausschließlich Theologe zu sein. Im Gegensatz dazu wird der amerikanische Geistliche ausgebildet, ein Vertrauter, Ratgeber und Hirte, ein Verwalter und Prediger zu sein. Geschichte und Tradition liegen hinter diesen Verschiedenheiten, und jede Ausrichtung hat ihre positiven und negativen Konsequenzen. Auf der Schuldenseite des Kontos im deutschen System mag eine Neigung liegen, die geistliche Rolle fast ausschließlich an theologischen Begriffen und Themen zu orientieren, die für den Laien vom Alltag weit entfernt zu sein scheinen. Wenn das so ist, könnte die Säkularisation der Gesellschaft durch diese Tendenz - sogar von Kirchenmitgliedern - beschleunigt werden, Religion als einen Bereich zu sehen, der hauptsächlich auf die Kirchen beschränkt bleibt, und das säkulare Leben als einen Bereich, auf den Religion nicht anwendbar ist.

Eng verbunden ist ein zweiter Gedanke. Christliche Sozialethik, sowohl hier als auch in Amerika, dürfte sich nicht darauf beschränken, sich in ausgedehnten Erklärungen über nationale und internationale wirtschaftliche und soziale Tatsachen zu ergehen. Die christliche Sozialethik muß auch auf die Ebene der Gemeinde und sogar auf die täglichen Erfahrungen und Möglichkeiten im Leben der Christen angewendet werden²⁴. Das Evangelium »in alle Welt« zu tragen muß diese intensive Bedeutung genauso haben wie die extensive Missionsaufgabe.

Ungezählte Zugeständnisse sind an die neuen Anforderungen unserer schnell sich ändernden Welt gemacht worden, doch muß dieser Prozeß der Anpassung jeden Aspekt

24. David O. Moberg: Inasmuch: Christian Social Responsibility in the Twentieth Century, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1965.

des Kirchenamtes durchdringen. Die landeskirchliche Situation, die automatisch das Institutionelle hervorhebt, könnte im Laufe der Zeit den Verfall des ganzen religiösen Systems herbeiführen, wenn ihre Frucht die Institutionskrankheit von Zweckverschiebung und Oberinstitutionalisierung wird²⁵. Nur bei dauernder innerer Erneuerung können die anti-funktionellen Elemente bürokratischer Organisation verhindert werden.

Diese Erneuerung kann zum Teil aus einer verstärkten Betonung der Erwachsenenbildung kommen, nicht allein in Akademien, die nur von einem winzigen Prozentsatz der Kirchenmitglieder besucht werden, sondern auch und ganz besonders in der Gemeinde. Die Welt ist heute sehr verschieden von der sozialen Umwelt, in der wir aufgewachsen sind. Grundlegende christliche Lehren bleiben gleich, aber ihre Implikationen für das tägliche Leben sind durch den Wandel in der politischen, sozialen, wirtschaftlichen und technologischen Umwelt des Menschen verschieden. Die genauen Folgerungen und Anwendungen der Bibel für das Leben werden morgen wieder anders sein. Religiöse Erziehung muß daher durch das ganze Leben fortgeführt werden; sie darf nicht mit der Konfirmation abschließen.

Erneuerung kann auch aus der verstärkten Anerkennung der besonderen Interessen und Bedürfnisse verschiedener Gruppen von Kirchenmitgliedern erwachsen. Der Arzt ist in einer sehr anderen Lage als der Geschäftsmann, beide haben aber andererseits Probleme und Bedürfnisse, die sich von denen des Büroangestellten oder Fabrikarbeiters unterscheiden. Als Menschen haben alle gemeinsame Bedürfnisse, als Spezialisten aber in verschiedenen Sparten der Gesellschaft haben alle auch verschiedene Bedürfnisse.

Abschließend lassen Sie mich meine Ansicht wiederholen, daß die Kirchensoziologie in den USA nur dann einen Ertrag für die Kirchen in Deutschland bringen wird, wenn jemand damit beauftragt wird, ihre Beiträge zu entdecken, ihre mögliche Relevanz für Deutschland zu zeigen und die Hypothese, daß sie relevant sind, durch soziologische Forschung, kontrollierte Versuche und auswertende Studien zu prüfen.

Prof. Dr. David O. Moberg

Bethel College, St. Paul, Minnesota 55101 USA

25. Siehe Moberg: *The Churdi as a Soeial Institution*, op, cit., S. 121-124, 178-183.

Die Verwirklichung von Zielen als dynamischer Prozeß

VON ELISABETH LIEFMANN-KEIL

Jede Zeit hat ihre Ziele. Die Menschen verfolgen entweder allgemeine Ziele, die sie von jeher erstreben und immer wieder mit neuem Inhalt versehen, oder sie verfolgen zeitgebundene Ziele. Ziele der ersteren Art sind Friede und Gerechtigkeit. Ziele der letzteren Art sind Gleichheit vor dem Gesetz, Vollbeschäftigung, gleiche Ausbildungschancen usw. Die allgemeinen Ziele sind bisher noch niemals völlig erreicht worden. Ihr Inhalt wandelt sich immer wieder. Sie müssen daher ständig von neuem erfaßt und durchdacht werden. Aus diesem Grunde bilden sie immer wieder den Gegenstand philosophischer und **theologischer** Diskussionen. Es sind ebenso veränderte Interpretationen notwendig wie Hinweise auf neue Wege zu ihrer Verwirklichung. Die zeitgebundenen Ziele bieten am ehesten Chancen, realisiert zu werden. Sie sind situationsbestimmt und demgemäß gleichsam zeitlich wie inhaltlich fixiert. Sie gehören vielfach zu politischen Programmen und beeinflussen vor allem das kurzfristige politische Vorgehen. Es scheint demnach einerseits gleichsam ewige Ziele zu geben. Es finden sich andererseits aber auch verwirklichte Ziele. Wie steht es mit der letzteren Art? Was **bedeutet** sie für uns? Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden.

1.

Wir sehen die Ziele, um die wir uns bemühen, auf sehr verschiedene Weise. Sie können uns erstrebenswert erscheinen, weil wir an der Verwirklichung von wünschenswerten Endzuständen interessiert sind. In diesem Falle geht es um Situationen, die zu verlassen wenig Anlaß gegeben sein soll. Es handelt sich um die **Verwirklichung**, die dem Erreichen *bestmöglicher Zustände gleichkommt*. Ein **Abgehen** von denselben könnte nur zu Verschlechterungen führen. Zur Charakterisierung wie zur Beurteilung derartiger Situationen spricht man in den Sozialwissenschaften von Gleichgewichtszuständen. Solche Gleichgewichte, wie in der Außenpolitik zum Beispiel die »balance of power«, sollen Ruhelagen sein können, weil die Beteiligten unter den gegebenen Bedingungen - und nur unter diesen - mit dem, was erreicht wurde, voll befriedigt seien. Die Verwirklichung solcher Gleichgewichtszustände wird aus diesem Grunde immer wieder zum Ziel der Gesellschafts- und **Wirtschaftspolitik** gemacht. Sind solche Gleichgewichtszustände erreicht, so soll ganz generell gewährleistet sein, daß von einzelnen keine Vorteile zu Lasten Dritter erzielt werden können, daß Ausbeutungen vorgebeugt ist. Diese Art von Zielen findet sich in veränderter Form immer wieder von neuem,

Andererseits werden Ziele - und zu ihnen gehören Friede, Gerechtigkeit und dergleichen - letztlich als unerreichbar, gleichsam als eschatologisch angesehen. Manchmal sieht es so aus, als ob solch ein Ziel, je mehr und je häufiger es als Ziel genannt wird, um so ferner rücke und um so utopischer werde. Dennoch leben wir nicht nur zwischen dem Bemühen

um Gleichgewichtszustände und dem Streben danach, utopischen Zielen näher zu kommen. Es zeigt sich, daß wir in keiner Weise sicher sind, ob nicht mit dem Streben nach Endzuständen, das heißt mit dem Ausschluß spezieller Entwicklungsmöglichkeiten, ein **Verzicht** geleistet werde, der nur sehr bedingt vertretbar sei. Immer wieder wird deshalb diskutiert, ob Gleichgewichte oder Ungleichgewichte, Ruhelagen oder Kampfzustände erstrebenswerter seien. Die Debatten darüber beginnen immer wieder von neuem. Politiker und Praktiker werden dieses unentschiedene Nebeneinander von Ansichten als ein Dilemma empfinden. Die Theologen werden es eher als selbstverständlich ansehen. Eine verwandte Schwierigkeit besteht in den Sozialwissenschaften, Die Versuche, diesem Problem zu entgehen, können vor **allem** als ein Grund für die Konstruktion der sogenannten Entwicklungslehren angesehen werden. Diese Entwicklungslehren sind in unserem Zusammenhang nicht dadurch gekennzeichnet, daß mit ihnen ein naturnotwendiger Ablauf angegeben werden soll. Ihre Eigenart besteht vielmehr darin, daß in ihnen eine Art Kompromiß **zwischen** dem Streben nach Entwicklung und nach Ruhelagen versucht wird. Die verschiedenen sozialwissenschaftlichen Entwicklungslehren sind alle Beispiele für das Bemühen, einerseits den Entwicklungsprozeß und damit die Möglichkeit von Veränderungen, die Möglichkeit des **Wachstums** zu betonen, andererseits zugleich nicht auf die Wahrscheinlichkeit zu verzichten, bei entsprechendem Bemühen einen mehr oder minder paradiesischen Endzustand erreichen zu können. Aus einsichtigen Gründen sind solche Endzustände zumeist ebenso vage charakterisiert, wie ungenau angegeben wird, wann sie herbeigeführt sein sollen. Die Marxsche Lehre vom Klassenkampf, vom Weg zum Kommunismus, der ein Endzustand sein soll, ist zur Zeit das **vielleicht** bedeutsamste Beispiel für eine derartige Denkrichtung.

Die Entwicklungsmöglichkeit stellt danach ebenso einen Wert für sich dar, wie das Erreichen eines Endzustandes oder einer Gleichgewichtslage. End- bzw. Ruhezustände (Gleichgewichtssituationen) erscheinen somit sowohl als erstrebenswert wie als problematisch. Unter Umständen werden beide als negativ beurteilt. Schon aus dieser unterschiedlichen Bewertung ergibt sich, daß die Verwirklichung von Zielen - vor allem, wenn ihr zeitlicher Aspekt berücksichtigt wird - besondere, **nicht** zu unterschätzende Probleme mit sich bringt. **Zugleich** entstehen derartige Probleme, weil es im allgemeinen nicht möglich ist, die Ziele und die Mittel zur Verwirklichung von Zielen voneinander zu trennen.

II.

Das Interesse an der Aufteilung von Zielen und Mitteln ergibt sich nicht zuletzt aus der Konfrontierung des Strebens nach Entwicklung mit dem Verlangen nach Ruhelagen. Wodurch unterscheiden sich Ziele und Mittel voneinander? Erreichte Ziele sind mit **Änderungen** der bisherigen Voraussetzungen verbunden und müssen damit in praktischer Hinsicht als neue Ausgangssituationen aufgefaßt werden. Demgemäß entsteht die weitere Frage, wie die erreichten neuen Bedingungen gesichert und vor allem, wie ihnen entsprechen werden könnte.

Ziele können, so gesehen, Selbstzweck sein. Sie können aber auch als Mittel zu weiteren

Zwecken betrachtet werden. Die Mitbestimmung soll zum Beispiel ebensosehr ein Ziel für sich sein, das heißt den Arbeitnehmern eine Repräsentation bei unternehmerischen Entscheidungen sichern, wie ein Mittel zur Veränderung der betrieblichen bzw. unternehmerischen Politik, etwa im Hinblick auf die Lohnpolitik. Die einen mögen die Mitbestimmung um der Mitbestimmung willen anstreben, die anderen werden für sie eintreten, weil es ihnen um eine veränderte Betriebspolitik geht. Was unter Umständen zunächst als Ziel gedacht war, kann sich somit als ein Mittel erweisen, das dazu benutzt werden soll oder benutzt werden kann, um neue, zuvor nicht bedachte Bedingungen herzustellen.

In der politischen Strategie ist das Aufstellen solcher zweckbedingter Ziele eine ge-läufige - wenn auch nicht immer bewußt durchgeführte - Methode. Bei näherer Sicht erweist sich diese Methode als eine - man könnte fast sagen - selbstverständliche Art des Vorgehens. Es kann nach allem angenommen werden, daß die verwirklichten Ziele zumeist nur vorübergehende Stadien sein werden. Sobald sie erreicht sind, werden sie zu neuen Voraussetzungen und insofern Mittel für ein weiteres Fortschreiten. Es liegt in diesem Zusammenhang nahe, von so etwas wie einer Art dialektischen Verhältnisses zu sprechen. Der vermeintliche Endzustand erweist sich als ein spezifisches Ausgangsstadium, das neue Ziele entstehen läßt. Als ein solches Ausgangsstadium, als die Veränderung bisher bestehender Voraussetzungen, kann ein verwirklichtes Ziel unter Umständen ein Mittel zur Verwirklichung noch zu erreichender Ziele werden. Das Erfüllen neuer Ziele zieht sozusagen mit Notwendigkeit das Streben nach Verwirklichung weiterer Ziele nach sich, und falls diese verwirklicht sind, wird wiederum der Anlaß gegeben sein, weiteren, neuen, zusätzlichen Aufgaben nachzugehen. Ziele und Mittel lassen sich somit letztlich nicht voneinander unterscheiden. Alle Ziele sind zugleich Mittel, wenn auch nicht alle Mittel als Ziele angesehen werden können. Der Prozeß der Zielverwirklichung ist ein unendlicher Prozeß. Die erstrebten Ziele erweisen sich immer von neuem als Mittel zugunsten von unbekannten, letztlich im Unendlichen liegenden Zielen. Die Konsequenz ist, daß die Verwirklichung von Zielen nicht bloß als das Erreichen von Endzuständen, sondern vor allem als die Schaffung von neuen Ausgangssituationen für die zukünftige Entwicklung angesehen werden muß. Die erreichten Ziele stellen letztlich speziell qualifizierte Entwicklungsstufen dar.

Eine solche Auffassung mag fremdartig und irgendwie unangenehm erscheinen. Die Verwirklichung von Zielen kann verständlicherweise nur mit einem Wandel in den **Bedingungen** des sozialen Handelns verbunden sein. Man kann sich in diesem Zusammenhang fragen, ob so etwas wie ein Gleichgewicht auf die Dauer überhaupt möglich sei. Gleichgewicht bedeutet unter anderem gleichbleibendes Handeln, Beibehaltung der Motive usw. Darf hiermit aber nach Erreichen eines Zieles gerechnet werden? Kann zum Beispiel das Verhalten der Beteiligten gleichbleiben? Werden die Ziele einfach um das erreichte Ziel vermindert werden? Dies alles anzunehmen, würde bedeuten, daß die Menschen auf die spezielle Veränderung, die das erreichte Ziel darstellt, nicht eingehen. Die Art des menschlichen Verhaltens gehört aber zu den Bedingungen, die das Aufstellen von Zielen beeinflussen. Ändern sich die Bedingungen für das Verhalten und ändert sich danach das Verhalten, so ändern sich die Ziele. Ein Zustand des Beharrens wird sich also

höchstens unter ganz besonderen Umständen verwirklichen lassen. Die Existenz von Zielen bedingt gleichsam das Fortbestehen bzw. eine ständige Neuschaffung - man könnte auch sagen - eine Restitution von Zielen. Das dementsprechende Verhalten wird die Menschen im Lauf der Zeit daher immer mehr zwingen, sich unter die Vorherrschaft der **Zukunft** zu stellen. Das Setzen wie das Erfüllen von Zielen erweist sich als Teil eines Prozesses, also als etwas, das im Zeitablauf gesehen werden muß. Es handelt sich um einen dauernden Wandel von Voraussetzungen, der durch beides: das Setzen wie das Erfüllen von Zielen, beeinflußt, wenn nicht herbeigeführt wird. Einige Beispiele mögen das bisher Gesagte verdeutlichen.

III.

Es handelt sich um drei Beispiele, von denen das erste allgemein und allumfassend ist, das zweite die Beziehung zwischen den einzelnen und der Gesellschaft betrifft, das dritte einem speziellen sozialen Ziel gilt.

Das wahrscheinlich eindringlichste und gegenwärtig wichtigste Beispiel bietet das Ziel des *Weltfriedens*. Es ist sicherlich eines der von der Menschheit von jeher besonders heiß ersehnten Ziele.

Vor zwei Jahren (1963) hat *Carl Friedrich von Weizsäcker* bei der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels mit besonderer Eindringlichkeit darauf aufmerksam gemacht, daß die Menschen bei Erreichen des Zieles des Weltfriedens mit einer ganz neuen, bisher unbekannten Situation zu rechnen hätten. Die vorstehenden Überlegungen sind nicht zuletzt durch die Auseinandersetzungen angeregt, die im Hinblick auf das Erreichen dieses Zieles geführt wurden. *Weizsäcker* stellte damals die drei folgenden Thesen auf:

1. Der Weltfrieden ist notwendig.
 2. Der Weltfrieden ist nicht das goldene Zeitalter.
 3. Der Weltfrieden fordert von uns eine außerordentliche moralische Anstrengung.
- Jede dieser Thesen ist ein Beispiel für jene Besonderheiten, die mit der Verwirklichung von Zielen verbunden sein können.

Zur ersten These: Ziele können, auf gänzlich andere Weise als vermutet, Wirklichkeit werden, und demgemäß kann die Verwirklichung anders als erwartet aussehen. Sie können mit Mitteln verwirklicht werden, die eher dem Gegenteil dienlich erscheinen. Damit ändert sich unter Umständen auch die Dringlichkeit der völligen Verwirklichung. Man kann in dieser Hinsicht vielleicht von einem allmählichen Reifeprozess sprechen. Zugleich ergibt sich, wie sehr das Erreichen und Erstreben von Zielen zeitgebunden ist.

Wie sehr die Welt sich gewandelt hat, zeigt in diesem Zusammenhang ein Vergleich mit der kleinen *Schrift* von Kant "Zum ewigen Frieden" aus dem Jahre 1795. Hier wird es noch als notwendig erachtet, die Möglichkeit, diesen Frieden zu verwirklichen, an das Zustandekommen eines Vertrages, also an eine ausdrückliche Willensentscheidung zu binden. Heute ist im Grunde keine derartige Wahl mehr gegeben.

