

Globethics Repository



Zeitschrift für Evangelische Ethik (1981)

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	2026-09-26 03:53:20
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173545

ZEITSCHRIFT FÜR EVANGELISCHE ETHIK

In Zusammenarbeit mit H.-D. Wendland
herausgegeben von H. D. Bastian, R.-P. Calliess, Chr. Frey,
J. de Graaf, T. Rendtorff, A. Rieh,
H. Ringeling, W. Schweitzer, Th. Strohm, H. E. Tödt
Schriftleiter: Chr. Frey

25. Jahrgang 1981

Studien

Bayer, Oswald: Die Ehe zwischen Evangelium und Gesetz	164
Becker, Jürgen: Feindesliebe – Nächstenliebe - Bruderliebe	5
Blattner, Stefan, und Ley, Siegfried: Sozialethik für Praktiker. - Ein Beispiel aus der Lehrerfortbildung	283
Bottke, Wilfried: Euthanasie und Sterbehilfe aus der Sicht des Juristen	109
Frey, Christofer: Zum Thema der Vernunft in der evangelischen Ethik.	197
Hofmeister, Heimo: Das Gewissen als Ort sittlicher Urteilsfindung	30
Hübner, Jürgen: Zur Ethik genetischer Beratung.	102
Link, Christian: Die Herausforderung der Ethik durch die Humangenetik	84
Rupp, Hartmut, und Vogel, Otto: Ethische Verantwortung für die Wahrnehmung der Realität. Am Beispiel der Bestimmung der Lebenswirklichkeit der Schüler durch Religionsbücher	260
Seelmann, Karl: Strafzwecke und Wiedergutmachung	44
Tödt, Heinz-Eduard: Die Ambivalenz des technischen Fortschritts als Thema christ- licher Ethik	18
Ward, Keith: Gegenwärtige Strömungen in der Ethik in Großbritannien	244
West, Charles: Gott - Mensch – Schöpfung.	180

Kommentare

Bukow, Wolf-Dietrich: Bemerkungen zur Lebenswirklichkeit des Schülers.	280
Frey, Christofer: Ethik für Multiplikatoren	258
Garz, Detlef: Moralentwicklung und Moralerziehung. Hinweise auf einige Arbeiten Lawrence Kohlbergs	304
Kaiser, Helmut: Ethische Urteilsfindung im Bereich der passiven Euthanasie - Reich- weite und Grenzen ethischer Argumentationsmodelle	130
Lindinger, Helge C.: Von Mensch zu Mensch: Der einzelne und die Masse	217
Mildenberger, Friedrich: Evangelische Spiritualität. Bemerkungen zur Studie einer Arbeitsgruppe der EKD	309
Schneider, Hans J.: Ist Gott ein Placebo?	145
Schweitzer, Wolfgang: Diskussionsbemerkung zum Thema »Humangenetik« und »Schwangerschaftsabbruch«	316
Tödt, Heinz Eduard: Zur Sozialethik für Praktiker. Erwägungen zu einem Beispiel der Lehrerfortbildung von St. Blattner und S. Ley	301
Villa-Vicencio, Charles: Christliche Sozialethik als Hinterfragung des Absoluten . . .	55

Rezensionen

Arbeit und Persönlichkeit. Hrsg. v. Peter Groskurth (Bukow)		69
Baur, Jörg: Einsicht und Glaube (Wagner)		233-234
Cyprian, Gudrun: Sozialisation in Wohngemeinschaften (Bukow)		69
Dumas, Andre: Theologies politiques et vie de l'Eglise (I. Tödt)		152-154
Eschatologie und Frieden. Hg. v. G. Liedke (Hertz)		236-237
Feld, Helmut und Bernd Stappert: Ethos im Alltag (Bukow)		67
Gestrich, Christoph: Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie (Rendtorff)		75-78
Görlitz, Axel: Politische Sozialisationsforschung (Bukow)		69
Greiffenhagen, Martin und Sylvia: Ein schwieriges Vaterland (H. E. Tödt)	...	234-235
Herkenrath, Politik und Gottesreich (Katterle)		157
Kuphal, Armin: Abschied von der Kirche (Bukow)		72
Lachmann, Rainer: Ethische Kriterien im Religionsunterricht (Wegenast)		317
Lexikon der Ethik. Hrsg. v. O. Höffe (Frey)		151
Lenski, Gerhard: Macht und Privileg (Fischer)		154
Malfer, Benno: Das Handeln des Christen (Frey)		237
Marhold, Wolfgang, und Mitarbeiter: Religion als Beruf (Drehse)		71
Marxsen, Willi: Christologie - praktisch (Wenz)		232
Projektgruppe Jugendbüro: Subkultur und Familie als Orientierungsmuster (Bukow)		66
Ramsey, Paul: The Patient as Person (Piechowiak)		158
Rendtorff, Trutz: Ethik (Adriaanse)		224
Schöpferische Nachfolge. Hrsg. v. Ch. Frey und W. Huber (Wiebering)		73
Schulze, Hans: Sozialethik (Strohm)		148
Stitzel, Michael: Unternehmerverhalten und Gesellschaftspolitik (Graf)		156
Tödt, Heinz Eduard: Rudolf Bultmanns Ethik der ExistenztheologieJDer Spielraum des Menschen (Wenz)		230
Wallner, Ernst M., und Pohler-Funke, Margret: Soziologie der Kindheit (Bukow).		65
Willms, Bernard: Selbstbehauptung und Anerkennung (Graf)		235
Wiswede, Günter: Rollentheorie (Bukow)		68

Bibliographien

Anthropologie, Psychologie, Medizin.		79, 240
Arbeit, Beruf, Wirtschaft, Soziale Fragen		159, 239
Ehe, Familie, Sexualethik		79, 239, 319
Gesellschaft und Soziologie		320
Grundlegung		79, 239, 319

Pädagogik	80, 320
Politische Ethik	79, 159, 319
Recht	" 319

Einleitungen

Deutsch	. 1, 81, 161, 241
Englisch	. 2, 82, 162, 242
F ranzösisch	. 3, 83, 163, 243

Zur Einführung

Der 25. Jahrgang der Zeitschrift für Evangelische Ethik beginnt - wie der vorausgehende 24. - mit einer biblischen Studie. Der Neutestamentler J. BECKER fragt nach der BEDEUTUNG DER LIEBESFORDERUNG Jesu und in der Urchristenheit. JESUS begründete die Liebesforderung, die gerade auch den Feind einschließt, mit der Schöpfung, in der alle Menschen zur Gottessohnschaft berufen sind. Ist bei ihm die Feindesliebe Maß aller Liebe, so stellen die URCHRISTLICHEN GEMEINDEN bald die Gruppe voran. Von [esu gruppenunspezifischer Liebesforderung, die soziale Grenzen überschreitet, geht die Entwicklung zu konzentrischem Denken, ohne den Universalismus der Liebe preiszugeben. Statt uns einengen zu lassen und an der eigenen, der Christengemeinde, haften zu bleiben, sollen wir uns HEUTE der Begründung Jesu erinnern; sie liegt in der SCHÖPFUNG, die alle Menschen umfaßt. - Eine Studie mit einem ganz anderen Thema will ebenfalls die theologische Aussage von der Schöpfung zur Geltung bringen: H. E. TÖDT fragt nach dem Umgang der Menschen mit der TECHNIK. Technik als Mittel-Zweck-Beherrschung brachte es mit sich, daß menschliche Beziehungen immer indirekter wurden. Technisches Handeln rückt deshalb in einen Kontrast zu KOMMUNIKATIVEM HANDELN. Umgang mit der Technik hatte ambivalente Folgen: Große Hoffnungen entstanden, aber sie zerbrachen, Mutlosigkeit und emotionale Rückwendung zur Natur waren die Folge. H. JONAS möchte deshalb die Furcht zueinem Movens veränderten menschlichen Verhaltens machen (»Prinzip Verantwortung«). Dagegen setzt Tödt den Schöpfungsglauben, der nicht triumphale Herrschaft des Menschen über die Erde meint, sondern die Eigenmacht des Geschöpfes am Schöpfer begrenzt. Deshalb fordert Tödt eine »kommunikative Technik«. - Diese wie die vorige Studie lassen nach der Bedeutung des Schöpfungsglaubens fragen. Wenn Becker auf unterschiedliche Auffassungen hinweist und [esu Reden von Schöpfung im Licht der Reich-Gottes-Botschaft sieht, so wäre Tödt zu fragen, ob nicht die gute Absicht des Schöpfers und der Segen der dem Geschöpf gesetzten Grenze am Christusereignis definitiv werden. Gilt das zu Recht, dann stellt die theologische Ethik die Frage nach der Trinität Gottes neu.

Die Studie des Philosophen H. HOFMEISTER richtet sich auf das GEWISSEN, das nach theologischen Vorstellungen dem Geschöpf gegeben (und durch den Fall verdunkelt, aber nicht verstimmt) ist. Hofmeister bezieht sich auf KANT und HEGEL; er zeigt ihre unterschiedlichen Auffassungen und prüft sie an einem Problem, das in letzter Zeit immer wieder aufgegriffen worden ist: dem Gewissen des Wehrdienstverweigerers. Seine Studie zeigt überraschend, wie eine festgefahrene Diskussion an klassischen Texten neue Impulse gewinnen kann. Wenn KANT ein irrendes Gewissen für ein »Unding« hält, hat er die Übereinstimmung des Gewissens mit sich selbst im Sinn, nicht die praktisch-logische Anwendung einer Gewissenseinsicht. Aber ist die Übereinstimmung allgemeingültig? Ein Risiko muß ihr bleiben. Wenn HEGEL eine Gefahr in der Verabsolutierung einer einzelnen Entscheidung sieht und die Sittlichkeit im Staat realisiert findet, dann muß deutlicher werden, daß der Staat nicht über die Besonderheit des einzelnen Gewissens hinweggehend die allgemeine Sittlichkeit herstellen kann.

Der Rechtsphilosoph K. SEELMANN nimmt noch einmal die Diskussion zur Begründung des Strafrechts auf und prüft die verschiedenen Theorien (Sühne, Prävention) unter dem Gesichtspunkt der WIEDERGUTMACHTUNG. Er zeigt, wie sich die verschiedenen Ansätze mit Hilfe des

Wiedergutmachungsgedankens modifizieren lassen. Dabei geht es ihm nicht primär um Wiedergutmachung im Einzelfall, sondern um den Schutz der Rechtsgüter, die verletzt werden. Die Wiedergutmachung hätte bei der Sozialschädlichkeit krimineller Handlungen einzusetzen. - Ein Kommentar eines südafrikanischen Ethikers, CH. VILLA-VICENCIO, setzt die lose Folge von Berichten zur ethischen Arbeit auf außereuropäischen Kontinenten fort (vgl. auch M. MIYATA zu Japan in ZEE 24 [1980], S. 130 ff). Eine Einleitung von I. TÖDT weist auf die besonderen Gesichtspunkte des südafrikanischen Ethikers hin. Er möchte nicht moralische Untadeligkeit durch Selbstbeichtigung erwerben, sondern aus Solidarität mit einer Gesellschaft in verfahrenen Lage eine Ethik entwickeln, die das als absolut verbindlich Vorgegebene in seinem Christentum hinterfragt (deshalb ist christliche Ethik »de- absolutizing«).

c.F.

Introduction

Like the previous 24th volume, the 25th volume begins with a Biblical study. The New Testament scholar *J. Becker* investigates the *meaning of the love-command* in both Jesus' and early Christian thought. Jesus based the love-command, which includes even one's enemy, on the Creation - in which all are called to be sons of God. While for him one's love for one's enemy is the measure of all love, the early Christians congregations give precedence to particular groups. From Jesus' group-unspecific love-command which crosses (all) social boundaries, there develops concentric thinking, though without sacrificing love's universalism. In order to avoid possibly narrowing of the concept of love to involve only the Christian congregation (alone), we should remind ourselves today of Jesus' motive: it lies in the Creation, which embraces all humans. - A study with a wholly different theme attempts to bring to bear the theological implications of the Creation today: *H. E. Tödt* inquires into the interrelationship of humans with technology. Technology brought the mastery of means and ends, but brought as well a state of affairs in which human relationships became increasingly indirect. Technological activity stands therefore in contrast to *communicative activity*. Interaction with technology has ambivalent consequences: there arose great hopes, but as they crumbled, discouragement and a "back to nature" nostalgia resulted. *H. Jonas* would like therefore to make fear into a motive for transformed human behavior (cf. his "Principle of Responsibility"). Tödt sets over against this the belief in Creation, which does not imply the triumphant mastery of humans over the Earth, but limits the arbitrariness of the creature by the Creator. Therefore Tödt calls for a "communicative technology." This, as the previous study, provokes inquiry into the meaning of the belief in Creation. If Becker points to differing conceptions, and sees Jesus' thought on Creation in the Light of his preaching the Kingdom of God, then Tödt were to be asked whether or not the good intention of the Creator and the blessing of the boundary set

for the creature become definitive in the Christ-event. If this view is valid, then theological Ethics raises the question of God's Trinity anew,

The study by the philosopher *H. Hofmeister* is directed toward the *conscience*, which, according to theological notions, was given to creation (and though darkened through the fall, was not silenced). Hofmeister refers to *Kant* and *Hegel*, he shows their differing conceptions and tests them against a problem which has been repeatedly taken up recently: the Conscientious Objector to military service. Surprisingly, his study shows how a bogged-down discussion can gain new impulses from classical texts. When *Kant* holds an erring conscience for an "absurdity," he has in mind the agreement of the conscience with itself, not the practical-logical application of a moral conviction. But is this "agreement" generally valid? It entails a risk. When *Hegel* sees a danger in the absolutizing of a single decision and finds morality ("Sittlichkeit") realized in the State, it must be objected that the State cannot establish the general morality while passing over the peculiarity of the individual conscience.

The philosopher of law, *K. Seelmann*, takes up once again the discussion of the basis of criminal law and tests the various theories (atonement, prevention) from the angle of reparation. He shows how the various approaches can be modified with the help of the idea of reparation. Thereby he is concerned primarily not with reparation in individual cases, but with the Protection of the Rights which had been injured. Reparation were to be employed in socially damaging criminal actions. - A commentary by a South African ethicist, *eh. Villa-Vicencio*, continues the loose series of reports about ethical work on continents outside Europe (cf. also *M. Miyata* on Japan, ZEE 24 [1980], pp. 130 H.). An introduction by *I. Tödt* calls attention to the special points of view of the South African ethicist. He desires not through self-accusation to earn moral blamelessness, but rather through solidarity with a society in a tangled situation to develop an ethic which probes behind the "given" in his Christianity which is thought absolutely binding (therefore Christian ethics is "de-absolutizing"),

Translated by Benjamin Williams

c.F.

Introduction

Le 25eme annee de notre magazine -Zeitschrift für Evangelische Ethik- debute comme le precedent par une etude biblique. *j. Becker* exegete du Nouveau Testament, s'interroge sur la signification de la *revendication de l'amour*, pour jesus et pour l'ere chretienne primitive. jesus justifie cette revendication qui inclut aussi nos opposants, dans l'oeuvre de la creation, grâce à laquelle tous les hommes sont appeles à devenir les fils de Dieu. Si selon jesus l'amour envers les ennemis est la norme de tout amour, *La comrnunauté cbretienne* primitive met en evidence l'importance de cette revendication pour le groupe. Il y a donc une evolution de la revendication de jesus (qui n'est pas specifique au groupe et qui depasse les classes soeiales) vers un mo-

de de pensee concentrique (sans sacrifier l'universalisme de l'amour). Pour echapper á l'etrottesse de vue possible, dont les comrnunautes chretiennes sont souvent prisonnieres, nous devons nous rappeler la justification de jesus *aujourd'hui*: nous la trouvons dans l'oeuvre de la *creation* qui comprend tous les hommes. Une etude touchant un autre sujet met aussi en valeur cet aspect de la Cr-ation: *H. E. Tödt* s'interroge sur le comportement de l'homme face á *La Technique*. L'utilisation de la technique comme Moyen-But et instrument de domination rend les relations humaines de plus en plus indirectes. C'est la raison pour laquelle l'oeuvre technique est en opposition frappante au *domaine de la communication* entre les hommes. L'utilisation de la technique ades consequences qui sont de double nature; de grands espoirs sont nes mais ils se dissipent bien vite, laissant la place au decouragement et á un retour á la nature charge de fausse emotion. C'est pourquoi, *H. Jonas* voudrait faire de la peur un mouvement emoticnnel du comportement changeant de l'homme (cf son livre »Principe de responsabilite«). A cette these, Tödt oppose une theologie de la Creation qui refuse la majeste triomphale de l'homme sur la terre reduisant sa volonte á celle du Createur. Pour cette raison Tödt exige une »technique communicative«. - Cette etude-ci comme l'expose precedent, traite la question de la signification d'une theologie de la Creation. Si Becker montre les differentes interpretations et voit essentiellement les discours de jesus sur la Creatrion á la lumiere de la bonne nouvelle du Royaume de Dieu, alors on peut demander á Tödt si la bonne intention du Createur et la grace des limites pour la creature ne sont pas definitives dans l'apparition de jesus-Christ, Si cela s'avere etre juste, alors l'ethique theologique repose la question de la Trinite de Dieu.

L'etude du Philosophe *H. Hofmeister* vise la *conscience*, qui est donnee á la creature selon la comprehension des representations theologiques (cette conscience fut assombrie par la Chute mais pas reduite au Silence). Hofmeister fait appel á *Kant* et á *Heget*. Il montre leurs differentes comprehensions et les met á l'epreuve, en leur posant un problemerne qui revient souvent ces derniers temps: l'objection de conscience. Son etude fait la demonstration etonnante, de la qualite des textes classiques qui nous donnent de nouveaux arguments et de nouvelles idees, pour continuer une discussion sans issue. Quand Kant qualifie de »Unding« (absurdite) une conscience faisant erreur, il pense á l'harmonie de la conscience avec soi, et non á l'application pratique et logique d'un jugement de la conscience. Mais cette harmonie, est-elle toujours valable en general? Elle comporte un risque. Si *Hegel* voit un danger quand une decision individuelle devient absolue et s'il trouve la morale (»Sittlichkeit«) accomplie dans l'Etat, il faut preciser plus clairement, que l'Etat ne peut etablir une morale commune, sans se soueier des particularites de la conscience individuelle. -

Le philosophe de droit, *K. Seelmann*, engage encore une fois la discussion sur la justification du droit penal sous l'angle de la »reparation« envers la societe. Il montre de quelle facon on peut modifier les differents essais grace á la nouvelle idee des reparations. Il ne s'agit pas ici de reparation envers des cas individuels, mais avant tout, de preserver les lois qui furent enfreintes. On pourrait appliquer l'idee de la reparation aux actions criminelles portant prejudice á la societe. - Un commentaire du moraliste sud-africain *eh. Villa-Vicencio* fait suite á la serie des exposes sur le travail ethique á l'exterieur du continent europeen (cf. aussi *M. Jliyata* au Japon, dans: ZEE 24 [1980], S. 130sq.). L'introduction des *I. Tödt* souligne les points de vue particuliers du moraliste sud-africain. Il ne recherche pas une perfection morale dans l'auto-ac-

cusation mais il desire developper une ethique solidaire d'une societe dont la situation est sans issue et qui s'interroge sur le contenu normatif et absolu de son christianisme (c'est pourquoi l'ethique chretienne est »de-absolutizing«).

Traduit par jean-Philippe Salarnier

C. F.

Feindesliebe - Nächstenliebe - Bruderliebe

Exegetische Beobachtungen als Anfrage an ein ethisches Problemfeld¹

VON JÜRGEN BECKER

Nächstenliebe und Christentum gehören im allgemeinen Bewußtsein zusammen. Der christliche Anspruch, ein Sachwalter der Nächstenliebe sein zu wollen, beruft sich auf keinen Geringeren als Jesus, muß jedoch auch als Maß gelten, an dem Christentum gemessen wird. Christen haben zwar keinen Grund zu meinen, Nächstenliebe sei ihre Erfindung oder sie seien allein ihr Anwalt-, wohl aber darf gelten, daß sich in solcher Forderung ein der christlichen Botschaft besonders gemäßes Verhalten ausspricht>.

Eindrücklich hat *Harnack*² für die Alte Kirche die Darstellung der »Missionspredigt in Wort und Tat« durch ein materialreiches Kapitel: »Das Evangelium der Liebe und Hilfleistung« entfaltet. Die dienende Liebe, die nicht begehrt, sondern schenkt, gehörte zum Selbstverständnis dieser Christen. Dies wurde gerade auch von den Heiden anerkannt. Christen sorgten sich um das Elend der damaligen Welt: um Witwen und Waisen, Sklaven, Arbeitsunfähige, Bergwerksgefangene. Man traf Christen in den Elendsbezirken der Städte, in den Gefängnissen und in Seuchengebieten. Im selbstlosen Mitleiden sich liebend schenken, das konnten diese Christen! Mit einem gewissen Stolz haben die Apologeten ihre heidnische Umwelt auch darauf hingewiesen.

1. Dem Aufsatz liegt ein Gastvortrag zugrunde, der am 14. 1. 80 in der Abteilung für Evangelische Theologie der Ruhr-Universität Bochum gehalten wurde.

2. Die Diskussion über Entstehungsfeld und geschichtliche Vielfalt der Auslegung des Liebesgebotes ist umfangreich und soll hier nicht wiederholt werden. Vgl. *J. Becker*: Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen, AGSU 8, 1970, 377-401 (Lit.). *K. Berger*: Die Gesetzesauslegung Jesu I, WMANT 40, 1972, 56-257. *ehr. Burchard*: Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung, in: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (FSJ. Jeremias), 1970, 39-62. *P. Fiebig*: Jesu Worte über die Feindesliebe, ThStKr 91 (1918) 30-64. *A. Nissen*: Gott und der Nächste im antiken Judentum, 1974. *H. Hübner*: Das Gesetz in der synoptischen Tradition, 1973.

3. Vgl. die eindrucklichen Worte von *E. Käsemann*: Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1968, 45 f.

4. *A. von Harnack*: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I 21906, 127-172.

Jüngst hat die evangelische und katholische Kirche eine gemeinsame *Erklärung über die »Grundwerte und Gottes Gebote«* veröffentlicht. Das christliche Angebot im Zusammenhang der Grundwertediskussion ist dabei der Verweis auf den *Dekalog*. Dabei nimmt das *Doppelgebot der Liebe* Erschließungsfunktion wahr: »Die Verkündigung der Zehn Gebote enthält ... in einem den Zuspruch der Liebe Gottes für den Menschen und die Aufforderung an den Menschen zur Gottes- und Nächstenliebe.« Beides, »sich Gott zuwenden und den Mitmenschen liebend zu begegnen, ist der Inbegriff biblischen Zeugnisses und bildet auch den Kerngehalt der Zehn Gebote«.

Man sollte erwarten, die biblischen Schriften, auf die sich dabei alle beziehen, zeigten ein einheitliches Bild, was Verständnis und Auslegung des Liebesgebotes betrifft. Bei näherem Hinsehen tauchen jedoch Probleme auf, die in der heutigen Diskussion mehr Beachtung verdienen als bisher.

Es ist unbestritten, daß die Liebesforderung *durch* Jesus ins Christentum kam. Drei Überlieferungen gelten als Kronzeugen: das Gebot der Feindesliebe (Mt 5, 38-48 = Lk 6, 27-36), das Doppelgebot der Liebe (Mk 12, 28-34 par) und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 29-37). Das Doppelgebot hat nach neueren Erkenntnissen keinen Anspruch, echtes Jesusgut zu sein⁵; es wird darum zunächst zurückgestellt. Für die Jesustradition ist allgemein auffällig, daß Jesus offenbar gar nicht oder nur selten vom »Nachsten« gesprochen hat und über das Gebot der Feindesliebe hinaus das Verb »lieben« zumindest selten oder gar nicht im Munde führte. Der Nächste wird konkret beschrieben: Er ist Zöllner, Hure, Überfallener, Schuldner, entlassungsbedrohte Ehefrau. Ebenso wird die Tat der Liebe konkret gefaßt: als Mahlgemeinschaft, erste Hilfe, Schuldenerlaß, Heilung. So sicher sich z. B. alle Jesusbücher mit Recht darin einig sind, daß das Liebesgebot in seiner Ausgelegtheit als Feindesliebe die angemessene Zusammenfassung des Verhaltens Jesu ist/, der »Nächste« und »lieben« sind kein gängiges Vokabular für Jesus. Er denkt von der Konkretion her.

Das *Gebot der Feindesliebe* (Mt 5, 38-48 par) ist jetzt in einen Zusammenhang eingebettet, der mehrfach ausgestaltet wurde⁶, Der Kern besteht in einem Gebot, mit Verheißung und Begründung:

»Liebet eure Feinde,
so werdet ihr Söhne eures Vaters im Himmel sein;
denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute,
und regnen über Gerechte und Ungerechte.«

5. Zitiert nach: Lutherische Monatshefte 8 (1979) 680.

6. Berger, Gesetzesauslegung (vgl. Anm. 2) 136-257; Burchard, Liebesgebot (vgl. Anm. 2). Die sog. Goldene Regel aus Lk 6, 31 = Mt 7, 12 wird ganz zurückgestellt. Sie ist kulturgeschichtlich traditionell, vgl. A. Dihle: Die Goldene Regel, 1962. Falls Jesus und nicht erst die Gemeinde sie aufgriff, ist ihr Sinn für Jesus nur erhebbar, wenn seine selbständig formulierten Aussagen Maßstab sind.

7. Als Beispiel vgl. H. Braun: Jesus, Themen der Theologie 1, 1969, Abschnitt 10.

8. Vgl. dazu D. Lührmann: Liebet eure Feinde, ZThK 69 (1972) 412-438. P. Hoffmann – V. Eid: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, Quaestiones disputatae 66, 151-155.

Die Begründung benennt das fortlaufende *Handeln des Schöpfers*, der die Grundbedingungen zum Leben, Sonne und Regen, jedem ohne Unterschied gewährt. Ähnliche normative Beanspruchung der Schöpfung ist weisheitlicher Tradition geläufig - allerdings mit grundverschiedenem Ausgang gegenüber Jesus: Einmal wird gerade aus der Schöpfung ersehen, wie jedes Lebewesen nur seinesgleichen liebt. So wird auch vom Menschen nur erwartet, seinesgleichen zu lieben. Darum muß sich umgekehrt der Fromme vom Sünder fernhalten und der Arme die Weide des Reichen sein (Sir 13, 15-19). Zum anderen sieht auch die israelitische Weisheit, daß Gott als Schöpfer Gerechte und Sünder gleich behandelt. Darin aber erkennt sie hinreichenden Grund zu resignativer Skepsis, weil die gerechte Weltordnung auf dem Spiele steht (Koh 9, 2f.). Jesus nun erhebt solche typische Erfahrung göttlicher Gleichbehandlung zur produktiven Einsicht: So unterschiedlos gütig ist Gott! Gott gewährt jedem ausnahmslos die beständige Vorgabe von elementaren Lebensbedingungen jenseits menschlicher Selbstverwirklichung im Guten oder Bösen. Das soll der Mensch nachahmen. Dabei verweist auch gerade die Verheißung göttlicher Sohnschaft auf die Weisheit: Gottessohnschaft ist hier Heilsprädikat des Gerechten (Sap Sal 2, 18; Sir 4, 10 usw.), der dem Sollgehalt göttlicher Gerechtigkeit entspricht. So sollen Jesu Hörer sich durch Nachahmung des Schöpfers auf die Verheißung göttlicher Sohnschaft einlassen.

Kaum ein jüdisches Ohr hörte das Gebot: Liebet eure Feinde!, ohne an Lev 19, 18, also an das *alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe*, zu denken. Jeder konnte verstehen: Jesus dehnt das Liebesobjekt so extensiv aus, daß kasuistische Abstufungen in bezug auf den anderen (z. B. als Familienangehörigen, Volksgenossen, Fremden, Feind) überholt sind und damit zugleich die Frage nach Zumutbarkeitsgrenzen außer Kurs gesetzt ist. Der *Feind* ist nicht letzte Stufe der noch gerade möglichen Zuwendung, sondern *Basisbestimmung*. Der Extremfall wird Ansatz für jedes Sozialverhältnis, das grundsätzlich immer durch Liebe bestimmt sein soll. Also ist auch eine Unterscheidung in persönliche, soziale, berufliche oder politische Feindschaft abgelehnt; denn Liebe ahmt Gott nach, wie er immer wieder überall schöpfungswelt Lebensmöglichkeit schafft. Liebe fragt nie, wer der andere ist, sondern was er aufgrund gewährter Möglichkeiten werden kann. Damit ist endlich auch klar: Der imperativische Satz ist kein gesetzlicher Spitzensatz, sondern Eröffnung einer Perspektive, ausnahmslos jedem lebensfördernd zu begegnen, wie Gott der Schöpfer es tut.