Zur zweiten These: Ein erreichtes Ziel vermag - wie gesagt - gänzlich anders auszu-
sehen als erwartet. Der durch das Erreichen hervorgerufene Zustand braucht nicht dem

zu entsprechen, um dessentwillen man sich um die Verwirklichung bemühte. Das Verwirklichen von Zielen ist somit von Unsicherheiten begleitet und birgt Risiken in sich. Es können Unzulänglichkeiten beseitigt werden, aber es ist in keiner Weise sicher, daß nach der Verwirklichung nicht neue Unzurräglichkeiten entstehen. Möglicherweise sind diese sogar schwieriger zu beseitigen als die früheren. Darüber hinaus kann das Erreichen eines einzigen Zieles die Dringlichkeit, ergänzende Ziele zu erfüllen oder zu ändern, erhöhen. Unser Beispiel zeigt, der Weltfrieden kann für sich genommen nicht mehr das »goldene« Zeitalter sein. Um mit der neuen Situation zurechtzukommen, bedarf es zusätzlicher Anstrengungen. Die Bedeutung der ergänzenden Ziele ändert sich. Es entstehen neue spezielle Aufgaben.

Zur dritten These: Die Aufgaben, die sich nach der Verwirklichung eines Zieles ergeben, erfordern - wie gezeigt - besondere und erhöhte Anstrengungen. Weizsäcker spricht davon, daß die Konflikte, die einst zu Kriegen führen konnten, mit dem Verwirklichen des Weltfriedens nicht eliminiert sein werden. Vielmehr würde nur eine bestimmte Form, dieselben auszutragen, unmöglich werden. Besondere Vorkehrungen würden notwendig **sein**, damit die neue Situation menschenwürdig werden könne. Es würden damit zugleich höhere und weniger materielle Anforderungen im Hinblick auf die sich neu ergebenden Aufgaben gestellt. Die Aufgaben werden demnach nicht leichter, sondern schwieriger werden. Die Zahl und die Dringlichkeit der materiellen Ziele werden abnehmen, diejenigen der moralischen Ziele werden zunehmen. Der Prozeß der Zielverwirklichung ist mit einem Wandel verbunden, der für das Erreichen weiterer Ziele mehr und mehr und außerdem andere Arten von Anstrengungen als früher erforderlich macht.

Der Vergleich mit der Kantschen Schrift aus dem Jahre 1795 zeigt, warum es besonderer Anstrengungen bedarf. Für Kant ging es darum, »den Widerstreit "" (der) unfriedlichen Gesinnungen (der Menschen) in einem Volke so zu richten, daß sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nöthigen und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeyführen müssenet.

Auch gegenwärtig geht es um Gesetze, wenn man darunter Regeln im weitesten Sinne des Wortes, eben moralische Anstrengungen versteht. Diese Anstrengungen beziehen sich heute nicht zuletzt zum Beispiel auch auf die Art der Auswertung wissenschaftlicher Erkenntnisse.

Das Beispiel, das Weizsäcker gibt, ist sicherlich von besonderer Art. Ohne Zweifel ist es ein aktuelles Beispiel. Andere Ziele zeigen gleicherweise - wenn **auch nicht** auf so eindringliche und deutliche Art -, daß das Erreichen von Zielen die Menschheit nicht vor weniger Aufgaben stellt - im Gegenteil.

1. Vgl. 1. **Kant: Zum ewigen Frieden**, Königsberg 1795, Bremer Liebhaber **Druck** 1946, S. 60f. - Den Hinweis auf die Kantsche **Schrift** und die rechtsphilosophischen Implikationen und verschiedene andere Anregungen danke ich einem Gespräch mit meinem Kollegen *Werner Maihofer*.

Ähnlich wie der Weltfrieden ist die *Lebensverlängerung* von jeher eines der Ziele gewesen, um das sich die Menschen besonders bemüht haben. Die Lebenserwartung ist inzwischen beträchtlich erhöht worden. Die Zeit ist daher gekommen, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, was eine weitere Verwirklichung dieses Zieles für Folgen haben könnte, was womöglich von den Menschen in der Zukunft in dieser Hinsicht verlangt wird. Wie für das Ziel des Weltfriedens, so lassen sich auch hier drei Thesen aufstellen:

1. In den hochindustrialisierten Ländern ist eine weitgehende Beseitigung der exogenen Krankheiten gelungen und damit ein großer Fortschritt in der seit langem erstrebten Erhöhung der Lebenserwartung erzielt worden.

2. Das erfolgreiche Bemühen um die Lebensverlängerung bringt nicht nur mehr Gesundheit. Es ist vielmehr mit zuvor kaum beachteten und bisher weniger in Erscheinung getretenen Krankheiten verbunden.

3. Die mit der Lebensverlängerung einhergehende steigende Bedeutung der Lebensabschnitte des Alterns verlangt in vielfältiger Hinsicht und in wachsendem Maße Umstellungen, sowohl bei den einzelnen Menschen, wie in der Gesellschaft und Wirtschaft. Die Aufgaben, welche auf diese Weise entstehen, sind nicht zuletzt moralischer Art.

Zur ersten These: Mit der Erzielung einer beträchtlichen Lebensverlängerung ist eine spezielle Situation für die Gesellschaftsstruktur gegeben. Die Säuglingssterblichkeit, die in früheren Zeiten eine sehr große Rolle spielte, ist weitgehend eliminiert. Jetzt geht es vor allem darum, eine Abnahme der Sterblichkeit der 50jährigen und Älteren zu erreichen, das heißt, die Lebenserwartung weiter und weiter zu erhöhen. Schon wird davon gesprochen, daß es mehr und mehr gelte, Chancen dafür zu schaffen, daß die Menschen im allgemeinen 100 Jahre alt werden können. Auf solche Weise werden schneller oder langsamer völlig veränderte Voraussetzungen für das Leben der verschiedenen Generationen nebeneinander herbeigeführt. Es wird eine weitgehende Umstrukturierung eingeleitet, die eine soziale Revolution bisher unbekannter Art und noch unbekannten Ausmaßes vorbereitet.

Zur zweiten These: Es gilt jetzt, sich insbesondere mit anders gearteten Krankheiten zu befassen. Eine Aufgabe der Zukunft ist es, die Auseinandersetzung mit einer bisher weniger beachteten Art von Erkrankungen, den sogenannten Abnutzungskrankheiten, das heißt den endogen bedingten Erkrankungen vorzunehmen. Die Zahl der nicht ganz Gesunden, der Anteil der weniger Leistungsfähigen hat zugenommen. Mehr Krankenhäuser und mehr Pflegepersonal sind notwendig, es gibt mehr chronische Kranke, mehr Invaliden, mehr Geisteskranke und mehr nur teilweise Erwerbsfähige. Heilstätten und Sanatorien, Rehabilitationszentren, aber auch Anstalten für psychisch Kranke werden in immer steigendem Maß benötigt. Die Minderung mancher exogen bedingter Krankheiten, wie vieler Infektionsmöglichkeiten und vor allem Epidemien, so etwa Cholera, Typhus oder dergleichen, hat die Menschheit nicht von allen Krankheiten befreit. Die erfolgreich bekämpften Seuchen werden vielmehr durch Rheuma, Herz- und Kreislauferkrankungen, Krebs, Arthritis usw. abgelöst.

Zur dritten These: Die Menschen können älter werden, aber diese Lebensverlängerung ist erkaufte durch eine im allgemeinen mit dem Alter abnehmende Leistungsfähigkeit und unter Umständen Mühsal und Schmerzen. Das Leben, und vor allem das längere Leben, ist in vielem kein leichteres Leben. Mit der Lebensverlängerung sind neue Anforderungen und neue Aufgaben verbunden. Sie sind nicht nur ein weiterer Antrieb für die Entwicklung der medizinischen Wissenschaft. Sie bilden ebenso einen Aufruf für die Neugestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens, der gesellschaftlichen Entwicklung. Das Arbeitspotential wird sich infolge der stetigen **Änderung** der Altersstruktur immer wieder anders zusammensetzen. Die Zahl der älteren bloßen Konsumenten wird steigen.

Eine weitere Lebensverlängerung wird demnach vor allem mit drei Aufgaben verbunden sein. Es wird darum gehen:

1. eine immer weitere Lebensverlängerung zu ermöglichen,
2. die Abnutzungskrankheiten zu berücksichtigen und, wenn möglich, zu mindern,
3. sich im sozialen Leben an die längere Lebenszeit anzupassen.

Mit Recht ist zum Beispiel von dem Bevölkerungstheoretiker *H. Schubnell* darauf aufmerksam gemacht worden, daß wenn eine Verlängerung des Lebens erreicht werden könnte, bei der niemand vor Vollendung des hundertsten Lebensjahres sterben brauchte, bei Fortbestand der derzeitigen Arbeitsregelungen, nicht mehr wie bisher 1000 Arbeitsfähige nur für 714 Menschen, sondern für 1112 Menschen zu sorgen hätten. Die Aufgabe der Altersversorgung, die sich in diesen Zahlen zeigt, kann das ganze überkommene gesellschaftliche Gefüge revolutionieren. Die Gesellschaft und die Wirtschaft müssen sich darum allmählich darauf einstellen, daß die Bevölkerung zukünftig anders strukturiert sein wird. Die Erwerbsfähigkeit kann länger dauern. Möglicherweise werden mehr und mehr **Ältere** arbeiten wollen. Die Haltung gegenüber dem Alter wird eines grundlegenden Wandels bedürfen. Es ist selbstverständlich, daß es sich hierbei nicht zuletzt um eine moralische Aufgabe handelt.

Auch hier zeigt die Zielverwirklichung, daß mit ihr und durch sie ein weitreichender Prozeß ausgelöst wird. Das Beispiel läßt darüber hinaus erkennen, wie sehr durch das Erreichen von Zielen die Struktur des menschlichen Zusammenlebens in Mitleidenschaft gezogen wird, und zwar gerade im Hinblick auf den Ablauf der Zeit. So wird etwa die Gestaltung des - wie man ihn nennt - Lebenszyklus, der sich unter anderem in der Entwicklung des Lebenseinkommens auswirkt, durch die Verlängerung des Lebens möglicherweise in verschiedener Hinsicht eine **Änderung** erfahren. Die Notwendigkeit einer bewußten Einordnung des sich ändernden Lebensverlaufs in die Entwicklung der Gesellschaft wird immer offenkundiger.

V.

Das dritte Beispiel gilt speziellen Bedingungen für das Arbeitsleben, für die Beschäftigung. Solange ständig mit Arbeitslosigkeit und daher mit Unsicherheit für den Einkommensbezug gerechnet werden mußte, war eines der wichtigsten sozialen Ziele das *Verwirklichen und Aufrechterhalten eines hohen Beschäftigungsgrades*. Dieses Ziel scheint seit einiger Zeit zumindest gegenwärtig in ein paar hochindustrialisierten europäischen Ländern er-

reicht, **Welches** sind die Konsequenzen dieser **Verwirklichung**? Drei den vorhergehenden entsprechende Thesen lassen sich in unserem Zusammenhang für die neue Situation aufstellen:

1. Ein hoher allgemeiner Wohlstand in einem Lande macht gleichsam das Aufrechterhalten eines hohen **Beschäftigungsgrades** unumgänglich. Arbeitslosigkeit und Einkommensunsicherheit erscheinen auf die Dauer **gänzlich** untragbar.

2. Ein hoher Beschäftigungsgrad und Einkommenssicherheit bedeuten nicht allgemeine Sicherheit und Risikolosigkeit.

3. Die Gewährleistung eines hohen Beschäftigungsgrades und einer Einkommenssicherheit erfordern zunehmende moralische Anstrengungen.

Zur ersten These: Mit steigendem Wohlstand verschwinden, wenigstens zum Teil, die größeren Einkommensunterschiede. Es findet sich eine Tendenz zur sozialen Angleichung. Diese läßt immer weniger die durch Arbeitslosigkeit und Einkommensunsicherheit bedingten Ungleichheiten zu. Vollbeschäftigung und Einkommenssicherheit werden gleichsam zu Notwendigkeiten, denen weit mehr als bisher wichtige andere soziale Ziele geopfert werden. Ziele wie Geldwertstabilität, vielleicht sogar auch freie Gewerkschaften verlieren an Bedeutung. Die Machtverhältnisse ändern sich, und damit ändert sich unter anderem das Interesse an den überkommenen Organisationen, sofern diese sich nicht entsprechend umstellen.

Zur zweiten These: Die speziellen Sicherheiten, die gewonnen werden, lassen sich nicht ohne Kosten verwirklichen. Der Gewißheit auf der einen Seite stehen neue oder bisher weniger beachtete Risiken für die Sozial- und Wirtschaftspolitik gegenüber. Vollbeschäftigung bedeutet Beseitigung eines bis dahin ständig vorhandenen mehr oder minder großen Reservoirs an Arbeitsleistungen. Mengenmäßige Anpassungen in der Produktion waren erleichtert, solange ein derartiges Reservoir vorhanden war - allerdings auf Kosten einzelner Erwerbstätiger und zumeist Arbeitswilliger. Ein hoher Beschäftigungsgrad ruft andere neue Unsicherheiten **hervor**. Sie betreffen insbesondere die Gesamtheit der Verbraucher, weil die Gestaltung des Verbrauchs vielfach zur Sicherung des hohen Beschäftigungsgrades benutzt wird. Der bisher reichlich vorhandene Produktionsfaktor (die Arbeit) wird knapp, und damit gehen bisherige Anpassungsmöglichkeiten verloren. Das Eingehen auf die Verbraucherwünsche wird schwieriger. Es besteht die Gefahr, daß der Verbraucher zum Diener der Produktion gemacht wird. Mehr als früher werden sich Abhängigkeiten und Beeinflussungen unter den einzelnen Wirtschaftszweigen, den einzelnen Volkswirtschaften bemerkbar machen. Die Gefahr der Geldwertminderung wird größer.

Die Sicherheit in der Produktion, die mit der Erreichung der Ziele Vollbeschäftigung - was immer dies im einzelnen auch sei - und Einkommenssicherheit - das heißt der Gewißheit des Bezuges bestimmter Normaleinkommen - einhergeht, kann nur dadurch einigermaßen gewährleistet werden, daß entsprechende Anpassungen im Bereich des Verbrauchs erfolgen. Derartige Anpassungen müssen insbesondere von den Nurverbrauchern als relativ hart empfunden werden. Der Zwang zur Anpassung wird sich vor allem im Ausmaß, in der Art, aber auch in der Qualität der Verbrauchsmöglichkeiten geltend machen. Die Sicherheit der Produzenten, seien diese Arbeitgeber oder Arbeitnehmer, führt die Ver-

treter bisher entgegengesetzter Interessen, wie der Tarifpartner, zusammen. Die Interessengegensätze verlagern sich in zunehmendem Maße auf den Gegensatz zwischen Produzenten und Verbrauchern. Die Produzenten werden mehr und mehr zu Herren gegenüber den Verbrauchern, gleichgültig ob dies das Vorschreiben von Verbrauchswandlungen oder das Aufrechterhalten von Verbrauchsgewohnheiten bedeutet. Die Sicherheit der Produzenten, seien sie Arbeitgeber oder Arbeitnehmer, wird durch eine wachsende Unsicherheit der Konsumenten erkaufte.

Zur dritten These: Die veränderten Bedingungen ziehen veränderte Verhaltensweisen nach sich. Die Bedeutung einzelner Institutionen wird sich wandeln. Die Verschiebungen in den Verhaltensweisen betreffen sowohl die Produktion wie den Verbrauch. Für den Erwerbstätigen sind die Risiken in zweierlei Hinsicht geringer: Zum einen ist zum Beispiel die Stellung der Arbeitnehmer gestärkt, das Interesse an einer besonderen Interessenvertretung läßt nach. Zum anderen gestattet zum Beispiel die größere Einkommenssicherheit in der Gegenwart weniger an die Zukunft zu denken. Die Vorsorge und damit unter anderem die Vorratswirtschaft wird geringer, der Warenumsatz häufiger. Diese und ähnliche Reaktionen werden die Einstellung zu solchen Institutionen wie das Eigentum wandeln. Das Einkommen kann mehr und mehr Funktionen des Eigentums übernehmen. Das Interesse an Eigentum und Besitz läßt demgemäß nach. Umgekehrt wird auf diese Weise zugleich ein Einfluß auf die Weiterentwicklung dieser Institutionen ausgeübt. Es entsteht zum Beispiel eine Tendenz zur Fungibilisierung des Eigentümers.

In dieser Situation findet sich auch der Versuch, eine Abnahme oder, wenn möglich, eine Vermeidung individueller Verantwortung zu erzielen. Es geht mehr und mehr darum, gleichsam eine Art Sozialisierung von Aufgaben herbeizuführen, die besonders mit der Übernahme von Verantwortung verbunden sind. Zugleich verlieren solche Risikoträger wie die Eigentümer immer mehr an ins einzelne gehende Entscheidungsbefugnisse. Sicherheit zieht für die Gesicherten - wie sich auf solche Weise zeigt - ein Streben nach Verringerung der Verantwortung nach sich. Die Vornahme von Entscheidungen, das Tragen von Verantwortung einerseits, die bisherige Übernahme von Gewinnen und Verlusten zufolge der Entscheidungen andererseits, werden immer mehr voneinander getrennt. Die Übernahme von Verantwortung wird gleichsam abstrakter und fordert daher immer größere moralische Einsicht.

Der Antrieb fehlt, der von der Gefahr und der Furcht vor Arbeitslosigkeit bzw. Absatzschwierigkeiten ausging und damit von der Sorge möglicher materieller, aber auch immaterieller Einbußen. Die Machtverhältnisse ändern sich zugunsten von Arbeitnehmern und Produzenten.

Ohne gewisse eigene Antriebe, ohne ein gewisses Maßhalten von seiten einzelner, so vor allem der Produzenten, das heißt von seiten der Vertreter von Einzelinteressen einerseits und der Politiker im Bereich der Wahltaktik andererseits, besteht in steigendem Maße die Möglichkeit, daß sich Wirtschaftsschwankungen vornehmlich zu Ungunsten solcher einzelner Gruppen, wie der Verbraucher, auswirken. Größere Sicherheiten sind gleichbedeutend mit der Verringerung der Anpassungsmöglichkeiten und des Anpassungswillens. Die weiterhin erwünschte fortschrittliche Entwicklung wird dadurch erschwert. Die wirtschaft-

liche und soziale Anpassung kann, wenn die wirtschaftliche Fortentwicklung aufrecht-erhalten werden soll, zu einem Zwang werden, der von den Produzenten (Unternehmern und Arbeitnehmern) ausgeübt wird.

VI.