Die Begründung mit Hilfe des Schöpfers ist nun der Verkündigung Jesu keineswegs fremd. Vielmehr hat zu gelten, daß die von ihm angesagte und praktizierte Gottesherrschaft grundlegend am Schöpfer orientiert ist. Dies bedarf hier keiner erneuten Entfaltung", Wohl aber hilft der Blick auf Jesu Gesamtbotschaft dreierlei klarzustellen:

Einmal macht Jesu *Gottesreichsbotschaft* deutlich, warum qualifizierende Bestimmungen der Liebesobjekte bedeutungslos sein müssen. Die in dieser Botschaft zugesagte, zuvorkommende Güte Gottes setzt auf der menschlichen Seite eine Situation voraus, nach der die Gerichtsverfallenheit aller wie bei Johannes dem Täufer feststeht (vgl. nur Lk 13, 1-5)¹⁰. Sind alle

9. Vgl. E. Käsemann: Der Ruf der Freiheit, 1968, 31-41;]. Becker: Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern, in: Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann), 1975, 105-126.

10. Näher ausgeführt in]. Becker: Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, BSt 63, 1972, 71-104.

gleicher grundlegender Verlorenheit zugeordnet, kann nicht das, was Menschen positiv sind, Anlaß zur Liebe werden. Liebe richtet sich dann nicht auf Liebenswertes, besteht vielmehr im Schaffen von Liebenswertem. Liebe wird so als Ermöglichung, Verlorenheit zu überwinden, verstanden. Die Radikalität dieses Ansatzes wird sichtbar, wenn man daneben z. B. den stoischen Ansatz der Philanthropie stellt: Alle Menschen tragen denselben göttlichen Adel; gemeiner humaner Adel fordert gegenseitiges adliges Verhalten - also Liebe. Liebe, die im Ansatz darauf aus ist, bedingungslos Verlorenheit zu überwinden, greift tiefer, weil sie nicht beim Adel, sondern beim Elend des Menschen ansetzt.

Warum soll man zum anderen sich nach Jesus überhaupt auf solche Liebe einlassen? Auffällig ist für ihn, daß die Liebesforderung in den umfassenden Zusammenhang der Reichsbotschaft eingezeichnet ist, d. h. Liebe ist für ihn Folge von Heilserfahrung, die Wahrheit in Ko-inzidenz mit Heilswendung erschließt, und insofern Glaube an einen umfassenden guten Weltsinn, den Jesus mit dem Stichwort »Gottesherrschaft« benennt. Liebe erweist sich als Weitergabe solcher Sinnhaftigkeit. Außerhalb solchen Zusammenhanges bleibt die Liebesforderung uneinsichtig.

Jesus hat endlich nicht von der Basis einer Kleingruppe (z. B. dem Jüngerkreis) her gedacht. Er formuliert insofern *gruppenunspezifisch* und tendenziell weltweit. Wie Gott der Schöpfer immer und überall Gleichbehandlung aller bewirkt, so soll jedermann jedem immer gleich begegnen. So ist überhaupt bei Jesus der Adressat Israel auf den allgemeinen Menscheshorizont hin angeredet (vgl. z. B. Mk 3, 27; 7, 15). Darum kann das vorbildliche Subjekt der Liebestat der Israel verhaßte Samaritaner sein, nachdem sich ausdrücklich die Repräsentanten Israels der Liebestat versagten. Er ist Vorbild, indem er dem Objekt seiner Liebe hilft, ohne zu fragen, ob er vielleicht Israelit sei. Jedem ist ja zu helfen. Dieser Menscheshorizont entspricht der israelitischen Weisheit mit ihrer internationalen Prägung wie auch speziell dem kosmischen Horizont der Reichsbotschaft, nach der die weltweite Völkerwallfahrt zum letzten Heilsmahl in der Gottesherrschaft erwartet wird - vorbei an Israel (Mt 8, 11f. par). Damit ist angedeutet, wie Jesu Botschaft überhaupt grenzüberschreitend angelegt ist. So ist auch seine Liebesforderung grundlegend Grenzüberschreitung.

Ist die Feindesliebe Basisaussage des Verhaltens, müssen die *Konkretionen* Testfall für den Verstehenshorizont des Gebotes sein. Gibt es also für Jesus signifikante gesellschaftliche Realitäten für die Liebestat?

Dabei gilt vorab allgemein: Beim personalen Inventar solcher Interaktion konzentriert sich alles auf das Objekt der Liebe. *Liebe definiert sich nicht vom Subjekt her* als höchste Form von Selbstüberwindung oder Kreuzigung des Egoismus!'. Dem Subjekt ist vielmehr die Forderung zu lieben mit problemloser Selbstverständlichkeit zugeordnet, denn es wird auf die erfahrene Annahme hin angesprochen, die wie selbstverständlich zur Annahme des anderen führt (vgl. den Schalksknecht als Beispiel e contrario in Mt 18, 23-34).

11. Dies hat L. Schottroff Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Tradition, in: Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann), 1975, 197-271, speziell 197-204, mit Recht gegen R. Bultmann und H. Braun herausgearbeitet.

Das dominante Grundmodell ist sodann: Das *Schwache* im weitesten Sinn ist im Blick, wie z. B. das »ungesetzliche« Volk als religiös geächtete Gruppe, der Zöllner als Kollaborateur, die unterprivilegierte Frau. Dieses Schwache darf sich äußern, und ihm wird neuer Lebensraum gewährt, ohne daß dadurch Stärke provoziert wird. Insofern kommt der Annahme von Zöllnern und Huren definitorischer Modellcharakter zu, so sicher Jesus ebenso auf die »normale- galiläische Familie zuzuging wie auf den Pharisäer. Sie haben in seinen Augen nur eine andere Not. So gesehen, ist Jesu Tischgemeinschaft in den Dörfern Galiläas repräsentative Annahmesituation (Mt 11, 19). Nicht zufällig hat sich solche Liebe auch im Bild des barmherzigen Samariters ausgesprochen, wie er sinnenfällig dem leidenden Halbtoten hilft. Solche Handlung beschreibt Zuwendung und Annahme nicht als demütigendes Gewähren von oben nach unten, sondern als »selbstverständliches- Mitsein beim anderen.

Ein *anderes Modell* reflektiert, wie das *unterlegene Objekt* von *Aggression* sich durch Liebe des *individuellen Aggressors* erwehren kann. So fordert die Antithese vom Töten überhaupt den Racheverzicht (Mt 5, 21L); der Schlag auf die eine Backe soll zur Folge haben, auch die andere hinzuhalten (Mt 5, 39); wer das Hemd im Schuldprozeß pfänden lassen will, dem soll man auch den Mantel zur Pfändung überlassen (Mt 5, 40); wer eine Meile zu Spanndiensten gezwungen wird, der soll zwei Meilen Dienst leisten (Mt 5, 41). Sicherlich geht es in solchen Fällen auch um *Widerstandsverzicht* für sich selbst, aber nicht einfach um passives Nachgeben. Durch unerwartetes Verhalten, das anstatt zornigen Nachgebens oder erwarteter Rache die Forderung übersteigert erfüllt, schafft der Unterlegene beim Bedränger Offenheit zum Nachdenken. So entsteht Veränderungsmöglichkeit beim Feind und damit für die Situation. Die Beispiele sind nicht Gesetz, vielmehr situative Modelle, inwiefern Liebe aus unterlegener Stellung durch Unerwartetes Veränderungspotential freisetzen kann.

Ein *drittes Modell* denkt an die Situation, wie der *Starke* durch *Rechtsverzicht* *Schwächeres* annimmt. So verbietet Jesus dem bevorrechteten Mann die nur ihm zugestandene Möglichkeit des Scheidebriefes und erreicht dabei für die Frau indirekt Rechtsaufbesserung (Mt 5, 32).

Ein *letztes Modell* ist durch die Situation bestimmt, in der der *schwache einzelne* wehrlos der Feindschaft von einer *Allgemeinheit* ausgesetzt ist. Dies ist Jesu eigene Situation. Ähnlich verhält es sich bei Stephanus (Apg 7, 54fL), und so reflektiert Paulus seine Leiden als Apostel (vgl. z. B. 1 Kor 4, 10-13; 2 Kor 11, 23-33). Jesus gehört dabei zu einem Typ des Propheten, der ins Extrem gesteigert *Gewaltfreiheit* demonstriert, um durch solche Willigkeit zum Leiden Gehör für seine Botschaft zu erlangen-. Dabei geht es nicht um Heroismus im Leid. Die Art, wie es ertragen wird, ist Mittel, das zur Veränderung der anderen eingesetzt wird. An sich soll Leid gerade durch die kommende Gottesherrschaft überwunden werden (Lk 6, 21).

Im Rückblick auf diese Modelle läßt sich sagen: Die Aufforderung zur Feindesliebe erhält in den verschiedenen sozialen Modellsituationen eine ungesetzliche flexible und konkrete Auslegung.

12. Ein besonders illustratives Beispiel ist von *Josephus*, Bellum VI, 5, 3, berichtet. Vgl. auch Jes. 53. Damit ist zugleich abgelehnt, für Jesus käme beim Gewaltverzicht ein bewußter Gegensatz zum anti-römischen Zelotismus in Frage, wie *M. Hengel*: War Jesus Revolutionär? 1979, 22, interpretiert. Nirgends findet sich bei Jesus der Ansatz, man solle sich im Unterschied zum kriegesischen Zelotismus speziell Rom gegenüber politisch friedfertig verhalten.

Man tritt in eine veränderte Welt, sucht man das *Liebesmotiv in den frühesten Gemeinden* auf. Zu den ältesten Belegen gehört dabei die im ältesten neutestamentlichen Dokument von Paulus verwendete traditionelle Mahnung, die er aus dem syrisch-antiochenischen Raum kennt und 1 Thess 4, 1-12 verarbeitet:

4,1 »Irn übrigen nun, Brüder, bitten und ermahnen wir euch im Herrn Jesus, daß - wie ihr von uns genommen habt ... - ihr (im Wandel) noch mehr zunehmt. 2 Denn ihr wißt, welche Gebote wir euch gegeben haben durch den Herrn Jesus.

3 Denn das ist der Wille Gottes: Eure *Heiligung*, (nämlich:)

Daß ihr euch der Unzuchtenthaltet, 4 daß (also) jeder sein eigenes Gefäß zu gewinnen weiß in *Heiligung* und Ehrbarkeit, 5 nicht in Leidenschaft der Begierde wie die Heiden, die Gott nicht kennen.

6 Daß er nicht übergreift und seinen Bruder im Handel übervorteilt, denn der Herr ist Rächer über dies alles, wie wir euch auch vorhergesagt und bezeugt haben.

7 Denn Gott hat uns nicht zur Unkeuschheit berufen, sondern in *Heiligung* (zu leben). 8 Darum also wer das verwirft, verwirft nicht einen Menschen, sondern Gott, der seinen *heiligen Geist* euch gegeben hat.

9 In bezug auf die *Bruderliebe* aber habt ihr nicht nötig, daß man euch schreibt; denn ihr seid von *Gott gelehrt, einander zu lieben*. 10 Ihr tut das ja auch gegenüber allen Brüdern in Mazedonien. Wir ermahnen euch, Brüder, noch mehr zuzunehmen, 11 und eure Ehre dareinzusetzen, ein stilles Leben zu führen und eure eigenen Angelegenheiten zu besorgen und mit euren Händen zu arbeiten, wie wir euch geboten haben, 12 damit ihr wohlانständig wandelt gegenüber denen, die draußen sind, und nichts bedürft.«

Der Text orientiert sich an der *Bruderschaft*; ihr Ziel ist die Heiligung. Die bruderschaftlich orientierte Heiligkeitsgemeinde als Freiwilligkeitskirehe und Kleingruppe mitten unter den Heiden (Großgruppe) regelt vor allem und primär ihr Innenverhältnis. An ihm ist der Wandel orientiert als stetige Zunahme gottwohlgefälligen Verhaltens. Das Außenverhältnis kommt nur ganz am Schluß in den Blick: Draußen soll man an den Christen keinen Anstoß nehmen, darum gilt es, »bürgerliche« Normalität zu verwirklichen. Diese grundlegende Struktur der Konzentration auf das Innenverhältnis und des Zugehens von da her auf die Bestimmung des Außenverhältnisses ist 1 Thess 4 nicht zufällig eigen, sondern prägt die typische urchristliche Mahnung überhaupt³ bis hin zu dem von Harnack gesammelten Material aus der Alten Kirche.

Die Mahnung in 1 Thess 4 beruft sich weiter nicht auf Jesustradition, so sicher hier und da sachliche Entsprechungen vorkommen (vgl. z. B. die Einehe). Vielmehr basiert die Mahnung auf *allgemeinem Gemeindewissen*, das auf die Geistbegabung aller Christen zurückgeführt wird. Dieser Neuansatz von Traditionsbildung ist bei 1 Thess 4 nicht zufällig zu beobachten. Er prägt wiederum urchristliche Paränese überhaupt.

Bei der Darstellung des Innenverhältnisses wird 1 Thess 4 konkret das Konnubium untereinander geregelt im Sinne der Einehe und die Ehrlichkeit im Handel unter Brüdern als Beispiel von Berufsgestaltung. Zusammengefaßt wird alles unter die Bruderliebe. Wenn darüber die ganze Gemeinde von Gott belehrt ist, so kann das nur von der voranstehenden Bemerkung

13. Vgl. die strukturelle AnlagederMahnungin 1 Thess5, 12-15; Gal5, 13-6, 10; Röm 12 f.; Ko13,2-17; Eph5, 1-11; Hebr 13, 1-6; 1 Petr 2, 13-17; 3,8 f.; 4, 7-11 usw.

über die Geistbegabung her bedeuten, daß der Geist die Liebe begründet und bewirkt. Liebe ist damit konsequent definiert als Bruderliebe: Geistbegabte lieben Geistbegabte. In diesen Zusammenhang gehört der paulinische Spitzensatz aus Ga15, 26: »Wenn wir im Geiste leben, laßt uns auch im Geiste wandeln.« Nach Ausweis des Kontextes (vgl. 5, 26-6, 2.6.10) wird damit primär brüderliches Verhalten innerhalb der Gemeinde beschrieben.

Die konzeptionelle Veränderung dieser Mahnung gegenüber Jesus springt jedem in die Augen: Dem Ansatz bei allgemeiner Schöpfungsbeobachtung steht der *Ansatz beim Geist* gegenüber, der der Gemeinde gegeben ist. Auf den Ansatz bei der alle Grenzen und gruppenspezifischen Orientierungen ausschließenden Liebe folgt nun das Denken in zwei konzentrischen Kreisen vom primär betonten Innenverhältnis und dem heidnischen Umfeld als Außenverhältnis. Hatte Jesus die Nächstenliebe so beschrieben, daß er den Feind zur Ausgangsaussage über die Liebe machte, so wird nun die *Bruderliebe Basisaussage*. Sicherlich wird man der frühen Gemeinde, die einem starken Außendruck standzuhalten hatte und als Gemeinde im Anfangsstadium erst zu sich finden mußte, zugestehen, Bruderliebe als Band der Einheit zu verwirklichen. Sicherlich muß auch hinzugefügt werden, daß in ähnlich typischen paränetischen Traditionen innerhalb des an zweiter Stelle auch behandelten Außenverhältnisses z. B. Feindesliebe thematisiert wurde (vgl. z. B. Röm 12,14.17-21; 1 Petr 2,12.18-25; 3, 9.13-17). Aber der konzeptionelle Neuansatz gegenüber Jesus ist nicht wegzudiskutieren. Um diesen allein geht es, also auch nicht um die Frage, ob damals Jesus (mit seinen Jüngern) oder die frühe Urgemeinde mehr Liebespraxis verwirklichte. Wohl aber muß eine Erörterung darüber erlaubt sein, welche Perspektiven für ein zeitgenössisches Konzept zur Begründung christlichen Verhaltens sich daraus ergeben. Dies ist um so klarer als Forderung zu stellen, als man sehen kann, daß z. B. in Did 2, 7 das urchristliche Modell problemlos so ausgenutzt wird, daß nun genauestens unterschieden ist: Hassen darf man niemanden; doch die einen soll man zurechtweisen, für noch andere beten; lieben - und zwar mehr als das eigene Leben - soll man nur den christlichen Bruder.

Was zunächst damals dieser urgemeindliche Ansatz leisten konnte, kann man an *Paulus* studieren, der ihn in mehrfacher Weise ausgestaltete: Einmal hat er sich eindringlich bemüht, die Begründung durch den Geist inhaltlich zu füllen, indem er das, was Geist meint, mit dem Urbild und Vorbild Christi beschrieb. Das Geschick Christi, insofern es festhielt, wie Jesus Freiheit als Möglichkeit ergriff, für das Verlorene dazusein, ist nun für Christen lebensgestaltendes Prinzip (vgl. nur Phil2, 1-11; Röm 15, 1-6). So kann in diesem Zusammenhang einsichtig gemacht werden, wie Heilsgabe und Lebensgestaltung, also wie der Indikativ des Heils und der Imperativ als Aufforderung zum Wandel, für Christen zusammengehörten:

»Denn die Liebe Christi hält uns zusammen, da wir dieses Urteil haben: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben; und er ist für alle gestorben, damit die, die leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist« (2 Kor 5, 14f.).

Zum anderen hat Paulus sachlich analog zu Jesus im Ansatz seiner Theologie die Verlorenheit aller energisch zur Geltung gebracht (vgl. nur Röm 1, 18-3, 20) und - abermals mit sachlicher Nähe zu Jesus - die uneingeschränkte, zuvorkommende göttliche Liebe dem Sünder ge-

genüber herausgestellt (Röm 5, 8-11). Diese Liebe hat er durch den Gedanken der *Neuschöpfung* (2 Kor 5, 14-19; Gal 6, 15; vgl. Röm 6, 2-11) ausgelegt. Damit hat er den Schöpfungsgedanken Jesu neu gefaßt, indem er ihn zugleich auch noch in der Eschatologie (Röm 8,18-23.38f.) entfaltete. Diese Aussagen zusammen werden zwar nicht unmittelbar zur Erschließung des Liebesgebotes benutzt, so daß etwa das Denken in zwei konzentrischen Kreisen aus der traditionellen Paränese über Bord geworfen würde. Aber sie sorgen durch ihre faktische Präsenz dafür, daß auch im Außenverhältnis der Gemeinde zur Welt (trotz Aussagen wie 1 Kor 6, 1-5) im Nichtchristen der Mensch gesehen wird, dem auch Röm 5, 8 gilt (vgl. 1 Kor 7, 13-16; 14, 23f.).

Zum dritten hat Paulus, als in den enthusiastischen Turbulenzen in Korinth die Identifikation mit dem erhöhten, herrschenden Christus in geistgewirkter Ekstase vor dem Sozialverhalten in der Gemeinde Vorrang bekam, den übersprudelnden Geist angewiesen, statt sich im Übersteigen von Welt zu üben, gerade seine ureigene Funktion wahrzunehmen, nämlich sich im Alltäglichen als Einheitsband der Gemeinde zu bewähren. Dieser Front gegen Korinth verdankt die Christenheit u. a. das sog. Hohelied der Liebe in 1 Kor 13.

1 Kor 13 macht noch auf einen anderen Aspekt zum Thema Liebe aufmerksam, der im Zusammenhang mit dem beschriebenen Gemeindemodell steht. Wenn nämlich Paulus 1 Kor 13 abschließend auf die *Trias Glaube - Liebe - Hoffnung* abhebt, so ist diese Verbindung ihm vorgegeben und für das Selbstverständnis der Gemeinden vor und neben ihm typisch. Dies erweist sich an der Art, wie Paulus in 1 Thess mit dieser Trias umgeht. Er benutzt sie als geläufige Möglichkeit, christliches Selbstverständnis auszusagen (vgl. 1, 3; 5, 8, vgl. auch 3, 6.12).

Die Konnotation der Trias kann so beschrieben werden: Christentum geht von der göttlichen Erwählung der Völker durch die Missionsbotschaft (Evangelium) aus (1, 5; 2, 2.8f.). Dementsprechend wird die Gemeinde als »von Gott Geliebte« angesprochen (1, 4). Dies läßt nicht von ungefähr den Kontrast zum jüdischen Erwählungsdenken assoziieren, wonach Israel erwählt ist vor allen Völkern und Israeliten »geliebte Kinder Gottes« sind. Auffällig ist nun: Wie für Juden der Sünderstatus den Völkern eigen ist, so ist für diese frühen Gemeinden das jüdische Volk unter dem Zorn Gottes (1 Thess 2, 14f.). Die Annahme der Erwählung wird christlich gefaßt mit dem ersten Begriff der Trias, also dem Glauben; das Judentum kennt an derselben Stelle die genealogische Abstammung vom Vater der Erwählung, d. h. von Abraham. Das Leben unter der Erwählung bedeutete jüdisch die Übernahme des Gesetzes. Das frühe Christentum formuliert hier betont neu; wie der zweite Begriff der Trias, die Liebe, verdeutlicht. Er füllt inhaltlich, was in 1 Thess 4, 1-12 mit der Heiligung als Bruderliebe gemeint war. Endlich ist die Hoffnung als dritter Begriff der Trias bestimmt als Folge der Erwählung: »berufen zu seinem (scl. Gottes) Reich und Herrlichkeit- (1 Thess 1, 12) oder »berufen ... untadlig bei der Parusie des Herrn erfunden zu werden« (4, 23f.). Formal ganz analog hat das Judentum seine Hoffnung als Folge der Abrahamberufung formuliert.

Diese Beobachtungen lassen sich so veranschaulichen: Die Trias Glaube - Liebe - Hoffnung wurzelt in folgendem Referenzrahmen, der in Anlehnung und Kontrast zum Judentum entstand:

Judentum	Christentum
Abraham - Erwählung Israels	Evangelium ~ Erwählung der Völker
Gesetz	Mahnung zur Heiligung
Heiden = »Sünder«	Verwerfung Israels

Innerhalb dieses Rahmens gibt es nun christlich die Neubildung der Trias. Mit ihr formuliert man gleichsam die konsensfähige Grundposition christlicher Existenz:

- den Glauben als Antwort auf das Evangelium,
- die Liebe als Konkretion der Heiligung, und
- die Hoffnung als Folge der Erwählung.

Neben dieser zeitgeschichtlichen Einsicht ist zugleich ein systematischer Ertrag hierbei festzuhalten: Analog zur Jesusverkündigung wird Liebe nicht einfach als Selbstverständlichkeit gesetzt und gefordert, sondern erfährt ihre Überzeugungskraft aus einem umfassenden Rahmen. Hieß es dort, Gottesherrschaft als Erfahrung von Annahme und Hoffnung begründen die Weitergabe dieser Erfahrung als Liebe, so heißt es nun: Die im Glauben ergriffene *Erwählung* führt zur Liebespraxis und Hoffnung. Beide Male ist Liebe angewiesen auf einen umfassenden Horizont. Wo er fehlt, ist Liebe offenbar nicht einsichtig zu machen.

Beim urchristlichen Neueinsatz mit Hilfe des Denkens in zwei konzentrischen Kreisen wurde erwähnt, daß das Thema der Feindesliebe einen speziellen Ort erhielt, nämlich bei der Gestaltung des Außenverhältnisses auch den Extremfall einzukalkulieren. Die Erfahrungswelt der frühen Gemeinden kannte dabei zwei besondere Situationen: Das Leben des christlichen Sklaven unter einem heidnischen Herrn (vgl. insbesondere 1 Petr 2, 18-25; 3, 13-18) und die allgemeine, mehr gesellschaftlich-religiöse als politische Anfeindung der kleinen Gemeinden durch die überwältigende nicht-christliche Umwelt.

Unter dieses zweite Thema gehört auch die *Tradierung des Gebotes Jesu von der Feindesliebe bei den Synoptikern*, worauf hier nur kurz eingegangen werden soll: Hatte Mt schon die Reihe seiner Seligpreisungen in Mt 5, 10-12 durch die Verfolgungssituation abgeschlossen, so hat er unmittelbar danach die Antithesenreihe wiederum am Schluß in Gestalt der fünften und sechsten Antithese diesem Thema gewidmet: Die geregelte Vergeltung in der Talioformel »Auge um Auge, Zahn um Zahn« wird überboten durch den Auftrag, dem Bösen überhaupt keinen Widerstand entgegenzusetzen (Mt 5, 38-42). Dem Gebot der Nächstenliebe, das die Möglichkeit des Feindeshasses noch zuläßt, wird die Feindesliebe gegenübergestellt. Sie wird konkret gefaßt, wenn man nach altem Märtyreriideal für die Verfolger beten soll (Mt 5, 43-47). Lukas baut noch als weitere Konkretion vor diese Gebetsaufforderung die bekannte Mahnung (Röm 12, 14; vgl. 1 Petr 3, 9), die zu segnen, die die Gemeinde verfluchen (Lk 6, 27). Der Gesamtsinn solcher Konkretionen ist in Röm 12, 21 gut festgehalten: »Besiege das Böse durch das Gute.«

Damit ergibt sich: Das bei Jesus ursprünglich in viel umfassenderer Weise verstandene Gebot der Feindesliebe wird aktualisiert als Weisung für die bedrängte Gemeinde, wie sie in Ver-

folgungssituationen *Gewaltverzicht* üben soll, um dies als letztes Mittel einzusetzen, Nichtchristen zu gewinnen. Solchem Erleiden gilt die Verheißung:

»Wenn ihr um des Namens Christi willen geschmäht werdet, selig seid ihr! .., Leidet jemand als Christ, so schäme er sich nicht, er verherrliche vielmehr Gott mit diesem Namen- (1 Petr 4, 14.16).

Man hat diese urchristliche Tradition jüngst mit dem gewaltfreien Widerstand von *M. L. King* in Verbindung gebracht¹⁴. Solcher Vergleich hat zweierlei für sich: die Situation bedrängter Minorität von seiten der Gesellschaft als Rahmenbedingung und die Zielvorstellung, in der Gewaltdreierheit die letzte Chance zur Veränderung des Unterdrückers zu sehen. Allerdings sind die Differenzen trotz dieser Gemeinsamkeit groß: Während *M. L. King* gewaltfreien Protest als Dauerstrategie zur Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse einsetzt, ist das Urchristentum daran nicht interessiert. Es klagt auch nirgends für sich Menschenrechte ein, um damit zugleich die Gesellschaft überhaupt für Humanität zu sensibilisieren. Das Urchristentum provoziert nicht Konfliktsituationen als Akt zivilen Ungehorsams. Es sucht von sich aus auch keine Konfrontation, ja vermeidet sie zugunsten stiller Werbung zum Einvernehmen mit der heidnischen Umwelt, Christen seien loyale Staatsbürger! bis auf die Teilnahme an Staatskulten. Um dieses Zieles willen wird innerchristlich sogar dazu aufgerufen, Unrecht hinzunehmen.

Das Liebesgebot hat im Urchristentum noch in einem anderen Zusammenhang Bedeutung gewonnen, nämlich dort, wo man erklären wollte, daß christliche Ethik bereit war, sich innerhalb allgemeiner und *außerchristlicher ethischer Diskussion* verständlich zu machen. Urchristliche Ethik interpretierte sich als beste Antwort auf die Frage nach dem, »was wahr, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was wohlklingend ist« (Phil 4, 8). Sie suchte die Möglichkeit, dies auch nachzuweisen. Damit verwehrte sie sich selbst das Ghetto einer Spezialethik für eine Kleingruppe und forderte die anderen auf, sich - wenn sie denn auch dem Guten dienen wollten - solcher Diskussion zu stellen. Zwei Konzepte sind unter diesem Gesichtspunkt zu benennen, in denen das Liebesgebot eine Rolle spielte: Die Tradition vom Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe und die Aussagen über die Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes.