Das Entwicklungsstadium, das in der Gegenwart erreicht wurde, ist dadurch gekennzeichnet, daß die Erfüllung der Ziele zu großen Teilen nicht das oder nicht nur das gebracht hat, was erwartet wurde. Die Ziele erwiesen sich lediglich als Mittel, um neue Ziele aufstellen zu können. Die Allgemeinheit profitiert zwar von dem größeren Wohlstand, die Machtverhältnisse sind geändert, gesellschaftliche Umstrukturierungen sind eingeleitet. Zugleich aber ist die Isolierung des einzelnen, sind die allgemeinen Abhängigkeiten außerordentlich verstärkt. Es ist nicht das Paradies, sondern der unwirtliche Mond, der uns gleichsam nähergerückt ist.

Trotzdem ist es im Grunde auch heute noch völlig offen, welchen Zielen zum Beispiel die Technik dienstbar, und das heißt, weiterhin dienstbar gemacht werden soll. Nachdem die Entwicklung so weit vorangetrieben wurde, ist die Wahl nicht leichter, sondern schwerer geworden. Sie ist schwerer, weil sich mehr und mehr zeigt, daß bei der Entscheidung, bestimmte Ziele zu verwirklichen, in keiner Weise vorhergesagt werden kann, was die Verwirklichung endgültig mit sich bringen wird und was sie hinsichtlich neuer Möglichkeiten, aber auch neuer Aufgaben bedeutet. Die Entscheidungen sind zunehmend mit größeren Risiken verbunden.

Die neuen Aufgaben, die sich ergeben, betreffen immer weniger materielle Bedürfnisse. Sie betreffen zunehmend zum Beispiel die Arbeitsbedingungen, das menschliche Verhalten, die Motive für dasselbe und das Zusammenleben von Menschen und von Völkern. Deshalb werden in der Zukunft vor allem in moralischer Hinsicht weit mehr als in der Vergangenheit Anforderungen an die Menschen gestellt. Das Erreichen von Zielen - so zeigt sich immer mehr - gleicht dem Durchlaufen eines Entwicklungsprozesses, der durch das Nacheinander von mehr oder minder bedeutsamen Stufen charakterisiert ist.

Dennoch beeinflußt der Gedanke, daß es Endzustände gäbe, das gesellschaftliche Streben und die Politik immer wieder von neuem, Praktisch ist dieser Gedanke nur im Rahmen taktischer Überlegungen abgelehnt worden, dort, wo kurzfristige Ziele bewußt als Mittel benutzt wurden. Hinsichtlich der Voraussetzungen und Möglichkeiten, Ziele als politische Instrumente zu verwenden, bestehen nunmehr aber wesentliche Unterschiede, die durch die Eigenarten derjenigen bedingt sind, die sie verfolgen.

Die einzelnen für sich und die Vertreter von Gruppen - es handele sich um Familien, Unternehmen und Verbände, um zweckbestimmte oder nationale Gruppen, um Staaten oder die gesamte Menschheit -, sie alle haben verschiedene zeitliche Aspekte. Der einzelne für sich, der Betriebs- oder Unternehmensangehörige, aber auch das Mitglied einer Familie werden mit einem Werden und Vergehen rechnen. Sie durchlaufen in ihrem Leben jeweils einen kürzeren oder längeren Lebenszyklus. Je kürzer dieser Zyklus ist, um so weniger werden die Ziele als Instrumente innerhalb eines Entwicklungsprozesses aufgefaßt

und benutzt werden. Für die Vertreter größerer sozialer Gruppen dagegen hat der Lebenszyklus, je weniger das Leben des einzelnen für die Gruppe zählt, um so geringere Relevanz. Die Ziele können und werden in diesem Fall mehr und mehr als Mittel betrachtet werden. Es besteht daher eine zunehmende Tendenz, Ziele als Instrumente anzusehen.

VII.

Die bisherige Entwicklung macht demnach auf dreierlei aufmerksam:

1. Die Entscheidungen, die heute über die zu verwirklichenden Ziele getroffen werden, sind weit mehr als bisher bedacht, eine Grundlage für mögliche Entscheidungen von morgen. Dies **betrifft** insbesondere die Abfolge der Ziele. Die abnehmende Bedeutung des Werdens und Vergehens, die zunehmende Bedeutung der langfristigen Entwicklung, in der es im Grunde nur ein Werden bzw. einen stetigen Wandel von Zielen zu Mitteln gibt, ändern die Situation vornehmlich für den einzelnen immer mehr. *Max Weber* hat diesem Wandel in seinem Vortrag »Wissenschaft als Beruf«-sehr beredten Ausdruck gegeben. Er weist dort darauf hin, daß »... ja das zivilisierte in den -Fortschritt-, in das Unendliche hineingestellte einzelne Leben seinem eigenen immanenten Sinn nach kein Ende haben dürfte. Denn es liegt ja immer, noch ein weiterer Fortschritt vor dem, der darin steht; niemand, der stirbt, steht auf der Höhe, welche in der Unendlichkeit liegt. Abraham oder irgendein Bauer der alten Zeit starb -alt und lebensgesättigt-, weil er im organischen Kreislauf des Lebens stand, weil sein Leben auch seinem Sinn nach ihm am Abend seiner Tage gebracht hatte, was es geben konnte, weil für ihn keine Rätsel, die er zu lösen wünschte, übriggeblieben und er deshalb -genug- daran haben konnte. Ein Kulturmensch aber, hineingestellt in die fortwährende Anreicherung der Zivilisation mit Gedanken, Wissen, Problemen, der kann -lebensmüde- werden, aber nicht: lebensgesättigt. Denn er erhascht von dem, was das Leben des Geistes stets neu gebiert, nur den winzigsten Teil und immer nur etwas Vorläufiges und nichts Endgültiges ...«

2. Von diesem beständigen Wandel her wird das Streben nach Endzuständen erneut verständlicher. Es entspricht dem menschlichen Lebenszyklus. Der Wunsch, einen Endzustand erreichen, das heißt zu so etwas wie einem Abschluß kommen zu können, hat nun weit mehr Berechtigung. Dennoch ist gerade durch das vielfältige menschliche Bemühen um die Verwirklichung von Zielen und zufolge der Verwirklichung einzelner Ziele eine andere als die einst beabsichtigte Entwicklung eingeleitet worden. Die Möglichkeit, etwas als Abschluß empfinden zu können, wird ständig geringer.

3. Diese Tatsache kann und wird nicht ohne Rückwirkungen auf das zukünftige Verfolgen von Zielen bleiben. Sie wird sich insbesondere im Bereich der Politik - auf welche Art und Weise auch immer - auswirken. Das Bedürfnis nach Planung, nach Vorausschau, nach langfristigen Direktiven, die Einbeziehung der Wissenschaften in die Politik und dergleichen, alles dies mag eine Folge der jüngsten Erfahrungen sein. Die Aufgabe einer sozialen Vorsorge gewinnt allen vermehrten Bemühungen um Sicherheiten zum Trotz an Dringlichkeit. Die Aufgabe solcher Vorsorge wird nicht nur nötiger, weil

2. Vgl. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 2. Aufl., Tübingen 1951, S. 578 f.

die Entscheidungen von heute die Entscheidungsmöglichkeiten von morgen einengen, sie wird wichtiger, weil es mehr und mehr gilt, zugleich zu berücksichtigen, daß es in der Zukunft neue Aufgaben gibt, daß die Hoffnung, es könnte in der Zukunft, nach der Verwirklichung von Zielen weniger Aufgaben geben, eine Illusion ist.

Prof. Dr. E. Liefmann-Keil

Saarbrücken 15. Universität des Saarlandes

Gefährdung der Ehe durch Dritstörer und Wege zur ihrer Bekämpfung auf Grund von Rechtsnormen und ihrer juristischen Auslegungen (in Deutschland)

VON GERTRUD BECKER-FERBER

1. Die Persönlichkeitsgüter

Artikel 1 des Grundgesetzes besagt: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu **achten und zu schützen**, ist **Verpflichtung** der staatlichen Gewalt.«

Artikel 2 fährt fort: „Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt oder gegen das Sittengesetz verstößt.“

Der Staat übernimmt also ausdrücklich den Schutz der Persönlichkeitsrechte und stellt in § 823 BGB die widerrechtliche Verletzung von Leben, Körper, Gesundheit, Freiheit oder von *sonstigen Rechten* unter den Begriff *unerlaubte Handlungen*«.

Alle Persönlichkeitsgüter sind mit der Existenz der Persönlichkeit untrennbar verbunden, unantastbar und von jedermann zu respektieren. Zu den »*sonseigen Rediten*« aus § 823 BGB gehören unbedingt auch die besonderen Persönlichkeitsrechte, die die Eheschließung den beiden Ehegatten garantiert, besonders auf gegenseitige Treue. Daher sind die Regeln des Persönlichkeitsschutzes auch auf den Tatbestand der Ehestörung! anzuwenden. Die eheliche Lebensgemeinschaft, zu der das Gesetz verpflichtet (§ 1353 BGB) und die der Staat unter seinen besonderen Schutz zu nehmen verspricht (Art. 6 GG), wird vom Persönlichkeitsgedanken getragen, und aus der *Tatsache*, daß die Ehegatten auch nach der Eheschließung selb-

ständige Träger von Persönlichkeitsrechten bleiben, folgt: Wer sich in eine Ehe eindringt, berührt auch die Persönlichkeit des betroffenen unschuldigen Ehegatten, verletzt dessen Persönlichkeitsgut, wenn er (oder sie) sich mit dem anderen Gatten in ein »Verhältnis« einläßt.

Auf Grund der Tatsache und auch der im Grundgesetz festgehaltenen Überzeugung, daß *jeder* im Genuß des Persönlichkeitsschutzes steht, kann sich auch der Dritstörer auf das Recht seiner Freiheit im Verkehr mit jedermann berufen: somit stehen sich bei jeder Ehestörung das Persönlichkeitsrecht des verletzten Ehegatten und des sich in die Ehe eindringenden Dritten gegenüber. Jedoch: Das Recht schützt nur *die* Persönlichkeitsgüter, die einem legitimen Interesse entsprechen und für die Allgemeinheit eine grundsätzliche Bedeutung haben (Art. 2 GG). Die Unverletzlichkeit der Ehe *hat* solchen höheren Zweck, für ihre Erhaltung erwartet und fordert der verletzte, aus seiner ehelichen Stellung herausgedrängte, verstoßene Ehegatte den ihm durch Art. 6 des Grundgesetzes garantierten staatlichen Schutz.

Dem Dritstörer aber fehlt solch ein gesetzlich fundierter Schutz, weil er sozusagen den Staat angreift, indem er das Rechtsinstitut der Ehe, diese staatlich geschützte und zu schützende Einrichtung nicht nur mißachtet, sondern sie sozusagen sogar zu zerstören unternimmt.

Er - der Dritstörer - beruft sich dabei auf das Rechtsgut des freien, unbeschränkten Verkehrs, auf die Freiheit der menschlichen Gefühle und versucht, sein Handeln, nämlich, sich

1. *Padrutt*: Die Ehestörungsklage, S. 27 ff.

den einen Ehepartner zum Schaden des anderen gewogen zu machen, seine Triebe zu befriedigen, die Ehe zu spalten und ungehemmt ein »Verhältnis« anbahnen und festhalten zu können, und dadurch das auch ihm zu gewährende **Persönlichkeitsrecht** zu rechtfertigen. Er handelt also aus einem höchst egoistischen, sittenwidrigen Motiv, während das Interesse des verletzten Ehegatten sich mit dem öffentlichen Interesse, das für die Allgemeinheit und das Gemeinwohl ungeheuer bedeutungsvoll, ja staaterhaltend ist, deckt. Damit hat er sein Anrecht auf den Schutz seiner Persönlichkeitsgüter verloren, wie es Art. 2 GG deutlich macht: »... soweit er nicht die Rechte anderer verletzt, nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt.«

In den Reichsger.Enrsd. 138, S. 276 heißt es auch dementsprechend: »Eine Beschränkung der Ausübung eines falsch verstandenen Persönlichkeitsrechtes und die Ahndung der bewußten Verletzung eines Gesetzes, das den Schutz eines anderen bezweckt, ist im Interesse der Wahrung **ethischer** Wertungen und der Achtung der Gesetze geboten.«

Eine **Rücksichtnahme** auf die sonst jedem Menschen garantierte freie Gefühlsäußerung würde beim Ehestörer »zum Triumph der Frechheit und Roheit führen, sich über die Regeln auch des äußeren Anstands hinwegsetzen und den grob verletzten Ehegatten gegenüber höchst massiven Rücksichtslosigkeiten schutzlos lassen« (Coing in Dtsd, Jur. Zeitung 1952, S. 689 ff., und Boebmer in Archiv für zivilist, Praxis, S. 183).

II. Die Ehe als objektives Rechtsverhältnis

Die Eheschließung auf dem Standesamt ist eine vertragsmäßige Verabredung. Sie ist aber über den Vertrag hinausgewachsen und - seit *Gierke* - wird sie als »Institut« bezeichnet. Da das Gesetz die Ehegatten zur ehelichen Lebensgemeinschaft verpflichtet (§ 1353 BGB), wird sie **nicht** als Vertrag, sondern als objektives Rechtsverhältnis, als ein „unantastbares Gut« betraditiert, und das Bindeglied - **nämlich** der Anspruch auf gegenseitige *Gattentreue* - als ein absolutes

Recht, das auch von Dritten respektiert werden muß.

Die Ehestörung durch Dritte bedeutet Eingriffe in den Bestand der ehelichen Lebensgemeinschaft, in die ungestörte wechselseitige Wahrung und Achtung der ehelichen *Treue*>. Wenn der Drittsörer also einen der Ehegatten zur Treueverletzung veranlaßt, muß ein Schutz gegen die Bedrohung oder Verletzung der ehelichen Rechtsgemeinschaft gegeben sein, denn die gegenseitige Treueverpflichtung der Ehegatten ist eine *Rechtspflicht*⁴, wenn sie **auch** nicht erzwungen werden kann. »Sie ist aber der letzte Wert und Begriff, der noch rechtlich erfaßt werden kann - die Liebe schon nicht mehr!« Allerdings, echte Gemeinsdiäfl, die Basis und der Zement im Ehegebäude, läßt sich nicht befehlen und daher **auch** nicht mit rechtlichen Mitteln unmittelbar schützenä.

Aber das eheliche »Hauswesene ist Schutzobjekt, Die Ehefrau hat darin ihren gebührenden Platz und braucht nicht zu dulden, daß eine Drittsrörerin eindringt, sich als zweite Hausfrau neben sie stellt und sie schließlich verdrängt. Die Ehefrau ist dadurch in ihren Persönlichkeitsrechten verletzt. Es muß ihr geholfen werdene.

Das Schweizer Zivilgesetzbuch Art. 28 besagt: »... wer in seinen persönlichen Verhältnissen unbefugterweise verletzt wird, kann auf Beseitigung der Störung klagen.« Unter Berufung auf § 823 BGB (Schutz gegen unerlaubte Handlungen und vor allem Art. 6 GG, Art. 1, und § 1383 BGB) kann auch in Deutschland der verletzte Ehegatte eine Ehestörungsklage anstrengen.

Bedenklich stimmt die allmähliche Mißachtung des Art. 6 des Grundgesetzes, wie es sich in jüngster Zeit (Juni 1964) während einer Bundestagssitzung offenbarte: Als im Verlaufe der Sitzung auf Frage nach dem sogenannten Heiratsparadies Gretna Green der justizmini-

2. *Gierke*: Kritik des 1. Entwurfes zum BGB, 1899, S. 196 und S. 266; RGE 71,89.

3. *Beitzke*: Vom Wesen der Ehe, § 6, S. 19. - *Boebmer*, Archiv d, ziv, Praxis, S. 186, Anm. 16. - RGE: 71, 88,72,130,151,164. - BGH-BGHZ.

4. *Boebmer*, Familienrecht Ztg., 1955, S. 7.

5. *Padrutt und Magis*, a.a.O.

6. Ober "Schutz gegen Drittsörer« *Boebmer*: Grundlagen ... I, S. 42 ff. und S. 89 ff. - *Ders.*: Einführung in das Bürgerliche Recht, 1954, S.48, J. Ztg. 1953, S. 745 ff.

ster feststellte, die Bundesregierung stehe auf dem Standpunkt, daß zwar »die von unmündigen Jugendlichen in Schottland geschlossenen Ehen unerwünscht seien; *jedoch sei es die heutige Auffassung von Ehe und Familie, daß sich der Staat bei Eingriffen in die Familiensphäre größtmögliche Zurückhaltung auferlege*«.

III. Die Ehestörungsklage

Die überhandnehmende Bedrohung der Ehe durch Dritte ist eine nicht mehr zu leugnende Tatsache geworden. Aber nicht als Rechtsidee ist die Ehe am Untergehen, auch nicht überlebt; aber ihre Wesensart hat sich geändert. Die Gesetze müssen sich mit den Begleiterscheinungen dieses Gestaltwandels befassen und sich des schwerwiegenden Problems der Ehestörungen sehr ernsthaft annehmen.

Das Persönlichkeitsrecht, wie es sich aus Art. 2 GG für das Privatrecht ergibt, muß endlich auch in Deutschland für das *Familienrecht* anerkannt und fruchtbar gemacht werden. »Die Ehestörungsklage auf Grund der Bestimmung über den Persönlichkeitsschutz ist geradezu das notwendige Korrelat zum Eheschutzverfahren, weil alle richterlichen Mahnungen eheintern nutzlos sind, solange ein fremder Eindringling sein ehewidriges Gebaren fortsetzen, ja auf den Schutz einer Dienstbehörde rechnen kann/.«

Die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« meldet am 5. 3. 1964 folgenden Fall:

Ein Feldwebel der Bundeswehr war durch drei Instanzen hindurch Anlaß zur Erörterung der *moralischen Wertung des Ehebruchs*. Das höchstinstanzliche Bundesverwaltungsgericht machte in seinem Urteil klar, daß Ehebruch nicht gleich Ehebruch ist - wenn nämlich »sdiicksalhafte Verstrickungen« eine Ehe zum Scheitern bringen, ohne daß dem rechtlich Schuldigen die menschliche Achtung versagt werden könne.

Der verheiratete Feldwebel wehrte sich gegen seine vorzeitige Entlassung aus der Bundes-

wehr. Diese Entlassung war unter Berufung auf das Soldatengesetz damit begründet worden, daß er »jahrelang Ehebruch« getrieben und sich für sein ehebrecherisches Verhältnis unter Vortäuschung falscher Tatsachen eine Dienstwohnung erschlichen habe. Der Feldwebel hat aus seiner ehelichen Verbindung zwei und aus seiner außerehelichen inzwischen drei Kinder.

Klage und Berufung des Mannes gegen seine Entlassung blieben erfolglos. Das Oberverwaltungsgericht Münster als Berufungsinstanz hatte gemeint, das Dienstvergehen des Klägers wiege um so schwerer, als seine Ehefrau an der Zerrüttung der Ehe keine Schuld treffe. Der Feldwebel war aber der Ansicht, die Verletzung der ehelichen Treuepflicht sei grundsätzlich der privaten Lebenssphäre zuzurechnen. Nach der Alltagserfahrung und nach den Sexualstatistiken sei der Ehebruch heutzutage eine »Massenerscheinung«, die in der heutigen »sdmellebigen und geschlechtlich freien Gesellschaft« einen Tatbestand darstelle, über den man sich nicht lange aufhalte! Er stellte sich auf den Standpunkt, daß jedermann seine Ehe ohne weiteres aufgeben und eine neue Lebensgemeinschaft suchen könne, wenn auch »von Gesetz und Moral nicht gebilligt!«

Die Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts - nämlich zu prüfen, ob der Kläger das Ansehen der Bundeswehr oder deren Achtung und Vertrauenswürdigkeit beeinträchtigt hatte - steht hinter der Wichtigkeit der Tatsache, daß solch ein deutlicher Fall der Beleidigung der unschuldigen Ehefrau und der Mißachtung der Ehemoral überhaupt zur Diskussion gestellt werden konnte (Aktenzeichen: VIII c 11.63).

»Das Wissen um die Ahndung der Drittsörer mit Mitteln des Rechts kann auch in der Öffentlichkeit abschreckend und prophylaktisch wirken: die Drittsörer werden sich ehewidrige Handlungen mehrmals überlegen, wenn sie mit der Möglichkeit rechtlicher Sanktionen rechnen müssen. Es ist auch unlogisch, vom unschuldig verletzten Ehegatten höchste sittliche Haltung zu verlangen, während der böswillige Dritte geradezu zum Rechtsbruch angespornt wird, da er weiß, daß ihm kein Rechtsnachteil droht!«

»Es ist für den französischen Juristen wahr-

7. *Padrutt*: Die Ehestörungsklage, und Dtsch. Jur. Ztg, 1952, S. 689 ff. - *Gmuer-Lemp*: Kommentar z. ZGB, 3. Aufl. 1954, S. 41. - *Nipperdey Grundrechte*, H. S. 37, Note 100. - *Beitzke*: Familienrechtr, 4. Aufl, 1955, S. 43: Jur. Ztg, 1953, S. 746.

8. Vgl. Anm. 7.

haft erstaunlich, zu sehen, daß die Frage der Zulässigkeit der Ehestörungsklage den deutschen Juristen so viel Schwierigkeiten bereitet. In Frankreich ist sie niemals in Zweifel gezogen worden, weder als Unterlassungs- noch als Schadensersatzklage«, schreibt Senatspräsident G. Holleaux in der »Revue Internationale de droit Compare«, 1955, S. 465 (vgl. Boehmer, Archiv für zivil. Praxis, S. 207, Anm. 98).

IV. Die Unterlassungsklage

Nach einer Entscheidung des Reichsgerichts be- rechtigt jeder auch nur objektiv rechtswidrige Eingriff in ein VOM Gesetz geschütztes Rechts- gut zur Unterlassungsklage, wenn Wieder- holungsgefahr der Störung besteht",

»Der ehebrecherische Dritte kann einer Un- terlassungsklage ausgesetzt sein, wie es das Reichsgericht in RGZ 71, S. 86 und 151, S. 160 unter fast einhelliger Billigung des Schrifttums entschieden hat¹⁰.«

„Die Unterlassungsklage soll die Fortsetzung des ehestörenden Verhaltens, d. h. die weitere Zufügung von Schäden verhindern, entspre- chend § 100 BGB und § 890 ZPO, denen zu- folge ein Anspruch auf Beseitigung der Störung besteht. Der Dritstörer muß mit Rechtsnach- teilen getroffen und von der Ehe ferngehalten werden.

Sofern die Eheverletzung einen dauernden Zustand der Schädigung herbeiführt, liegt die Unterlassungsklage nicht nur im Interesse des Verletzten, sondern auch im öffentlichen Inter- esse zur Wahrung des Ansehens der Ehe als Rechtsinstitut, im Grundgesetz – Art. 6 – ver- ankert. Es wäre ein begriffsjuristischer Unsinn, wenn das Gesetz die Sitten schützen will und andererseits nicht gegen Sittenstörungen ein- schreiten will, etwa »um die Persönlichkeits- rechte der Dritstörer nicht zu verletzen«¹².

Verdient etwa die eheliche Lebensgemeinschaft nicht denselben Schutz wie Ehre und Würde der Persönlichkeit, die im Grundgesetz Ar- tikel 1-2-5 11 garantiert sind? Soll der Ver- letzte geringeren Schutz gegen Ehestörung ge- nießen als sonst ein Beleidigter oder gar ein Dritstörer? Steht das Persönlichkeitsgut des verletzten Eheteils nicht höher als das der sit- tengefährdenden Drittperson? Hat der ver- letzte Ehegatte nicht wie jeder andere, der außerhalb der Ehe verletzt, beleidigt wird, Satisfaktionsrechte?

Außerdem – das muß immer wieder hervor- gehoben werden – wird die Allgemeinheit in ihren sittlichen und moralischen Begriffen un- sicher und gefährdet, wenn Ehezerstörer unge- straft, ungehindert ihrer Tätigkeit weiter nach- gehen können.

In Frankreich und in den USA ist die Unterlassungsklage zugelassen. Das Oberlan- desgericht Celle hat auch eine Unterlassungs- klage zugelassen¹³.

»Die Schuld des Dritstörers ist oft schwerer als die des verführten Ehegatten, daher darf man den Dritstörer nicht ungestört laufen las- sen ...«, sagt Professor Boehmer (Archiv f. Ziv. Praxis, S. 197ff.) und verurteilt die laxe Hal- tung der Gerichte den Dritstörern gegenüber: »Widerspricht es etwa dem sittlichen Wesen der Ehe, wenn die Rechtsordnung den frechen Ein- dringling in den ehelichen Frieden an seinem weiteren asozialen Tun durch Strafandrohung hindert¹⁴?«

In seiner Pestschrift zur Hundert-Jahr-Feier des Obersten Gerichtshofes 1950 begrüßt der Verfasser, *Klang*, die Anerkennung einer Un- terlassungsklage und ihre Begründung als »einen Schritt ins Neuland«, Dieser »Fort-Schritt« aber wurde bald wieder rückgängig mit der skandalösen Begründung, »ein Verbot des Ehe- bruchs sei eine Verletzung des angeborenen

9. RGE 116, 153 und 138, 276, dazu Boehmer: Grundlagen d. dtsch. Rechtsordnung, I, 1950, S. 42 ff.

10. Boehmer: Grundlagen d. dtsch. Rechtsordnung, 1955, S. 43.

11. Boehmer, Archiv f. ziv. Praxis, S. 183.

12. RGE Leipzig, 109, Bd. 71, S. 85 ff., dazu Boeh- mer: Grundlagen ..., I, 1950, S. 42 ff., S. 90, S. 142 ff., und Boehmer in: Jur. Zeg., 1953, S. 746, Spalte 2, Abs. 2, und Archiv ..., S. 207,

Anm. 98. – Weiter vgl. Magis: Schadensersatz- und Unterlassungsanspruch (a, Literaturanga- ben), – Boehmer: Grundlagen ..., S. 75 ff., S. 142/. – RGZ 148,14. – 163,210. – OGHZ 1, 192. – OLG Hbg, MDR 197, 266. – Coing in: SJZ 1947, S. 643. – Hudmann: Persönlichkeits- recht, S. 223. – Boehmer: Grundlagen ..., S. 39 ff., S. 45 ff. (vorbeugende Unterlassungsklage).

13. NDS RPFL 1949, S. 60. – Padrutt, a.a.O, S. 66 f.

14. Boehmer, Archiv ..., S. 135, 203 ff.

Rechtes der Freiheit im Verkehr ...el (Warum, so fragt man sich, dann nicht lieber unverhüllte Polygamie?!)

Die Unterlassungsklage muß gegen Dritttörer auch dann gegeben sein, wenn sie nicht zum Ehebruch geführt haben sollte, wenn die Ehestörung, ohne zu einem Eingriff in den räumlich gegenständlichen Ehebereich zu führen, lediglich das persönliche Treueverhalten der Ehegatten betrifft. Bei richtiger Würdigung der Ehe kann es nicht darauf ankommen, ob die Ehestörung den wohnlichen Ehebereich tangiert oder sich außerhalb desselben vollzieht (gemeinsames Reisen, Wochenendausflüge, Besuch in der Wohnung des Dritttörers ohne Wissen oder gar Duldung des anderen Ehepartners, postlagernde Briefe u. ä.)¹⁵.

Das gibt auch ein Urteil des Oberlandesgerichts München vom 9. 3. 1955 zu. Ist denn etwa der räumlich gegenständliche Bereich des Hauswesens als schutzwürdiger und -bedürftiger zu erachten als das persönliche Treue- und Lebensgemeinschaftsverhältnis der Ehegatten? Das Haus hat sachgebundenen und materiellen Wert, das letztere ist ausschließlich personen- gebunden, sittlich und daher ideal. Eine solche falsche Rangordnung entspricht nicht dem sittlichen Wesen der Ehe!¹⁶

V. Die Schadensersatzklage

a) *Vermögensrechtlicher Ersatz*. Das eheliche Verhältnis ist nicht mehr nur ein ausschließlich sittliches Verhältnis mit höchst persönlichen interindividuellen Beziehungen, sondern – seit Gierke – (s. oben Anm. 2) auch ein Rechtsverhältnis und erstreckt sich also auch auf die wirtschaftlichen Nachteile, die dem verletzten Ehegatten aus der Ehestörung erwachsen sind!¹⁷. Natürlich ist eine Schadensersatzklage erst nach Auflösung der Ehe angemessens.

»Die Ehe ist ein Dauerverhältnis personellrechtlicher Natur, notwendig monogam und verpflichtet zu ständiger ehelicher Lebensgemeinschaft!«. Dieser »absolute Reditscharak-

ter« des ehelichen Verhältnisses steht heute nach deutschem Recht fest²⁰.

Aus diesen und weiteren Feststellungen prominenter Juristen ergibt sich die selbstverständliche Folgeerscheinung des Rechtsverhältnisses zwischen den Ehegatten, daß der Verletzte einen Anspruch auf den Ersatz seiner wirtschaftlichen, vermögensrechtlichen Verluste hat, die ihm aus der Vernichtung seiner ehelichen Rechtsstellung direkt oder indirekt erwachsen sind. (Näheres legt die Monographie von Magis: Schadensersatz- und Unterlassungsklageanspruch bei Verletzung der ehelichen Treue, Bonner Dissertation 1935, dar.)

Noch tiefer eingreifend in die vermögensrechtliche Auseinandersetzung der getrennten Ehegatten ist die Steuerbegünstigung des schuldigen Partners, die auf eine Entscheidung des Bundesfinanzhofs zurückgeht und worüber die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« am 7. 2. 1964 folgendes berichtet:

Drei Fragen, die sich mit Entscheidungen des Bundesfinanzhofes über die Steuerbegünstigungen eines »im Konkubinat lebenden Steuerpflichtigen« und der steuerlichen Behandlung von Dirnen befassen, hat der CSU-Abgeordnete Memmel in einer Fragestunde des Bundestages gestellt. Der Finanzminister meinte, in dem angesprochenen Fall liege eine »edte Lebensgemeinschaft« vor, weil die Ehefrau des Steuerpflichtigen die Scheidung verweigere, sich aus der neuen Gemeinschaft aber eine Sorgspflicht des Steuerpflichtigen ergebe. Der Bundesfinanzhof, sagte der Minister, habe in Abweichung von der Auffassung des früheren Reimsfinanzhofs das Vorliegen steuerpflichtiger Einkünfte verneint, weil »der Geschlechtsverkehr überhaupt nicht als eine einkommensteuerlich beachtliche Leistung angesehen werden kann«. In dem vorliegenden Fall – es handelte sich um 92000 Mark – sei auch nicht zweifelhaft zu klären, ob die Steuerpflichtige Zuwendungen erhalten habe, die als Schenkungen anzusehen seien.

Der Abgeordnete Memmel war mit dieser Antwort nicht zufrieden und fragte weiter, ob es nicht unbefriedigend sei, daß das Einkommen aus diesem Gewerbe steuerfrei bleibe,

15. Boebmer: Familienredir, 1955, S. 8; Beitzke: Familienredtt, S. 46.

16. Boehmer, Archiv, S. 208, 214.

17. Boebmer, Archiv, S. 183 und 186, Anm. 16.

18. Boehmer, Familienrecht Ztg. 1957, S. 197.

19. Beitzke: Vom Wesen der Ehe, § 6, S. 19.

20. Urteile in RG-Entscheidungen 71, 88, 72, 130, 151, 164, BGH in BGHZ 62 ff.

während die "anständige Arbeire der Steuerpflicht unterliege. Der Minister meinte: »Ich wage es nicht, diese Frage mit Ja oder Nein zu beantworten. Ich weiß, daß auch auf internationaler Ebene die Frage, ob sich der Staat gewissensnaß als Zuhälter an diesem Einkommen beteiligen darf, in verschiedenen Rechtssystemen erhebliche Schwierigkeiten bereitet.«

Daraufhin fragte der frühere Bundesfamilienminister *Wuermeling* den Finanzminister: »Sind Sie der Meinung, daß ein ehebrecherisches Konkubinat steuerlich begünstigt werden darf, ein nicht ehebrecherisches Konkubinat hingegen nicht?« Der Minister erwiderte, er sei mit dem Bundesfinanzhof der Meinung, diese Frage zu verneinen, es gäbe aber exzeptionelle Fälle.

Der FDP-Abgeordnete *Hammersen* stellte endlich die Frage: »Würde bei einer - von dem Herrn Abgeordneten Memmel offenbar gewünschten - Dirnensteuer das Aufkommen nach dem geltenden Steuerrecht zweckgebunden sein oder würde es in den allgemeinen Haushalt fließen?« Der Finanzminister bestätigte letzteres und fügte hinzu: »Ich glaube nicht, daß hier vom Parlament eine Zweckbindung beschlossen werden könnte.«

Wenn die Steuergesetze die legale Ehe und das illegale Konkubinat gleichbehandeln und die käufliche Liebe sogar bevorzugen, wo bleibt dann der Schutz von Ehe und Familie?

Der schuldige Partner kann also möglicherweise finanzielle Vorteile aus seinem Ehebruch haben!

Und wie ist der *Ausgleich für den verletzten Ehepartner*? Er hat wohl ein Anrecht auf die Unantastbarkeit seines Eigentums an Sachgütern und auf eine den Verhältnissen entsprechende gerechte Regelung seiner wirtschaftlichen Belange. Ihm wird auch eine Vielzahl von Klagen zu seinem Schutz zuerkannt werden, aber hat er denn nicht das gleiche Anrecht auf die Unversehrtheit seiner Persönlichkeitsgüter? Darf dem Persönlichkeitsgut der Ehre der Rechtscharakter versagt werden, während er zugunsten der Sachgüter sogar dem Ehebrecher über Gebühr (siehe Steuerermäßigung!) anerkannt wird? Die Verfassung spricht in Art. 2 Abs. 2 von dem »Recht der persönlichen Ehre«, Die Ehre gehört daher zu den »sonstigen Rechten« im Sinne des § 823, I BGB.

b) *Ersatz des immateriellen Schadens - Dommage moral.* Das Deutsche Bürgerliche Gesetzbuch geht davon aus, daß man für Beleidigungen und Diskriminierungen in der Öffentlichkeit bestraft wird. Das Recht des Menschen auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit steht an der Spitze der Grundrechte, was immer wieder hervorgehoben werden muß.

Das Eindringen einer Ehestörerin in die eheliche Lebensgemeinschaft bedeutet eine Antastung der Würde und Ehre, des Persönlichkeitsrechts der Ehefrau. Sie wird aufs schwerste in der Entfaltung ihrer Persönlichkeit und dadurch in dem Kern ihrer seelischen und sozialen Existenz getroffen und darüber hinaus wird ihr Empfinden und Ansehen verletzt.

Die Würde des Menschen umfaßt den Inbegriff aller Eigenschaften, die den Inhalt und eigenen Wert der einzelnen Persönlichkeit ausmachen gemäß Art. 1,1 GG. Diese Würde wird geschützt ohne Rücksicht auf die konkrete Situation - nach Art. 1,2 GG. Sie ist unantastbar und hat Anspruch auf Achtung²².

»Beleidigungen, Verleumdungen, Mißachtung oder Nichtachtung können den ethischen Wert jemandes betreffen, den er nach außen darstellte, heißt es nach § 185 des Strafgesetzbuches.

Ehrverletzungen durch Dritstörer lösen auch schon aus § 823 I, BGB einen Schadensersatzanspruch aus und erstrecken sich nach der Auffassung gewichtiger, bedeutender Juristen, die sich immer mehr durchsetzen, auch auf den »Dommage moral«,

Dieser „Dommage moral« bedeutet Störungen des körperlichen und seelischen Wohlbefindens, die gerade mit Ehrenkränkungen meist in besonders empfindlicher Intensität verknüpft sind²³. Und der Eingriff in die Integrität des ehelichen Lebens und auf den Anspruch auf ausschließliche Lebensgemeinschaft bedeutet eine Kränkung der Ehre, vielleicht die schwerste und empfindlichste, die es gibt²⁴.

21. BGHZ 6, 364, 366, 368.

22. § 824 BGB und § 185-189 StGB.

23. *Boehmer*, Archiv f. ziv. Praxis, I, S. 83 f. - Ober das durch die Dritstörer zugefügte seelische Unrecht siehe auch: *Burchardt*: Einführung in die Rechtswissenschaft, 2. Aufl., 1948, S. 55. - *Von Liszt*: Deliktsobligationen, S. 29 ff.

24. Urteil des BGH vom 26. 6. 1952 BGHZ 6,

Jeder Täter hat den durch seine rechtswidrigen Taten entstandenen Schaden zu ersetzen, also auch der Eindringling in eine staatlich geschützte Lebensgemeinschaft, nämlich die Ehe²⁵. Der Ehestörer soll für die von ihm geschaffenen Leiden, Aufregungen, Verleumdungen, Demütigungen, für den Kummer und Ärger, für die Verletzungen in der Zuneigung und im Ehrgefühl, für die Einbußen an Gesundheit und Arbeitskraft der durch ihn Betrogenen einstehen²⁶.

Gerade bei seelischen Störungen gewinnt die Genugtuungsfunktion bei Ersatz des *dommage moral* ihre besondere Bedeutung, was die Entscheidung des Großen Zivilsenats des BGH in seiner eindrucksvollen Entscheidung vom 6. Juni 1955 überzeugend dargelegt hat²⁷.