Das *Doppelgebot*¹⁵ besitzt im Kern von Mk 12, 28-34 seine älteste Traditionsform und ist abgesehen von den Seitenreferenzen des Mk (vgl. Mt 22,34-40; Lk 10, 25-28) - im Urchristentum nur auf begrenzte Resonanz gestoßen: Erst die *Didache* greift es - vielleicht von Mt abhängig - bei der Entfaltung der Zwei-Wege-Ethik wieder auf (Did 1, 2a). Dann *gehen* Justin (Dialog 93, 2f.) und *Polykarp* (Polyk 3, 3) unter synoptischem Einfluß auf es ein. Das ist in der Tat eine zurückhaltende Bezeugung. Zum Verständnis des Doppelgebotes ist anzumerken: Schon die Frage nach einem Gebot vor allen anderen ist für pharisäisch-rabbinische Lehrnei-

14. So *L. Schottraff* (vgl. Anm. 11) in der programmatischen These ihres Aufsatzes.

15. Der politisch durchgehend konservative Zug des frühen Christentums ist zuletzt von *G. Strecker*: Handlungsorientierter Glaube, 1972, mit Recht nochmals herausgestellt worden (speziell zum Verhältnis zur staatlichen Gewalt vgl. ebenda S. 22 H.).

16. Vgl. dazu *Burchard* (Anm. 2); *Berger* (Anm. 2).

nung im Prinzip falsch gestellt, denn jedes der 613 Ge- und Verbote hat gleichen Rang. Das jüdische Material zeigt, daß so allenfalls als seltene Ausnahme gefragt und geantwortet wurde!". Die Antwort als Kombination von Dtn 6, 5 und Lev 19, 18 ist in jüdischen Texten überhaupt nicht belegt, wohl aber ist das doppelte Liebesgebot dem Inhalt nach im hellenistischen Judentum vorgeprägt. Vor allem *Philo* (vgl. speziell spec leg 2, 63; decal 18f.) und die *Test XI/* (vgl. speziell: TIss 5, 2; 7,6; TDan 5,3; TJos 11,1; TBen 3, 3f.) zeigen das!". Dabei erweist sich, daß das hellenistische Judentum eine griechische Tradition aufgreift: In der griechischen Antike gab es nämlich die Möglichkeit, eine Zusammenfassung aller menschlichen Pflichten - also das Grundraster für eine systematische Ordnung der Ethik - so zu strukturieren, daß man sie in Eusebeia und Dikaosyne, in Pflichten zur Verehrung der Götter und in Pflichten gegenüber den Mitmenschen, gliederte. Dabei konnte die Dikaosyne als Philanthropia beschrieben werden. Diese Möglichkeit greift z. B. Philo auf, wenn er die Grundanliegen des Judentums beschreibt als Verehrung des einen wahren Gottes und als Nächstenliebe". In dieser hellenistisch-jüdischen Tradition steht auch Mk 12 und seine Nachfahren.

Dabei verdient Beachtung, daß für Mk durch das Doppelgebot nicht einfach das Christentum beschrieben wird. Auf die Frage nach der Summe des Gesetzes antwortet Jesus mit dem Doppelgebot; der Schriftgelehrte stimmt dem vollinhaltlich zu. Aber trotz dieser Übereinstimmung ist er nach Jesu abschließendem Urteil nur »nicht weit entfernt von der Gottesherrschaft«. Also kann *das Doppelgebot das Juden und Christen Einende* bezeichnen; aber Christentum ist mehr als die Frage nach dem Gesetz. Das alles Entscheidende ist erst mit der Gottesherrschaft benannt. Mt und Lk denken hier anders: Christen und Juden sind sich über den göttlichen Willen einig. Die Juden tun ihn nur nicht im Unterschied zu den Christen-". Erst eingangs der Did ist diese unmittelbare Verbindung zum Judentum entfallen: Christentum als der Weg zum Leben ist nun programmatisch beschreibbar im Doppelgebot.

Ein Blick auf die Aussagen zur *Nächstenliebe* (ohne Gottesliebe) als *Summe des Gesetzes* erweist auch in diesem Fall, wie das Christentum im Erbe des hellenistischen Judentums stand. Wieder ist es *Philo*, der die allgemeine Philanthropie durch Zusammenstellung aller Sozialgebote als eigentlichen Sinn mosaischer Gesetzgebung erklärt (vgl. virt. passim). So ist es der ehemalige Diasporajude *Paulus*, der Röm 13, 9; Ga15, 14 in diesem Sinn Lev 19, 18 als Summe des Gesetzes zitiert, wobei als Gesetz nicht etwa nur die zweite Tafel des Dekalogs anzusehen ist, sondern die gesamte alttestamentliche Gesetzgebung unter dem Blickwinkel sozialer Relevanz. Gleichzeitig stehen beide paulinischen Belege, sei es als zusammenfassender Abschluß, sei es als vorangestellter Grundsatz, so im Kontext, daß damit jeweils die gesamte aufgearbeitete paränetische Tradition auf einen Nenner gebracht wird. Diese erweist sich in beiden Fällen strukturiert nach dem Prinzip der beiden konzentrischen Kreise mit Vorrang der Bruderliebe. So wird das Zitat der Nächstenliebe aus Lev 19, 18 in Gal 5, 13 vorab auf Bruderliebe

17. Vgl. *Becker* (Anm. 2), 382 f.; *Burchard* (Anm. 2), 52 f.

18. Vgl. *Becker* (Anm. 2), 380-401; *Burchard* (Anm. 2), 55-57; *Berger* (Anm. 2), 136-142.

19. Belege bei *Burchard* (Anm. 2), 56; *Berger* (Anm. 2), 143-151.

20. Dies ergibt sich aus dem veränderten Schluß der Perikope bei Mt und Lk. Bei Mt ist Kp 5-7; 23 mitzuhören. Lk, der das Gleichnis vom barmherzigen Samariter anfügt, zeigt dadurch gerade, wie die Juden dem Gebot eben nicht folgen.

festgelegt, und auch Röm 13, 8 ist gegenseitige Bruderliebe der Ausgangspunkt des Gedankens-".

Damit kann der Blick auf das Doppelgebot und das Gebot der Nächstenliebe als Summe des Gesetzes abgeschlossen werden. Als Ergebnis stellt sich ein: Das Doppelgebot hat im Urchristentum in keinem Fall den hohen Stellenwert, der ihm später zuerkannt wurde. Die Summe des Gesetzes als Nächstenliebe ist überhaupt nur innerhalb des fundamentalen Ansatzes als Denken in zwei konzentrischen Kreisen variiert worden. Doch bleibt als Problemanzeige: Christentum muß sein Eigenes in umfassenderem allgemeinen Orientierungsrahmen darzustellen versuchen. Enthebt es sich solcher Aufgabe, wird es nur noch beschränktes Gruppeninteresse darstellen können. Insofern beide Variationen zum Thema Liebe eben dieses Gruppenspezifische grenzüberschreitend verallgemeinern, nehmen sie auf ihre Weise indirekt ein Stück Jesustradition auf, insofern diese im Ansatz betont umfassend ansetzt.

Noch eine letzte Entwicklung urchristlicher Geschichte mit Relevanz für das Liebesgebot ist zu besprechen, nämlich die Aufkündigung eines mit dem Begriff der Liebe definierten Außenverhältnisses und dementsprechend der *Rückzug in die begrenzte Kleingruppe* in Gestalt nur noch praktizierter Bruderliebe. Dieser Fall liegt in den *johanneischen Schriften*²² vor, insofern sie Reflex einer Gemeindegeschichte sind. Der Verfasser des vierten Evangeliums bleibt also unberücksichtigt. Er hat jedenfalls ansatzweise (Joh 3, 16) gegen den Gemeindetrend einem positiven Weltbezug das Wort geredet.

Die johanneische Gemeindegrenze ist dualistisch bestimmt: Gott ist Liebe (1 Joh 4, 8), insofern er sich den Seinen im Erwählungsvorgang lebensspendend zuwendet (Joh 10, 1-18; 15, 1-17; 17). Dem korreliert die Aussage, daß Lebensverneinung (»töten«) und hassen Teufel und Welt kennzeichnen (Joh 4, 4; 1 Joh 3, 10-16). Wendet sich göttliches Heilshandeln nur noch - vermittelt durch den Sohn - an die Erwählten, können auch nur sie zum Bleiben in der Liebe aufgefordert werden (Joh 13, 34f.; 15, 9f.; 1 Joh 3, 14; 4, 12f.). Solches Bleiben wird praktiziert als Bruderliebe, also als Liebesband der Erwählten (Joh 13, 34f. usw.). Das Außenverhältnis der Gemeinde ist bestimmt durch Abstand von den teuflischen Werken (1 Joh 2, 15-17; 5, 19) und äußert sich im übrigen als Angst vor der Welt (15, 18-16, 4.33). Ein Übersteigen der Gemeindegrenze durch Akte der Liebe ist nicht eingeplant. Es kann sie in der dualistischen Systematik auch nur als Fremdkörper geben, denn wo göttliche Liebe sich begrenzt auf die Erwählten, kann die Gemeinde nicht göttlicher handeln als Gott selbst.

Solcher Rückzug aus einer Gesamtverantwortung, die nicht mehr intendiert als begrenztes Kleingruppenverhalten, ist natürlich der extremste Gegensatz zur Jesusverkündigung. Religionsgeschichtlich ist er nicht analogielos und tritt gern bei sozial festumgrenzten Gemeinschaftsbildungen auf, zumal wenn deren Selbstverständnis Erwähltheit, Minderheitenstatus und Tendenzen zur Abqualifikation der sie umgebenden Allgemeinheit enthält: Von den hasi-

21. Auch Jak 2, 8 wird Lev 19, 18 zitiert, um innerhalb der Gemeinde eine Bevorzugung der Reichen abzuwehren, d. h. der Nächste ist der Bruder.

22. Die folgenden Ausführungen sind eine Kurzfassung aus]. Becker: Das Evangelium nach Johannes, ÖTK 4/1 und 4/2 = GTB 505 und 506, 1979/81, vgl. speziell Exkurs 3 und 11.

däischen Gruppen über die Essener bis hin zu den Zeloten bietet das Judentum parallele Beispiele.

Vergewissert man sich abschließend des *Ertrags* der Beobachtungen zum Liebesangebot im Urchristentum und versucht, einige systematische Gesichtspunkte einzubringen, so kann festgehalten werden: Unbeschadet der hoch einzuschätzenden Liebespraxis im Urchristentum ergeben sich im theoretischen Begründungsbereich erhebliche Unterschiede mit einer Bandbreite, die von Jesus bis zum johanneischen Gemeindeverband reicht, also von einer grenzüberschreitenden Offenheit im Ansatz bis zu einer bewußt nur noch gruppenspezifischen Begrenzung. Die Bandbreite ergab sich vor allem aufgrund (eventuell nur impliziter) Theoriebildung über die eigene Gruppe, also aufgrund des Gemeindeverständnisses. Zum Ansatz Jesu gehörte eine nicht gruppenspezifisch orientierte Ethik. Dem entsprach eine offene Nachfolgesituation, die Gesamtisrael auf geschöpfliche Allgemeinheit hin anredete. Nachösterlich begegnet ein neuer Ansatz, repräsentiert als Denken in zwei konzentrischen Kreisen. Das gruppenspezifische Verhalten im Innenkreis war dabei Ausdruck eines bestimmten Gemeindebewußtseins. Im johanneischen Gemeindeverband war ethische Orientierung dann auf den Innenkreis allein eingeschrumpft.

Es sollte kein Zweifel aufkommen, daß *[esu Ansatz für die heutige Diskussionslage vor- dringliche Beachtung verdient*: Christen können - von ihm herkommend - im Ansatz zeigen, daß sie nicht eine Interessengruppe neben anderen sind. Christen können so zugleich Anwälte sein für die Einsicht, daß Verantwortung für den Nächsten sich nicht begründen darf mit dessen Qualifikationsmerkmalen, sondern sich als grenzüberschreitende Offenheit bekunden, also beim Elend der anderen einsetzen muß. Christen könnten einen verengten christologischen Ansatz für Ethik durch den ersten Artikel, also durch Schöpfungsaussagen, öffnen. Dies würde die notwendige Gesprächsoffenheit zum nichtchristlichen Gesprächspartner ganz anders konstituieren, doch auch die brennenden Probleme von Verantwortlichkeit in Naturwissenschaft, Medizin und Technik auf eine angemessene Basis stellen.

Durchweg zeigt die Auslegung des Liebesgebotes, daß es angewiesen ist auf einen ihm vorgegebenen Sinnhorizont. Nicht der Appell zur Liebe als solcher bessert die Welt. Die Einsicht, daß es Sinn hat, sich auf Liebe einzulassen, verschafft dem Imperativ erst Gehör. Christen treten am besten für das Liebesgebot ein, indem sie den Horizont, in den sie es stellen und auslegen, also ihren Glauben, offenlegen.

Mehrfach zeigte sich der Wille, das Liebesgebot in das allgemeine ethische Gespräch einzuordnen. Implizit geschah dies bei Jesus durch den Rückgriff auf weisheitliche Tradition. Explizit geschah es dort, wo allgemeine Orientierungsrahmen wie z. B. die Einteilung der Pflichten in Eusebeia und Dikaio syne aufgegriffen wurden. Christentum ist darauf angewiesen, sich so ins Allgemeine zu artikulieren. Dies ist die hermeneutische Grundbedingung für Weltverantwortung und für einen grenzüberschreitenden ethischen Ansatz. Insofern geht die gemeinsame Erklärung der Kirchen über die »Grundwerte und Gottes Gebot- einen richtigen Weg²³.

23. Allerdings zeigt sich auch, daß die Erklärung unreflektiert einen traditionellen Weg beschreitet, der sich vom Neuen Testament nicht ohne weiteres nahelegt und sich kirchengeschichtlicher Katechismustradition verdankt. Denn das Neue Testament kennt das Doppelgebot nur am Rande, und der eigentliche Ansatz Jesu wird gar nicht gesehen, geschweige denn über die konzeptionelle Differenz zwischen Jesus und der Urgemeinde nachgedacht. Endlich ist auch die Problematik, die mit dem (unbiblischen) Begriff der Grundwerte gegeben ist, nicht aufgearbeitet, vgl. dazu C. Schmitt – E. Jüngel- S. Schelz: Die Tyrannei der Werte, 1979.

Die Ambivalenz des technischen Fortschritts als Thema christlicher Ethik

VON HEINZ EDUARD TÖDT

VORBEMERKUNGEN

Technik und Naturwissenschaft waren bis vor kurzem ziemlich unangefochten der *Stolz* des neuzeitlichen Menschen. Sie waren der harte Kern dessen, was man Fortschritt nennt. Wenn man glaubte, irgendwo erkennen zu können, daß die Möglichkeiten des Menschen schnell wachsen, dann hier. Und doch hat sich in die naturwissenschaftlich-technische Welt eine *Angst* eingeschlichen, die von anderer Art ist als die Angst in der alten, konservativen Kulturkritik. Ehedem fürchtete man die Fortschrittsdynamik, weil sie den Menschen veräußerlichte und ihm den Zugang zur Transzendenz und zu den Tiefen der Seele verstellte. Heute ängstet man sich, weil der Mensch, der seine Lebenswelt gestaltet, zugleich ihr Zerstörer werden könnte: durch die militärischen Massenvernichtungsmittel, die Folgen der industriellen Großtechnik, den Raubbau an der Umwelt und ihre allmähliche Vergiftung, kurzum durch Schädigung der Biosphäre. Technik hat für uns also zwei Gesichter, ein faszinierend produktives und ein destruktives, tiefe Ängste in uns erregendes. Die Technik scheint *ambivalent* zu sein, zwiespältig im Wert, zweisehnend in den Folgen.

Ambivalente Sachverhalte und ambivalente Gemütslagen beunruhigen uns. Wir sehnen uns nach *Evidenz*, nach eindeutigen Kriterien. Wir kennen das zum Beispiel aus der *Grundwertediskussion*. Mancher glaubt etwa in den Menschenrechten evidente Werte finden zu können. Von Kirche und Theologie erwartet man in den westlichen Gesellschaften, daß sie Grundwerte begründen und religiös legitimieren. Christliche Ethik wird dann weitgehend zu einer Wertwissenschaft. Aber die erhabensten Werte - wie Menschenwürde, wie Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität - erweisen sich, konkret genommen, ihrerseits als ambivalent. Radikale Verwirklichung von Freiheiten zum Beispiel negiert unentbehrliche Gleichheitsrechte. Und extreme Durchsetzung sozialer Grundrechte geht zu Lasten der Persönlichkeitsentfaltung. In abstracto mag der Kern aller dieser Rechte evident erscheinen, im Spannungsgefüge des Lebens aber muß ein jedes auf die anderen abgestimmt werden, soll es nicht ambivalent wirken.

Theologische Ethik sollte nicht Bibel und Tradition benutzen, um aus ihnen Werte und Normen zu begründen. Viel dringlicher ist es, die rechten *Perspektiven* für den Umgang mit den Werten unserer Lebenswelt zu finden. Urteile theologischer Ethik müssen dann freilich mit der Durchsicht der Phänomene und der Kritik der Werte beginnen, um dann zu der Frage vorzudringen, welche Perspektiven helfen, uns ihnen gegenüber sinnvoll zu orientieren. Schließlich muß deutlich werden, welche Konsequenzen es hat, wenn man die anstehenden Phänomene und ihre Problematik in christlicher Perspektive sieht. Versuchen wir das an unserem Thema.

1. TECHNIK, FORTSCHRITT, AMBIVALENZ

1.1 Technik

a) Technik scheint in den Anfängen etwas Einfaches, Handwerkliches zu sein: Herstellung und Gebrauch von Werkzeugen und Verfahren, mit denen der Mensch seinen Lebenskampf bestreiten und erleichtern kann. Technische Mittel steigern, ergänzen oder ersetzen die menschlichen Kräfte, sei es die der Sinnesorgane - wie bei der Brille, dem Fernrohr, der Magnetonadel als Kompaß oder dem Geigerzähler - oder sei es die Muskelkraft, wie beim Pflug, dem Rad, dem Segel, den Wind- und Wassermühlen und schließlich der Dampfmaschine, mit der James Watt 1765 das industrielle Zeitalter einleitete. Dieses Zeitalter ist dadurch charakterisiert, daß von nun an Naturwissenschaft und Technik in wechselseitiger Steigerung planmäßig zusammenarbeiten und sich steigern. Versuchen wir eine Kurzcharakteristik: *Technik ist die Herstellung und Anwendung von Mitteln* (von Werkzeugen, Einrichtungen und Verfahren), mit denen man *beabsichtigte Wirkungen* erzielt, und zwar solche, *die nicht von selbst eingetreten wären*.

Ich bitte zu beachten, daß in dieser Charakteristik von Mitteln und Wirkungen die Rede ist, daß aber die Diskussion der *Zwecke* noch nicht ins Auge gefaßt wird. Diese Diskussion läßt sich nämlich nicht führen, ohne daß man über Technik im bloß instrumentalischen Sinne hinausgeht und Philosophie der Technik treibt. Die ist um so nötiger, je deutlicher wir erfahren, daß technischer Fortschritt nicht automatisch die sozialen, die ökologischen und humanen Probleme, die er aufwirft, auch löst.

Wohl zu allen Zeiten haben Menschen über die Techniken, die sie selbst fanden und erfanden, *gestaunt*. Es zeigt sich in den technischen Mitteln immer etwas, was nicht bloß Produkt des Menschen ist, sondern über den Gesichtskreis des Menschen hinausgeht und wie eine *Eigenmacht* auf ihn zurückwirkt. In der Technik treten Möglichkeiten des Wechselverhältnisses von Mensch und Lebenswelt hervor, kraft deren der Mensch Treibender wie Getriebener wird. Immer wieder drängt sich die Frage auf: Die Geister, die ich rief, kann ich sie nun auch leiten? Der Mensch gewinnt Macht über viele Dinge - aber gewinnt er auch Macht über seine *Macht*?

b) Moderne, im Wechselspiel mit Naturwissenschaft entwickelte Technik nimmt mehr und mehr den Charakter von *Systemen* an. Sie werden zwar geplant, aber regulieren sich selbst und fordern vom Menschen *Anpassung*: Kybernetik, Steuerungs- und Feinsteuerungstechniken, Regelungs- und Informationstechniken haben sich atemberaubend entwickelt, seit der Com-

puter und andere Mittel es ermöglichen, die Automatisierung zu steigern. Technik in höherer Potenz entsteht, wenn nicht mehr Menschen, sondern Maschinen die Maschinen bedienen und lenken, wenn die Fähigkeit zum Bewirken von Selbststeuerung ausgebildet ist, wenn Maschinen anfangen, Denkfunktionen zu übernehmen - also außer den Sinnen und der Muskelkraft des Menschen auch seine Intelligenz ergänzen und steigern. Wie jedes andere ist auch ein technisches System auf Funktionieren und Selbsterhaltung hin angelegt und fordert dafür seinen Raum und sein Material; es stellt Ansprüche an den Menschen.

1920 erfand der amerikanische Ingenieur *H. Scott* den Begriff *Technokratie*: Herrschaft der Technik und ihrer Experten. Die Gesellschaften müssen sich nach den Anforderungen der technischen Systeme richten. Technokraten meinen, daß *sie* letzten Endes den Fortschritt gewährleisten, daß *sie* z. B. durch Produktivitätssteigerung alle Bedürfnisse befriedigen und so die sozialen Gegensätze zwischen Klassen und Schichten überwinden können. Inzwischen haben technomorphe Strukturen sich überall in der Administration, der Produktion und Distribution, im Militärwesen und in der Ausbildung verbreitet, und der Prozeß scheint unaufhaltsam weiterzugehen. Wiederum zeigt sich, daß Technik nicht bloß Mittel ist, sondern auch Macht. Sie ist das Vermögen, etwas werden zu lassen und dabei auch sich Menschen gefügig zu machen.

c) Verstehen wir noch, was Technik und technisierte Systeme im neomodernen Lebensgefüge bedeuten? Oft ist es eine unentbehrliche Verstehenshilfe, in die *Anfänge* zurückzugehen. Technik hat einen ursprünglichen Ort in der menschlichen Arbeit, das heißt im Stoffwechsel des Menschen mit der *Natur*. Der Mensch, selbst ein winziger Teil der Natur, lernte es, Rohstoffe und Energien der übrigen Natur sich nutzbar zu machen und Kräfte zu entbinden, denen gegenüber seine physischen Kräfte minimal sind.

Wer nach Technik fragt, fragt also zunächst nach dem Naturverhältnis des Menschen, und zwar gewöhnlich nach der *Naturbeherrschung*. Der Mensch versucht sein Verhältnis zur Natur umzuwenden. Am Anfang stand die gewaltige Übermacht der Natur, die mit ihren Wechselfällen dem Menschen Leben spendete und den Tod brachte. Tiefe Naturängste bedrängten den Menschen angesichts der Unberechenbarkeit der Natur. So verband sich technisches Handeln zunächst mit dem Sicherungstrieb und dann auch mit Freiheitswünschen. Man wollte, wie man in der Neuzeit sagte, den Menschen aus tierischer Umweltgebundenheit, aus der Versklavung unter die Materie emanzipieren. Dazu mußte man eine vor den Wechselfällen der Natur relativ sichere Sphäre, die »zweite Natur«, schaffen mit Bewegungsgesetzen, die vom Menschen gefunden und gesetzt wurden.

Die Angst vor den Naturmächten schien in der wissenschaftlich-technischen Welt tatsächlich besiegt, weil jene »zweite Natur«, die zivilisatorische Menschenwelt, immer naturunabhängiger zu werden schien. Heute freilich erinnert die ökologische Krise daran, daß die zweite Natur immer noch massivaufruht auf der ersten und daß Beschädigungen an dieser auch die Lebensgrundlage der zweiten Natur in Frage stellen. Die Ängste, die das auslöst, sind, wie gesagt, nicht die uralten Ängste vor der drohenden Gefahr der Naturmachre, sondern sind Ängste vor der zerstörenden Gewalt des Menschen, sofern jene Mächte, die er selbst produzierte, ihm entgleiten oder sofern manche Gruppen sie in partikularem und kurzfristigem Interesse mißbrauchen, wobei der Naturrißbrauch auf das ganze Menschengeschlecht zurückfallen kann.

d) Damit kommt die *soziale Dimension der Technik* und ihr Systemcharakter in den Blick. Technik schaltet sich ja nicht nur in den Austausch zwischen Mensch und Natur ein, sondern auch in denjenigen zwischen Mensch und Mensch. Sosehr für unser Empfinden zwischenmenschliche Verhältnisse immer auch personalen Charakter tragen sollten, sosehr sind sie doch durch Dinge und Sachen, durch Besitz und Anspruchstitel, durch Rechte und Institutionen vermittelt. Technik steigert diese Indirektheit zwischenmenschlicher Wechselbeziehungen und macht sie zugleich hochgradiger Manipulation zugänglich. Sie hilft nicht nur, Grundbedürfnisse zu befriedigen, sondern sie erzeugt auch ständig neue Bedürfnisse und richtet den Menschen auf ständige Expansion aus. Bezogen sich vorneuzeitlich die Verteilungskämpfe um die Lebensgüter, um das Sozialprodukt auf eine nur ganz langsam sich verändernde, von Naturschwankungen abhängige Menge, so lösen industrielle Gesellschaften die Konflikte durch Neuverteilung des *Zuwachses*. Schon um des sozialen Friedens willen scheinen unsere Produktions- und Konsumgesellschaften also auf stetes Wachstum angewiesen - und eben auf dieses sind die technischen Systeme angelegt. Quantitatives Wachstum aber treibt zu immer rücksichtsloserer Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und zu immer größerer Belastung der Umwelt mit Schadstoffen, wenn es nicht gelingt, mit rentablen technischen Mitteln die Schadstoffe zu entgiften und auf Rohstoffe zurückzugreifen, deren Verwertung das ökologische Gleichgewicht nicht stört.

Die bedrohlichste Strukturierung kollektiver zwischenmenschlicher Beziehungen hat die Technik im *Militärwesen* herbeigeführt. In den ost-westlichen Abschreckungsbeziehungen stehen sich technische Vernichtungssysteme gegenüber, deren Eigendynamik und Irrationalität im Sog internationaler Konflikte schwer abzuschätzen ist. Das Zusammenspiel von Verwaltern der politischen Macht einerseits und industriell-militärisch-technischen Systemen andererseits ist heute für niemand durchsichtig und voll kalkulierbar. Friedens- und Kriegsursachenforschung zeigt, daß politische Katastrophen wie der Erste Weltkrieg auch dann eintreten, wenn keiner sie wirklich gewollt hat; denn die unbeabsichtigten Auswirkungen des Handelns werden zu objektiven Auslösern von irrationalen Abläufen. Eben diese Gefahr liegt als Alptraum auf den Menschen der wissenschaftlich-technischen Welt: Selbstvernichtung der Zivilisation, weil die Logik der Abschreckungstechniken versagt.

Technische Naturbeherrschung ist der Absicht'nach *verfügendes Handeln*, das einwegig vom Handelnden ausgeht und an einem Stoff, einer Materie Wirkungen erzielt. Kann technisches Handeln im Bereich sozialer, zwischenmenschlicher Beziehungen von anderer Art sein? Hier stoßen wir auf eine der schwerstwiegenden Antinomien unserer Gesellschaften. Handeln zwischen Menschen sollte nicht einseitig sein, sondern wechselseitig, zweiwegig. Es sollte ein Moment des Dialogischen in ihm erhalten bleiben, ein Respekt für das unverfügbare Selbstsein des anderen, ein Grundwille, ihn nie bloß als Mittel, sondern immer auch zugleich als Zweck an sich selbst, also als Menschen im emphatischen Sinne wahrzunehmen und zu beachten. Solches Handeln nenne ich im Unterschied zu verfügendem ein *kommunikatives Handeln*. Der Begriff der Kommunikation ist hier nicht sentimental zu nehmen. Konflikte zum Beispiel können hart ausgetragen werden und doch menschlich bleiben, wenn beide Seiten nicht das Vermögen einbüßen, den anderen einigermaßen in seinen Lebensbedingungen und wirklichen Absichten wahrzunehmen und wenn sie entsprechend kommunikativ handeln. Aber technisch

verfügendes, technokratisches Handeln als solches ist gerade dafür nicht sensibel. Seine Kategorien, wie Effizienz, Planbarkeit, rationale Problemlösung, entstammen einer Mittel-Zweck-Relation, in der die menschlichen Zwecke als fest vorgegeben, die Mittel aber als wertneutrale Medien zu deren Erreichung betrachtet werden. Wie können also technisch verfügendes und kommunikativ-zwischenmenschliches Handeln zusammenstimmen?

Durch die westliche Welt geht heute eine tief emotionale *Bewegung*, die darauf zielt, *der Natur einen Eigenwert zuzuerkennen*. Man weigert sich, Natur bloß als Material, bloß in der Perspektive industrieller Nutzungsinteressen zu sehen. Ist Technik denkbar, die sensibel wird für eine in ihrem Eigenwert begriffene Natur und für kommunikative Beziehung zwischen Menschen?

e) Ich habe bisher sozusagen von außen auf Erscheinungsformen der Technik geblickt. Wie aber nimmt sich das alles für den aus, der einen technischen Beruf ausübt? Er könnte vielleicht sagen: »Ich arbeite konstruktiv an der Lösung bestimmter, sehr begrenzter Aufgaben. Was ich tue, gliedert sich ein in ein Netzwerk wissenschaftlich-technischer Entwicklung und erhält dadurch über seinen kommerziellen Wert hinaus einen Rang und eine Bedeutung. In diesem Rahmen entdecke und erschließe ich neue, auf die Bedürfnisse der Gesellschaft eingehende Möglichkeiten. Meine Arbeit wird vom Ethos der Wertfreiheit geleitet: Nicht Wunschvorstellungen, sondern Sachlichkeit und Genauigkeit herrschen hier. Ich folge der Leidenschaft, das Mögliche auf dem einfachsten Wege zu verwirklichen. Wie das technische Netzwerk insgesamt sich entwickelt, welches sein Wert und seine Gefahren in der menschlichen Lebenswelt sind, ist für mich, den einzelnen Techniker, den Ingenieur, nicht zu überblicken. Aber auf alle Fälle würden ungezählte Menschen die Lebensgrundlage verlieren, brähe dieses wissenschaftlich-technische Netzwerk zusammen. Allein schon die Nahrungsmittelproduktion und die Medizin genügen als Beweis für diese meine Überzeugung.«

Zweifellos hat solches Ethos der technischen Berufe seine eigene personenbezogene Würde. In unseren Überlegungen freilich müssen wir uns gerade mit jenem Netzwerk befassen, in welches das technische Handeln der Ingenieure, der Industrien, der wissenschaftlichen Forschung eingeht. Je mehr man Technik als bloß sachliches Mittel betrachtet, um so dringlicher wird die Frage nach den Zwecken, denen dieses Mittel mit eigener Absicht oder auch wider Willen dient. Die Diskussion der Zwecke führt uns auf die Idee, die hier seit Jahrhunderten dominiert, auf den Fortschrittsgedanken.

1.2 Fortschritt

a) Technik gehört zu einer Bewegung, die seit dem 17. und 18. Jahrhundert das Abendland revolutioniert hat und auf alle Kontinente überggesprungen ist. Der umfassende Name für diesen dynamischen Prozeß heißt *Fortschritt*, progressus. Der Idee nach soll er vom Schlechteren zum Besseren, von knappen zu immer reichlicheren Lebensmöglichkeiten führen. Vor der Neuzeit orientierte man sich anders. Damals gaben vor allem die klassische Antike und die Ursprünge des Christentums das Maß ab für die Beurteilung der Dinge. Verbesserung hieß damals Re-Formation, Re-Novation. Die Neuzeit wandte den Blick um 180 Grad: Nur in der *Zukunft* kann das Bessere, das Vollkommene liegen. Unsere Mühen und Opfer müssen Bausteine der Zukunft sein.

Technik und Wissenschaft zeigten am eindeutigsten, daß sich der Handlungsraum des Menschen in die Zukunft hinein immer mehr weitete. Aber die technischen Revolutionen waren eng mit den politischen, ökonomischen und pädagogischen verflochten. Das Programm hieß: Vervollkommnung und Selbstverwirklichung des Menschengeschlechts bis ins Unendliche hinein. Man wußte, daß innerer und äußerer Fortschritt zusammenstimmen müssen, und mußte doch erfahren, daß sie *sektoriell* auseinanderklaffen können. Technischer Fortschritt erwies sich bald auch dort als möglich, wo die politischen und gesellschaftlichen Formationen und die Pädagogik eher rückständig oder gar restaurativ waren. In manchem Land, in dem man hinsichtlich der Fortbildung der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse resignierte, investierte man kompensatorisch alle Energie in das technisch-industrielle Wachstum. Das führte zu *Disparitäten*. Heute hat man vielerorts den Eindruck, daß die moralische und geistige Entwicklung des Menschen dem großen Zuwachs an Handlungsmöglichkeiten keineswegs mehr gewachsen ist.

b) *Die Fortschrittsidee des 17. und 18. Jahrhunderts ist ein säkularisierter Abkömmling der alten Lehre von Vorsehung* und göttlicher Weltlenkung. Demnach läuft der Fortschrittsprozeß - wie von unsichtbarer Hand gesteuert - auch dort auf Vollendung hin, wo Katastrophen und Übel kurzfristig den Schein des Gegenteils erzeugen. Wie die weise Vorsehung, so lenkt eben der Prozeß selbst alle Dinge schließlich zum besten. Mag z. B. im ökonomischen Prozeß der einzelne nur seinen eigenen Nutzen im Auge haben, so bringt er, durch den Egoismus zur Produktivität und Effizienz angestachelt, gerade so den größten Nutzen für die Allgemeinheit. So etwa argumentierte die klassische liberale Ökonomie seit *Adam Smith*.

c) Diesen Glauben an den sich selbst optimierenden Fortschritt hat Karl Marx vernichtend kritisiert. Der Fortschritt bedarf der menschlichen Steuerung. Also muß der Mensch sich zum Subjekt seiner Geschichte machen, und nur darin kommt er zu sich selbst. Die Verhältnisse sind vom Menschen so zu verändern, daß sie den Menschen verändern, damit er fähiger wird, die Verhältnisse zu verändern. Das ergibt die Figur eines Regelkreises. In ihm läuft die spiralenförmig sich erhebende Bewegung auf den reichen, den vollkommenen Menschen zu. 1965 formulierte der französische Philosoph *Roger Garaudy*, damals noch führendes Mitglied der KPF, den unüberwindlichen Gegensatz der Marxisten gegenüber den Christen so: »Wir Marxisten glauben nicht, daß dem Vorwärtsschreiten des Menschen ein Ende gesetzt sei.« 'Wir stehen erst am »Anfang einer eigentlich menschlichen Geschichte mit unendlichem Horizont« (Hrsg. Erich Kellner, Christentum und Marxismus - heute, Wien u. a., 1966, S. 97). Garaudy glaubte an eine diesseitige Selbstüberschreitung des Menschen. »Transzendenz, das ist die Erfahrung, durch die der Mensch das Bewußtsein gewinnt, selbst Gott im Werden zu sein« (a.a.O., S. 80).

d) Eine solche Erwartung nivelliert den Unterschied von Schöpfer und Geschöpf und übersieht die tiefe menschliche Neigung zur Selbstverfälschung. Auch die neuzeitliche Erfahrung weist Garaudys Erwartung als Überschätzung des Menschen aus. Wohl erweitert der Mensch seine Voraussicht hinsichtlich der Folgen seines Handelns. Aber er vermag sie nicht zu Ende zu denken. Er kennt bei den Handlungs- und Folgeketten nicht die unbeabsichtigten Nebenwirkungen und wird sie niemals vollständig kennen. Schon deshalb nicht, weil der wirkliche Mensch sich selbst und seine Rolle im Geschehen nicht voll durchschaut und daher stets gut ist

für Reaktionen und Aktionen, die nicht vorhersehbar sind. Der Regelkreis von Verändern der Gesellschaft und Verändertwerden durch die Gesellschaft wird also nie vollständig durchsichtig sein, der vollkommene Mensch läßt sich nicht produzieren. Aber auch auf die Selbststeuerung des Fortschrittsprozesses ist kein Verlaß.

e) Die eben genannten Aporien im Fortschrittsprozeß nötigen zu vorsichtigen Urteilen über seine Zukunft. Mit aller Steigerung technischer Mittel werden bestenfalls äußere Bedingungen geschaffen, die in manchen Hinsichten der Humanität des Menschen günstig sein können. Zugleich aber treten ungünstige Nebenwirkungen auf, die potentiell zur menschlichen Selbstbeschädigung und Selbstzerstörung führen. Diese vielfältig zu beobachtende *Ambivalenz* erfordert eine selbstkritisch-kritische Offenheit, die zu ständigen Korrekturen aufgrund von Erfahrungen, frei von illusionären Erwartungen und frei von der Verdrängung des Widerspenstigen in der Wirklichkeit bereit ist. Aber wie steht es mit der Kraft des Menschen zu solchen Korrekturen? Nehmen wir ein uns naheliegendes Beispiel: Wir beobachten wohl alle die sektorielle Entfremdung der Wissenschaften untereinander. Aber sind wir fähig und bereit, sie zu überwinden? Ist interdisziplinäre Kooperation, zum Beispiel zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, nicht die Ausnahme, oft gar die dekorative Ausnahme der Ringvorlesungen und unverbindlichen Sonderveranstaltungen? Auch hier kann nur zähe, nüchterne Arbeit weiterführen.

Im Fortschrittsgedanken leben mächtige Hoffnungsimpulse, die in engem freund-feindlichen Zusammenhang mit religiösen Bewußtseinsstrukturen stehen. Aber schwächen nicht gerade solche Hoffnungsimpulse den Realitätssinn, das heißt die kritische Einsicht in Grenzen des eigenen Tuns und in die Gefahren, die mit ihm heraufbeschworen werden?

1.3 Ambivalenz

a) Die zugleich produktiven wie destruktiven Tendenzen, die wir im Fortschrittsglauben beobachteten, nötigen dazu, den Begriff der Ambivalenz weiter zu klären. Ich benenne einige Erfahrungen, die sich in diesem Begriff niederschlagen.

Da ist einmal die *Enttäuschungserfahrung*: Wir erreichen ein leidenschaftlich erstrebtes Ziel, aber es stellt sich heraus, daß es nicht die Qualität hat, die wir ihm beilegen, solange wir ihm nachjagten. Als Beispiel nenne ich nur den real existierenden Sozialismus; in dem der Staat entgegen allen Versprechungen nicht abstirbt, sondern sich bürokratisch und monokratisch potenziert hat, während die freie, gesellschaftliche Assoziation der Menschen wenig Chancen hat.

Da ist zum anderen die Erfahrung der *unvorhergesehenen Nebeneffekte*: Mir steht zum Beispiel der Enthusiasmus vor Augen, mit dem vor zwanzig Jahren die Pioniere friedlicher Nutzung der Kernenergie die Reaktortechnik vorantrieben. Meerwasser entsalzen, Wüsten in blühendes Ackerland verwandeln, den Hunger besiegen - 'das sollte mit der billigen Kernenergie möglich werden. Sicherheitsprobleme. Entsorgungsschwierigkeiten, gesellschaftliche Folgen - das alles war noch nicht einmal vor zehn Jahren ein öffentliches Problem. Konnte man nicht darauf vertrauen, daß alle durch die Technik aufgeworfenen Probleme auch durch die Technik zu lösen sind?

b) Meine These ist, daß die Ambivalenz keineswegs eine korrigierbare Begleiterscheinung

der Technik ist, sondern in der Ambivalenz des Fortschritts und letzten Endes in der unaufgehobenen Ambivalenz des Menschen wurzelt. *Ambivalenz* in diesem Sinne heißt, daß alles produktive Handeln aus sich heraus auch destruktive Potenzen setzt, daß insbesondere das auf Selbstverwirklichung zielende Handeln des Menschen zugleich Tendenzen der selbstnegatorischen Zerstörung in sich erzeugt. Die Suche nach evidenten Grundwerten, die meint, man könnte die Ambivalenzen auf der Wertebene überwinden und brauche nur diese eindeutig guten Werte gesellschaftlich zu realisieren, täuscht uns hinsichtlich der Wirklichkeit, in der wir leben. Erkennt man das, so erhebt sich die Frage, wie wir mit den Ambivalenzen, die sich in unserer Selbsterfahrung zeigen, umgehen können und müssen. Ehe wir Antworten auf diese Frage suchen, soll eine historische Besinnung die Einsicht in den Sachverhalt vertiefen.

2. DAS TECHNISCHE ZEITALTER - EINE GNADENLOSE FOLGE DES CHRISTENTUMS?

a) Im Ethos von Technik und Fortschritt wirken säkularisierte Inhalte des christlichen Glaubens nach, Wir sahen bereits, daß der Vorsehungsglaube und eine gesteigerte Zukunftserwartung (Eschatologie) in die Idee der selbststeuernden Harmonie des Fortschrittsprozesses eingegangen ist. Von noch größerer Wirkungskraft war der *Schöpfungsglaube*. Eine Welt, die jedenfalls in ihren Anfängen und ihrer Grundsubstanz vom Schöpfer gut gemacht wurde und ein Gleichnis für die »Gedanken« des Schöpfers ist, muß doch wohl intelligibel sein, der Einsicht zugänglich. Der biblische Schöpfungsbericht betraut den Menschen mit der Erdherrschaft, dem *dominium terrae*: »Fillet die Erde und machet sie euch untertan« (1 Mose 1, 28) (vgl. dazu *Gerhard Liedke*, Im Bauch des Fisches, 1979). Kein Wunder, daß im christlichen Mittelalter ein starkes Arbeitsethos - ora et labora - und eine vielfältige Erfinderkunst aufblühte. Historiker des Christentums verzeichnen mit Stolz, daß *nur* im Abendland Technik und Wissenschaft ihre moderne, weltumspannende Form gewonnen haben. Aber läßt sich das nicht auch ganz anders bewerten? Unter dem Eindruck der eben erst ins Bewußtsein tretenden ökologischen Krise schrieb der kritische Katholik *Carl Amery* 1972 das Buch »Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums«. Seine These lautet: Das *dominium terrae*, das biblische Mandat der Erdherrschaft hat den Menschen zu einer herrischen Kreatur werden lassen, die sich über alle Mitkreatur erhebt und sich selbstisch von der Erde trennt. Aggressive Ausbeutung der Erde, ihre rücksichtslose Belastung und Zerstörung im industriellen Zeitalter ist direkte Folge des so geschichtsmächtigen Christentums. Wie steht es damit?

b) Die neue Forschung zur *Geschichte der Technik* entwirft etwa folgendes Bild: Menschen des 12. und 13. Jahrhunderts waren geradezu entzückt und besessen von technischen Erfindungen und Zukunftsvisionen, zu denen auch das Perpetuum mobile gehörte. 1260 kündigte der Theologe und Mönch *Roger Bacon* an: »Es werden Maschinen gebaut werden, mit denen die größten Schiffe, von einem einzigen Menschen gesteuert, schneller fahren werden, als wenn sie mit Ruderern vollgestopft wären; es werden Wagen gebaut werden, die sich ohne die Hilfe von Zugtieren mit unglaublicher Geschwindigkeit bewegen werden; Flugmaschinen werden gebaut werden, mit denen ein Mensch die Luft beherrschen wird wie ein Vogel; Maschinen werden es erlauben, auf den Grund von Meeren und Flüssen zu gelangen ...« Schon dieses Zitat zeigt deutlich: Nicht außerhalb von Kirche und Theologie, sondern in ihrem Scho-

ße entwickeln sich kühne technische Visionen, die dem Geschehen gut sechshundert Jahre vorgreifen. Die biblischen Vorstellungen, welche diese Sicht ermöglichen, sind tatsächlich das dominium terrae und die Anschauung vom Menschen als imago dei. Aber noch eine dritte Perspektive tritt hinzu. Das zeigt sich schon bei dem Mönch *Hugo von St. Victor* in Paris, der dort 1141 starb. Fünfhundert Jahre vor Descartes' berühmter Wendung, der Mensch sei *maitre et possesseur du monde*, spricht Hugo von dem *possessor et dominus mundi*. (Vgl. Karl Löwith, Ges. Abhandlungen, 1960, S. 249 A 22.) Herrschaft bedeutet hier freilich nicht Ausbeutung, sondern schließt Fürsorge ein, zum Beispiel, wie Hugo betont, für die Tierwelt. (Näheres zu diesen Gedanken von Hugo bei Udo Krolzik, Umweltkrise - eine Folge des Christentums?, Stuttgart 1979, S. 80, 70 u. ö.) Hugo erklärt die *Mechanik* für eine der vier grundlegenden Disziplinen der Philosophie. Als methodische Einwirkung auf die Natur stellen die mechanischen Künste die im *Sündenfall* verlorene Stärke der menschlichen Natur wieder her und dienen der Kooperation des Menschen mit Gottes eschatologischem Handeln an der gefallenen Schöpfung. Es ist also die *eschatologische* Erwartung, die nun dem technischen Handeln ihre dynamische Monvierung gibt (so Krolzik), die Hoffnung auf die Vollendung von Mensch und Welt, und eben diese ist dann in säkularisierter Form in das technische und politische Fortschrittsdenken seit dem 17. Jahrhundert eingegangen.

c) Hat Carl Amery, obwohl er selbst die historischen Beweise schuldig bleibt, also doch recht? Nur sehr bedingt! Hugo und den Theologen des Mittelalters geht es um ein menschliches Handeln, das dem göttlichen Handeln nachfolgt. Sie wissen um die sündige *Begrenztheit des Menschen* und seine Erlösungsbedürftigkeit. Erst wo in der Säkularisierung diese Bindungen fallen, wird das menschliche Tun zum Träger eines sich selbst steuernden oder von Menschen gesteuerten innerweltlichen Prozesses, der auf die Selbstvollendung hin angelegt ist und das Wissen um die Ambivalenz des menschlichen Tuns und seiner Folgen verdrängt. Christliche Frömmigkeit und Theologie hat - von wenigen Ausnahmen abgesehen - dem niemals bestimmen können und sich ganz überwiegend gegen die illusionären Erwartungen im Fortschrittsdenken gewendet. Der *Vorwurf an die Theologie* muß dann wohl anders lauten: Angesichts des ungeheuerlichen Siegeszuges von positiven Naturwissenschaften und Technik hat sie sich schließlich in den schützenden Bereich der Geisteswissenschaften zurückgezogen und es nicht mehr gewagt, Kriterien christlicher Ethik in der Analyse und Beurteilung des technischen Handelns und der wissenschaftlichen Weltgestaltung zur Geltung zu bringen. Wenn es richtig ist, daß ein um seine eigene Ambivalenz nicht mehr wissender Fortschritts- und Selbstverwirklichungswille des Menschen zur Ausbeutung der Natur und zu irreversibler Zerstörung der Biosphäre verführt, dann sind Kirche und Theologie wegen ihres *mutlosen Rückzuges* anzuklagen. Hätten sie nicht in sensiblem Eingehen auf das Ethos des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts der einseitigen Erfolgsbilanz nun auch kritisch die Verlust- und Risikobilanz gegenüberstellen und die deformierenden Reduktionen im Begreifen von Mensch und Natur aufdecken sollen? Hatten sie nicht von der Bibel her eine tiefe Einsicht in die Ambivalenz menschlichen Handelns, eine Einsicht, die sowohl illusionärem Optimismus wie auch einem resignativen Quietismus entgegensteht?

3. PERSPEKTIVEN CHRISTLICHER ETHIK

a) Wie ich in den Vorbemerkungen sagte, begründet christliche Ethik nicht die Evidenz bestimmter Werte und Normen, die in unserer Zeit gelten. Sie verhilft vielmehr zu begründeter Orientierung gegenüber den Ambivalenzen, die in unserer Lebenswelt und ihren Werten begegnen. Durchweg werden solche Ambivalenzen einseitig aufgelöst. 1979 veröffentlichte der Religionswissenschaftler *Hans Jonas* ein Buch unter dem Titel »Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik der technologischen Zivilisation«, Jonas zufolge kann der *Utopismus*, der z. B. in *Ernst Blochs* »Prinzip Hoffnung« steckt und die neuere Theologie beeinflusst hat, wirkliche Zukunft nicht erfassen; denn der Utopismus verdrängt die *Furcht* (a.a.O., S. 412) und damit eine wesentliche Dimension menschlicher Erfahrung von Wirklichkeit. Nur eine Heuristik der Furcht (392) kann menschliche Vernunft zu vorsichtigem Gebrauch der Technik anleiten.

Ist also der Utopismus aus unserer Einstellung zur technischen Entwicklung zu eliminieren? Soll an seine Stelle künftig die Furcht treten? Gewiß, die Furcht ist ein Affekt, der wie alle Affekte in der menschlichen Evolutionsgeschichte eine wichtige Funktion und damit eine eigene »Rationalität« gehabt hat. Aber auch diese ist ambivalent: Furcht macht nicht bloß sensibel und kritisch, sie leitet ebenso oft auch zu einer deformierten Wahrnehmung der Wirklichkeit, zu pathologischem Lernen an.

b) Christlicher Glaube bewegt sich nicht jenseits der Affekte von Hoffnung und Furcht, sondern ordnet diese einander in einer bestimmten Weise zu. Hoffnung ist das große Lösungswort der christlichen *Eschatologie*, also der Lehre von der letzten und endgültigen Zukunft, das heißt vom Kommen Gottes zu dieser Welt und zu jedem Menschen, einem Kommen, das uns in die Vollendung hineinnimmt. Diese eschatologische Hoffnung ist freilich unlösbar mit der Erwartung des *Gerichtes* Gottes über jeden Menschen verbunden - und ebendieses Gericht erweckt tiefe Ängste im Menschen: Angst vor der eigenen Schuld, Angst vor einem Tode, der dem Menschen das Versinken in die Nichtigkeit bringt. Ist also auch hier die Ambivalenz zwischen Gericht und Gnade, Furcht und Hoffnung das letzte Wort? Gewiß nicht. *Glaube* ist ja gerade die Bewegung, in welcher der Mensch im Durchgang durch alle Ängste verwandelt wird, so daß am Ende Vertrauen, Liebe und Hoffnung steht. Furcht herrscht, bevor die Gemeinschaft mit Gott lebendig wird. In der Gemeinschaft mit ihm wird die Furcht in die Ehrfurcht hinein aufgehoben. Glaube ist also eine Bewegung, die durch die Ambivalenzen hindurch in die Freiheit der Versöhnten führt. Diese Freiheit aber enthält die *Ermächtigung*, neu mit Furcht und Hoffnung, neu mit allen Ambivalenzen umzugehen.

c) Wir haben gesehen, daß seit dem hohen Mittelalter die eschatologische Erwartung der Weltvollendung Impulse zur technischen Gestaltung freigesetzt hat. Sind diese Impulse in der Perspektive des Glaubens legitim? Insoweit jedenfalls, wie sie mit der Ermächtigung des Glaubens übereinkommen. Der Mensch tut im technischen Handeln etwas, was seiner Bestimmung entspricht. Er bringt an den Tag, was als Möglichkeit immer schon in unserem Verhältnis zu den Dingen liegt, nämlich Neues entstehen zu lassen, das weit über den vorgegebenen Bestand hinausführt. Der Mensch erfährt darin seine Vollmacht, alles bisher Verwirklichte zu transzendieren. Das Vorgegebene in Natur und Menschenwelt kann in seiner Gegebenheit also

nicht absoluter Maßstab unseres Handelns sein. Das ist wichtig zur kritischen Begrenzung des Naturrechtes, das allzusehr christliche Ethik beeinflusst hat. Wir sollen den Blick in die Zukunft wenden und über alles, was unsere Welt heute ist, hinausgehen. Das sollte freilich nicht die Diffamierung der Vergangenheit einschließen, sondern zu einer liebevollen Besinnung auf das hinführen, was in ihr wertvoll und lebensermöglichend auf uns gekommen ist und kommt. Am Ende steht dankbares Staunen darüber, daß wir in dieser Weise neben dem einengenden Druck der Vergangenheit den in ihr liegenden Segen erfahren dürfen und daß Zukunft offen auf uns zukommt. Solche Einstellung wird uns vor Hybris bewahren.

d) Wir dürfen nicht beliebig über das Vorgegebene hinausgehen und uns gewissermaßen beerauscht und besinnungslos in den Abgrund der Möglichkeiten stürzen. Wir dürfen nicht alles machen, was als machbar erscheint. Vielmehr muß Neues so hervorgebracht werden, daß es mit Vorgegebenem, mit Natur und Gesellschaft, verträglich ist, und so, daß es sinnvoll verwandelt, das heißt in der Richtung des ihnen schon innewohnenden Sinnes. Um nur ein Beispiel zu nennen: Es wäre sinnwidrig, destruktiv, würden wir nicht Rücksicht nehmen auf die ökologischen Regulationssysteme, die in unvordenklich langen Naturprozessen herausgebildet wurden und deren Eigenart und Zusammenwirken wir heute keineswegs zureichend durchschauen. Hier ist, wie Albert Schweitzer uns gelehrt hat, Ehrfurcht vor dem Leben geboten. Allzu leicht treiben wir einseitigen Raubbau, wo sinnentsprechende, *empfindende Weiterentwicklung* geboten wäre. Freilich, auch empfindsame Weiterentwicklung geht nicht ohne Konflikte ab und nicht ohne Opfer, denn diese sind tief mit dem Werden der Natur und dem Leben der Menschen verbunden. Leben kann nicht sein, ohne daß Leben geopfert wird. Aber es ist ein fundamentaler Unterschied, ob Opfer gefordert und gebracht und in Ehrfurcht akzeptiert werden, oder ob Gestaltetes und Lebendiges rücksichtslos demoliert wird. Das Opfer Jesu Christi am Kreuz erinnert uns ständig daran, daß Leben der Opfer bedarf, und fragt uns, welches denn die Opfer sind, die wir als von Gott Begnadigte in unserem Leben bringen.

e) Ebendiese Verbindung der Ehrfurcht vor dem Leben mit dem sensiblen Ans-Liebt-Bringen von Neuem geht auch aus dem *Schöpfungsglauben* hervor. Für den Karl Marx der Pariser Manuskripte war es ein unerträglicher Gedanke, daß Mensch und Natur nicht durch sich selbst sein sollten. Darum stiftete er den marxistischen Bewegungen das Pathos der Selbstverwirklichung ein (vgl. Hrsg. S. Landshut, Karl Marx. Die Frühschriften, Stuttgart 1968, S. 246). Der Schöpfungsglaube hingegen hält dazu an, das Geschaffene und seine Eigenmacht - und das heißt auch die Macht des geschaffenen Menschen - von der Macht des Schöpfers zu unterscheiden. Nichts Geschaffenes kann dann verabsolutiert werden. Die Begrenzung der Eigenmacht des Geschaffenen ist zugleich eine fundamentale Aufgabe technischen Schaffens. In technischen Systemen lauert ja die Macht, den Menschen zum bloßen Funktionsträger zu machen, ihn der technischen oder industriell-ökonomischen Eigengesetzlichkeit zu unterwerfen. Damit aber gewänne vom Menschen Geschaffenes eine Eigengewalt, die ihm als Geschöpf eines Schöpfers nicht zukommt. Der Schöpfungsglaube leitet also zu Selbstbegrenzung an und zugleich zum Achthaben auf die Mitkreatur. Für technisches Schaffen ergibt sich daraus die Doppelaufgabe: die eigenen Grenzen in wacher Selbstkritik zu suchen und sich doch nicht hinter diesen Grenzen, sei es als sogenannter Fachmann, sei es als Technokrat, zu verschanzen, sondern nach Offenheit zu streben. Ich spreche daher von einer *kommunikativen Tech-*

nik, die dialogfähig wird gegenüber all den anderen Lebens-, Handlungs- und Organisationsbereichen und den Wissenschaften, mit denen sie verflochten ist. Und offen für jenes umfassende Menschsein des Menschen, in welchem ein jeder für den andern nicht bloß Mittel zum Zweck ist, auch nicht bloß Konkurrent und Rivale. Denn erst das Zusammensein mit dem anderen wie mit aller Mitkreatur läßt uns den Reichtum menschlichen Lebens und Selbstseins begreifen.

f) Zum Schöpfungsglauben gehört das *dominium terrae*, das Mandat an den Menschen, die Erde und die Lebenswelt zu ordnen. Dieses Mandat geht davon aus, daß der Schöpfer selbst unablässig in seiner Schöpfung wirkend präsent ist. Menschliches Schaffen empfängt in dieser Perspektive die Auszeichnung, nachfolgende co-operatio zur vorgängigen operatio Dei zu sein. Von daher läßt sich vielleicht die Ambivalenz entschlüsseln, von der wir in diesem Teil ausgegangen sind. Der *einseitige Utopismus* verwandelt die menschliche Kooperation in autokratische Operationen, die nur allzu schnell egozentrisch und destruktiv gegenüber der Mitkreatur werden. Und die *einseitige Betonung der Furcht* und der Grenzen führt zu quietistischer Anpassung, in welcher die Talente, die dem Menschen gegeben sind, verkümmern. Als nachfolgende co-operatio verstanden wird menschliches Schaffen beides in sich vereinen dürfen: die Erwartung, daß Neues auch durch uns möglich wird, und die Achtsamkeit auf das, was mit dem Sinn des Vorgegebenen vereinbar ist und ihm entspricht, und damit die Sensibilität für die Grenzen menschlichen Tuns.

g) Ist damit die Ambivalenz des technischen Fortschritts überwunden? Keineswegs. Der Glaubende wird nicht wähnen, daß das *Handeln*, zu dem er ermächtigt ist, der Ambivalenz entgeht. Da er aber in der Bewegung des Glaubens erfährt, wie er in seinem Personsein über die Ambivalenz von Furcht und Hoffnung hinaus verwandelt wird, ist er frei, die Ambivalenzen seines Handelns auszutragen und zu verantworten. Er wird also nicht mutlos seine Ermächtigung, sein Talent zum Hervorbringen von Neuem, zur Produktion wegwerfen und untätig in der Verzweiflung über den Lauf der Welt verharren. Aber er wird sich auch nicht durch illusionäre Erwartungen über menschliche Selbstvollendung berauschen lassen und dabei die destruktiven Potenzen seines Tuns verdrängen. Im technischen Handeln aus Glauben ist also die Ambivalenz der Technik nicht aufgehoben, aber es werden beide Seiten verantwortlich gesehen und zusammengehalten. Dieser kritisch-produktive Umgang weist dann freilich zurück auf den, der den Glauben und das Handeln ursprünglich ermöglicht.