Das Landgericht Aurich und auch *Palandt*²⁸ verurteilen den Ehestörer auch zum Ersatz der *Prozeßkosten*, denn nach § 823 I, BGB hat der Dritbstörer durch seine „unerlaubte Handlung-e für jeden, dem betrogenen Ehegatten adäquat zugefügten Schaden zu haften, da „es Treu und Glauben widersprechen würde, den Zerstörer einer Ehe von den Vermögensschadenfolgen seiner Tat freizusprechen“²⁹.

„Wir befinden uns“, so sagt Professor *Boehmer*, »seit über 30 Jahren im Flusse einer Reform des Eherechts. Sie stand unter dem Zeichen des verheißenden Programmsatzes des Artikels 119 der Weimarer Reichsverfassung über die *Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Ehe*, ohne jedoch zu deren legislativer Verwirklichung zu gelangen. Man blieb

361 ff., wo von einem Angriff auf die Ehre der Ehefrau gesprochen wird. - *Boehmer*: Praxis ..., S. 198. - *Ders.*: Grundlagen des Deutschen Rechts, I, S. 79 ff. (das höchste persönliche Gut der Ehre ...).

25. *Boehmer*, Familienrecht Ztg. 1957, S. 196 ff.

26. §§ 185-189 StGB. - *Padrutt*, a.a.O., S. 133. - *Boehmer*: Grundlagen ..., I, 1950, S. 83 ff.

27. BGHZ 18 149 ff. - *Padrutt*, a.a.O.,

28. NJW 1952, S. 145. - *Palandt*, BGB München 1951.

29. *Boehmer*, Familienrecht Ztg. 1955, S. 8.

in Reformplänen und privaten Gesetzentwürfen stecken ...³⁰ Und weiter: „... das Fehlen klarer gesetzlicher Einzelnormen für wichtige Fragen des Familienrechts, dessen Folgen wir erkennen, wirkt sich auf dem Gebiet der Gleichberechtigung seit dem 1. 4. 1953 leidvoll aus ...³¹“ „Verschiedene Urteile lassen mit Schrecken erkennen, daß wir hier in der deutschen Judikatur bereits zu einer die Rechtssicherheit gefährdenden Rechtsverworfenheit gelangt sind³².«

Vielleicht werden allmählich die unter dem Einfluß der Artikel 1 und 2 des Grundgesetzes auch in Deutschland feststellbaren Ansätze, die auf die allgemeine Zulässigkeit von Unterlassungs- und Schadensersatzklagen hinweisen, so weit entwickelt, daß auch andere Ehestörungenprobleme, vor allem die gesunkene Ehemoral, die Mißachtung von Gesetzen und staatlichen oder unter dem Schutz des Staates stehenden Einrichtung gehoben resp. unterbunden und verhindert werden zur Genugtuung der Verletzten und *zum Wohle des ganzen Volkes*.

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat Anfang Juli 1964 vor einer »fortschreitenden Demoralisierung im öffentlichen Leben« gewarnt. In einem Kommuniqué wird erklärt, daß alle verantwortlichen Organe und Persönlichkeiten dieser Entwicklung verstärkt entgegenwirken mußten.

„Weil die ethischen und religiösen Grundlagen heute in weiten Volksschichten verblaßt sind, wird der Rechtsschutz Gebiete übernehmen müssen, die bis dahin dem Schutze der Ethik anzuvertrauen geboten war. Besonders haben die durch die Dritbstörer verletzten Persönlichkeitsgüter der Ehegatten jetzt durch die Brüchigkeit so vieler moderner Ehen die Aufmerksamkeit des Rechtes auf sich gezogen.“

Jeder deutsche Staatsbürger hat Anspruch auf ein positives Eingreifen des Staates in *allen* Fällen einer Verletzung der Menschenwürde, *also auch bei Störungen der Ehe durch Dritte!*

30. *Boehmer*, Familienrecht Ztg. 1955, S. 7 ff.

31. Familienrecht Ztg. 1957, S. 196.

32. A.a.O.

1. Die von Frau Dr. Becker angeschnittene Frage ist zweifellos **höchst** aktuell. Indem der Staat den **Schutz** der Persönlichkeits**rechte** übernimmt, könnte man erwarten, daß alle Handlungen, die diesen Rediren widersprechen, vom Staate geahndet werden. Insbesondere scheint das für die Persönlichkeitsrechte, die die Eheschließung den beiden Ehegatten garantiert, der Fall zu sein. Aus den Bemerkungen von Frau Dr. Becker wird ersichtlich, daß dem nicht so ist, und jeder Leser weiß, daß **sich** der Staat **mit** dem Gesetzesparagrafen über **Schutz** und Unantastbarkeit der Würde der Persönlichkeitsrechte, milde gesagt, ein wenig viel zugemutet **hat** - unabhängig davon, an welches **Lebensgebiet** man dabei denken will. Denn er wird seine Versprechungen nur in wenigen Fällen halten können und muß hoffnungslos auf verschiedenen Gebieten des Lebens versagen. **Namentlich** auf dem Gebiet der Ehe. Und dagegen wehrt sich Frau Dr. Becker und mit ihr ohne Zweifel viele rausende Personen, meistens Frauen, die meinen, sie stehen vor einer Ehestörung durch Drittpersonen, **welche** der Staat gesetzlich verurteilen und auf Unterlassungsklage hin aufheben müsse. Es sei gesetzlich festgelegt, daß dem Dritttörör das Handwerk gelegt wird.

2. Die Ausgangslage scheint klar und **einfach** zu sein: die Ehe ist ein unverletzbares Gut, und jeder Ehebruch soll verboten sein. Das **scheint** sowohl ethisch wie juristisch klar zu sein. Dennoch ist die Lage nur aus einer formalen *Gesetzlichkeit* (ethisch und juristisch) heraus so eindeutig klar und einfach. In Wirklichkeit haben wir es mit konkreten Menschen **in** Ehe- und Liebes-Verhältnissen zu tun, und dadurch wird sowohl die ethische wie die juristische Sicht vor schwere Entscheidungen gestellt. Denn ethisch ist es **schon** gar **nicht** stichhaltig, wenn die Verf. in Abschnitt I davon ausgeht, daß der Dritttörör **aus** einem **höchst** egoistischen, sittenwidrigen Motiv handelte, Ihren Betrachtungen **liegt** auf der ganzen Linie die Vereinfachung zugrunde, als ob es überhaupt keinen Ehegatten gebe, der **auch** von sich

aus der Dritttörung zusage und diese begrüße. Der **»verführte«** Ehegatte wird als Marionette vorgestellt, wenn dem Dritttörör so einseitig die ganze Schuld aufgebürdet wird. Aber nicht nur der **»verführte«** Gatte, sondern auch der **»unsdiuldige«** Teil ist nur in höchst seltenen Fällen so schuldlos, wie es die Struktur, **wie** sie von Frau Becker beschrieben wird, die ja nur Dritttörör verklagen will, vorkommen läßt. Jeder, der mit Eheberatung zu tun hatte, weiß, wie fiktiv die Bezeichnungen **»sdiuldige«** und **»schuldlos«** sind, wenn sie später als Etiketten den beiden sich trennenden Gatten beigegeben werden. Aber kommen wir der Verf, momentan entgegen und setzen den **»idealen«** Fall voraus, daß eine Drittperson in eine Ehe einbricht, wobei der klagende Teil weitgehend ohne Schuld an der Zerrüttung der Ehe ist, dann können wir das Handeln einer soldien Drittperson *ethisch* als unverantwortlich bezeichnen; Frau Becker fordert nun aber, daß juristisch eingzugreifen wäre. Und damit stellt sich das akute Problem: kann der Staat dieses *ethisch* unverantwortliche Tun unter Unterlassungsklage anerkennen und diese Klage **schützen**?

3. Hier sind **sich** die Juristen **nicht** einig; sie stehen ungeheuren Schwierigkeiten gegenüber, *theoretisch* würden sie vielleicht die Klage schützen, *praktisch* ist die Durchführbarkeit des Schutzes illusionär. Es scheint mir der Mangel an den Beobachtungen Frau Dr. Beckers zu sein, daß sie **sich** nicht genügend die Ausführung und Handhabe eines Unterlassungsurteils vergegenwärtigt hat. Vor mir liegt der Bericht eines derartigen Falles: Der verheiratete X lernte im Jahre 1944 die damals 20jährige Beklagte Y kennen und unterhielt mit ihr ein ehebrecherisches Liebesverhältnis. Nachdem dieses Verhältnis sechs Jahre gedauert hatte, leitete die Ehefrau X gegen die Mätresse Y bei den zürcherischen Gerichten eine Zivilklage ein mit dem Rechtsbegehren, es sei festzustellen, daß die Y **durch** diese Haltung den Ehefrieden zerstörte und die persönlichen Verhältnisse der Klägerin verletze; daher seien der Y unter An-

drohung von Strafe weitere Beziehungen mit X in irgendeiner Form zu verbieten und die Beklagte sollte verpflichtet werden, der Klägerin eine Genugtuungssumme von Fr. 2000,- zu bezahlen. Nun ist es juristisch höchst interessant, zu sehen, daß das Bezirksgericht Zürich erst die Klage schützte und der Beklagten verbot, irgendwelche ehrebrecherischen Beziehungen mit X zu unterhalten; eine Summe von Fr. 600,- wurde zugesprochen. Das Obergericht Zürich wies bei Appellation der Y die Klage ab mit der Begründung, es sei unzulässig, daß ein Ehegatte gegen eine Drittperson, die mit dem anderen Gatten ehestörende Beziehungen unterhalte, Klage erhebe. Das Bundesgericht, vor dem die Sache in höchster Instanz behandelt wurde, wies ebenfalls, **jedoch** nur mit drei gegen zwei Stimmen, die Klage ab. Die Minderheit führte an, daß einem Ehegatten **nicht** zugemutet werden könnte, einfach zusehen zu müssen, wie eine Drittperson störend in die Ehe eingreife, und daß kein anderes Mittel für die Klägerin offenstünde, als eine Scheidungsklage einzureichen, damit aber die eigene Existenz auf das Spiel setzend. Die geringe Mehrheit erkannte zwar die Richtigkeit der Beobachtungen der Minderheit, konstatierte jedoch, daß die Störung nicht allein auf das Schuldkonto der Drittperson zu buchen sei, sondern erst durch das Verhalten des untreuen Ehegatten selber perfekt wird. Es wurde festgestellt, ein Urteil, das einen Beklagten zu

einer Unterlassung **verpflichtet**, sei **sinnlos** und darf **nicht** erlassen werden, **wenn es nicht möglich sei, den Beklagten im Falle der Mißachtung der Unterlassungspflicht ohne neuen Zivilprozeß mit einer Sanktion zu belegen**. Es bestehe **einfach** kein zu handhabendes Kriterium, das künftige Verhalten der Beteiligten eindeutig daraufhin zu beurteilen, ob ein ehewidriges oder nicht-ehewidriges Verhalten der Y statfinde. Man müßte jeden Kontakt mit X verbieten, damit würde **jedoch auch** Zulässiges verboten. Denn es kann keine Rede davon sein, daß jeder spätere Verkehr mit der Y wiederum ehewidrig sein müsse und deshalb den anderen Gatten verletzen müsse. Man könne nichts anderes tun, so wurde vom Bundesgericht beschlossen, als den pflichtvergesenen Gatten an seine Pflicht zu erinnern. So wurde die Klage abgewiesen (Urteil Bundesgerichte 2. Okt. 1953), und wir meinen damit ein konkretes Exempel zu den wichtigen Ausführungen von Frau Dr. Bedder geboten zu haben, das 1. zeigt, daß zwar **ethisch** die Klage durchaus gerecht ist (im »Ideal-Fall!«), 2. aber uns davon überzeugt, wie sehr die Juristen hier verschiedener Meinung sein können, 3. einwandfrei klar macht, daß eine Handhabung eines Unterlassungsurteils auf derartig unüberwindbare Schwierigkeiten stößt, daß man wohl gezwungenermaßen davon Abstand nimmt. Es würde **tatsächlich** zu sehr in die Persönlichkeitsrechte des einzelnen Menschen eingreifen.

Prof. Dr. H. van Oyen

Basel

Buchbesprechungen - Buchanzeigen

Kasch, Wilhelm F.: Die Sozialphilosophie von Ernst Troeltsch (Beiträge zur historischen Theologie, 34). Tübingen 1963. IX, 283 S. Brosdi. 32,- DM, Ln. 36,50 DM.

Ernst Troeltsch scheint seine verdiente Renaissance endlich zu erleben. Länger als eine Generation hindurch sind seine Nachwirkungen von der Dialektischen Theologie, der erneuerten lutherischen Rechtfertigungslehre und der Existenztheologie **blockiert** worden. Diese haben die **durch** Troeltsch gestellte Frage

nach einer spezifisch theologischen Sozialethik auf dem Boden der modernen Welt unbeantwortet, ja, unbeachtet liegen gelassen. Erst heute, wo Theologie und Kirche unausweichlich mit den Problemen einer **tednisch-wissenschaftlichen** Weltzivilisation konfrontiert werden, tritt die Aktualität des Troeltsdr'schen Werkes wieder ans Licht. Deshalb ist es eine gegenwärtig notwendige Aufgabe, Troeltschs Sozialphilosophie in ihrem Zusammenhang darzustellen und wieder in die Diskussion hinein-zuziehen. Das getan zu haben ist das Ver-

dienst der Kieler **Habilitationsschrift** von Kasch, Sie bietet eine 250 Seiten umfassende Inhaltsangabe der bekanntesten **Schriften** von Troeltsch, die dem Anfänger einen ersten Eindruck von dem Werk dieses gewaltigen Geistes vermitteln kann. An einigen Stellen - besonders im Schlußteil S. 240-280 - gibt der Verfasser aber über das paraphrasierende Referat hinaus eine selbständige Deutung und Neufassung der Gedanken von Ernst Troeltsch, auf die man vor allem anderen eingehen muß.

K. hat sich die Aufgabe gestellt, die Troeltsch'sche Sozialphilosophie nutzbar zu machen für das Grundsatzprogramm einer christlichen Weltordnung. Weil wir - seiner Meinung zufolge - in einer Zeit leben, die mit dem Akt der religiösen Entscheidung wieder inneren und **äußeren** Raum gibt« (S. 175), scheint ihm wieder möglich zu sein, was dem historischen Troeltsch so nicht möglich war und was dieser auch nicht mehr als möglich hat gelten lassen wollen. Es gelingt dem Verfasser aus den disparaten Arbeiten Troeltschs ein wohlgerundetes System seiner Sozialphilosophie zusammenzusetzen, und zwar mit Hilfe einer vulgären Existenzphilosophie und -theologie: Er springt nämlich mit dem bekannten Salto mortale von dem **Troeltsch'schen** Problem der Geschichte in das der „Geschichtlichkeit“ hinüber und findet in Troeltsch einen exemplarischen "Denker der geschichtlichen Existenz« (S. 273), der sogar schon die fragwürdige Erkenntnis der „Geschichtlichkeit des Seins« (S. 251) gewonnen haben soll. Eine erstaunliche Leistung! Und die Abneigung, die Troeltsch gegenüber dem Luthertum - wie dieses gegenüber jenem - empfand, überwindet der Verfasser, indem er Troeltsch's Zuordnung von Kultur und Religion mit der lutherischen Lehre von Gesetz und Evangelium und der von den zwei Reichen parallelisiert. Somit findet er in ihr sogar eine „Erneuerung der Sozialphilosophie des Luthertums« (S. 251).

Es muß nun aber doch angesichts eines so kaschierten Troeltsch-Bildes gefragt werden, ob es durch solche Eingriffe gelingen kann, Troeltsch zum Lehrmeister für eine **»christliche«**, ja „lutherische« Sozialethik zu machen. Könnte es nicht sein, daß die unveraltete Aktualität Troeltschs gerade darin besteht, daß man ihn eben nicht zum Wappentier für

eine abendländisch-christliche Weltansmauerung domestizieren kann? Zum mindesten müßte man sich doch die Frage vorlegen, mit welchem Recht aus diesem unerbittlich analysierenden Historiker, der zu dem Ergebnis kam, daß es keine eigenständige kirchliche Soziallehre gäbe, nun der Begründer einer „lutherischen« Sozialphilosophie **gemacht** werden solle. Fühlt man sich angesichts dieses Kasch-Troeltsch nicht zu einer Apologetik des historischen Troeltsch genötigt, die vor der ehefurchegebietenden Größe und Leidenschaftlichkeit dieses Theologen Halt gebietet und **nachweist**, daß dieser Dinge zu sehen und zu sagen wagte, die um der ehelegischen Sozialethik in der technisch-wissenschaftlichen Welt willen uns neu vor Augen gestellt werden müßten?

Doch fragen wir nun im einzelnen, was bei der **Kasch'schen** Deutung vorgegangen ist.