Prof Dr. Heinz Eduard Tödt

Schloß Wolfsbrunnenweg 20
6900 Heidelberg

Das Gewissen als Ort sittlicher Urteilsfindung"

VON HEIMO HOFMEISTER

1. PROBLEMSTELLUNG

Seit seiner Entdeckung ist das *Gewissen* als Ort sittlicher Urteilsfindung umstritten. Einmal gilt es als Heiligtum, welches anzutasten Frevel ist, zum anderen Mal trifft es der Vorwurf, »nur auf sein Selbst« zu sehen und sich mit dem »abstrakt Guten- einen subjektiv beliebigen Inhalt zu geben.

Hier soll die Frage behandelt werden, welcher Stellenwert der Gewissensentscheidung des einzelnen beigelegt werden kann, wenn es um die Erfüllung von Pflichten geht, die für die Existenz eines sozialen politischen Verbandes, wie einen solchen z. B. der Staat darstellt, maßgeblich sind. Denken wir an die Brisanz der Diskussion um Wehrdienstleistung oder Steuermoral, und es wird einsichtig, wie notwendig ein Nachweis gegenseitiger Kompetenz von Staat und Gesellschaft auf der einen, Gewissen und individueller Überzeugung auf der anderen Seite ist. Kann das Recht des Einzelnen unbestritten sein, nur das als gut anzuerkennen, was ihm in seinem Gewissen als das Gute gewiß ist? Ist eine Legitimierung des Guten als das Gute durch das Gewissen möglich, in der sich dieses gleichzeitig in seiner Zuständigkeit ausweist?

Maßgeblich für eine Antwort ist die Bewertung des Vorwurfs, daß für das Gewissen das Gute das Unbestimmte ist, und es »in seiner Einzelheit-- entscheiden muß, was das Gute ist. Dies wäre eine Weise des Entscheidens, in deren abstraktem Vorgehen *Hegel* nicht zu Unrecht das Gewissen seiner Form nach in seiner sich auf die »Spitze stellenden reinen Gewißheit« im Übergang zum Bösen sieht.

Zur Verdeutlichung der Problemstellung sei auf die Divergenz in der Gewissensbestimmung zwischen *Kant* und *Hegel* verwiesen. Dabei mag der Frage Berechtigung zukommen, ob der philosophische Rückbezug auf Kant und Hegel gerade hinsichtlich dieses Begriffes in *unserer* politischen und gesellschaftlichen Situation von Hilfe sein kann. Die politische Realität der Zeit Kants und Hegels in Preußen hat nicht viel Vergleichbares mit unserer jetzigen, doch können wir heute wie damals fragen: Wieweit dürfen Staat und Gesellschaft, Kirche und Familie den einzelnen zwingen, wo sein Gewissen gegen diese aufsteht'. Und in diesem Punkte gleichen einander die Fragen von damals und heute.

Kant kommt im Gegensatz zu *Hegel* zu der Feststellung: »Ein irrendes Gewissen ist ein Uriding.« Diese Behauptung ist gewonnen in einer Analyse des sittlichen Urteils, die die Re-

" In Grundzügen wurden die nachfolgenden Überlegungen auf der Jahrestagung 1979 der Societas Ethica in Liebfrauenberg bei Straßburg vorgetragen.

1. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtliche Werke - Jubiläumsausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, 7, § 137, S. 197 und § 137 Zusatz, S. 198. Zum Problemkreis Gewissen siehe: *Willy Bremi, Was ist das Gewissen*, Zürich, Leipzig 1934

2. *Hegel!*, a.a.O. 10, § 511, S. 396.

3. Ebd.

4. Siehe: *Stephan H. Pfürtnner, Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft*, Zürich, Einsiedeln, Köln, S. 142ff.

5. *Immanuel Kant, Werke - Akademie-Ausgabe*, Berlin, 1968, VIII, S. 268; ebenso: VI, S. 401.

flexion des Handlungsinhaltes methodisch von der Reflexion der Motive trennt, in der das Gewissen sich unmittelbar weiß. So heißt es in der kleinen Schrift: »Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee«:

»Daß das, was jemand sich selbst oder einem anderen sagt, wahr sei: dafür kann er nicht jederzeit stehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muß er stehen, daß sein Bekenntnis oder Geständnis *wahrhaft* sei: denn dessen ist er sich unmittelbar bewußt. Er vergleicht nämlich im ersten Falle seine Aussage mit dem Objekt im logischen Urteile ...; im zweiten Fall aber, da er sein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subjekt (vor dem Gewissen). Tut er das Bekenntnis in Ansehung des erstem, ohne sich des letztem bewußt zu sein: so lügt er, weil er etwas anderes vorgibt, als wessen er sich [moralisch] bewußt ist.«⁶

Kant differenziert hier also zwischen subjektivem (a) und objektivem (b) Urteil:

a) In dem subjektiven »Bewußtsein *ob ich in der Tat glaube*, [sittlich] Recht zu haben (oder es bloß vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses [auch moralisch genannte] Urteil oder vielmehr dieser Satz bloß sagt: daß ich den Gegenstand so beurteile-".

b) Irren kann ich allerdings in jenem praktisch-logischen Urteil, »in welchem ich *glaube*, Recht zu haben: denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objektiv urteilt-e".

Nicht das objektive Urteil, das eine Handlung als sittlich respektive unsittlich qualifiziert, ist für Kant das Urteil des Gewissens, sondern das *subjektive*, dessen Verdammung und Losprechung in dem Bewußtsein gründet, in sittlicher Einsicht gehandelt zu haben oder nicht. Und diese Überlegung verbindet sich bei Kant mit einer anderen: Das Gewissen ist dem Menschen Ort und höchste Instanz sittlicher Urteilsfindung, »weil es sonst ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Aktes des ersteren bewußt zu werden-".

Dem hält *Hegel* die Gefahr einer Verflüchtigung von Recht und Sittlichkeit in die Subjektivität entgegen, stellt seinerseits die Irrtumsmöglichkeit des Gewissens heraus und bescheinigt dem Staate, das Gewissen »in seiner eigentümlichen Form, d. i. als subjektives Wissen nicht anerkennen-d? zu dürfen.

Wieweit die Gegenstellung Hegels mehr ist als ein Streit um Worte, soll an der *Frage der Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen* seine Veranschaulichung finden, so daß die Art der Differenz in der Bestimmung und Einschätzung des Gewissens durch die Anwendung der von Kant und Hegel entwickelten Urteils kriterien auf dieses Beispiel sichtbar wird:¹¹

Für Kant ist eine Handlung nur, sofern sie von einem guten Willen getragen ist, im moralischen Sinn als gut qualifizierbar. Da sich ein solcher Wille unmittelbar durch das Sittengesetz bestimmen muß, darf er sich nicht dem Einfluß jener Objekte unterwerfen, die sich ihm als Inhalt anbieten. Wenn ich nach reiflichen Überlegungen zu dem Resultat komme, daß der Dienst mit der Waffe zu den selbstverständlichen Pflichten eines jeden männlichen oder auch

6. Kant, a.a.O. VIII, S. 267.

7. Kam, a.a.O. VIII, S. 268.

8. Ebd.

9. Kant, a.a.O. VI, S. 401.

10. Hegel, a.a.O. 7, § 137, S. 197.

11. Hierbei ist zu berücksichtigen, daß gerade der Komplex Wehrdienstleistung und Wehrdienstverweigerung grenzsituative Aspekte impliziert und deshalb nicht ohne weiteres mit anderen kontroversen sittlichen Fragestellungen in eins gesetzt werden kann. Hier steht letztlich das Leben als ganzes zur Frage und nicht nur bestimmte Bezüge oder Gestaltungsmöglichkeiten, wie etwa bei der Steuermoral.

weiblichen Staatsbürgers gehört, so ist im Sinne Kants für das Verständnis dieses Imperativs als einem sittlichen Gesetz entscheidend, daß weder die Freude am Beschützen noch am Töten, sondern dessen Sollenscharakter für das Handeln bestimmendes Motiv ist¹². D. h.: Allein die gesetzliche Form, in welcher sich dieser Handlungsinhalt als Pflicht zeigt, darf für die Entscheidung eines guten Willens maßgeblich sein!'.

Bei Hege! ist das Gewissen im Sinne des dritten Abschnittes der *Rechtsphilosophie* der Sittlichkeit und ihren Gestalturigen bedeutungsmäßig nachgeordnet. Es darf daher auch nicht verwundern, wenn für ihn die Frage der Kriegsdienstverweigerung den Ort ihrer Beantwortung nicht im Gewissen findet und die Wehrdienstleistung folglich zu den direkten Pflichten des einzelnen Staatsbürgers gegenüber dem Staate gehört. Das Gewissen, sofern es seine Behandlung im letzten Abschnitt der Lehre von der Moralität findet, leitet seinerseits nur zur Lehre der Sittlichkeit über, durch die die Moralität ihren Inhalt erhält. Der Maßstab des Guten findet sich daher auch nicht, wie Hege! es ausdrückt, im subjektiven Gewissen, sondern ist aus den konkreten, objektiven Gestaltungen der Sittlichkeit zu gewinnen.

11. FORMELLES CONTRA WAHRHAFTES GEWISSEN

Für den Gegensatz zwischen Kant und Hege! ist weniger die unterschiedliche Auffassung der formalen Applikationsstruktur des Gewissens ausschlaggebend, als vielmehr die dem Gewissen zuerkannte Leistungsfähigkeit im Prozeß sittlicher Urteilsfindung. Sind sich beide Denker darin einig, daß die praktische Beurteilung einer möglichen Handlung am Maßstab eines Allgemeinen zu erfolgen hat, so erfährt bei Hegel diese Forderung ihre Erfüllung in der Zugehörigkeit des Handelnden als »subjektive Bestimmung zur Freiheit- zu einer »sittlichen Wirklichkeit«, wie sie in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat zum Ausdruck kommt. Für Hegel besitzt die subjektive Gewißheit sittlichen Entscheidens in solcher Objektivität ihre Wahrheit, »ibr eigenes Wesen« und ihre »innere Allgemeinheit! und er kann folglich die Befreiung des Individuums zur »substantiellen Freiheit-! über die Pflicht der *Rechtschaffenheit*

12. Vgl. Dieter Henrich, "Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus", *Sein und Ethos*, hrsg. v. Paulus Engelhardt OP, Mainz 1963, S. 350-386.

13. Wenn Ernst Wolf (*Sozialethik*, hrsg. v. Theodor Strohm, Göttingen 1975, S. 67) Kants Gewissensbegriff "lebensfeindliche Selbstgerechtigkeit« und »Hochrur« vorwirft, z: B., wenn "ich aus dem Prinzip der Wahrhaftigkeit heraus dem Verfolger meines Freundes, der ihn in meinem Hause sucht, ehrlicher Weise sagen müsse, daß mein Freund sich zu mir geflüchtet habe«, so ist dieser Vorwurf unberechtigt und falsch. Für das Mißverständnis, auf dem dieser Vorwurf beruht, ist jedoch nicht Wolf, sondern Kant verantwortlich. Es ist Kants unklare und gewundene Ausdrucksweise in dem Essay »Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen- (a.a.O., VIII, S. 423-430), die zu Fehlinterpretationen Anlaß gibt. Festzuhalten ist, daß Kant nirgends gefordert hat, daß dem Verfolger der Aufenthaltsort des Freundes bekanntzugeben sei, sondern nur, daß die Antwort, die gegeben wird, - welche immer es sein mag - eine sittlich-moralische sein muß. Wenn Kant sich für die Wahrhaftigkeit gegen Unwahrhaftigkeit und Lüge, d. i. nicht Verfälschung von Wahrheit, sondern die Vorspiegelung, daß eine als unmoralisch erkannte Handlung mit dem Sirrengegesetz übereinstimme, ausspricht, so bekräftigt er damit nur seine Auffassung von der Zuständigkeit des Gewissens zur sittlichen Urteilsfindung. Vgl. Heimo Hofmeister, »The Ethical Problem of the Lie in Kant«, *Kamstudien* LXIII (1972), S. 353-368.

14. Hegel, a.a.O. 7, § 135, S. 235.

15. Hegel, a.a.O. 7, § 149, S. 230.

gewährleistet sehen. Dieser folgend hat das Individuum seinerseits »nichts anderes zu tun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist«¹⁶.

Die *Einstimmung* zwischen dem von Kant unterschiedenen moralischen und logischen Urteil zur moralisch-sittlichen Einsicht erübrigt sich bei Hegel, weil für ihn von vornherein die Leistung des Gewissens - zumindest des formellen - darin besteht, sich in seiner Kompetenz subordinierend am objektiven Geist der Familie, bürgerlichen Gesellschaft und des Staates heranzubilden. Dieses angegliche Gewissen gilt ihm als das wahrhafte. Der Fall des Konfliktes zwischen individuellem sittlichen Bewußtsein und der Sittlichkeit der vorhandenen Welt wird nur verzeichnet als Ausnahme, einmal das religiöse Bewußtsein betreffend, zum anderen »in Zeiten, wo die Wirklichkeit eine hohle, geist- und haltungslose Existenz ist!«, Dadurch ist die Anpassung der vorgefundenen Verhältnisse an die Innerlichkeit des Gewissens nicht die Regel und »nach Innen in sich zu suchen und aus sich zu wissen und zu bestimmen, was recht und gut ist« nur denkbar »in Epochen, wo das, was als das Rechte und Gute in der Wirklichkeit und Sitte gilt, den besseren Willen nicht befriedigen kann ... «¹⁸ Zwar betont auch Hezel wie Kant - und darin sieht er das Prinzip des Protestantismus -, daß es keine Instanz gibt, »die außerhalb des Verhältnisses, in dem das Subjekt sich zur Wahrheit befindet, die Wahrheit dieses Verhältnisses« kontrollieren und beurteilen kann¹⁹. Dem Gewissen ist jedoch - abgesehen von den genannten Ausnahmefällen - nicht die Eignung zugesprochen, außer Ort auch Maß der Legitimierung des sittlichen Bewußtseins zu sein, so daß es für sich genommen zur formellen Subjektivität zerrinnt. Wenn für Hegel ein Gewissen haben bedeutet, »auf dem Sprunge zu sein, ins Böse umzuschlagene-«, entgeht das Gewissen dem Bösen nur, sofern es sich in die geltende Sittlichkeit des politisch-gesellschaftlichen Ordnungssystems einfügt und an diesem das allgemeine Maß für das sittliche Urteil findet. So ist sich nicht das Gewissen das Maß, mit dem es zu messen hat, sondern es erfährt dieses aus der historisch-konkreten sittlichen Substanz, genauer, den Gesetzen und Sitten des Staates.

Im Unterschied zu Hegel findet sich bei Kant der Versuch, das Gewissen nicht als subjektiv *formelles* zu fassen, sondern von vornherein als *wahrhaftes*²¹. Er sieht es befähigt, die Prüfung der Normen, denen das Subjekt in seinen *Handlungen* folgt, in letzter Instanz innerhalb seiner

16. Hegel, a.a.O. 7, § 150, S. 231. Die Schwierigkeiten von Hegels Lehre vom Gewissen hat Erich Heintel, *Die beiden Labyrinthe der Philosophie*, Wien, München 1968, gezeigt und er urteilt zusammenfassend: »Die >wahrhaft menschliche Handlung- ist in der Konsequenz Hegels als wahrhafte keine *menschliche* Handlung mehr ... « S. 196.

17. Hegel, a.a.O. 7, § 138 Zusatz S. 199.

18. Hegel, a.a.O. 7, § 138, S. 199.

19. Hermann Lübke, »Zur Dialektik des Gewissens nach Hegel!«, *Hege-Studien*, Beiheft 1, Bonn 1964, S. 260.

20. Hegel, a.a.O. 7, § 139, S. 200.

21. Dem wahrhaften Gewissen entspricht es hinsichtlich seines Inhaltes nicht, in der Bestimmung der Zufälligkeit zu stehen, sondern diesen im Allgemeinen als dem Notwendigen zu erblicken. In der Behauptung, daß die »moralische Wissenschaft« nicht nur -Rederei von der Pflicht um der Pflicht willen« ist und daß das Gewissen mit seinen Gesetzen zu mehr taugt als lediglich »zu einem leeren Formalismus- (Hegel, a.a.O. 7, § 135, S. 194), unterscheidet sich Kant von Hegel. Er zeigt dies anschaulich in seiner Formulierung des kategorischen Imperativs in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst« (a.a.O. IV, S. 429). Die Würde des Menschen ist hier der inhaltlich und geschichtlich sich durchhaltende Bezug, der im Sinne einer ersten Konkretisierung des Sittengesetzes das Fundament aller gesellschaftlich möglichen und notwendigen Wertungen und Wertordnungen abgibt. Vgl. Johannes Schwartländer, *Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche*, München, 1979.

selbst durchzuführen, wenn er das Sittengesetz als kategorischen Imperativ zum Maß, an dem der sittliche Charakter unserer Entscheidungen zu messen ist, erklärt. Hierbei existiert dieses Grundgesetz der praktischen Vernunft als deren »Faktum« nicht in unvermittelter Aseitität außerhalb handelnder Subjekte, sondern durch das einzelne Individuum, indem sich dieses als Allgemeines setzt, »ohne daß es deshalb sich als das einzelne Individuum in der bestimmten Situation verläßt«²². Kant drückt dies kurz so aus: »Das Gesetz in uns heißt Gewissene- ' und er legt dieses als den Ort der Prüfung sittlicher Normen und deren oberstes Maß aus.

Kant geht hier über Hegels Gewissensbegriff weit hinaus, weil er dem Gewissen zumutet, trotz »unvollständigen Wissens«²⁴ die »Kraft der Gewißheit seiner selbst«, in der »es die Majestät der absoluten Autarkie, zu binden und zu lösen«²⁵ hat, nicht in der Anerkennung einer Ordnung des Geschehens erschöpfen zu lassen. Die Bestimmung des Gewissens als Gesetz und als Ort des Prozesses sittlicher Bildung in einem, an dem alles Binden und Lösen sich zu orientieren hat, muß im weiteren seine Rechtfertigung erlangen, doch soll vorerst die Differenz der Ansätze veranschaulicht werden.

IH. FOLGERUNGEN AUS DEM GEWISSENSBEGRIFF FÜR DIE BEURTEILUNG DER WEHRDIENSTVERWEIGERUNG

Die Einschätzung, die dem Problem der Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen zuteil wird, zeigt im Hinblick auf die daraus resultierenden Konsequenzen, von welcher Bedeutung es ist, ob das Gewissen nur als subjektives Wissen gesehen wird oder als sittliches, das in seiner Berufung »auf sein Selbst- ohne Unterwerfung unter ein weiteres Urteil zu entscheiden vermag, »ob es wahrhaft ist oder nicht«²⁶.

Betrachtet man das Gewissen lediglich als formelles, das seinen sittlichen Inhalt am »objektiven Geist- der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat zu suchen hat, so wird man dort, wo die bestimmende Subjektivität des Wissens und Wollens von dem Inhalt geltender Sittlichkeit in einem praktisch sozialen Lebensgefüge abweicht, Recht und Anspruch des individuellen Gewissens nur in dem Maße akzeptieren können, in dem durch dieses die Normen der öffentlichen Sittlichkeit weder in Frage gestellt noch gefährdet werden. Wo Hegel daher zum Problem der Kriegsdienstverweigerung Stellung nimmt, hebt er denn auch hervor, daß das abweichende Gewissen nur toleriert werden könne, ihm jedoch weder ein rechtlicher noch ein sittlicher Anspruch auf Duldung zustehe:

»Der in seiner Organisation ausgebildete und darum starke Staat kann sich hierin desto liberaler verhalten. Einzelheiten, die ihn berühren, ganz übersehen, und selbst Gemeinden [Hegel nimmt hier Bezug auf

22. Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* 3, Frankfurt a. M. 1966, S. 383.

23. Kant, a.a.O. IX, S. 495.

24. Hegel, a.a.O. 2, S. 492.

25. Hegel, a.a.O. 2, S. 496.

26. Hegel, a.a.O. 7, § 137 S. 197.

27. Vgl. zu Hegels Gewissensbegriff: Helmut Kuhn, »Begegnung mit dem Sein«; Jürgen Blühdorn, Hrsg., *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976, S. 182ff.

28. Vgl. hierzu Lübke, a.a.O., S. 247-261, und von demselben Autor: »Gewissensfreiheit und Bürgerpflicht. Aktuelle Aspekte der Gewissentheorie Hegels«, Richard Reich, Hrsg., *Humanität und politische Verantwortung*, Erlenbach-Zürich und Stuttgart 1964, S. 194-213.

die Wehrdienstverweigerung der Quäker und Wiedertäufer] (wobei es freilich auf die Anzahl ankommt) in sich aushalten, welche selbst die direkten Pflichten gegen ihn religiös nicht anerkennen, indem er nämlich die Mitglieder derselben der bürgerlichen Gesellschaft unter deren Gesetzen überläßt und mit passiver, etwa durch Verwandlung und Tausch vermittelter Erfüllung der direkten Pflichten gegen ihn zufrieden ist. «29

In einer Anmerkung zu dieser Feststellung nennt Hegel! es eine »direkte Pflicht, den Staat ... gegen Feinde zu verteidigen«, und zwar eine »der wichtigsten Pflichten«, und gesteht es im Sinne seines Gewissensbegriffes nur als Möglichkeit zu, »daß der Staat« gegenüber Wehrdienstverweigerern »Toleranz ausübt«. Er folgert gleichzeitig, daß diejenigen, die die Pflichten gegen den Staat nicht anerkennen, indem sie den Wehrdienst ablehnen, »auf das Recht, Mitglieder desselben zu sein, nicht Anspruch machen können-w,

Toleranz zu üben gegenüber der Überzeugung eines sich individuell aussprechenden Gewissens, ist nicht gleichzusetzen mit der verfassungsmäßigen Garantie, die in modernen europäischen Demokratien besagt, niemand dürfe gegen sein Gewissen zum Wehrdienst mit der Waffe gezwungen werden. Die von Hegel propagierte tolerante Haltung anerkennt das Gewissen eben nicht in seinem Recht, sondern toleriert dieses nur. Hier wird zwar akzeptiert, daß der Kriegsdienstverweigerer in seiner mit bestem Gewissen getroffenen Entscheidung nicht gezwungen werden soll, so der Staat ein »starker Staat« ist, aber es wird nicht zugestanden, daß diese Entscheidung auch im besten Wissen getroffen sein *kann* und ihr der Charakter des Sittlichen zukommen *könne*³¹,

Während Wehr- und Kriegsdienstleistung, die Bereitschaft zum Töten und Getötetwerden für Hegel! eine Pflicht des Bürgers gegenüber dem Staat ist - von der dieser gegebenenfalls Ausnahmen zulassen kann -, hat für Kant der Staat auf ein solches Opfer als der totalen Hingabe von Existenz nur ein Recht, sofern der »Staatsbürger« dem Staat »zum Kriegführen nicht allein überhaupt, sondern auch zu jeder besonderen Kriegserklärung "" seine freie Bestimmung« gegeben hat, »unter welcher einschränkenden Bedingung der Staat über seinen gefährvollen Dienst disponieren kann-V. Zur Begründung führt Kant an: Der Staatsbürger ist im Staat immer als ein -mitgesetzgebendes Glied« zu betrachten, »nicht bloß als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst«. Der Staat hat nicht das Recht, »seine Unterthanen, die dem größten Teil nach sein eigenes Produkt sind, in den Krieg wie auf eine Jagd und zur Feldschlacht wie auf eine Lustpartie zu führen-sP.

29. Hegel, a.a.O. 7, § 270, S. 353f.

30. Hegel, a.a.O. 7, § 270 Anmerkung S. 354.

31. Ebd.

32. Kaut, a.a.O. VI, S. 345f. Der Kritik Welzels, Kaut nehme »grundsätzlich das Gewicht des Materials zu leicht«, kann ich gerade im Hinblick auf das Verhältnis zwischen moralischem und logischen Urteil nicht zustimmen. Wenn Kaut behauptet, daß das Gewissen nicht irren könne, so heißt das nicht, daß es keine sittliche Verfehlung gebe oder diese ausschließlich ein Verstandesfehler sei. Welzelläßt die doppelte Aufgabe, die Kant im Gewissen erkennt, unbeachtet (vgl. *Hans Welzel*, »Vom irrenden Gewissen«, in *Jürgen Blühdorn*. Hrsg., *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976, S. 395f.).

33. Kant, ebd.

Die Verschiedenheit des Kantischen Standpunktes von dem Hegels ist bestimmt durch Kants Versuch der Hineinnahme des inhaltlichen Maßes der Sittlichkeit in das Gewissen. Wie dies mit Rücksicht auf den Wahrheitsanspruch des praktischen Urteils philosophisch zu denken ist, zeigt zum einen die Typik der praktischen Urteilskraft mit ihrer Subsumptionsregelw, zum anderen die Differenzierung nach logischem und moralischem Urteil, deren Einstimmung sich als sittliches Bewußtsein ausspricht. Für beide Wege ist charakteristisch, daß sie in dem Gewissen nicht nur den Ort der Urteilsfindung sehen, das Maß, das mißt, sondern zugleich das Maß, an dem gemessen wird:

Zum einen ist das Gewissen »das Gesetz in uns--". Als solches spricht es eine Verbindlichkeit und Verpflichtung zu jenem Handeln aus, das unserem sittlichen Bewußtsein entspricht.

Zum anderen ist das Gewissen »die Applikation unserer Handlungen auf dieses Gesetz-.", Diese ist es, sofern es als moralisches Urteil die *Rechtmäßigkeit* des Zustandekommens des logisch-praktischen Urteils kontrolliert und das »subjektiv praktische- Denken als Urheber des logischen Urteils anleitet, sich an der Idee eines objektiv-allgemeinen Gesetzes zu orientieren. In dieser Prüfung, in der die Vernunft sich selbst richtet, fragt sie, »ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe und stellt den Menschen *wider* oder *für sich* selbst zum Zeugen auf, daß dieses geschehen oder nicht geschehen sei«³⁷.

Entsprechend der Unterscheidung zwischen moralischem (a) und praktisch-logischem (b) Urteil richtet das Gewissen »nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetz stehene-“, sondern beschränkt sich darauf, an die Vernunft die Frage zu stellen (a), ob sie im Vollzug des praktischen Urteils (b) sich in ihrem sittlichen Bewußtsein als Allgemeines setzt-? und ob sie in der Feststellung der Übereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetz die nötige Behutsamkeit aufgewandt habe. Kant sieht demzufolge die Rechtfertigung einer intendierten oder vollzogenen Handlung im Zeichen eines Beurteilungsverfahrens auf zwei Ebenen und unter zwei verschiedenen Aspekten. Während die Handlung selbst in ihrem sachlichen Kontext, ihren Folgen und dem Bezug zum sittlichen Bewußtsein im praktisch-logischen Urteil zur Sprache kommt, wird dieses Urteil durch das Gewissen einer weiteren, nämlich der moralischen Beur-

34. Vgl. Hans-Dietz Klein, *Vernunft und Wirklichkeit*, Wien-München 1973: »... das Gewissen in seiner Selbstbestimmung« ist »sich selbst transzendent und die in ihm nach dem Muster der äußeren Ordnung an sich selbst angelegte Ordnung erweist sich als bloßer -Typus- des 'transzendenten moralischen Gesetzes-, das durch die -praktische Urteilskraft- gesetzt« ist. Bd. 1, S. 172.