Das Organisationsprinzip des von K. aufgebauten **Systems** der Troeltsch'schen Sozialphilosophie ist der Begriff der "Kultursynthese«. Dieser Begriff hat besonders beim späten Troeltsch eine große Bedeutung gehabt, als er versuchte, in und nach dem Ersten Weltkrieg gegen die Hochflut der Nationalismen den Damm einer übergreifenden **»europäischen Kultursynthese«** aufzurichten. Nach K. hingegen scheint der Begriff vorwiegend national orientiert zu sein: er läßt Troeltsch vor allem die auf dem »norddisch-germanischen Prinzip« beruhende **»deutsche Kultursynthese«** und den „deutschen Geiste derselben herausarbeiten (S. 238). Aufgabe der Kultursynthese wäre nach K. die wechselseitige Durchdringung von Kultur und Religion = Christentum, die **auch** das zentrale Anliegen der lutherischen Zweireiche-Lehre sei. (Spezifisch **»lutherisch«** u. a.: **»Ehrfurcht** vor der Geschichte, vor den positiven Mächten und Gegebenheiten« - was, wenn schon für das Luthertum, so gewiß nicht für den »Lutheraner« Troeltsch zutrifft [So 251]!) Der Verfasser findet bei **Troeltsch** einen gerade heute wieder rezeptablen »Entwurf der Weltgestaltung und der Persongestaltung auf der überethischen Grundlage der christlichen Sinnbestimmung des Daseins in Anknüpfung an die geschichtliche Tradition« (S. 263). Seine Ethik der »historischen Wertlehre« habe die Religion als den transzendenten »Aktsinn« (oder das »kompossible

Wertmaximum«, wie K. es nennt) der je gegenwärtig möglichen Kulturganzheit (= Aktgestalt) verstehen gelehrt (S. 127-131). Der so aktualisierte »Troeltsdr« besagt dann konkret dies, daß »für unsere Zeit in unserer Zeit, die dem Akt der religiösen Entscheidung wieder inneren und äußeren Raum gibt« (S. 175) die Programmierung einer »von uns zu bauenden christlichen Welt« (S. 267) zum vorrangigen Thema für die Theologie gemacht werden soll. - Das heißt nun allerdings den am Historismus gescheiterten historischen Troeltsdi mit seinen eigenen Waffen schlagen - auf den Kredit einer (Gott Lob!) wieder potentiell diristlich gewordenen Welt hin. Wenn K. schreibt: »Die Sozialphilosophie (ist) die Form des religiösen Aktes wie die Theologie sein Inhalt oder Sinn ist«, so scheint das dem als Beleg angeführten Zitat aus Troeltsch direkt zu widersprechen: Dort heißt es: »Das Christentum hat keine Sozialphilosophie, das heißt keine aus seiner religiösen Idee unmittelbar entspringende Sozialtheorie. weder unmittelbar dogmatisch noch mittelbar durch logische Konsequenz« (S. 129). Hiermit wird doch von Troeltsch behauptet, daß dem »Christenturne (wir würden - durch die Wort-Gottes-Theologie belehrt - richtiger, der Intention Troeltschs gemäß sagen: dem rechtfertigenden Wort von Jesus Christus) weder exegetisch noch »mittelbar-e über die Konstruktion eines »diristischen« Maximalwertes für die religiös bedürftigen »weltlichen« Kulturwerte eine christliche Weltanschauungs- und Sozialprogrammatisierung entnommen werden kann. Das von K. postulierte System einer hierarchisch strukturierten Wertpyramide hat es bei Troeltsch nie gegeben. Es läßt sich allerdings nicht bestreiten, daß es ihm in einzelnen Phasen seines Lebens als Leitidee vorgeschwebt hat. Nur verwirklichen können hat er sie nicht. Gerade das aber macht ihn für uns theologisch so interessant: Er steht unter Fragestellungen des 19. Jahrhunderts und hat doch in seiner eigenen wissenschaftlichen Arbeit den Erweis ihrer Wirklichkeitsinadäquatheit (leidend!) erbringen müssen. Bodensteins »Neige des Historismus« hat nachgewiesen, daß man bei Troeltsch allenfalls von einem in Aporien endenden »Entwicklungsgange, nicht aber von einem System sprechen kann. Troeltsch selbst hat

diese Erkenntnis - in einer theologisch sehr viel befriedigenderen Weise als Bodenstein! - vorausgenommen, als er den »systematischen Einheitsgedanken« hinter seinen sich zerlaufenden »Büchern« bestimmte als die »Forderung der persönlichen geistigen Reinlichkeit und Verantwortungsbereitschaft« (Werk IV, S. 18), die ihm faktisch gerade »kein eigentliches System« (IV, S. 3) ermöglicht habe. Damit sagt er doch, daß er an dem philosophisch-theologisch-gesellschaftspolitischen Systemgedanken des hinter ihm liegenden 19. Jahrhunderts irre geworden sei. Prophetisch vorausschauend hat Troeltsch wohl als erster deutscher Theologe von Rang erkannt, daß die moderne uniformierende Weltzivilisation (vgl. nur Werk I, S. 983: ein fremder Ton für K.s »System-d) die Rückkoppelung der Geschichts- und Gesellschaftspraxis auf eine »christliche« Weltanschauung unmöglich macht. Er hat die theologische Sozialethik aus der Bindung durch einen idealistisch-romantischen Individualitäts- und Totalitätsbegriff befreit - was ihm sein heutiger Referent offensichtlich nicht so recht abnehmen will. Jedenfalls ist er ihm dafür den rechten Dank schuldig geblieben!

Die Systematisierung, die K. mit dem Troeltsch-schen Werk vornimmt, kann er nur erreichen durch eine Verharmlosung der von ihm gestellten Probleme. Von der Schärfe des Troeltsch-schen Problembewußtseins, das in einigen Aufsätzen bis an die Grenze des Pathologischen reicht, läßt dieses Buch nichts erkennen. Es hat sich - und das ist es eigentlich, was man dem Verf. verübeln muß - an Troeltsch's theologischem Pathos der intellektuellen Redlichkeit »versündigte, Beispielhaft zeigt sich das an seinem Verständnis der Troeltsch'schen Geschichtssystemproblematik

Bei Troeltsch ist die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer christlichen Kultur noch ganz eng verbunden mit der anderen nach der »Absolutheit des Christentums«, das heißt mit der Frage nach der es begründenden, »absoluten« Offenbarung Gottes in der Geschichte. Seine theologischen und sozialphilosophischen Aporien liegen bei der Verbindung von Christologie und Universalgeschichtlichkeit. K. versperrte sich den Zugang zu den Leiden-schaften dieser Theologie dadurch, daß er ihre Frage nach dem Absoluten in der

Weltgeschichte existenzphilosophisch interpretiert zu der These von der Jemeinigkeit und dem Entwurfscharakter der Zukunft: (S. 63 f.). Mit den seit *Heideggers* »Sein und Zeit« geläufigen Kategorien der „Geschichtlichkeit« und der „Bedeutsamkeit« **geschichtlicher** Ereignisse glaubt er eine befriedigende Lösung der Probleme bieten zu können, die Troeltsch mit der konsequenten Durchführung der »historischen Methode« in der Theologie aufgeworfen hat. In Wahrheit ist er mit ihrer Anwendung aus dem theologischen Lebensproblem Troeltschdis herausgesprungen. Dieses besteht in der Frage, ob man nach der Preisgabe der geschichtlichen Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus, das heißt nach dem Verlust der christologischen Soteriologie **durch** die Verabsolutierung der shiseorischen Methode« überhaupt noch „christlicher« Theologe sein und bleiben könne. K. übernimmt zwar ohne ein einziges Wort kritischer oder auch nur differenzierender Weiterarbeit Troeltschs Etikettierung der Offenbarungstheologie als »Supranaturalismus und seine Vexievalternative von dogmatischer und historischer Methode, aber die dahinterstehende Herausforderung scheint er gar nicht mehr zu empfinden. Statt dessen zieht er das bekannte Allheilmittel für die theologische Not des Historismus hervor und empfiehlt Troeltsch, doch auch betreffs der von ihm problematisierten geschichtlichen Heilsoffenbarung »*alles schön seinen natürlichen Gang gehen* (zu lassen) und ... nur ... dies völlig natürlich zugehende Geschehen **nach** der ihm eigenen *religiösen Bedeutsamkeit*« auszulegen. Er brauche dann nicht die bittere Pille der dogmatischen = »supranaturalistischen« Annahme einer »**Durchbrechung** des äußeren Wirkungszusammenhanges« (S. 272) zu schlucken. Zeugt es nicht von einem gesunden theologischen Instinkt, daß Troeltsch dieses ihm von den neukantianisierenden Theologen seinerzeit wohlfeil genug angebotene Heilmittel für sein Leiden als unbekömmlich empfunden hat?

Die spezifische Eigenart des Troeltsch'schen Lösungsversuches wird bei K. nicht dargestellt: Troeltsch war in einem (für den »deutschen« Geist schockierend) großen Maße Pragmatiker. Er hat versucht, sich das Effektivitätsdenken der angelsächsischen Welt anzueignen. Sieht man einmal von der „Glaubenslehre« mit ihren

Eigenarten ab, dann sind es rein sozialpsychologisch-sozialhygienische Nützlichkeitsbetrachtungen, die ihn als Theologen an der geschichtlichen Verwurzelung unseres christlichen Glaubens festhalten lassen. In die damit gestellte innertheologische Sadioproblematik, wie sie zu seiner Zeit am schärfsten von *Wilhelm Herrmann* ausgearbeitet worden ist, tritt er gar nicht erst ein. (Am deutlichsten zeigt sich das bei dem von K. leider **nicht** herangezogenen Aufsatz über »Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben«, 1911.) Troeltsch sagt einmal lapidarisch: Die Offenbarungstheologie interessiert mich nur mehr sozialpsychologisch und historisch« (Werke IV, S. 7). Den sich hier zeigenden Mangel an einer christologischen Soteriologie hat die Troeltsch-Kritik der Dialektischen Theologie unübersehbar dargelegt. Als Dogmatiker vertritt Troeltsch eine geschichts- und gemeinschaftslose Mystik, seine Ethik aber erstrebt eine gegenwartsbezogene Sozialpragmatik. Dieser Widerspruch in seinem Gesamtwerk ist auch durch K. nicht beseitigt worden.

Die gebotene Systematisierung von Troeltschdis soziologischen Arbeiten läßt – aller »Geschichtlichkeit« unerachtet – von der geschichtlichen Bedingtheit der Methode und der Ergebnisse der Troeltsch'schen Sozialphilosophie nichts sichtbar werden. Der ganze Komplex Sozialphilosophie-Soziologie wird weder historisch noch systematisch thematisiert. Es ist erstaunlich, daß in dem ganzen Buch nicht einmal der Name *Karl Marx* fällt, von dem Troeltsch selbst bekennt, daß seine »Unterbau-Überbaulehre (ihn) mit der größten Gewalt« ergriffen habe (Werke IV, 11). Schlechthin unerklärlich aber bleibt es, wie K. – von einer beiläufigen Erwähnung S. 35 abgesehen – *Max Weber*, den auf den Kopf gestellten Karl Marx, einfach übergehen kann, als habe es ihn nie gegeben, wo doch feststeht, daß erst in Webers »Bannkreis« dem Theologen Troeltsch die sozialsoziologische Fragestellung »aufgedämmert« ist. Ein Buch über die Sozialphilosophie von Ernst Troeltsch zu schreiben, ohne einen kritischen Vergleich derselben mit der Weberschen Soziologie vorzunehmen, geht nicht nur an dem geschichtlichen Selbstbewußsein Troeltschs, sondern auch an dem von ihm gestellten Problem einer theologischen Sozialethik vorbei. ~

Statt dessen weiß K. bei einem unbefangenen Leser den Eindruck zu erwecken, als ob der Begriff "soziologische Idealtypen" sein eigenes Fündlein sei (»... was wir ... nennen möchten« 5.117).

K.s Forderung, die Sozialphilosophie von Ernst Troeltsch »in unserer Zeit erneut zu Gehör zu bringen« (Einleitung), harrt noch ihrer Erfüllung. Mit einer verharmlosten und gänzlich unkritischen Repristination wird es freilich nicht getan sein. Wollte man Troeltsch für die Gegenwart fruchtbar machen, so müßte man seine sozialgeschichtliche Analyse der modernen Welt in ein **spezifisch** theologisch-kirchliches Verantwortungsbewußtsein einzuholen versuchen. Man würde dann den christologischen Ansatz der Theologie nach dem Ersten Weltkrieg in den weiten Problemhorizont eines Ernst Troeltsch zu integrieren versuchen – und sei es auch nur, um von ihm her zu erkennen, daß uns seit der Dialektischen Theologie ein ganzer Sektor der Weltorientierung aus der Theologie abhanden gekommen ist.

H. Timm

Heidelberg

Barley, Delbert: Grundzüge und Probleme der Soziologie. Eine Einführung in das Verständnis des menschlichen Zusammenlebens, besonders für Eltern, Lehrer und Sozialpädagogen. Berlin-Spandau Hermann Lüdigerhand Verlag 1962. 240 S. 16,- DM.

Barley hat sich zur Aufgabe gesetzt, durch seine vorliegende Arbeit einem breitgestreuten, soziologisch interessierten Leserkreis eine Einführung in die Soziologie zu geben. Er wendet sich nicht nur an Eltern, Lehrer und Sozialpädagogen, sondern, wie der Verfasser im Vorwort sagt, auch an „Juristen, Ärzte, Theologen, Politiker und Geschäftsleute“. Die pädagogisch geschickte Anlage und Durchführung sowie die Anschaulichkeit der Darstellung erfüllt von der Methode her die Aufgabe, die der Verfasser sich gesetzt hat.

Eine Einführung in die Soziologie für soziologisch Interessierte hat vom Inhalt her aber auch die große und nidre gerade leichte Aufgabe, über vulgär-soziologische Denkschablone hinauszuhelfen. Die einführenden Kapitel in die soziologische Fragestellung ist dem Verfasser auch befriedigend gelungen. Dagegen stim-

men die Ausführungen über besondere Gebiete soziologischer Forschung sehr bedenklich.

Barley will »den revolutionären Unterschied zwischen der Industriegesellschaft und der vor der Industrialisierung bestehenden aufzeigen« (5. 154) und sagt: »Der Handwerker besaß seine eigenen Werkzeuge (bestand die vorindustrielle Gesellschaft nur oder wenigstens vornehmlich aus selbständigen Handwerkern?); in vielen Fällen verfertigte er sie selbst, so daß sie den verschiedenen Anforderungen seines Körperbaus (besaß er ein besseres arbeitswissenschaftliches Problembewußtsein als unsere heutigen Ingenieure?) und seiner Arbeitsweise entsprachen (ermöglicht die heutige Ausrüstung mit Werkzeugen nicht eine bessere Anpassung an die individuelle Arbeitsweise?). Er konnte sie nach Belieben aufnehmen und weglegen (ist das so wesentlich?), abgesehen von einigen Beschränkungen durch die Zünfte (haben die dazu auch etwas gesagt?) ... Normalerweise waren sie (die Werkzeuge) nicht sehr teuer, so daß der Wert des Produktes seiner Kunstfertigkeit (bestand die vorindustrielle Gesellschaft eigentlich aus Künstlern?) von den Materialkosten des Gegenstandes und von der Zeit, Kraft und Geschicklichkeit, die er persönlich dafür aufwandte, abhing (ist es nicht ein Segen, daß heute auch die Ungeschickten produktiv tätig sein können, und sind die Geschickten heute nicht ausgelastet?). Im Gegensatz dazu besitzt der Industriearbeiter in der Regel keine eigenen Werkzeuge; die Maschinen gehören nicht ihm (ist der Gegensatz für den Arbeitsvollzug so bedeutsam? Wären mit dem Eigentum an Produktionsmitteln - nicht Besitz, sondern Eigentum war gemeint - die Probleme der Spezialisierung, der Rhythmisierung, der Monotonie sowie der Lärmbelästigung gelöst?). Sie werden konstruiert, um den organisatorischen und technischen Anforderungen zu genügen, nicht aber denen des Arbeiters (ist ein so pauschales Urteil sachgemäß?), der jederzeit durch einen anderen ersetzt werden kann« (will der Verfasser durch eine andere Konstruktion der Maschinen etwa den Arbeitsplatzwechsel verhindern?). (5. 151.)

In dem Kapitel »Arbeiter - Vorgesetzter« führt Barley aus: »In den ganz großen (Betrieben) sieht der Arbeiter nie die Vorgesetzten und erwartet auch nicht, sie zu sehen -, die über sein berufliches Schicksal entscheiden. So-

weit er **doch** mit ihnen zu tun hat, ist er mit **Recht** skeptisch in bezug **auf** das Interesse, das sie seinem persönlichen Leben entgegenbringen, soweit es außerhalb des Sektors vor **sich** geht, der direkten Einfluß hat auf die Erfüllung des Produktionsplans. Sie können sich gar nicht persönlich um ihn kümmern, da sie viel zu viele Arbeiter unter sich haben« (S. 153). In dem ganzen Kapitel findet sich kein Hinweis auf den sozialgeschichtlichen Standort des heutigen Führungsstils, der, und **das** wird von den Arbeitern lebhaft begrüßt, den bevormundend sorgenden und gängelnden Patriarchalismus langsam überwindet. Daß der Arbeiter in Großbetrieben nicht mehr die Vorgesetzten **ieht**, „die über sein berufliches Schicksal **entscheiden**«, **stimmt einfach** nicht. Denkt der **Verfasser** etwa an die Vorstandsmitglieder, und **wenn** ja, wieweit entscheiden sie das berufliche **Schicksal** des Arbeiters?

In dem Kapitel über die Massengesellschaft **behauptet** Barley, daß der Massenverbrauch die Grundlage der Massengesellschaft ist. **Abgelesen** von dem unkritischen Gebrauch des Wortes „Masse«, das uns le Bon beschert hat und **das** in vulgärsoziologischen Phrasen weiterlebt, **stimmt** die genannte Grundlage ganz gewiß nicht. Der Massenverbrauch - gemeint ist wohl die Massenproduktion - ist heute dadurch gekennzeichnet, daß die fast unüberschaubare Vielzahl von angebotenen Waren der Konsumwahl eine ganz persönliche Note gibt. Dadurch **entsteht** bestimmt keine Massengesellschaft.

So könnte man Seite um Seite fortfahren. Manchmal fragt man sich, ob die Übersetzung des ursprünglich englischen Textes **geglückt** ist, **und** manchmal fragt man sich, ob die an sich **gute** Absicht des Buches im **Hinblick** auf die **Qualität** der Aussage nicht doch bedauerlich ausgeführt ist. Die empirische Zuverlässigkeit der Soziologie wird sich **in** differenzierenden Aussagen ständig neu zu erweisen haben. Gewiß bietet eine Einführung, die sehr verständlich sein muß, weil sie sich an Nichtfachleute wendet, nur begrenzte Möglichkeiten, zu differenzieren. **Es** wäre jedoch zu wünschen gewesen, daß der Autor auf die sachliche Aussage die gleiche Sorgfalt gelegt hätte, die er auf die **geschickte** Lösung der gleichzeitig gegebenen didaktischen Aufgaben verwandt hat.

t>. K. Lefringhausen

Velbert

Bollnow, Otto *Friedrich: Mensch und Raum.*
Stuttgart; Verlag W. Kohlhammer 1963.
310 S. Leinen 24,- DM.

Bollnow hatte schon **in** seiner „Existenzphilosophie« (5. Aufl., 1960) darauf aufmerksam gemacht, daß das existentialistische Lebensgefühl des heutigen Menschen über sich selbst hinausverweise und dabei auf **sNeue** Geborgenheits (2. Aufl. 1960) ausgehe, da der Mensch nicht ohne die **glücklichen** Stimmungen eines letzten Seins- und Lebensvertrauens der Bedrängnis der Zeit standhalten könne.

Der Lösung des damit gestellten Problems **»einer** Überwindung des Existentialismus sucht B. nun den Weg zu bereiten, indem er nicht nur der existentialistischen Behauptung, daß die negativen Affekte der Angst, Verzweiflung und des Ekels den Grund des menschlichen Daseins und damit des Seins selbst eröffneten, den Hinweis auf die grundlegende anthropologische Bedeutung der positiven Affekte des getrosteten Mutes, der Geduld, der Hoffnung, der Dankbarkeit, der Festlichkeit entgegensetzt, sondern die »reißende Zeit« (Hölderlin) und den bergenden Raum wesentlich unterscheidet (301; vgl. 35, 276, 281 u. ö.).