35. Kant, a.a.O. IX, S. 495.

36. Ebd.

37. Kant, a.a.O. VI, S. 186. In diesem Sinne versteht auch Martin Kähler (*Das Gewissen*, Darmstadt 1967, S. 317) den neutestamentlichen Gewissensbegriff, wenn er das Zeugnis des Gewissens als Probe auf den Einklang individuellen Willens mit dem Gesetz faßt: »Die Probe darauf ist das Zeugnis seines Gewissens [des Handelnden] oder in der uneigentlichen Wendung: das gute Gewissen«.

38. Kant, ebd.

39. Vgl. hierzu die Bestimmung des Gewissens »als ständige Präsenz der Totalität und Universalität, die an nichts Einzelnem ihr Genüge finden kann« (Heinrich Rombach, »Der Einzelne und das Ganze«, Salzburger Hochschulwochen, Hrsg., *Menschenwürdige Gesellschaft*, Wien, Graz, Köln 1977, S. 31).

teilung unterzogen. Diese überprüft zum einen, ob das Ersturteil mit der notwendigen Sorgfalt erstellt wurde, und zum anderen, ob ich mir die Übereinstimmung mit dem Sittengesetz nicht nur vormache, d. h. ob ich für mich selbst die Handlung als eine sittliche anerkenne.

Die Möglichkeit zu diesem mehrschichtigen Prüfungsverfahren findet Kant im praktischen Urteil selbst angelegt. Da es sich nicht in der Angabe des Gebrauchs von Mitteln zur Herbeiführung eines Zweckes erschöpft, sondern gleichzeitig diesen als seinen objektiven Inhalt auf das sittliche Bewußtsein bezieht. In diesem subjektiven Bezug schafft es die Bedingungen für eine Beurteilung durch das Gewissen, so daß es, wenn es »in einem richtenden Ausspruche die Frage beantwortet, ob das von der praktischen Vernunft ausgesprochene ... Urteil mit aller Behutsamkeit und Gewißheit gefällt worden sei«⁴⁰, das sittliche Selbstverständnis, in dem sich der Handelnde zu dem Inhalt seines Handelns einstellt, prüft.

Sittliches Bewußtsein und das Gewissen sind nicht als identisch anzusehen. Die Differenz zum Gewissen als Gesetz kommt dadurch zustande, daß in das sittliche Bewußtsein der gesamte »Reichtum der von uns im Handeln erfahrenen Weltbezüge einzuholen«⁴¹ und dieser erst auf seine Einstimmigkeit mit dem Gesetz zu befragen ist. Diese Prüfung vollzieht die praktische Vernunft als bestimmende Urteilskraft, die ihrerseits durch das Gewissen überprüft wird, so daß Kant das Gewissen als »die sich selbst richtende moralische Urteilskraft«⁴² definieren kann.

Zusammenfassend heißt dies: Das Gewissen ist das Gesetz, an dem sich das sittliche Bewußtsein in seiner inhaltlichen Vielfalt zu orientieren hat und dessen antizipierte Einstimmung mit diesem eben durch das Gewissen selbst auf ihr ordnungsgemäßes Zustandekommen hin überprüft und bestätigt wird. In dieser Doppelfunktion vergleicht Kant das Gewissen dem »Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen-sv« und sieht in ihm das Maß und den Ort, auf dem sich das handelnde Subjekt der Wahrheit seiner sittlichen Einsicht zu vergewissern sucht. Die Gewißheit der Wahrheit drückt sich im moralischen Urteil aus, ausgesprochen hingegen wird diese Wahrheit im logischen Urteil. Kann ich nun in dem Bewußtsein, nach be-

40. Wilhelm Wohlrabe, *Kants Lehre vom Gewissen historisch-kritisch dargestellt*, Gotha, 1880, S. 5.

41. Vgl. Wohlrabe, a.a.O. S. 8. Die Schwierigkeiten in der Unterscheidung und Beziehung zwischen Gewissen und sittlicher Einsicht führten zur paradoxen Formulierung vom »uniüberwindlich irrenden Gewissen«, die auch ihren Eingang in die Konzilstexte gefunden hat. Muß nun einerseits betont werden, daß auch ein solches »irriges« Gewissen »seine volle Würde und seine unmittelbare Verpflichtungskraft« behält, wird es doch gleichzeitig auch diskreditiert, in seinem unverschuldeten Irrtum »letztlich Niederschlag jener Sünde, die als Macht das Leben dieser Weltzeit noch beherrscht«, zu sein (Johannes Gründel, »Das Gewissen in moraltheologischer Sicht«, Otto Engelmayr, Hrsg., *Gewissen und Wissensbildung*, Donauwörth 1970, S. 59). Vor die gleiche Schwierigkeit gestellt findet sich auch Otto Engelmayr mit seinen Überlegungen »Die Frage des Gewissens in psychologischer Sicht«, die im selben Band erschienen sind wie der Aufsatz von Gründel. Wenn wir auch bezüglich der Feststellung, daß das -Gewissen ... sich durchaus nicht zu konformieren« braucht, aber es sich »jeden Tag neu erforschen- muß (S. 143), voll zustimmen, ebenso wie dem Satz »Es kann keine Instanz geben, die von der Verantwortung des Gewissens befreien oder stellvertretend für sie einspringen könnte« (S. 142), stellt sich uns doch die Frage, wer von sich behaupten darf, die Geschichte auf seiner Seite zu haben, wenn es im weiteren heißt: »In jedem Falle spricht allein die Geschichte das Urteil« und gleichzeitig behauptet wird: »Die Geschichte ... der großen Sezessionisten und Einzelgänger des politischen und religiösen Lebens war immer eine Geschichte der Irrungen und Wirrungen« (S. 142). Siehe auch: Gerhard Funke, »Gutes Gewissen, falsches Bewußtsein, richtende Vernunft«, Blühdorn, a.a.O. S. 281.

42. Friedrich Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin, New York 1978, S. 174.

43. Kant, a.a.O. VI, S. 186.

44. Kant, a.a.O. VI, S. 438.

stem Wissen und Gewissen gehandelt zu haben, nicht irren, »weil ich alsdann praktisch gar nicht geurteilt haben würde, in welchem Falle weder Irrtum noch Wahrheit statt hat«⁴⁵, so kann ich doch in jenem objektiven Urteil irren, durch welches ich entscheide, ob etwas Pflicht sei oder nicht, d. h. in jenem Urteil, an dem ich die Übereinstimmung meiner praktischen Einsicht und der in diese inkludierten Handlungsabsicht, mit dem allgemeinen Sittengesetz ausspreche. Konkret auf das Beispiel der Wehrpflicht angewandt besagt dies: In jenem Urteil, daß der Wehrdienst eine selbstverständliche Pflicht sei, mag ich irren (b), Irren kann ich jedoch nicht in dem Urteil, ob ich in der Tat glaube, daß das Motiv meiner Anerkennung dieses Imperativs die Überzeugung ist, daß sein Inhalt dem Sittengesetz konform sei (a).

»Ein irrendes Gewissen ist ein Unding«, schreibt Kant, weil das Gewissen *nur* das Bewußtsein ausdrückt, »ob ich in der Tat glaube Recht zu haben (oder es bloß vorgebe)«⁴⁶. Der Wahrheitsanspruch des praktischen Urteils findet für ihn seine Bestätigung durch Entscheid des Gewissens zur Garantie der Wahrhaftigkeit der Urteilskonklusion. Die Wahrhaftigkeit als »formelle Gewissenhaftigkeit« schließt jedoch nicht aus, »in dem Urteil [zu] irren, in welchem ich glaube Recht zu haben-e", so daß dessen Änderung, aber auch eine des sittlichen Bewußtseins als dem inhaltlich konkreten Maßstab, an dem die Einzelhandlung zu messen ist, denkbar bleibt, sollte dieser für unfähig erkannt werden, zur Einstimmung des Gewissens mit sich selbst beizutragen.

Auch das gute Gewissen bestätigt die Wahrheit des praktischen Urteils nur als *seine* Gewißheit, führt aber durch diese verhaltene Form der Zustimmung zur Aufdeckung des einer jeden Handlung impliziten *Risikos*, das sich herleitet aus dem Umstande der immer nur antizipierten, immer nur gewissen, aber nie gewußten Einstimmung von moralischem und logischem Urteil. Die Größe dieses Risikos, das sich für jedes Handeln hinsichtlich der *Einsicht* von Gesinnung und Verantwortung ergibt", veranschaulicht Kant, indem er festhält, daß selbst der Gläubige für die als göttliche Offenbarung geglaubte Überzeugung in seiner Gewissenhaftigkeit »dem guten Willen Platz einzuräumen [hat], der da sagt: -Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!«⁴⁷

Das Ja des Gewissens zu einer Handlung, als der Versicherung, daß ich selbst diese Handlung für sittlich halte, ist, wenn auch für sich genommen nicht die hinreichende, so doch die absolut notwendige Bedingung, um eine Handlung als sittlich zu dekretieren. Dieser subjektiven Gewißheit als der *moralischen* Grundbedingung sittlichen Handelns geht die Prüfung des

45. Kant, a.a.O. VI, S. 401.

46. Kant, a.a.O. VIII, S. 268.

47. Ebd.

48. Im Sinne der Einstimmung von moralischem und logischem Urteil kann Gesinnung nicht im Gegensatz zur Verantwortung stehen, sondern nur in Rücksicht auf die Auswirkungen intendierter Handlungen gesehen werden.

49. Kant, a.a.O. VI, S. 190. Die Frage, ich möchte sie anmerkend anführen, mag berechtigt sein, ob ich im Wissen um das in jedem Handeln liegende Risiko mich überhaupt noch entschließen kann zu handeln. Hier sehe ich den Ansatzpunkt für die theologische Ethik, die im Sinne eines »pecca fortiter« nicht, wie die philosophische Ethik, nur um das sittliche Versagen und dessen schlechthinige Unaufhebbarkeit weiß, sondern ebenso um Vergebung und Rechtfertigung. An den »Grenzen des Ethischen - den Erfahrungen von Schuld, Schicksal, Scheitern, Mißlingen, Tod - berühren sich theologische und ethische Fragestellungen« (Martin Honecker, »Das Problem des theologischen Konstruktivismus« ZEE 23, 1979, S. 108), und nur von diesen Grenzen her kann die theologische Ethik philosophisch in Sicht gebracht werden. Vgl. hierzu Heimo Hofmeister, »Philosophische und theologische Ethik", Wiener Jahrbuch für Philosophie XI, 1978, S. 194-211.

Gewissens voraus, in der sich die Vernunft selbst richtet", ob sie die Beurteilung mit Behutsamkeit übernommen und die Anforderungen des sittlichen Urteils erfüllt habe. Sich in die Fähigkeit zu versetzen, eine solche Beurteilung durchzuführen, bezeichnet Kant als »die Pflicht, ... sein Gewissen zu kultiviereneu.

In ihrem richtenden Vorgehen wird sich die praktische Vernunft, gemäß der Anforderung an sie, zwei Fragen vorlegen müssen'<. In der ersten Frage wird das Gewissen zu prüfen haben, ob das durch die Ungleichwertigkeit von moralischem und logischem Urteil bedingte *Risiko* im moralischen Urteil, daß ich diese Handlung für sittlich halte, seine Berücksichtigung gefunden hat. So wird eine behutsame Beurteilung nur bestätigt werden können, sofern das Wissen um das Risiko, das jene Handlung, ihren sittlichen Charakter betreffend begleitet, in die Urteilsfindung als das Wissen eingeht, daß moralische Gewißheit nur die »unmittelbare Beziehung des [Handlungs]Inhalts und meiner« ist⁵³. Für die Behauptung einer Handlung als einer sittlichen muß daher als Anforderung formuliert werden, daß in ihr das Bewußtsein um die Risikohaftigkeit einer solchen Qualifikation zum Tragen kommt.

Die zweite Frage betrifft die im Gewissen als konkretem Sittengesetz intendierte Allgemeingültigkeit der Entscheidung. Sie fragt nach der kommunikativen Bereitschaft zur sittlichen Konsensfindung in erster Linie mit den durch mein Handeln Betroffenen. Damit artikuliert diese Frage die Notwendigkeit, im Hinausgehen über den Horizont individuellen Daseins mich als Entscheidenden im Blickwinkel des Allgemeinen zu beurteilen und zu behandeln",

Der Konsens, nicht nur im praktisch-logischen, sondern auch im moralischen Urteil muß hierbei die *Absicht*, wenn auch *nicht* der Endpunkt dieser Aufforderung zur Kommunikation sein". In diesem Sinne bleibt zwar die Beantwortung dieser Frage eine formale, weil nicht der

50. Vgl.: Kant, a.a.O. VI, S. 186.

51. Kant, a.a.O. VI, S. 401. Dem Verständnis des Phänomens des Gewissens als "Phänomen des Menschen, der menschlich ist im eigentlichen Sinne" (Anton Neuhäusler, "Phänomenologie des Gewissens", Engelmayer, a.a.O. S. 36) ist zuzustimmen, nur ist m. E. nicht schlüssig, wie das "Phänomen des Unmenschens- durch »Gewissenlosigkeit- erklärt werden soll. Trifft auf diesen nicht das Goethewort zu, tierischer als ein Tier zu sein? Nicht, weil er kein Gewissen hat, ist er ein Unmensch, sondern, weil er sich, wie Kant dies ausdrückt, an den Ausspruch desselben nicht kehrt. Vgl. im selben Band: Franz Pöggerlers Aufsatz "Das Gewissen in der Sicht der Pädagogik«. Hier heißt es im Kapitel über anthropologische Selbsttäuschung, »daß es im Grunde keine wirkliche -Gewissenlosigkeit- gibt. Denn das Gewissen ist nicht etwas, was man zeitweise besitzt und zeitweise verliert, sondern ist, ... Wesensbestandteil des Menschen. Man kann es weder -abstellen- wie ein Radio, noch sich aus seinem Weisungsbereich vorübergehend -abmelden-« (S. 173).

52. Wenn Heinz Eduard Tödt, *Der Spielraum des Menschen*, Gütersloh 1979, S. 49 in dem Kapitel "Kriterien evangelischer Urteilsfindung« sechs erforderliche Sachsehrirre des theologisch-ethischen Urteils aufzählt und hier gleichsam nur zwei genannt werden, so ist zu beachten, daß es sich bei Tödts Sequenz von Problemstellung - Situationsanalyse - Sichtung von Verhaltensalternativen - Normenprüfung - Urteilsentscheid und Adäquanzkontrolle, eben, weil diese auch für rechtliche, politische und ökonomische Urteilsbildung in Frage kommen, um Sachschritte handelt, während beide von mir genannten Fragerichtungen innerhalb des moralischen und nicht des praktisch-logischen Urteils gestellt werden. Tödts sechs Schritte sind gleichsam die Vorbedingung, über deren Einhaltung und Erfüllung das Gewissen im Sinne seiner »Applikationsfunktion« Auskunft gibt.

53. Hegel, a.a.O. 15, S. 129.

54. So soll garantiert werden, daß nicht nur die Sachproblematik reflektiert wird, sondern auch die durch mein Handeln Betroffenen sowie ich als Entscheidender in gegenseitiger Bezogenheit aufeinander gesehen werden.

55. Vgl. hierzu 1 Kor 8, 7-12; 10, 25-29. Die Respektierung fremder Gewissensentscheidung wird hier als ein Akt der Freiheit gesehen, auch wenn ich die Begründung (praktisch-logisches Urteil) nicht akzeptieren kann. Vgl. hierzu Martin Kähler, *Das Gewissen*, Darmstadt 1967, S. 320. Kähler selbst sieht in den beiden oben genannten Textstellen, wie Wolf (a.a.O. S. 70) zustimmend zitiert, die »wichtigsten Äußerungen der Bibel zum Thema Gewissen«.

tatsächliche Konsens, sondern nur die vorbehaltlose Bereitschaft hierzu konstitutiv in eine als sittlich intendierte Handlung eingehen muß. Doch erweist sich diese Beschränkung als notwendig, da ohne sie die Gefahr bestünde, daß die Einstimmigkeit auf dem Boden repressiver Konsensformen und moralischer Selbstaufgabe gründet und der Konsens wichtiger genommen würde als die moralische Identifikation mit dem Handlungsinhalt.

Das Gewissen als moralische Grundbedingungen sittlichen Handelns, das die Notwendigkeit der subjektiven Überzeugung, den intendierten Handlungsinhalt für gut zu heißen, ausspricht, bestimmt sich in der positiven Beantwortung dieser beiden Fragen als wahrhaftes. In der Vernachlässigung einer von beiden würde die individuelle Gewißheit im Sinne der Kritik Hegels tatsächlich nur als »formelles Gewissen« anzusprechen sein.

V. GEWISSEN UND GESELLSCHAFTLICHE VERANTWORTUNG

Verlieren - so ist abschließend zu fragen - jene Bedenken, die Hegel geltend machte, ihre Gültigkeit im Hinblick auf den skizzierten und Kant zugesprochenen Gewissensbegriff? Das Gewissen, von dem Kant behauptet, daß es nicht irren könne, spricht auch als wahrhaftes nur die subjektive Überzeugung von einer objektiven Geltung beanspruchenden Einsicht aus. Die Möglichkeit, daß der einzelne etwas als gut ausgeben kann, wovon er letztlich selbst nicht überzeugt ist (Heuchelei), ist ebensowenig zu bestreiten, wie garantiert werden kann, daß bei der Gewinnung einer praktischen Einsicht tatsächlich die nötige Behutsamkeit angewendet worden ist. Jedoch steht einem Verzicht auf die Beteiligung des Gewissens im Prozeß sittlicher Entscheidung die Erfahrung entgegen, daß der Vorwurf der Heuchelei und der Beliebigkeit eines als sittlich ausgegebenen Inhalts nicht alleine gegen das Gewissen erhoben werden kann, eine Erfahrung, die lehrt, daß trotz aller Vorbehalte gegen Gewissensentscheidungen das Gewissen der einzige Ort ist, an dem sich diese Bedenken, wenn auch nicht öffentlich und allgemein, so doch dem Entscheidenen selbst offenlegen und in ihrer Berechtigung vorführen. Denn was die Bedenken im einzelnen betrifft, so ist folgendes zu sagen:

Heuchelei, für die zum bösen Gewissen die Unwahrheit hinzukommt, »das Böse ... für andere als gut zu behaupten-«, ist nicht nur als mögliche Verfehlung des Individuums anzusehen, sondern läßt sich ebensowenig für die in Herkommen und Überlieferung entstandene Sittenordnung ausschließen. Dies gilt auch für jene Institutionen, in denen Staat und Kirche ihren Bürgern gegenüberreten. Bewußt wird Heuchelei jedoch nur in dem sich selbst prüfenden Gewissen.

Die Gefahr, sich als abstrakt Gutem einen subjektiv beliebigen Inhalt geben zu können, besteht fraglos. Sie läßt sich aber nicht dadurch eliminieren, daß sich das Gewissen von einer geltenden Moral leiten läßt. In der Entscheidung für eine solche wäre es nämlich allein und würde, ganz entgegen seinen Intentionen an dem ihm äußeren Maßstab sein Maß nicht finden. Durch einen Entschluß dieser Art würde nicht die Integration in die Gemeinschaft der Handelnden vollzogen werden, sondern eine Unterwerfung, in der sich der Unterwerfende die Möglichkeit gestaltender und schöpferischer Teilnahme an deren sittlichem Bewußtsein

56. Hegel, a.a.O. 7, § 140, S. 207.

nimmt. Verdeckt würde gerade das Risiko hinsichtlich der Übereinstimmung von absoluter Gewißheit und endlichem Wissen, in dem sich die Unverfügbarkeit des Sittlichen sowohl für den einzelnen als auch für Staat und Gesellschaft ausspricht. Gleichgültig, ob der die sittliche Einsicht verdunkelnde Irrtum des einzelnen oder der das Individuum tragenden Gesellschaft ist, in keinem Fall vermag die Hingabe an das gesellschaftliche Urteil Vorurteilsstrukturen offenzulegen, sondern es ist das individuelle Gewissen, eben gerade weil es, wie es in der Phänomenologie heißt, »keinen Inhalt für es als absolut« kennt »und die absolute Negativität alles Bestimmten« ist⁵⁷, das das jeder Entscheidung implizite sittliche Risiko aufdeckt. Die Diskriminierung des Gewissens ob der Irrtumsanfälligkeit des logisch-praktischen Urteils birgt in sich die Gefahr, die Hegel so deutlich wie nur wenige andere gesehen hat, »die Sehnsucht nach einer Objektivität entstehen- zu lassen, »in welcher der Mensch sich lieber zum Knechte und zur vollendeten Abhängigkeit erniedrigt, um nur der Qual der Leerheit und der Negativität zu entgehen-c"».

Kants Antwort meint, dem Gewissen philosophisch durch die Unterscheidung zwischen moralischem Urteil und praktisch-logischem Urteil in seiner Leistung und Arbeitsweise gerecht zu werden", Durch sie wird gezeigt, wie der einzelne durch das Gewissen sich der Unabschiebbarkeit seiner *Verantwortung* bewußt wird, indem es ihm das Risiko vor Augen führt, das jede Handlung begleitet, unabhängig davon, ob der Handelnde in der vorgegebenen gesellschaftlichen Ordnung, in »moralischer Genialität« gegen diese Ordnung oder zumeist wohl in Vermittlung beider das inhaltliche Maß seines Handelns sucht und findet.

Von der Verantwortung her öffnet sich neben dem Blick auf aktuelle Aufgaben auch der auf den Bezug des Individuums zu den Institutionen Familie, Gesellschaft, Staat. In der Frage nach deren sittlichem Stellenwert bekommt der Handelnde diese als fehlbare Möglichkeiten und nicht als ideale Gestaltungen der Freiheit in Sicht. Keineswegs wird er deswegen diese vom Bewußtsein seiner Verantwortung her als »äußere Zwangsordnungen im vermeinten Gegensatz zur personalen Eigentlichkeit-sw abtun können, vielmehr wird er gerade in der Reflexion seiner als Individuum diese als »Nervensystem« der Freiheit erkennen und in ihnen »eine unverzichtbare Aufgabe für den Menschen um seiner selbst willen« sehen, »ohne deren stets neue Inangriffnahme er sich selbst verfehlen würde-er.

57. Hegel, a.a.O. 2, S. 493.

58. Hegel, a.a.O. 7, § 141, Zusatz S. 225.

59. Bedingt trifft sich diese Unterscheidung Kants mit der zwischen Synthesis und Conscientia. Wenn *Luther* die Synthesislehre ablehnte, so hatte dies u. a. seinen Grund in den dieser impliziten anthropologischen Konsequenzen, die seiner Auffassung des Rechtfertigungswiderfahrnisses entgegen sind. Sofern er von »einer bloßen *Umformung* eines irgendwie konstanten Wesenskernes des Menschen durch das Wort Gottes- (Wolf, a.a.O., S. 63) nichts wissen will, trägt gerade Kants Unterscheidung zwischen dem moralischen und dem praktisch-logischen Urteil seinen Bedenken Rechnung. Die Unterscheidung zwischen Synthesis und Conscientia wird von Kant nur ihrer formalen Struktur nach aufgenommen, so daß das Gewissen in seinem moralischen Urteilsspruch nicht zu sehen ist als eine »irrtumsfreie und unwandelbare Grunderkenntnis- oder eine »Ureignung zum Guten« aufruhend auf -früherer Erkenntnis des Guten- (Wolf, a.a.O., S. 62).

Die Synthesis als Ur- und Grundgewißheit, der »naturhaft verfügbare Selbstbesitz der ersten Wahrheiten über das Handeln, die die natürlichen Prinzipien des Menschen darstellen«, (Themas v, Aquin, *Quaestio de veritate* 16, 1), ist für Kant der formale Anspruch des Sittengesetzes. Vgl. hierzu auch Anm. 21.

60. *Hans Dombois*, Artikel »Institution« II, *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart 1966, S. 800.

61. Wolf, a.a.O., S. 179.

Der Anspruch auf subjektive Gewißheit betrifft des sittlichen Charakters einer Handlung wird daher - im Sinne unserer zweiten Frage - begleitet von der Forderung nach einer Verantwortung gegenüber den institutionellen Gestaltungen der Freiheit, die individuelle Freiheit als Gewissens- und Gesinnungsfreiheit ermöglichen. Ist es, um mit Hegel zu reden, der Staat, in dem sich das Interesse der Individuen, der Familien, der bürgerlichen Gesellschaft, zusammenschließt, so darf er als »die Allgemeinheit des Zwecks nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit .., fortschreiten«, und auch diese muß ihr Recht behalten, so daß die »Subjektivität auf der anderen Seite ganz und lebendig entwickelt« werde: Nur wenn beide Momente, das des allgemeinen Zwecks und jenes der subjektiv individuellen Absicht »in ihrer Stärke bestehen, ist der Staat als ein gegliederter und wahrhaft organisierter anzusehen«⁶². In ihrem wechselseitigen Sich-voraus-Setzen finden diese beiden Momente die Bedingung des ihnen gemeinsamen Inhaltes, nämlich die der Verwirklichung des konkreten Begriffes der Freiheit als der Einheit des Subjektiven und Objektiven, wie diese schon im Kantischen Imperativ ausgesprochen wurde im Hinblick auf die Fähigkeit der Maxime, zur allgemeinen Gesetzgebung dienlich zu sein⁶³.

Die Anerkennung der Möglichkeit der Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen ist die Anerkennung des Gewissens als des Prinzips der Subjektivität in seiner Stärke. Für den Staat ist sie das Eingeständnis in seinem bestimmten Dasein" wie in der Wahl seiner Mittel, fehlbare Möglichkeit und nicht ideale Gestaltung der Freiheit zu sein. Sofern der Staat die Bestimmungen des individuellen Willens in ein »objektives Dasein« bringt, und diese »durch ihn erst zu ihrer Wahrheit und Verwirklichung« kommen, ist er »die alleinige Bedingung der Erreichung des besonderen Zwecks und Wohls«⁶⁵. Als solcher hat er die Pflicht, zu seiner Erhaltung, d. i. um der Ermöglichung individueller Sinnverwirklichung willen, seine Verteidigung zu fordern, weil als Alternative zu ihm Unterwerfung bzw. Anarchie als tatsächliche Unfreiheit alleine zu denken ist. Was jedoch den Staat hinsichtlich jener Mittel betrifft, deren er sich

62. Hegel, a.a.O. 7, § 260, Zusatz, S. 338f.

63. Die Gewährleistung des subjektiven Moments sieht Hegel im christlichen Glauben, in dem dieser »die Hervorbringung eines Subjektes, das im Glauben in sich befreit, von der Fixierung an seine natürliche Besonderheit frei ist für das im Staat aktuell werdende Tun des Allgemeinen- (Günter Rohrmoser, »Die theologischen Voraussetzungen der Hegelschen Lehre vom Staat«, *Hegel-Studien*, Beiheft 1, Bann 1964, S. 242.

64. Nur bedingte Gültigkeit kommt dem Argument zu, daß die Zugehörigkeit zu diesem und nicht jenem Staat zufällig sei, und folglich die Bereitschaft, gerade diesen Staat zu verteidigen, nur vorausgesetzt werden kann, wenn ich die Möglichkeit habe, diese meine Zustimmung zu verweigern. Mangelnde Identifikation, die bloße Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen politischen Praxis und mit rechtmäßig zustande gekommenen Gesetzen ist, für sich genommen, nicht ein ausreichendes Motiv, sich der Pflicht zur Erhaltung des Staates zu entziehen. Hier wird Krieg und Gewalt nicht als Mittel zur Erhaltung von Freiheit abgelehnt, sondern nur das heute allen Staaten anhaftende Moment der Kontingenz und der geschichtlichen Bedingtheit geltend gemacht. Die Antwort auf die Unmöglichkeit, mich mit einem Staat zu identifizieren, müßte sein Verlassen und die Auswanderung sein. Ist dieses Recht staatlicherseits grundsätzlich nicht gegeben, so befinde ich mich dem Staat gegenüber im »Zustand der Feindschaft«, bin »schuldlos Gefangener, nicht Bürger, und also auch zur Gewalt berechtigt«. (Vgl. hierzu auch Robert Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977, S. 98).

Der in den Vereinigten Staaten im Endstadium des Vietnamkrieges populär gewordene Slogan »Love it or leave it« trifft diese Problematik jedoch nicht. Auswanderung ist ein Recht, das dem Bürger zusteht und nicht ein Mittel für den Staat, auch wo dieser mit der Zustimmung einer Mehrheit rechnen kann, sich der auf demokratische Weise vorgebrachten Kritik einer Minderheit zu entziehen.

65. Hegel, a.a.O. 7, § 261, Zusatz, S. 341.

zu seiner Erhaltung zu bedienen fähig ist, so erfährt die Forderung nach der Sicherung seines Weiterbestandes ihre Grenze an der Zustimmung des Gewissens als jenem Ort, an dem sich das Prinzip der Subjektivität als Allgemeines setzt. Die Antwort des Gewissens ist die Anerkennung dieser Mittel in der Bereitschaft zur Verteidigung oder deren Ablehnung in der Verweigerung. Wenn der Staat das Recht auf Wehrdienstverweigerung als ein sittliches und dem einzelnen Staatsbürger zustehendes Recht garantiert, so vollzieht er diese Garantie im Bewußtsein der Divergenz in den Ansichten über Mittel und Wege der Sicherung und Schaffung der Freiheit.

Wehrdienstverweigerung in ihrem fehlenden Willen, die Existenz des Staates mit dem Einsatz eigenen oder fremden Lebens zu sichern, wird von diesem daher auch nicht als ein Mangel an Einsicht in die sittliche Bedeutung des rechtlichen Zustandes gegenüber einem vorrechtlichen oder unrechtlichen anarchischen Zustand qualifiziert. Die Notwendigkeit seiner Erhaltung kann nicht in Frage stehen. Die Motive der Gewissensforschung, aus denen der Dienst mit der Waffe abgelehnt wird, bestätigen dies und sind ganz anderer Natur. Zum einen gründen sie in der Auffassung, daß Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit und deren Konkretisierung seinen Weg niemals über Gewalt als einer Form der Unfreiheit nehmen könne. Zum anderen resultieren sie aus der Überzeugung, daß, obgleich die Anwendung von Gewalt nicht grundsätzlich zur Erhaltung von Freiheit ausgeschlossen wird, hinsichtlich der waffentechnischen Entwicklung der Moderne, Krieg auch als Verteidigungskrieg kein politisch praktisch mögliches Ziel mehr hat und er daher als Mittel zur Erhaltung und Förderung von Freiheit sittlich abzulehnen sei. Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen wird daher nie als intendierte Unfreiheit, sondern als Gegenfreiheit, als eine Behauptung zu verstehen sein, die dem Staat abspricht, durch die von ihm vertretenen Vorstellungen zu seiner Erhaltung Bedingungen der Freiheit zu bewahren oder zu schaffen.

Die Behauptung der Unvereinbarkeit der Wehrdienstpflicht mit der durch das Gewissen sanktionierten sittlichen Überzeugung stellt die Universalität des Konsenses, der staatliche Ordnung in einer Demokratie legitimiert, in Frage. Insofern handelt es sich bei Wehrdienstverweigerung nicht nur um ein moralisches, ein Individuum in seiner privaten Sphäre betreffendes Problem, sondern ein politisches. Und dem Staat obliegt die Pflicht, zu fordern, daß die Dissensentscheidung als Entscheidung des Gewissens mit der für eine solche erforderlichen »Behutsamkeit« zustande gekommen ist. Da die Unmöglichkeit, die Berufung auf das Gewissen zu überprüfen, es nicht zuläßt, die Wahrhaftigkeit einer solchen Entscheidung auszuweisen, so kann der Staat doch darauf dringen, deren Motive darzulegen und die Versicherung abzugeben, daß sie im Sinne dieses Anspruches getroffen wurde. Der Wehrdienstverweigernde wird zum ersten veranschaulichen müssen, daß er seine Entscheidung sehr wohl im Blickwinkel des Allgemeinen sieht. Als zweites wird er auch Antwort darauf zu geben haben, ob er sich

66. Eine Pflicht ist dies auch deshalb, weil, wenn die Staatsmacht, wie Kant annimmt, grundsätzlich das »bonum commune« intendiert, auch daran interessiert sein muß, »Belehrung« über dieses zu erhalten. Wird der Kritik, die sich in der Wehrdienstverweigerung ausdrückt, ebenso wie jeder anderen, nicht die Möglichkeit gegeben, sich zu artikulieren, so liegt die Vermutung nahe, daß der Staat weder gewillt noch imstande ist, seine Handlungen zu rechtfertigen und daß solche Handlungen ausschließlich die partikularen Interessen der Herrschenden verfolgen und im Gegensatz zu der ihm zukommenden Aufgabe stehen, Bedingungen für die konkrete Freiheit aller und deren Wohl zu schaffen.

bewußt ist, daß eine solche Antizipation allgemeiner Verbindlichkeit nämlich, daß die Maxime der Verweigerung des Einsatzes individueller Freiheit zum allgemeinen Gesetz für möglich gehalten wird, auf eigenes Risiko geschieht, und daß das Wissen um den Risikocharakter seiner Entscheidung konstitutiv in die Dissensentscheidung mit eingegangen sein muß. Die positive Beantwortung dieser beiden Fragen erwiesen wir als eine Bedingung für die Anerkennung des Gewissens als wahrhaftes.

Der Staat seinerseits mag die Verweigerung der Wehrdienstpflicht an erschwerte Bedingungen knüpfen und in diesem Sinne eine Bewährung des Gewissens fordern. Die Berufung auf das Gewissen, die Beteuerung des Rechts, nur das als gut anzusehen, was vor dem Gewissen als solches erkannt wurde, muß ihre subjektive und objektive Glaubwürdigkeit in der tatsächlichen Annahme der aus einem unüberbrückbaren Diskonsens mit der Mehrheit resultierenden Konsequenzen finden.

· Im Gewissen als dem Ort und dem Maß sittlicher Urteilsfindung wird die Frage, an der wir seine Arbeitsweise veranschaulichten, für den einzelnen ihre Antwort finden müssen. Das Recht, dem Gewissen zu folgen, darf und kann der Staat nicht nehmen, ohne zum Unrechtsstaat zu werden. Auch für ihn muß das Gewissen jenes Heiligtum sein, welches anzutasten Frevel ist.

Prof Dr. Heimo Hofmeister

*Institut für Systematische Theologie
Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Wien
Rooseveltplatz 10, A-1090 Wien*

Strafzwecke und Wiedergutmachung

VON KURT SEELMANN

I. DIE HERKÖMMLICHEN STRAFZWECKE

»Zum Thema Sinn und Zweck der Strafe ist schon unendlich viel geschrieben worden. Von Wiedergutmachung ist hingegen nur bei wenigen Autoren, und auch bei diesen meist nur ganz am Rande die Rede.«! Diese Feststellung des Schweizer Strafrechtlers Naegeli aus dem Jahr 1972 trifft grundsätzlich auch heute noch zu. Für den Juristen erscheint die Tatsache, daß Wie-

1. Naegeli, in: ders., Die Gesellschaft und die *Kriminellen*. Strafreform als Gesellschaftsreform, Zürich 1972, S. 93ff. (105).

dergutmachung nichts mit den Strafzwecken oder überhaupt mit dem Strafrecht zu tun hat, auf den ersten Blick als eine kaum des Erstaunens werthe Binsenweisheit. Wiedergutmachung zu gewährleisten, das ist unter dem Begriff des Schadensersatzes eben Aufgabe des Zivilrechts. Ob jemand lediglich einen eingegangenen Vertrag nicht erfüllt oder aber einen Diebstahl begeht - der daraus dem Vertragspartner oder dem Bestohlenen entstehende Schaden muß ersetzt werden, und für diese Pflicht zum Schadensersatz ist es gänzlich unerheblich, daß im zweiten Fall, anders als im ersten, zusätzlich auch noch eine strafrechtliche Sanktion erfolgt.

Freilich ist dies nicht immer so gewesen. Teilweise bis ins Mittelalter war Wiedergutmachung zwischen Täter und Opfer (ursprünglich zwischen deren Sippen) eine mögliche Form der Beilegung von Streitigkeiten, deren sich später das (öffentliche) Strafrecht annahm. Aber auch in den folgenden Jahrhunderten hat die Abgrenzung zwischen Strafe und (zivilem) Schadensersatz nicht jene Bedeutung erlangt, die ihr etwa seit Beginn des 19. Jahrhunderts beigegeben wurde-.

Heute soll das Strafrecht, so kann man fast überall lesen, Spezialprävention und Generalprävention leisten>, wobei von verschiedenen Autoren der eine oder der andere Zweck unterschiedlich stark hervorgehoben wird. Spezialprävention, das ist Verbrechensverhütung beim Täter durch Einwirken auf ihn; Generalprävention soll künftige Verbrechen anderer durch Maßnahmen gegen den Täter verhindern.

Blieben wir zunächst bei der *Spezialprävention*. Sie kann dadurch erfolgen, daß der Täter von der Gesellschaft abgeschirmt wird, daß es ihm also physisch unmöglich gemacht wird, neuerlich kriminell zu werden. Die derzeit weitaus wichtigere Form der Spezialprävention aber ist die sog. Resozialisierung: der Täter soll zur Anpassung an die sozialen Leitbilder der Gesellschaft erzogen werden. Gegen den Gedanken der Spezialprävention sind verschiedene Einwände erhoben worden. Zum einen, so wird gesagt, müßten danach selbst schwere Delikte straflos bleiben, wenn kein Rückfall droht, wenn der Täter sich also in der Zwischenzeit sozial angepaßt hat. Dieses Problem würde sich etwa bei den Naziverbrechen stellen. Zum anderen ist es auf Grund unserer bisherigen Erkenntnisse unwahrscheinlich, daß Strafe überhaupt zur Rückfallverhütung taugt. Jede Strafe ist Entsozialisierung und schon daher ein Hemmnis bei der Resozialisierung. Die Wahrscheinlichkeit des Rückfalls steigt, wie man weiß, mit der Anzahl der Vorstrafen.

Es scheint deshalb, daß sich der Zweck des Strafens eher in der *Generalprävention* verwirklicht. Durch strafrechtliche Einwirkung auf den einen Täter soll danach die Gesamtheit der Rechtsgenossen von kriminellen Delikten abgehalten oder doch wenigstens in ihrem Rechtsbewußtsein bestärkt werden". Auch dagegen läßt sich zunächst ganz praktisch einwenden, daß bisher größere empirische Untersuchungen über die generalpräventive Wirkung von Strafe

-
2. Zum »Sühnevertrag« und zur »Wiedergutmachung« in der Strafrechtsgeschichte vgl. die Übersichten bei Eb. Schmidt, Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege, 3. Aufl. (1965), S. 24, 55H.; Maurach-Zipf, Strafrecht, AT, Teilband 1, 5. Aufl. (1977), S. 46ff. Ausführlich zur Abgrenzung von »strafbaren Unrecht und Zivilunrecht« seit Beginn des 19. Jahrhunderts Merkei, in: Kriminalistische Abhandlungen, 1867, S. 4ff.
 3. Zum Für und Wider der einzelnen Strafbegründungen vgl. Naucke, Strafrecht. Eine Einführung, 2. Aufl. (1977), S. 54ff.; Stratenuierth, Strafrecht, AT I, 2. Aufl. (1976), S. 20ff.
 4. Zur -negativen« und »positiven« Generalprävention vgl. Bruns, Strafzumessungsrecht, 2. Aufl. (1974), S. 207.

fehlen. Wichtiger freilich dürfte der seit Kant immer wieder vorgebrachte Einwand sein, der übrigens auch die Spezialprävention trifft, daß nämlich der Täter, der um der Einwirkung auf andere oder um der sozialen Anpassung willen gestraft werde, sich zu einem bloßen Objekt, zu einem Mittel für einen außer ihm liegenden staatlichen Zweck, herabgewürdigt sehen müßte. Denn schließlich sei es unter dem Gesichtspunkt der Generalprävention sogar gerechtfertigt, einen kleinen Ladendieb drakonisch zu bestrafen, wenn Ladendiebstähle gerade überhand nähmen oder selbst einen Unschuldigen einzusperren, falls nur die erhoffte Wirkung davon ausgehe.

Gerade dieser Einwand war der Grund dafür, daß eine Reihe von Autoren Strafzwecküberlegungen zur Rechtfertigung der Strafe ganz in den Hintergrund gedrängt haben. Strafe solle vielmehr, so meint diese sog. *absolute Straftbeorie*, durch vergeltenden Ausgleich der Gerechtigkeit zum Sieg verhelfen. Dagegen wiederum wird vorgebracht, es könne nicht Aufgabe des säkularen Staates sein, tiefer in die Rechte seiner Bürger einzugreifen, als es der Schutz des friedlichen Zusammenlebens in der Gesellschaft erfordere. Strafe habe deshalb nicht Gerechtigkeit schlechthin zu verwirklichen - was sie ohnehin nicht könne - sondern sich auf den Schutz der Gesellschaft, also auf Prävention, zu beschränken. Zudem gebiete die Forderung nach Gerechtigkeit allenfalls, daß Strafe, wenn sie verhängt werde, gerecht zu sein habe, keineswegs aber, daß Strafe als Vergeltung eines Übels mit einem anderen Übel überhaupt erfolgen müsse.

Angesichts der offensichtlichen Unzulänglichkeiten jeder der genannten Straftheorien wird heute meist die Konsequenz gezogen, daß nur eine Kombination dieser Theorien Strafe zu rechtfertigen vermöge. Solche *Vereinigungstheorien* gibt es in vielfachen Varianten. Man kann z. B. an der gerechten Vergeltung als Strafrahmen festhalten und innerhalb dieses Rahmens die Strafzwecke der Spezial- und Generalprävention berücksichtigen⁵. Man kann aber auch, um ein anderes Beispiel zu nennen, die Theorien auf verschiedene Stadien der Wirkung des Strafrechts verteilen: die Strafandrohung soll danach generalpräventiv wirken, die Strafverhängung Schuld ausgleichen und die Strafvollstreckung der Spezialprävention dienen⁶. Allerdings ist nicht unbedingt immer einzusehen, wie sich die Einwände gegen die verschiedenen Theorien durch solche Kombinationen entkräften lassen sollen.

Aber um das Ergebnis dieser Beschäftigung mit dem üblichen Lehrbuchwissen noch einmal zusammenzufassen: Wiedergutmachung hat für die meisten Autoren mit den Strafzwecken nichts zu tun. Der Gedanke an sie wird vor den Toren des Strafrechts im Zivilrecht zurückgelassen.

II. ZIVILRECHTLICHE WIEDERGUTMACHTUNG IM STRAFRECHT

1. Auflagen zur Wiedergutmachung

Das Unbehagen am Strafrecht, wie es sich u. a. auch in den erwähnten Einwänden gegen die einzelnen Straftheorien dokumentiert, hat nun in den vergangenen Jahren, insbesondere in

5. So die h. M., vgl. *Schönke-Schroder-Stree*, StGB, 19. Aufl. (1978), Rdn. 10ff. vor § 38.

6. Vgl. dazu *Baumann*, Strafrecht, AT, 8. Aufl. (1977), S. 14ff.

Zusammenhang mit der Strafrechtsreformdebatte, manche Autoren zu der Überlegung veranlaßt, ob denn zur Sicherung des friedlichen Zusammenlebens in der Gesellschaft eine staatliche Reaktion mit sittlichem Tadelsscharakter nötig sei. Dabei wurde auch erörtert, ob nicht eine Annäherung des Strafrechts an den zivilrechtlichen, sittlich neutralen Haftungsbegriff angezeigt sei/, wo doch die bisher übliche Brandmarkung des Täters Straftaten nicht verhindert, sondern nur den Rückfall begünstigt hat. Solche Überlegungen lenken den Blick zunächst auf jene Stellen unseres Strafrechts, die bereits heute ausdrücklich eine ganz strafuntypische Reaktion vorsehen: die Auferlegung der Wiedergutmachung⁸. Die Verpflichtung, den Schaden wiedergutzumachen, als möglichen Inhalt von Auflagen kennt unser Strafrecht in mehreren Vorschriften. Am bekanntesten dürften die entsprechenden Auflagen bei der Strafaussetzung zur Bewährung (§ 56b 11 1 Nr. 1 StGB) und bei der Aussetzung des Strafrechts zur Bewährung (§ 57 III StGB) sein. In diesen beiden Fällen wird eine Freiheitsstrafe zwar verhängt, ihre *Vollstreckung* aber ganz oder hinsichtlich eines Restes mit der Auflage ausgesetzt, daß der Verurteilte nach Kräften den durch die Tat verursachten Schaden wiedergutmache. Ähnliches gilt für die - seltenere - Verwarnung mit Strafvorbehalt (§ 59a 11 StGB). Nicht nur die Vollstreckung, sondern bereits die *Verhängung* einer Geldstrafe kann hier vorbehalten und die genannte Auflage erteilt werden. Da jeweils aber bei gröblichen oder beharrlichen Verstößen gegen die erteilte Auflage die Strafe dann doch vollstreckt bzw. verhängt wird (§§ 56f 13, 57 III, 59b I StGB), handelt es sich bei den Auflagen praktisch um *Bedingungen* für die Verschonung von Strafvollstreckung bzw. Strafverhängung. Dem entspricht auch die Regelung im Jugendstrafrecht, wo die Erteilung der Auflage zur Wiedergutmachung zwar eine eigenständige Sanktion aus dem Bereich der sog. Zuchtmittel darstellt (§ 15 I 1 Nr. 1 JGG), bei Nichterfüllung aber durch Jugendarrest ersetzt wird (§§ 15 III 2, 11 III JGG). Bereits in einem früheren Stadium des Strafverfahrens setzt dagegen § 153a StPO an. Nach dieser Vorschrift kann bei Bagatelldelikten die Staatsanwaltschaft von der Anklageerhebung absehen, und das Gericht darf das Verfahren bis zum Ende der Hauptverhandlung einstellen, jeweils mit der Auflage, den durch die Tat verursachten Schaden wiedergutzumachen. Auch hier wird – nach h. M. entsprechend § 53f StGB – bei Nichterfüllung der Auflage das Verfahren fortgesetzt. In allen diesen Fällen kann die Wiedergutmachung des Schadens in einer Auflage ausdrücklich verlangt werden. Darüber hinaus muß eine bereits erfolgte Wiedergutmachung auch immer dann Berücksichtigung finden, wenn eine Strafe uneingeschränkt auferlegt werden soll. Dies betrifft allerdings nur das Strafmaß: Das Bemühen des Täters, den Schaden wiedergutzumachen, ist strafmildernd zu berücksichtigen (§ 46 11 StGB).

Der Schaden, von dessen Wiedergutmachung die angeführten strafrechtlichen Regelungen handeln, kann ein materieller oder immaterieller sein. Die Wiedergutmachungsverpflichtung beschränkt sich aber dort, wo sie per Auflage gefordert werden darf, wenigstens nach h. M., in Art und Höhe auf den zivilrechtlich ohnehin gegen den Täter oder Tatverdächtigen beste-

7. Ellscheid/Hassemer, in: Lüderssen/Sack (Hrsg.), Seminar: Abweichendes Verhalten, Bd. 111, 1975, S. 266ff. (283).

8. Wiedergutmachung interessiert hier nur in ihrem Zusammenhang mit den Strafzwecken und deshalb nur als Verpflichtung des Täters. Probleme des Opferentschädigungsgesetzes werden nicht behandelt. Zur Strafaufhebung wegen tätiger Reue im österr. Recht vgl. § 167 österr. StGB.

9. Kleinknecht, StPO, 34. Aufl. (1979), § 153a, Rdn. 24.

henden Anspruch". Vollstreckung oder Verhängung der Strafe, teilweise bereits die Fortsetzung des Strafverfahrens, treten also als subsidiär zurück, soweit der Täter (bzw. Tatverdächtige) sich um die Wiedergutmachung des durch die Tat verursachten Schadens, also um Schadensersatz, bemüht.

Gleichwohl ist die rechtliche Einordnung der Wiedergutmachungsaufgaben sehr umstritten. Die Einschätzungen reichen von einer »dritten Spur im Strafrecht« (neben Strafen und Maßregeln)! bis zu einer bloßen »Modifikation der Strafvollstreckung«. Die Wahrheit dürfte eher dazwischen angesiedelt sein. Denn auch wenn man die praktische Bedeutung der Strafaussetzung zur Bewährung mit Auflagenerteilung nicht gering schätzen darf - immerhin wird bei etwa zwei Dritteln aller verhängten Freiheitsstrafen die Vollstreckung ausgesetzt? - bestehen an der Selbständigkeit der neuen Sanktionsart doch erhebliche Zweifel. Schließlich droht ja im Hintergrund ständig die Strafe, deren Vollstreckung oder Verhängung nur bedingt ausgesetzt wird. Andererseits liegt aber auch nicht nur eine Modifikation der Strafvollstreckung vor, da die Strafvollstreckung bei Erfüllung der Bedingung gerade völlig entfällt. Diese Zwitterstellung der Bewährungsaufgabe zur Wiedergutmachung - und Ähnliches gilt für die Verfahrenseinstellung unter Auflage - erschwert auch den Versuch, sie zu den Strafzwecken in eine eindeutige Beziehung zu setzen. So wird im Gesetz einer solchen Auflage der Dienst an der »Genugtuung« aufgetragen (§ 56b I StGB), worin ein Hinweis sowohl auf die absolute Straftheorie als auch auf die sog. »positive Generalprävention«, also auf die Stärkung des Rechtsbewußtseins, liegen kann. Andererseits versteht man aber die Strafaussetzung zur Bewährung insgesamt auch unter dem Gesichtspunkt der Resozialisierung!. Der Verfahrenseinstellung unter Auflage wird neben der - spezialpräventiven - »Denkzettel-Funktion auch ein lediglich mittelbarer Bezug zu den Strafzwecken nachgesagt: durch Ausschaltung der Bagatelldelinquenz soll sie die Verfolgung gravierender Delinquenz erst ermöglichen!>.

2. Behinderung der Wiedergutmachung

Noch in einem ganz anderen Zusammenhang spielt Wiedergutmachung als zivilrechtliche Pflicht zum Ersatz des Schadens eine Rolle im Bereich des Strafrechts. Dem heutigen Strafrecht wird nämlich zu Recht vorgeworfen, daß es die Fähigkeit des Straftäters zum Ersatz des materiellen oder immateriellen Schadens eher behindere, indem es Gefangenearbeit beschäbend ungenügend entlohne oder überhaupt durch den Freiheitsentzug die Möglichkeit zu anderweitiger Wiedergutmachung erschwere!<. Nun hat zwar das Strafvollzugsgesetz in § 43 die

10. Z. B. Horn, SK, § 56b, Rdn. 4; Brunner, JGG, § 15, Rdn. 4.

11. Horn, SK, § 56, Rdn. U. mit Nachw.

12. BGHSt 24, 40 (43).

13. Kaiser, Kriminologie. Eine Einführung, 4. Aufl. (1979), S. 123.

14. Maurach-Gässel-ZipJ, Strafrecht, AT, Teilband 2, 5. Aufl. (1978), S. 507; Müller-Dietz, Grundfragen des strafrechtlichen Sanktionensystems, 1979, S. 58. Zwischen diesem Resozialisierungszweck und Wiedergutmachungsverpflichtungen kann es u. U. zu einem Zielkonflikt kommen, falls Zahlungsverpflichtungen in einer Höhe bestehen, die eine Resozialisierung behindert.

15. Ausführlich dazu Kunz, Die Einstellung wegen Geringfügigkeit durch die Staatsanwaltschaft (§§ 153 I, 153a I StPO). Eine empirische Untersuchung in kriminalpolitischer Absicht, 1980.

16. Naegeli (oben Anm. 1), S. 9ff. (30).

Zahlung eines Arbeitentgelts für Strafgefangene geregelt. Dieses Entgelt bleibt jedoch unter der tariflichen Entlohnung. Zudem beschränkt § 200 des Gesetzes die derzeitige Entlohnung auf 5% des letztlich vorgesehenen Satzes (ein Regierungsentwurf sieht gegenwärtig die Erhöhung auf 10% vor). Die auch infolgedessen zum Zeitpunkt der Entlassung häufig auf dem Täter lastenden Schulden sind seiner Wiedereingliederung nicht eben förderlich. Von Bewährungshelfern aufgestellte Entschuldungsprogramme können hier nur teilweise Abhilfe schaffen.

Wiedergutmachung im Sinne eines Schadensersatzes ist im heutigen Strafrecht also in zweifacher Hinsicht von Bedeutung.¹⁷ Die Erfüllung der Ersatzverpflichtung infolge einer Auflage kann vor Strafvollstreckung, teilweise auch vor Strafverhängung oder gar der Fortsetzung des Strafverfahrens, bewahren. Wird eine Freiheitsstrafe aber einmal vollstreckt, so behindert sogar das Strafrecht den Ersatz des Schadens.

III. SPEZIFISCH STRAFRECHTLICHE WIEDERGUTMACHTUNG

Mit dem Hinweis auf die strafrechtliche Bedeutung von Schadensersatzpflichten ist aber bei weitem noch nicht alles über den Gedanken der Wiedergutmachung im Strafrecht gesagt. Zu erörtern bleibt die Vorstellung von einer spezifisch strafrechtlichen, vom zivilrechtlichen Schadensersatz zu unterscheidenden Wiedergutmachung. So wie diese Wiedergutmachung in den letzten Jahren zunehmend diskutiert wird, hat sie zwei verschiedene Wurzeln. Sie läßt sich zurückführen auf zwei der bereits zu Beginn genannten klassischen Straftheorien: die absolute Straftheorie und die Lehre von der Generalprävention.

1. Die Sühnetheorie

Verfolgen wir zunächst die erste Wurzel zur absoluten Straftheorie. Schon frühzeitig wurde als eine Kehrseite der Vergeltung der Gedanke der Sühne ins Spiel gebracht¹⁸. Was aus der Sicht des strafenden Staates Vergeltung sei, bedeute für den straffällig gewordenen Täter die Möglichkeit der »Sühne«, verstanden als ein innerer Vorgang, bei welchem sich der Handelnde durch Akzeptierung eines Leidens aus der Schuldverstrickung löse!¹⁹. Gegenüber dem Sühneganke in dieser Form ist freilich immer wieder zu Recht geltend gemacht worden, daß für Sühne als einen aktiven Prozeß ein Zwang, etwa in Gestalt der Strafe, gänzlich ungeeignet sei und noch prinzipieller, daß es gar nicht Aufgabe des Staates sein könne, zur sittlichen Vervollkommenung des Rechtsbrechers beizutragen²⁰. Um für eine Theorie des heutigen Strafrechts zu passen, mußte der Begriff der Sühne zwar nicht umgedeutet, aber doch in eine bestimmte Richtung seiner Sprachbedeutung hin präzisiert werden. Dies gelang durch Besinnung auf den ursprünglichen Wortsinn. »Sühne« ist stammverwandt mit »Versöhnung« und läßt sich auch verstehen als Versöhnung vielfältiger Art: Versöhnung mit Gott, mit sich selbst,

17. Keinerlei praktische Bedeutung hat dagegen heute die Möglichkeit der - lediglich prozessualen - Verbindung des Strafverfahrens mit der Entscheidung über zivilrechtliche Schadensersatzansprüche in §§ 403ff. StPO.

18. Vgl. z: B. Foerster, Schuld und Sühne, 1912, S. 18ff.

19. Foerster (oben Anm. 18), S. 23; Mezger, Deutsches Strafrecht, 3. Aufl. (1943), S. 162.

20. Noll, Die ethische Begründung der Strafe, 1962, S. 8; Stratenwerth (oben Anm. 3), S. 24.

mit dem Opfer und mit der Gesellschaft. Die beiden letzten Aspekte haben für das Strafrecht Bedeutung. Die strafrechtliche Reaktion auf ein Delikt kann nach dieser Auffassung als der Versuch gedeutet werden, den Täter mit dem Opfer und der Gesellschaft wieder zu versöhnen, wofür ein rein zivilrechtlicher Ausgleich nicht ausreicht". War man einmal hier angelangt, so ließ sich der Gedanke der Sühne=Versöhnung sehr wohl von dem der Vergeltung, mit dem er ursprünglich verbunden war, losrennen. Ja, er mußte sogar davon losgetrennt werden, wenn man bedachte, wie sehr Vergeltung gerade die Versöhnung verhindert. Vorbestraft zu sein bedeutet schließlich real gerade nicht entschuldigt, sondern mit einem Makel behaftet zu sein. Die Konsequenz hatte deswegen darin zu bestehen, daß man Versöhnung nicht mehr von einer strafrechtlichen Sanktion im herkömmlichen Sinn, sondern von „Wiedergutmachung“ erwartete, die andererseits über den Schadensersatz im zivilrechtlichen Sinn gerade hinausgehen sollte.