An die Stelle der zeitlichen Interpretation der existenzialen Verfassung des Daseins setzt er eine systematische Darstellung des Lebensraumes, **»den** man hat«, immer schon hat (283). Im **Anschluß** an H. Lassens »Beiträge zu einer Phänomenologie und Psychologie der Anschauung« (1939), in denen bereits »gegenüber dem von Heidegger vertretenen Vorrang der Zeitlichkeit« auf »die grundlegende Bedeutung der Räumlichkeit für die Struktur des menschlichen Daseins« hingewiesen worden war, nimmt B. »das Problem der räumlichen Verfassung des menschlichen Daseins« auf (14 f.). Er thematisiert gegenüber »Sein und Zeit«, »Raume und »Haben« als die ursprünglicheren Bestimmungen des menschlichen Lebens (283, 301 u. ö.), die endlich des Versuches »einer zusammenhängenden systematischen Darstellung« (16) bedürfen.

In bewußter Abhebung von der Homogenität des mathematischen Raumes (16 ff., 191, 264 u. ö.) und in Auseinandersetzung mit dem Existentialismus, dem **»die** Welt zum Raum des Unheimlichen geworden ist« (187; vgl. 275, 301 ff.), wird der »konkrete, vom Menschen er-

lebte und gelebte Räume (13; vgl. 23 ff., 229, 264 u. ö.) unter **vielfacher** Berufung auf **Bachelards** »Poetik des Raums« (1957) **beschrieben**. Hatte die Veränderung des Raumgefühls zu Beginn der Neuzeit (82ff.) eine Grundlagenkrise **nach sich** gezogen, die den **Menschen** mit dem »Absturz ins Bodenlose« bedroht, so soll demgegenüber wieder fester Halt gewonnen (48-50) und in »unmittelbarer Bindung an den Raum (300) »neue Geborgenheit« gefunden werden (77, 120, 130 f., 139, 174, 181 f., 224, 298, 301 ff. u. ö.).

Doch wie ist der Leitfaden für eine **solche Untersuchung** zu gewinnen? Wie soll sich der Mensch darauf besinnen können, welche Stellung er zu Raum (und Zeit) in Wahrheit einnimmt? Wie kann der konkret erlebte Raum systematisch dargestellt werden, wenn der "gestimmte Raum«, der »**nichts** Subjektives -im. Menschen und nichts Objektives, was -draußen in seiner Umgebung vorfindbar wäre«, ist, sondern »den Menschen in seiner **nach** ungeteilten Einheit mit seiner Umwelt« **betrifft**, »zum Schlüsselphänomen für das Verständnis des erlebten Raums« wird (231)? Denn dann sind ja ursprüngliche Raumerfahrungen (21 f., 119, 229 u. ö.) aufzuweisen, die einer Ur-Sdiidit des menschlichen Lebens zugehören, die noch vor der Ausbildung des gegenständlichen Bewußtseins gelegen ist (308 f.).

B. meint die damit gegebenen Schwierigkeiten überwinden zu können, indem er "ganz lockere (231) Zeugnisse und Beiträge (anderer) für seine Fragestellung sammelt und sie in eine »möglichst faßbare, **handgreifliche** Sprache zu übersetzen« sucht (259; vgl. 176, 183). Er ruft den »unreflektierten Sprachgebrauch« in Erinnerung (31 ff., 228, 306, 308 u. ö.), **verdeutlicht** die Phänomene »am reineren und ursprünglicheren Falle (147) einer gewissen sakralen Begründung (139 ff.), beachtet die im Weltbild des Kranken begegnenden prälogischen Denkformen (229, 237) und läßt sich von **Dichtern** führen und bestätigen (240 ff. u. ö.). Der Erfahrungsbereich der „Metaphysik des Bewußtseins« (308 f.) wird **bewußt** überboten durch eine von einer metaphysischen Stimmung getragene und an dem geisteswissenschaftlichen Erbe der Antike (302) orientierte Gedanken-Lyrik (Rilke) und **Psychologie**, mit der sich freilich »die ganze Problematik einer roman-

dischen Rückkehr zum Ursprung-e erneut auftut (190; vgl. 228, 302 ff.).

Doch zunächst ist des **Reichtums** der **Beobachtungen** und gesammelten **Leseerträge** zu gedenken, **welcher** sich der **Absicht** verdankt, erst einmal »möglichst unreflektiert den inhaltlichen Bestimmungen des erlebten Raumes **nachzugehen** (271) und sie zu ordnen. In Teil II werden aus der **Sprache** Hinweise gewonnen, die einer ersten Beschreibung der elementaren Gliederung des Raumes (44 ff.) als Leitfaden dienen sollen (37). Dabei erscheint die Gliederung von Innen und Außen "als die **wichtigste** im Aufbau des gesamten erlebten Raumes- (81 f.; vgl. 90 f., 123. - Die Dialektik von Haus und All, 133 ff., und von Ruhe und Arbeit, 138).

Dementsprechend werden dann in Teil II und 111 die **Weite** der Welt und die **Geborgenheit** des Hauses als die beiden **entscheidenden** Charaktere des Raumes näher beschrieben und wird im Blick auf die im Fortgehen und Zurückkehren sich vollziehende Grunddynamik des menschlichen Lebens das Problem der **Mitte** des erlebten Raumes gestellt und mit dem Hinweis auf das Bett als Mitte (165 ff.) und den »tiefen Schlafen (187 ff.) beantwortet. »Das Wachsein erscheint als ein Leben in der Fremde, als Entfremdung des Menschen von seinem eigentlichen Wesen. Der Schlaf erscheint dem Menschen so als das Ziel des **Wachseins** und der eigentliche Sinn des Lebens« (189). Obwohl B. zögert, **die** »Verschmelzung«, das »Einswerden von Mensch und Raum-e als Konsequenz der Dialektik von Innen- und Außenraum (von Aufwachen und Einschlafen, 175 ff.) zu bejahen (189 f., 304 f.), ist es doch von vornherein der göttliche Finitismus (Raum als bergender Hohlraum: 29, 82 f., 149, 192 ff., 267, 302 u. ö.) des mythischen Weltbildes und der metaphysischen Weltdeutung, in deren Verstehenshorizont B. lebt und denkt (26 ff., 143 f., 302). Wird darum in Teil IV die Gliederung des Raumes noch eingehender beschrieben, als dies in Teil I zunächst der Fall war, so geht es **letztlich** um die Frage, wie die vorausgesetzte »Spaltung zwischen dem **Menschen** und seiner Welt« überwunden (248 ff.: der Tanz als das tiefe metaphysische Erlebnis der Rückkehr zum Ursprung) und eine **ursprüngliche**, verlorene Gemeinsamkeit des Raums (269) wiederhergestellt werden

kann. Stellt sich in diesem Zusammenhang die über die ersehnte Rückkehr zum Ursprung in ganz anderer Richtung hinausgehende Frage nach dem »tätigen Aufbau einer konkreten Heimat«, so fühlt sich der Philosoph von seinen Dichtern verlassen (268). Die neuartigen Raumprobleme sind wohl kaum dadurch zu lösen, daß man hinter die dialektische Aufhebung der mythischen Raumerfahrung zum Begriff nach »der Erfahrung eines ursprünglichen Einsseins mit dem Raume zurückfragt (308), wenn man – wohl mit Recht – erkannt hat, daß weder die eindeutige Begriffsmetaphysik noch die negative Metaphysik des Unbedingten, die im Existentialismus an ihre Stelle trat, zureichen, um den Menschen die Welt als ihren gemeinsamen Lebens-Raum zu eröffnen.

Das Versuche, im letzten Teil seiner Abhandlung die Räumlichkeit als die grundlegende Wesensbestimmung des Menschen zu verstehen und zu entfalten (271 ff.), läßt die Frage, ob die Philosophie nicht vor der Aufgabe stehe, sich selbst erst von dem metaphysischen Hang nach dem Absoluten zu reinigen, wenn anders sie den echten geschilderten Auftrag, ihre Zeit in Gedanken zu erfassen, erfüllen wille (Walter Schulz) stillschweigend auf sich beruhen. Er gibt mit den Romantikern der Erfahrung des bergenden Nachtraums und damit zugleich dem metaphysischen Erlebnis der Verschmelzung von Mensch und Welt im Einswerden mit dem wohl-tätig tragenden Raum den Vorrang.

Doch droht mit einer in Gedanken verfaßten „Poetik des Raumes«, die bei Badielard den Menschen in ein Reich der Imagination zurückführen will, das einem Urverlangen nach Geborgenheit und Glück entspringe, nicht noch einmal „die Innerlichkeit zur Schrumpfform des Herddämmerglücks« zu entarten, »das vor lauter Wald ... die Welt nicht mehr sieht (Robert Minder)? Aber selbst derjenige, welcher angesichts der gegenwärtigen Probleme des Sozialverhaltens des Menschen nicht in ursprünglichem Denke nach einer unmittelbaren Raumbindung sucht, sondern statt dessen die Frage nach einem angemessenen Geschichtsbe-wußtsein stellt (vgl. ZEE 1964/2, S. 76 ff.), wird es in einer Zeit, da Philosophie und Theologie in die Weltlosigkeit einer transzendentalen Methodisierung aller Phänomene zu geraten drohen, B. zu danken wissen, daß er die Frage

nach dem Verhältnis von Mensch und Raum mit dieser Fülle von Beobachtungen und Lese-Früchten zur Diskussion stellt.

Pritr-Doz, Dr. H. Schmidt

Hamburg

Der homosexuelle Nächste, Symposionband in der Reihe der Stundenbücher. Furche-Verlag 1963. 289 S.

„Für die Homosexuellen ist das Dritte Reich noch nicht zu Ende. Mit diesem scharfen Votum steht Hans-foachim Schoeps nicht allein. Der niederländische Kriminologe Hermanus Biandn nennt sie eine Sündenbockgruppe, und der altreformierte Pfarrer Simon Ridderbos spricht von einer in Kreisen unserer Kirdie vergessenen Gruppe. Es sind in der Tat die Aspekte eines Minderheitenproblems, die in den verschiedenen Beiträgen zu dem Symposionband abgehandelt werden. Er geht in seinem Kern auf eine niederländische Veröffentlichung gleichen Titels zurück.

Die Vielsehigkeit des Phänomens wird auf eindrucksvolle Weise deutlich, Homosexualität steht noch immer, wie der Amsterdamer Nervenarzt Adriaan de fonge sagt, als Rätsel vor uns. Für den Theologen, der im Gespräch von Anthropologen und Psychologen nur eben den »Logos« ihrer Argumente mitbedenken kann, wird es vorerst dabei bleiben. So führt Willhart Schlegel in der bereits von Magnus Hirschfeld eingeschlagenen Linie reiches Material aus Zwillingsuntersuchungen für die These an, daß die Triebrichtung des Menschen erblich verankert sei. Ihre Ursachen erklärt Schlegel auf Grund seiner Forschungen über die Körperbautypen (s. die Sexualinstinkte des Menschen, Hamburg u. München 1962). Die von ihm angenommene Korrelationen zwischen Skelettmaß und Charakter können aber nur überzeugen, wenn man seine ungeschichtliche Typologie von männlichem und weiblichem Wesen (sandromorphe = Herrschaftsanspruch, Sadibestimmtheit; »gynäkomorph« = Unterordnungs- bzw. Hingabebedürfnis, Gefühlsbestimmtheit) gelten läßt. überdies ficht der Amsterdamer Psychiater Machiel Zeegers in seinem Beitrag Hirschfelds Argumente für die Erbgebundenheit der Homosexualität an. Er stellt fest, daß die gleichen Erscheinungen nicht nur als Anlage, sondern ebenso als Störung gedeutet werden können.

Zeegers und de Jonge lassen wie *Kardiner* und *Schelsky* (s. *Schelsky, Soziologie der Sexualität*, S. 2) die Konstitution **nicht** als ein für allemal auferlegtes **Schicksal** gelten. Sie **sprechen** von Homosexualität als Teil einer **neurotisch** gestörten Entwicklung, als Symptom einer Kommunikationsstörung, die sozial und kulturell mitbedingt ist. Man wird allerdings **auch** hier fragen müssen, wie weit **nicht** die **oft** beklagte Schwierigkeit der „Mann-Rolle in unserer **Gesellschaft**, **welch** letztere einer »wesenhaften Kommunikation« ungünstig sein soll, an vergangenen Leitbildern orientiert und unfähig ist, neue Rollenverteilungen unvoreingenommen zu werten. Keinesfalls dürfen solche kulturkritischen Betrachtungen zum willkommenen Anlaß für eine restaurative Gesetzgebung werden.

Ererbte oder erworbene Anlage: über ein Sowohl-Als-auch ist offenbar nicht hinauszukommen. Man wird deshalb nicht mit Schlegel und Schoeps sagen können, daß die Rede von der sexuellen Verführung Minderjähriger ein Ammenmärchen sei. Allerdings wird zugestanden werden müssen, daß die für den Widerstand gegen die Homosexualität angegebenen Gründe vielfach nur Rationalisierungen der Abwehrinstinkte sind. Wie schon *Max Weber*, erörtert Schoeps den religionsgeschichtlichen Hintergrund der biblischen Ablehnung von Homosexualität. Aus kultisch bedingten Weisungen zeitlos gültige sexualethische Regeln abzuleiten, ist zweifellos unmöglich; ein solcher Biblizismus dient nur dem Ressentiment. Wie wohlthuend demgegenüber der seelsorgerliche Aufsatz von *Köberle*!

Ob Homosexualität als »natürlich« oder als krankhaft gilt, durchgehend wird betont, daß sich die ganze Skala menschlicher Qualität und Differenzierung bei den homoerotischen Menschen wiederfindet. Genauer noch muß Homosexualität als *eine* Seite des betreffenden Menschen gewertet werden. Und wenngleich eine Vielzahl von Gründen einer dauernden Partnerschaft im Wege steht, ist doch kein Zweifel, daß menschlich tiefe Beziehungen möglich sind und angestrebt werden. Es muß somit *innerhalb* der Homosexualität zwischen achtbaren und kriminellen Verhaltensweisen unterschieden werden.

Man wird sich kaum Schlegels Meinung anschließen können, nach welcher die staatliche

Ordnung und ihre sittliche Norm »im Vertrauen auf die **natürliche** Instinktsteuerung die denkbar weitesten Grenzen« haben soll. Und eine formale Analogie in der rechtsstaatlichen Toleranz gegenüber Minderheiten wird das Problem eher vernebeln. Die Gesellschaft ist durchaus berechtigt und verpflichtet, ein »normales« Verhalten zu schützen. Der Vorwurf, dem berichtigten "gesunden Volksempfinden« Einfluß auf die Gesetzgebung zu gewahren, **trifft** lediglich die emotionale Verzerrung solcher Übereinkunft. Dagegen sollte dieser vorzügliche Sammelband zu einer rationalen Beurteilung helfen. Man kann nur zustimmen, wenn Rechtsanwalt *Herbert Müller*, übereinstimmend mit dem ebenfalls Hamburger Rechtsanwalt *Friedrich Reinhard*, die in § 216 des Entwurfs des neuen Strafgesetzbuchs beabsichtigte Wiederherstellung des bis 1935 geltenden Rechtszustands als peinlich und unbefriedigend bezeichnet.

Man sollte an den vielen Stimmen (s. *Tbielcke* in ZEE 1962/3; zu den dort aufgeführten Stellungnahmen kommt die einer Gruppe von Quäkern »Towards a Quaker view of sex«, ed. by *Alastair Heron*, London 1963, und nicht zuletzt der Sammelband »Sexualität und Verbrechen« in der Fischer-Bücherei, 1963), die für eine strafrechtliche Freigabe des Grundtatbestands der gleichgeschlechtlichen Beziehung zwischen erwachsenen Männern plädieren, nicht vorbeihören. Gewalttaten, Handlungen gegen Jugendliche und Abhängige, Handlungen gegen die öffentliche Sittlichkeit und gewinnsüchtige Ausnutzung der Homosexualität würden weiterhin unter Strafe gestellt bleiben. Sollte sich zeigen, daß es zu einer hemmungslosen und vor allem den großen Kreis der Labilen bedrohenden Propaganda und Gruppenbildung kommt, so könnten noch immer, wie das Gutachten der von *Hens-Adolf Dombois* geleiteten evangelischen Studienkommission (Lutherische Monatshefte 1963/3) zu bedenken gibt, Gegenmaßnahmen erwogen werden.

t». *H. Ringelng*

Münster (Westf.)

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Bd. 7, 1962; Bd. 8, 1963; Bd. 9, 1964. Tübingen: J. C. B. Mohr.

In der christlichen Beschäftigung mit dem Kommunismus wird nicht selten völlig töricht

in einer Weise von »Sozialismus« geredet, als gebe es überhaupt keinen Freiheitlichen Sozialismus. Die Hamburger Jahrbücher für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik sind für diesen freiheitlichen Sozialismus repräsentativ. Sie erscheinen jetzt fast ein Jahrzehnt. Wir zeigen im Anschluß an die Besprechungen 1958 (S. 177 bis 121) und 1962 (S. 314-316) die Bände 7-9 (1962, 1963, 1964) an und können aus der Vielzahl der Beiträge wieder nur einige hervorheben. In Band 7 beschäftigt sich der Herausgeber H.-V. Ortlieb an erster Stelle unter dem Titel »Die Legende des Volkskapitalismus mit der Rolle des Privateigentums in unserer heutigen Wirtschaft. Er hat das Thema inzwischen noch an einigen anderen Stellen behandelt. Ergebnis: Die eigentlichen Probleme unserer Gesellschaftsordnung liegen gar nicht auf dem Gebiet des Eigentums, weder des Privateigentums noch des Gemeineigentums (29). Viel wichtiger für die Freiheit des einzelnen sind Verbesserung der Bildungsdiancen, Sicherung eines möglichst störungsfreien Wirtschaftswachstums, Sozialversicherung. Warum daraus ein Entweder-Oder gemacht wird, ist nicht recht einzusehen. Der Widerstand gegen Einseitigkeiten der Vermögensverteilung besagt doch nicht (30), daß man in breiterer Vermögensstreuung die generelle Lösung der »Sozialen Frage« (JO) und eine Sicherheit gegen alle Wechselfälle des Lebens (26) sieht, wobei die von Ortlieb als wichtig angezeigten anderen Dinge unter den Tisch fallen müßten.

Am meisten Beachtung verdienen, scheint mir, aus dem 7. Band der Aufsatz von Erik Boettcher über Marx' Weissagung und das sowjetische Parteiprogramm von 1961 und der knappe Beitrag von J. Stanownik, Planung über den Markt, die Erfahrungen Jugoslawiens. Aus dem 8. Band fesselt verständlicherweise am meisten der Aufsatz von J. Tinbergen, ob es zu einer Annäherung zwischen den kommunistischen und den freiheitlichen Wirtschaftsordnungen kommt.

Wertvoll ist auch der Literaturbericht von A. Christmann, der sich mit den Einwendungen befaßt, die gegen die wirtschaftliche Mitbestimmung von der Seite des Neoliberalismus, des Marxismus, des freiheitlichen Sozialismus und der katholischen Soziallehre vorgebracht worden sind. »Die Stellungnahme der ev. Sozialethik zum vorliegenden Thema konnte unbe-

rücksichtigt bleiben, weil kein Vertreter die Mitbestimmung grundsätzlich ablehnt.« Kürzer ging es wohl nicht? Wer sich genauer informieren will, sei auf das 1964 im Bund-Verlag in Köln erschienene zweibändige Werk »Wirtschaftliche Mitbestimmung im Meinungsstreit« verwiesen (insb. Bd. I, S. 193-245), wo in vorbildlicher Weise die ganze Literatur von evangelischer Seite dargestellt und (in Bd. II, S. 279 bis 380) »dokumentarisch belegt« wird.

Der 9. Band (1964) wird mit bildungspolitischen Beiträgen eröffnet und schließt im 1. Teil mit Untersuchungen über die Politik der Massengesellschaft, zur Soziologie des Fernsehens und über gesellschaftliche Wirkungen der Massenmedien. Beachtlich, wenngleich im Ergebnis nicht gerade neuartig, erscheint mir der Beitrag von Ernst Topitsch, »Enfrernung und Ideologie. Zur Entmythologisierung des Marxismus«.

Ed. Helmann ist in seinem Beitrag »Der entfremdete Sozialismus und die Konsumgesellschaft« unzufrieden, daß in dem Godesberger Parteiprogramm der SPD »von dem ursprünglichen sozialistischen Ansatz .., allzuwenig übrig geblieben ist«. Er würdigt das Verdienst von Marx, nicht nur für die sozialistische Bewegung, sondern für den Kapitalismus und die Menschheitsgeschichte überhaupt. Heimarm macht auch die Irrtümer von Marx noch mal deutlich und hält es für möglich, daß Marx, wenn er weitergelebt hätte, nicht den Weg des Freiheitliden oder demokratischen Sozialismus, sondern mit Lenin gegangen wäre. Das ist aus vielen Gründen schwer zu sagen.

A. v. Lüchen ist anderer Ansicht. Heimann selbst gehört zu den repräsentativen Vertretern des freiheitlichen Sozialismus. Gerade deshalb ist er unzufrieden, daß auch hier das Denken so stark im Quantitativen, speziell im durch die Reklame künstlich hochgetriebenen Verbrauch hängenbleibt. Wenn schon das Arbeitsleben keine Erfüllung mehr bringt (was übrigens auf Ganze gesehen sicher eine Übertreibung ist) - für die Entfremdung im Verbrauch, schreibt er, gibt es Auswege: ethische und ästhetische Erziehung, Umstellung der Industrie auf geistige und kulturelle Güter und auf bestimmte Gemeinschaftsaufgaben. Es gibt in allen Parteien und Gruppen sicherlich »viele Menschen, die sich von solchen Notwendigkeiten überzeugen lassen«. Der Sozialismus müßte freilich voran-

gehen. Er allein ist dazu in der Lage – und auf solche Weise nähme er das eigentliche Vermächtnis von Marx auf –, der Verbürgerlichung, dem bürgerlichen Konformismus und Materialismus, der Fremdbestimmung in einem immer üppigeren und immer unpersönlicheren Konsum entgegenzuwirken und vor der Gefahr des wirtschaftlichen Zusammenbruchs zu warnen, die sich aus dem geistigen Versagen der Demokratie und ihrem wirtschaftlichen Treibenlassen ergibt (173). Wirklich er allein? Ist das nicht ein bißchen »idealisierte Analyse und Prognose lassen hier doch manche Fragen offen. Aber der Aufsatz von Heimann ist, wie das meiste in den Jahrbüchern, immer wieder anregend.

Prof. D. Dr. F. Karrenberg Velbert

Gurvitch, Georges: Dialektik und Soziologie. Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag 1965. 333 S. 24,- DM.

Wissenschaftsgeschichte der Dialektik von Plato bis Sartre und systematischer Versuch, Dialektik und Empirismus in einer Synthese als Entdogmatisierung der Soziologie zu verstehen (Vorlesungen an der Sorbonne 1960/61).

Christ und Eigentum. Hamburg: Furche-Verlag 1963. 156 S. 4,80 DM.

Ein Symposiumband in der Reihe der Stundenbücher von Konrad StOpP (Einkommen und Eigentum), Gerhard Wendland (Theologische Gesichtspunkte zur Eigenrumsfrage), Günter

Brakelmann (Kritische Anmerkungen und Thesen zur Eigenrumsproblematik, zur Gewinnbeteiligung und zur Mitbestimmung), Hartmut Weber (Die Eigentumsdenkschrift der Kammer für Soziale Ordnung der EKD) und Peter Heyde (Die Eigentumsdenkschrift der Evangelischen Kirche – was ist aus ihr geworden?).

Fischer, Jochen: Die Problematik der »Geburtenregelung« in der Diskussion der Kirchen. Quellenmaterial zur Meinungsbildung. Stutgart: Evangelisches Verlagswerk 1965. 128 S.

Zusammenfassung wesentlicher Äußerungen zur Geburtenregelung bis 1962; im ersten Teil nach Begriffen geordnet (ethische Grundfragen; allgemeine und spezielle Fragen der Ehe und Elternschaft; Fragen der Vorfahren; Bevölkerungsexplosion), im zweiten Teil in chronologischer Folge (theologische und medizinische Autoren sowie Stellungnahmen von Kirchen und Kirdienverbänden).

Giesen, Dieter: Die künstliche Insemination als ethisches Problem. Schriften zum deutschen und europäischen Zivil-, Handels- und Prozeßredit, Bd. 18. Bielefeld: Verlag Ernst und Werner Giesecking 1963. 272 S.

Informative Schrift über den Gesamtkomplex der künstlichen Insemination, Beurteilungen in der ärztlichen Standesethik sowie der ehrstlichen Konfessionen; ausführliche Darlegung des geltenden Rechts,

Bibliographie: Soziologie und Gesellschaft

Ächinger, Hans, u. a. (Hg.): Normen der Gesellschaft. Mannheim: Pesch-HausVerlag 1965. 380 S. 49,50 DM.

Acquaviva, Sabino Samele: Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft. Essen: Ludgerus-Verlag 1965. 230 S. Ln. 22,80 DM; br. 18,80 DM.

Adler, H. G.: Die Erfahrung der Ohnmacht. Beiträge zur Soziologie unserer Zeit. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1964. 276 S. 14,80 DM.

Backhaus, Gunter: Consumo, ergo sum? Wohlstandsgesellschaft und Existenzfragen. Deutsches Pfarrerblatt 1965 14. S. 89-91.

Bahrdr, Hans-Paul: Das Problem des Dienens in der industriellen Gesellschaft. Wege zum Menschen. 1964 111. S. 426–429.

Barley, Delbert: Perspektiven des amerikanischen Rassenproblems. Die Mitarbeit 1964 18. S. 351 bis 359.

Behrendt, R. chard F.: L'homme à la lumière de la sociologie. Paris: Payot 1964. 180 S. 21 F.

- Bellah, R. N.:** ReHgious Evolution. American Soeio-logical Review 1964/3. S. 358-374.
- Ben-David, [osephr** Professions in ehe Class Systems of Presen-Day Societies, A Trend Report and Bibliography. Current Sodology 1963/64/3. S.247-330.
- Berkeley, Edmund C.:** Die Revolution der Computer. Elektronengehirne, Automation und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1965. 300 S. Paperback 14,80 DM; Ln. 24,- DM.
- Bloch, Jochanan:** Moses Hess: »Rom und Jernsalem« - Jüdische und menschliche Emanzipation. Kölner Zeitschri'll: für Soziologie und Sozialpsychologie 1964/2. S. 288-313.
- Brech, Ronald:** Planning Prosperity, A Synoptic Model for Growth. London: Darren, Lengman & Todd 1964. 189 S. 25 s,
- Briemen, A. van:** De druk der maatschappelijke structuren. Wending 1964/12. S. 583-593.
- Cbombari de Lawwe, Paul-Henri** u. a.: La femme dans la société. Son image dans differents milieux sociaux. Paris: Editions Ouvrières 1964, 280 S. 12.60 F.
- Claussen, Wilhelm:** Die klassenlose Leistungsgesellschaft. Die Mitarbeit 1965/1. S. 31-45.
- Co», Harvey:** The Secular City. New York: Mae-miUan 1965. 276 S. \$ 1.45.
- De arbeitende mens in de roekomst, Utreldr N. V., Uitgeverij De Lanteem 1964. 131 S. 5,90 fl.
- Derrich, Christopher:** Cosmic Piety - Modern Man and the Meaning of the Universe. New York: P. J. Kenedy & Sons 1965. \$ 3.95.
- Dumas, André:** Christian Meets Marxist. Frontier 1965/1. S. 16-17.
- Dumas, André:** Ethique et Société industrielle. Revue D'Histoire Et De Philosophie Religieuses 1964/2. S. 129-141.
- Duquoc, Christian:** L'Eglise et le Progres, Paris: Le Cerf 1964. 127 S.
- Erileson, Erik Homburger:** Kindheit und Gesellschaft. 2. Aufl. Stuttgart. Ernst Klett 1965. 426 S. 26.50 DM.
- Bver«, Hens-Dieter:** Die soziale Organisation der singhalesischen Religion. Kölner Zeitschri'll: für Soziologie und Sozialpsychologie 1964/2. S. 314 bis 326.
- Flohr, Helner:** Das Verhältnis von Wissenshall: und Politik im Atomzeitalter. Zu Problemen sozialwissenschaftlicher Beratung der Politik. Die Mitarbeit 1965/2. S. 12-24.
- Friedeburg, Ludwig von (Hg.):** Jugend in der modernen Gesellschaft. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1965. 572 Seiten. Leinen 26,80 DM; Paperbadt 19,80 DM.
- Galland, Daniel:** L'Eglise er la grande ville moderne, Revue D'Histoire Et De Philosophie ReHgieuses 1964/2. S. 142-155.
- Gould, J., und W. L. Kolb {Hg.):** A Dictionary of ehe Social Sciences, Compiled Under the Auspiees of UNESCO. London: Tavistock Publieations 1964. XVI und 761 S.
- Grosjean-Darier, O.:** La femme protestante dans la société. Genever Labor et Fides 1964, 3 Fr.
- Grobs, Gerhard:** Frantz Fanon, ein Theoretiker der afrikanischen Revolution. Kölner Zeitschri'll: für Soziologie und Sozialpsychologie 1964/3. S. 457 bis 480.
- Guillaumaud, Jacques:** Cybernetique et matérialisme dialectique, Paris: Editions Sociales 1965.
- Gurovitch, Georges:** Dialektik und Soziologie. Berlin und Neuwied: Luchterhand 1965. 334 S. Ln. 24,- DM.
- Halb/as, Hubertus:** Jugend und Kirche. Eine Diagnose. Düsseldorf: Patmos 1965. 396 S. Ln. 24,- DM.
- Halstenberg, Eriedldr:** Verstädterung und Bevölkerungsbewegung. Lutherische Monatshell:e 1964/7. S. 323-326.
- Hoe/nagels, Harry:** Kirche in veränderter Welt. Religionssoziologische Gedanken. Essen: Driewer 1964, 111 S. 5,60 DM.
- Harstbe, Edgar:** Die Landwirtschaft auf dem Weg in die Industriegesellschaft. Stimmen der Zeit 1965/5. S. 355-374.
- Institut für Strafrecht der Humboldt-Universität zu Berlin (Hg.):** Die Jugendkriminalität und ihre Bekämpfung in der sozialistischen Gesellschaft. Berlin: Staatsverlag der Deutschen Demokratischen Republik 1965. 320 S. 7,20 DM Ost.
- [enkins, Daniel:** Teen-Age Culture and the Educated Society. Frontier 1965/1. S. 59-62.
- [obnstone, Kenneth:** The Uses of Protest. Frontier ~ 1965/1. S. 18-20.
- [olles, Hiddo M.:** Zur Soziologie der Heimatvertriebenen und Flüchtlinge. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1965. 336 S. 29,80 DM.
- Kallen, H. M.:** Secularism as a Religion. Journal for the Seientifie Study of Religion 1965/2. S. 145 bis 151.
- Kerkho/s, P. J.:** Die gegenwärtige Entwicklung der Religionssoziologie. Orientierung 1965/2. S. 20 bis 23.
- Klaus, Georg:** Kybernetik und Gesellschaft. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenshall:en 1964. 358 S. 16,40 DM Ost.
- Kling, Samuel G.:** Seeual Behavior and the Law. New York: Bernard Geis Associates 1965. \$ 6.95.
- König, René:** Soziologische Orientierurigen. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1965. 544 S. 36,- DM.
- König, René:** Zukunll:serwartungen, Ziele und Ansprüche in der Gegenwansgesellschaft - Erkennt-

- nisse der **Soziologie**. Universitas 1963/1. S. 59 bis 68.
- Krelle, Wilhelm**: Gesellschaftspolitik in der Wohlfahrts-gesellschaft!.. Die Mitarbeit 1964/12. S. 529 bis 537.
- Kant, R. C.**: Der Christ und die Welt. Paderborn: Schöningh 1965. 51 S. kan. 2,80 DM.
- Lange, Rudolf**: Die Pfarrei im Spannungsfeld der pluralistischen Gesellschaft als soziologisches Strukturproblem. Stimmen der Zeit/September 1964. S. 419-434.
- Leber, Georg**: Der arbeitende Mensch und die Ordnung seiner Umwelt. Die Neue Ordnung 1964/4. S. 241-251.
- Lee, R., und M. E. Marty (Hg.)**: Religion and Social Conflict. New York: Oxford University Press 1964. 193 S. \$ 5.00.
- Leemenns, V.**: Sociologie van Max Weber tot Arnold Gehlen. Tijdschrift voor Filosofie 1964/10. S. 507-530.
- Lenk, Kurt**: Das tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1964/2. S. 257 bis 287.
- Lepsius, M. Rainer**: Kritik als Beruf - Zur Soziologie der Intellektuellen. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1964/1. S. 75 bis 91.
- Leuba, Jean-Louis**: L'Evangile et le Progres, Discours prononcé à l'Aula de l'Universite par le recteur Jean-Louis Leuba lors de son installation, le 8 novembre 1961. Verbum caro 1965/73. S. 70 bis 92.
- Leupold, U. S.**: Die christliche Fürbitte für die Gesellschaft. Lutherische Monatshefte 1965/1: S. 42-59.
- Löwenthai, Leo**: Literatur und Gesellschaft. Neuwied: Luchterhand 1964. 284 S. Ln. 19,80 DM; Studienausgabe 11,80 DM.
- Luckmann, Tb., und P. Berger**: Social Mobility and Personal Identity. Europäisches Archiv für Soziologie 1964/2. S. 331-344.
- Lutz, Peter Christian (Hg.)**: Studien und Materialien zur Soziologie der DDR. Sonderheft 8 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Köln Opladen: Westdeutscher Verlag 1964. 540 S.
- Mannheim, Karl**: Wissenssoziologie. Berlin und Neuwied: Luchterhand 1965. 752 S. Ln. 45,- DM; Studienausgabe 26,- DM.
- Marcus, Herbert**: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus. Neuwied: Luchterhand 1964. 260 S. 24,80 DM; Studienausgabe 14,80 DM.
- Mattbes, Joachim**: Gesellschaftspolitische Konzeption im Sozialhilferechte. Zur soziologischen Kritik der neuen deutschen Sozialhilfegesetzgebung 1961. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1964. 134 S. 22,- DM.
- Mirgeier, Albert**: Nach dem Untergang des Abendlandes. Die Behauptung des humanen Erbes in einer technischen Welt. Wort und Wahrheit 1965/4. S. 273-285.
- Moltmann, Jürgen**: »Neue Grenzen« der Christenheit in der industriellen Gesellschaft, Kirche in der Zeit 1965/3. S. 99-105.
- Novak, Joseph**: Homo Sowericus, Der Mensch unter Hammer und Sichel, Stuttgartr Scherz 1964. 412 S. 9,80 DM.
- Oppen, Dietrich von**: Die Isolierung des Pfarrers von der Gesellschaft. Lutherische Monatshefte 1964/8. S. 364-368.
- Oppen, Dietrich von**: Gott, Mensch und die Gesellschaft der Gegenwart. ökumenische Rundschau 1964/4. S. 305-321.
- Parsons, Talcott**: Die jüngsten Entwicklungen in der strukturell-funktionalen Theorie. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1964/1. S. 30-49.
- Platte, Hans K.**: Soziologie der Massenkommunikationsmittel. Analysen und Berichte. München und Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1965. 270 S. Ln. 19,- DM.
- Polanyi, Michael**: Science, Faith and Society, 96 S. Chicago: University of Chicago Press 1964. \$ 3.75.
- Prass, Harry**: Jugend, Eros, Politik. Stuttgart: Scherz 1964. 528 S. Brosch. 22,80 DM; Ln. 28,- DM.
- Raab, E. (Hg.)**: Religious Conflict in America: Studies of the Problems beyond Bigotry. Garden City N. Y.: Doubleday 1964. VIII und 238 S. \$ 1.25.
- Remmling, Gunter W.**: Die Religion der einsamen Masse. Eine Analyse der religionssoziologischen Perspektive in den Vereinigten Staaten. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1964/4. S. 742-756.
- Rieger, Paul (Hg.)**: Politische Verantwortung für die Freizeit. Aktuelle Beiträge. München: Claudius Verlag 1965. 64 S. 6,50 DM.
- Rosenmayr, Leopold**: Jugend im soziokulturellen Gefälle. Hochland 1964/6. S. 506-518.
- Rotb, G.**: Political Critiques of Max Weber. Some Implications for Political Sociology, American Sociological Review 1965/12. S. 213-223.
- Sbinn, Roger Lincoln**: Tangled World. New York: Charles Scribner's Sons 1965. 160 S. \$ 3.00.
- Shippey, Frederick Alexander**: Protestantism in Suburban Life. New York: Abingdon Press 1964. 224 S. \$ 4.50.
- Schischko/f, Georgi**: Die gesteuerte Vermassung. Ein sozialphilosophischer Beitrag zur Zeitkritik. Mei-