Als Beispiel für eine solche von zivilrechtlichen Schadensersatzansprüchen unabhängige Wiedergutmachung wird in erster Linie gemeinnützige Arbeit für die Gesellschaft genannt²¹. Sie könne etwa in Krankenhäusern oder bei Wohlfahrtseinrichtungen abgeleistet werden²². Sucht man nach der Verwirklichung solcher Überlegungen im geltenden Recht, so stößt man wieder auf die Auflagen im Bereich des Bewährungsrechts und des Verfahrensrechts (§§ 56b I Nr. 3, 57 III, 59a II StGB, 153a I 1 Nr. 3 StPO) zur Erbringung gemeinnütziger Leistungen. Die rechtliche Einordnung dieser Auflagen unterscheidet sich von der bei den bereits behandelten Auflagen zur zivilrechtlichen Wiedergutmachung lediglich dadurch, daß gemeinnützige Leistungen (natürlich) unabhängig von zivilrechtlichen Ansprüchen auferlegt werden können. Von diesen Auflagen zu unterscheiden ist allerdings die jugendstrafrechtliche *Weisung* (§ 10 I 3 Nr. 4 JGG), Arbeitsleistungen zu erbringen. Weisungen im Jugendstrafrecht sollen nach dem Willen des Gesetzgebers gerade nicht eine wie auch immer geartete Wiedergutmachung zum Ziel haben, sondern nur die Erziehung des Jugendlichen »fördern und sichern«, also spezialpräventiv wirken. Wohl aber dürften die Auflagen, einen Geldbetrag zugunsten einer gemeinnützigen Einrichtung zu zahlen (§§ 56b I Nr. 2, 57 III, 59a II StGB, 153a I 1 Nr. 2 StPO), auch im Jugendstrafrecht (§ 15 I 1 Nr. 3 JGG), auf Wiedergutmachung im strafrechtlichen Sinne zielen.

Daß die Forderung nach »Sühne« als strafrechtlicher Wiedergutmachung aber nicht unbedingt diese Tendenz zu neuartigen strafrechtlichen Sanktionen stützen muß, zeigt der bisweilen geäußerte Wunsch, auch das Bemühen des Delinquenten um Sozialisation als ausreichende »symbolische Wiedergutmachung« zu akzeptieren. Die Vorstellung von der Sühne als einer

21. Naegeli, Das Böse und das Strafrecht, 1966, S. 36ff.; ders., (oben Anm. 1), S. 102; ders., in: Gareis/Wiesner (Hrsg.), Hat Strafe Sinn?, 1974, S. 32. (46ff.).

22. Arthur Kaufmann, Das Schuldprinzip, Anhang Zur 2. Aufl., 1976, S. 271ff.; Henkel, Die »richtige« Strafe (Recht und Staat, Heft 381/382) 1969, S. 11ff.; Naegeli, Das Böse und das Strafrecht (oben Anm. 21), S. 39ff.

23. Vgl. Henkel (oben Anm. 22), S. 12; Naegeli (oben Anm. 1), S. 108. Arthur Kaufmann (oben Anm. 22), S. 274, gibt zu bedenken, ob man nicht Arbeitsstrafe neben Freiheits- und Geldstrafe zu einer echten Hauptstrafe ausbauen sollte. Bemmman, Schaffstein-Fs, 1975, S. 211ff. empfiehlt eine »Dienstleistungsstrafe« als Ersatz für kurze Freiheitsstrafen. Zur Praxis der Community Service Orders in Großbritannien vgl. Pease-Durkin-Earnshaw-Payne-Thorpe, Community Service Orders, Home Office Research, 29. Her Majesty's Stationery Office, London 1975.

24. Naegeli (oben Anm. 1), S. 108.

Wiedergutmachung verträgt sich auch, sofern nur die Funktion der Strafe uminterpretiert wird, mit dem herkömmlichen Strafrecht.

2. Die Lehre von der Integrationsprävention

Neben einem aus dem Gedanken der Sühne und damit letztlich aus einer absoluten Straftheorie entwickelten Wiedergutmachungskonzept gibt es, wie bereits erwähnt, eine andere Wurzel des spezifisch strafrechtlichen Begriffs der Wiedergutmachung in der Theorie der Generalprävention. Unter Generalprävention läßt sich, darauf ist in letzter Zeit immer wieder hingewiesen worden"; nicht nur die Abschreckung potentieller Täter von Delikten verstehen, sondern auch die Festigung des Rechtsbewußtseins bei denjenigen, die gar nicht zur Begehung von Delikten neigen. Eine Strafe, die dieses zweite Element der Generalprävention, die Festigung des Rechtsbewußtseins und damit den Rechtsfrieden, zum Ziel hat, dient, wie man neuerdings auch lesen kann, der »Integrationsprävention«²⁵. Sie integriert die Rechtsgemeinschaft dadurch, daß sie dem Interesse ihrer Mitglieder an einem gerechten Ausgleich Genüge tut. Gegen diese Integrationsprävention soll sich dann ein Vorwurf nicht mehr erheben lassen, der den Abschreckungsgedanken ebenso wie die Spezialprävention trifft: daß nämlich die abschreckendste oder die erzieherisch notwendige Strafe nicht eo ipso auch die gerechteste Strafe sei. Den Rechtsfrieden in der Gesellschaft garantiere eben nur die Strafe, die auch als gerecht empfunden werde. Eine überlange Strafdauer um der Abschreckung anderer oder der Resozialisierung willen würde von der Rechtsgemeinschaft aber nicht als gerecht akzeptiert.

Damit wird deutlich, daß eine Strafe mit dem Zweck der Integration, der Befriedigung, zwar aus der Generalprävention hergeleitet werden kann, in den Kanon der herkömmlichen Straftheorien sich aber nur noch schwer einordnen läßt. Ihr Ziel ist wie bei der Sühnethorie die Versöhnung des Täters mit dem Opfer und der Gesellschaft durch einen Tribut an deren Ausgleichsbedürfnis. Eine integrationspräventive Strafe soll die gestörte Ordnung wiederherstellen. Man kann dies auch systemtheoretisch formulieren: eine solche Strafe hat den Zweck, das durch ein deliktisches Verhalten gestörte Ordnungsvertrauen zu stabilisieren²⁶. Auch sie dient damit der Wiedergutmachung in einem weit über den zivilrechtlichen Schadensersatz hinausreichenden Umfang.

IV. BEDEUTUNG DES WIEDERGUTMACHUNGSGEDANKENS IM STRAFRECHT

Betrachtet man diese Versuche, im Strafrecht den Gedanken der Wiedergutmachung zu verankern, so gewahrt man durchaus unterschiedliche Tendenzen: Einmal wird dem zivilrechtlichen Schadensersatzanspruch eine Funktion im strafrechtlichen Sanktionensystem zugemessen, zum anderen bemüht man sich um einen davon zu unterscheidenden spezifisch strafrechtlichen Begriff der Wiedergutmachung, der teilweise neuartige Sanktionen begründen soll, teilweise aber auch nur eine Veränderung bei den Strafzwecken zur Folge hat.

25. Bruns (oben Anm. 4); Jescheck, Strafrecht, AT, 3. Aufl. (1978), S. 53; Maurach-Zipj (oben Anm. 2), S. 89f.

26. Roxin, in: Bockelmann-Es, 1979, S. 306.

27. [Jacobs, Schuld und Prävention (Recht und Staat, Heft 452/453), 1976, S. 31.

1. Annäherung an das Zivilrecht?

Als gemeinsames Motiv dieser Entwicklungen mag möglicherweise ein Unbehagen an der ethischen Begründung des bisherigen Vergeltungs- und Präventionsstrafrechts zutage treten. Ob sich in der zunehmenden Bedeutung der »Wiedergutmachung« im Strafrecht aber eine Tendenz zur Annäherung an das Zivilrecht offenbart, ob *Gustav Radbruchs* Forderung nach etwas Besserem als dem Strafrecht statt nur nach einem besseren Strafrechts" hier schon in Erfüllung zu gehen beginnt, erscheint fraglich. Sieht man von der Problematik ab, daß bereits der zivilrechtliche Schadensersatzbegriff verschwimmende Konturen zum Strafrecht aufweist", dann enthält dennoch schon die Schadensersatzverpflichtung, so wie sie im Strafrecht begegnet, die wichtigsten der üblicherweise zur Kennzeichnung von Strafe angeführten Merkmale. Erst recht gilt dies dann für die anderen Formen der Wiedergutmachung im Strafrecht, für die spezifisch strafrechtliche Wiedergutmachung. Strafe wird meist definiert als Auferlegung eines Übels, das eine öffentliche Mißbilligung der Tat ausdrückt"', Es mag hier dahinstehen, ob dies auch auf die strafrechtlichen Maßregeln zutrifft>', Jedenfalls gilt es für die verschiedenen Wiedergutmachungsauflagen des Bewährungsrechts de lege lata, da sie mit der zur Bewährung ausgesetzten Verhängung der Strafe oder zumindest dem Schuldspruch zusammenfallen. Jede Auferlegung einer Geldleistung oder einer anderen Verpflichtung durch ein Gericht ist im Sinne der üblichen Strafdefinition ein Übel, und der öffentliche Tadel erfolgt schon durch den Schuldspruch. Freilich unterscheidet sich die Verhängung von Wiedergutmachungsauflagen bei der Verwarnung mit Strafvorbehalt, im Jugendstrafrecht und im Prozeßrecht dadurch von der eigentlichen Strafe, daß die mit dem Eintrag ins Zentralregister und dem Vorbestraftsein in diesem Sinn verbundene soziale Deklassierung nicht eintritt. Bei der Strafaussetzung zur Bewährung entfällt - sofern kein Widerruf erfolgt - immerhin die entsozialisierende Wirkung des Vollzugs der Freiheitsstrafe. Indessen gilt es zu beachten, daß die bei Nichterfüllung der Auflage drohende Strafe bzw. Fortsetzung des Strafverfahrens den Charakter des Instituts der Auflage zusätzlich mitbestimmt. Daß Wiedergutmachung erst recht dort, wo sie nur der überkommenen Strafsanktion eine neue Zwecksetzung verleiht, noch keinen Abschied vom Strafrecht ankündigt, dürfte ohne weiteres einleuchten. Was der Wiedergutmachungsgedanke im Strafrecht, so wie er heute diskutiert wird und z. T. auch Eingang ins Gesetz gefunden hat, bewirkt, ist also nicht so sehr eine Annäherung an das Zivilrecht. In Teilbereichen werden aber Resozialisierungshemmnisse dadurch verringert, daß einige für die Wiedereingliederung des Straftäters in die Gesellschaft schädliche Straffolgen entfallen.

Ob sich darüber hinaus de lege ferenda eine Rechtsordnung entwickeln könnte, die mit zivilrechtlichem Schadensersatz als Reaktion gegen Rechtsverletzungen auskommt, muß hier

28. *Radbruch*, Rechtsphilosophie. 8. Aufl. (1973), S. 269.

29. Dazu *Palandt*, BGB, 37. Aufl. (1978), § 823, Anm. 15 F, § 847, Anm. 1b über die »Genugruungs--Funktion bestimmter Schadensersatzansprüche: allgemein zum Strafcharakter des heutigen Schadensersatzrechts *Jürgen Schmidt*, Schadensersatz und Strafe - Zur Rechtfertigung des Inhalts von Schadensersatz aus Verschuldenshaftung, 1973, S. 7ff., 41H. Eine zivilrechtliche Sanktion mit pönalem Charakter schlägt nunmehr ausdrücklich der AE-GLD, der von deutschen und schweizerischen Strafrechtslehrern vorgelegte Entwurf eines Gesetzes gegen den Ladendiebstahl (Recht und Staat 1974, Heft 439) vor. Dazu mit Nachweisen *Ebert*, ZStW 90 (1978), S. 377ff.

30. *Jescheck*, (oben Anm. 25) S. 10; ähnlich *Schmidhäuser*, Strafrecht, AT, 2. Aufl. (1975), S. 26.

31. Bejahend *Artbur Kaufmann*, in: *Lange-Fs.* 1976, S. 27ff. (35f.).

dahinstehen. Zur Klärung dieser Frage hätte man sich u. a. genauer mit Thesen auseinanderzusetzen, wonach bei bestimmten Rechtsverletzungen der gesellschaftliche Status quo einer allseitigen Anerkennung als Rechtssubjekte nur durch Demütigung des Täters wiederhergestellt werden könnte oder wonach bestimmte Taten rechtlich festgesetzte Erwartungen in einer Weise gefährden, daß über den Schadensersatz hinaus »symbolische Prozesse der Darstellung des Erwartens« erforderlich seien³². Eine Erörterung dieser Problematik müßte freilich den Rahmen der hier angestellten Überlegungen sprengen.

2. Wiedergutmachung als Strafzweck

Bewirkt der Wiedergutmachungsgedanke im Strafrecht also heute keine Annäherung an das Zivilrecht, so liegt es nahe, nach seiner Zuordnung zu den Strafzwecken zu suchen. Hier hat sich bereits gezeigt, daß man seine Entwicklung auf alle drei klassischen Straftheorien zurückverfolgen kann. Die zivilrechtliche Wiedergutmachung als strafrechtliche Auflage wurde mit dem Hinweis auf die »Genugtuungs-«, »Resozialisierungs- und »Denkzettel-Funktion« aus der absoluten Theorie und den beiden Präventionen erklärt. Die spezifisch strafrechtliche Wiedergutmachung verdankt sich den Vorstellungen von der »Sühne« und der »Integrationsprävention«; die Motive für ihre Verhängung werden also aus der absoluten Theorie und der Generalprävention entnommen. So mannigfaltig die Strafzwecküberlegungen aber auch sein mögen, mit denen es »Wiedergutmachung« im Strafrecht zu tun hat, der Gedanke der Wiedergutmachung verweist doch auch auf ein gemeinsames Element: Das Strafrecht orientiert sich danach auch am Ziel eines Ausgleichs zwischen Täter auf der einen sowie Opfer und Gesellschaft auf der anderen Seite, und die Befriedigung dieser sozialen Beziehungen gewinnt heute im Strafrecht offensichtlich eine zunehmende Bedeutung. Das läßt es vielleicht als gerechtfertigt erscheinen, Wiedergutmachung als besonderen Strafzweck zu bezeichnen. Die Vermutung drängt sich auf, daß dieser Zweck auch früher schon - als ein Moment in den einzelnen herkömmlichen Straftheorien - von Bedeutung gewesen sein dürfte³³. Warum Wiedergutmachung als Zweck der Strafe aber heute stärker hervorgehoben wird, bedarf einer Erklärung.

3. Kriminalpolitische Umorientierung

Ein erster Ansatz zu einer solchen Erklärung mag der Hinweis auf eine in den letzten Jahren gelegentlich erkennbare kriminalpolitische Umorientierung sein. Die Auffassung gewinnt an Boden, daß das Strafrecht nur bedingt zur Verbrechensverhütung und Resozialisierung, sehr viel mehr aber zur Konfliktregulierung nach einmal geschehenen Delikten geeignet erscheint. Die schon seit einiger Zeit herrschende Einschätzung, wonach Strafe dem Schutz besonders

32. Zu dieser Auffassung *Hegels* vgl. *Seelmann*, JuS 1979, 687ff. Etwas verkürzt wird diese Hegeische Perspektive, wenn man sie, wie *Jürgen Schmidt* (oben Anm. 29), S. 49, als die Unterscheidung des »Ausgleichs für die Verletzung der gesellschaftlichen Norm als Norm (: Vergeltungssrafe)« vom »Ausgleich für die Verletzung des durch die gleiche Norm geschaffenen Gutes als Gut (: Schadensersatz)« interpretiert. Zur Frage, wann es beim zivilrechtlichen Entschädigungszwang sein Bewenden haben kann, vgl. für das 19. Jahrhundert auch zusammenfassend *Merkel* (oben Anm. 2), S. 1H.

33. *Luhmann*, Rechtssoziologie, Bd. 1, 1972, S. 53.

34. So etwa für die Straftheorie *Hegels*. Vgl. dazu *Seelmann* (oben Anm. 32), S. 691.

wichtiger Rechtsgüter diene'>, wird auch nach dieser Gewichtsverlagerung beibehalten. Auch gegenüber der Frage, wonach sich denn die Wichtigkeit der Rechtsgüter in dem Zusammenhang bemesse, läßt sich weiter auf die soziale Bedeutung der Rechtsgüter und die Sozialschädlichkeit ihrer Verletzungen verweisen". Die Störung des sozialen Friedens wird nun aber nicht mehr allein beim Straftäter lokalisiert, sondern auch bei möglicherweise unkontrollierten Reaktionen des Opfers oder anderer auf die Straftat. Strafe reagiert jetzt nicht mehr so sehr nur auf eine Tat, sondern vielmehr auch auf deren Auswirkungen, auf die Störung des sozialen Friedens in ihren verschiedenen Aspekten³⁷. Die Kriminalpolitik vollzieht damit eine Entwicklung nach, wie sie in zwei strafrechtlichen Grundlagendisziplinen bereits eingeschlagen wurde. So hat uns die Viktimologie gelehrt, daß nicht selten ein bereits bestehendes Interaktionsverhältnis zwischen Täter und Opfer den Anlaß für eine Straftat gibt³⁸, und aus der Kriminalsoziologie wissen wir, daß abweichendes Verhalten zumindest auch ein Ergebnis von Zuschreibungsprozessen durch die Instanzen sozialer Kontrolle ist³⁹. So wenig aber, wie Straftaten bloß aus einem einsamen Willensentschluß des Täters entstehen, so wenig kann auch die Reaktion auf sie nur auf den Täter oder - als Generalprävention - auf den potentiellen Täter abstellen. Staatliches Strafen soll vielmehr nach diesen neueren Tendenzen in der Kriminalpolitik einen Rückfall ins Faustrecht verhindern, es soll die Auseinandersetzung mit dem Rechtsbruch und dem Rechtsbrecher unter Kontrolle bringen, indem es eine formalisierte Verarbeitungsmöglichkeit für Konflikte zur Verfügung stellt". Für diese Aufgabe sind die Verpflichtung zur Wiedergutmachung und die Interpretation anderer Sanktionen unter dem Gesichtspunkt der Wiedergutmachung besonders geeignet. Zivilrechtlicher Schadensersatz verbunden mit einem Mißbilligungsurteil ebenso wie »Sühne« und »Integrationsprävention« entschärfen die im Gefolge einer Straftat auftretenden Konflikte durch Ausgleich gegenüber Opfer und Gesellschaft. Daß die schwache Stelle dieses auf den ersten Blick rational erscheinenden Ziels seine Abhängigkeit vom je aktuellen Vergeltungsbedürfnis ist, daß Vergeltung doch - mittelbar - wieder zum Strafzweck wird, sei hier nur noch am Rande erwähnt.

V. ZUSAMMENFASSUNG

Die üblicherweise genannten Strafzwecke, die Spezialprävention ebenso wie die Generalprävention sowie der als zweckfrei gedachte Strafgrund der gerechten Vergeltung haben mit Wiedergutmachung im Sinne eines zivilrechtlichen Schadensersatzes zwar grundsätzlich nichts zu tun. Der zivilrechtliche Schadensersatz erlangt im Strafrecht aber in zweifacher Hinsicht Bedeutung: als Auflage, deren Erfüllung vor eigentlichen Strafsanktionen u. U. bewahrt und als

35. Baumann (oben Anm. 6), S. 9; Jescheck (oben Anm. 25), S. 38; Maurach-Zipf (oben Anm. 2), S. 27.

36. Baumann (oben Anm. 6), S. 9; Jescheck (oben Anm. 25), S. 5; Schmidhäuser (oben Anm. 30), S. 29.

37. Vgl. z. B. Hassemer, Strafrechtsdogmatik und Kriminalpolitik. 1974, S. 123ff.; Stratenwerth (oben Anm. 3), S. 28.

38. Nachweise bei Kaiser, Stichwort »Viktimologie« in: Kleines Kriminologisches Wörterbuch (hrsg. v. Kaiser, Sack und Schellhoss), 1974, S. 382.

39. VgL Kunz, Der »labeling approach« - Ein Paradigmawechsel in der modernen Kriminalsoziologie, ARSP 1975, 413ff.

40. VgL die in Anm. 37 Genannten. Naucke, Grundlinien einer rechtsstaatlich-praktischen allgemeinen Straftatlehre. 1979, S. 34, sieht darin auch den Zweck einer Straftatlehre.

Verpflichtung, deren Erfüllung durch unser heutiges Straf- und Vollzugssystem sogar Grenzen gesetzt werden. Etwas anderes gilt für Wiedergutmachung in einem weiteren Sinn, als symbolischer Akt gegenüber Opfer und Gesellschaft. Sowohl aus dem Gedanken der Sühne als Versöhnung wie aus dem einer Integrationsprävention läßt sich in einer Weiterentwicklung der klassischen Straftheorien ein Modell strafender Wiedergutmachung entwickeln. Man kann die Wiedergutmachung im Strafrecht nur schwerlich als Annäherung an das Zivilrecht und damit als Verabschiedung von Strafzwecken überhaupt verstehen. Vielmehr entwickelt Wiedergutmachung sich heute zu einem eigenständigen Element in der Strafzwecklehre. Einen der Gründe hierfür dürfte die kriminalpolitische Zielsetzung einer formalisierten Konfliktverabreichung abgeben.

Prof Dr. Kurt Seelmann

Institut für Rechts- und Sozialphilosophie

Universität des Saarlandes

Im Stadtwald, 6600 Saarbrücken 15

Das Manuskript wurde Ende 1979 abgeschlossen. Neuere Literatur konnte nicht berücksichtigt werden.

Christliche Sozialethik als Hinterfragung des Absoluten

VON CHARLES VILLA-VICENCIO

*Der folgende Beitrag des südafrikanischen
Ethikers Charles Villa-Vicencio wird von
Dr. I. Tödt eingeführt:*

»Sozialethik« im Sinne von Moraldenken in einer Gesellschaft ist bei den Weißen Südafrikas in einem Umbruch. Die von dieser Bevölkerungsgruppe getragene Politik (der *Apartheid* oder Getrennten Entwicklung) hielt sich an Idealvorstellungen, die dem Leben der Buren mit der Bibel im Lauf der südafrikanischen Geschichte entstammten. Die Reinerhaltung der im Bundesschluß vor Gott empfangenen Identität des Volkes war zur heiligen Pflicht geworden. Heute sind viele dabei zu akzeptieren, daß die biblische Begründung dieser Politik unhaltbar sei. Es nützt in diesem Stadium wenig, an die Unvereinbarkeit der Berufung auf die Bibel mit der Wirkung von Apartheidspolitik zu erinnern; denn die Tendenz in Südafrika geht nun dahin, Begründungsüberlegungen überhaupt in den Wind zu schlagen. »Pragmatisch- muß man handeln; was heißt schon »ethisch«? Dieses Um-

schwenken auf eine pragmatische »Ideologie des Überlebens- birgt Gefahren und Hoffnungen, die Villa-Vicencio in einer anderen Ausarbeitung prüft (»An Ideology in Transition«, MS 1979). Davon soll hier nicht die Rede sein. Die Tatsache einer Ideologiewende in dieser Richtung ist allerdings des Bedenkens wert.

Wir benutzen das Wort »solidarisch« meist in der Weise von »sich solidarisch erklären mit«. Für diejenigen Partei zu ergreifen, auf deren Seite man mehr moralisches Recht sieht, zum Beispiel für die Unterdrückten, hat zugleich das Verführerische, wie eine moralische Selbstbestätigung zu wirken, der gegenüber die Sachlage, die das Parteiergreifen nötig machte, an Wichtigkeit verliert. Bei diesem Verständnis von »Solidarität« setzt man die eigene Wahlfreiheit voraus. Südafrikaner denken »Solidarität- offenbar anders: eher wie ein Gehäuse, in dem man sich vorfindet, als einbezogen in den es durchherrschenden Gemeingeist. Unter bestimmten Umständen ist der Gedanke der »Schuldsolidarität- dann das naheliegendste (vgl. *Bonhoeffer*

in seiner Ethik, 1966, 255f.). Als weißer Südafrikaner ist man sich bewußt, zu denen zu gehören, die nach dem überwiegenden Urteil der Weltöffentlichkeit schuldig sind. Daß zum Beispiel anti-Apartheids-engagierte Niederländer zu einer gewissen Ungeduld gegen ihre Verwandten in Südafrika neigen, registrieren letztere stark, so als spürten sie sich im Verdacht, unentrinnbar korrumpiert zu sein von ihrer Stellung als Nutznießer des Regimes. Der Kampf der Niederlande - um bei diesem Beispiel zu bleiben - gegen die nationalsozialistische Unterdrückung konnte geführt werden in der Einigkeit (»Solidarität«) einer Nation. Der Widerstand Deutscher innerhalb des Dritten Reiches aber ist außerhalb Deutschlands nicht so recht geglaubt worden. Verantwortliche Politiker wollten Taten sehen, ehe sie einem »anderen Deutschland« ihr Vertrauen zu schenken bereit waren. (Das ist dokumentiert unter anderem in Bonhoeffers Gesammelten Schriften aus dieser Zeit und englischsprachigen Lesern vorgelegt worden in *Edwin H. Robertsons* Auswahlband »True Patriotism«, London: Collins, 1973.) Die radikalsten Unternehmungen des Widerstandes muteten doch immer noch so an, als hätten die Verschwörer ihre eigenen Bemühungen durch Zaudern vereitelt. *Ernst Lange* hat anzudeuten gewagt, daß dies »schiefegehen mußte« aus tiefliegenden Gründen, in die vielleicht das mit »Schuld-solidarität« Gemeinte hineingehört. (Vgl. in: *E. Feil*, Hrsg., *Verspieltes Erbe?* München: Kaiser, 1979, 133.) Entsprechend können Weiße in Südafrika wohl nicht ihre moralische Untadeligkeit herausretten wollen aus dem Zusammenhang derer, zu denen sie - sichtbar - gehören. Was sie tun können, ist zum Beispiel, auf Mittel und Wege zu sinnen, wie sich »Sozialethik« - Ethik einer bestimmten »Solidarität« -, die sich als unhaltbar herausgestellt hat, verändern ließe. Ein Vorschlag hierzu begegnet uns in dem Beitrag eines weißen Südafrikaners der jüngeren Generation, des Professors für Sozialethik an der Korrespondenzuniversität UNISA (die ohne Ansehen der Hautfarbe arbeitet), Charles Villa-Vicencio. Der Aufsatz ist mit der Sorgfalt formuliert, die dem eigen ist, der mit dem eigenen Leben erkennt. Im englischen Original trug er den Titel: »Christian Social Ethics as a Deabsolutizing Discipline«. Einem Gespräch mit dem Tübinger Philosophen *Johannes Schwartländer* verdanke ich die terminologische Entscheidung, »deabsolutizing« als Hinterfragung nicht des Unbedingten, sondern des

Absoluten zu übersetzen; das davon unterschiedene »Unbedingte« wäre das, in Ausstreckung worauf Villa-Vicencio das »Absolute« hinterfragt. Der Terminus »Absolutes« steht für das praktisch Verbindliche, von dem eine dem Anschein nach unbedingte Forderung ausgeht.

Die ethische und sozialetische Diskussion in der Bundesrepublik bemüht sich um die Begründung und Vergewisserung gemeinsamer Normen und Grundwerte; sie sucht also einem Relativismus zu wehren und fragt, was christlicher Glaube dazu beiträgt. Die Ethikdiskussion weißer Südafrikaner muß einer völlig anderen Situation gerecht werden; ihr muß es um einen Wandel dominanter sittlicher Traditionen und absoluter Höchstwerte gehen. Gerade wegen dieser Perspektivenverschiedenheit ist sie von Bedeutung für uns.

I. T.

Den Sozialethiker überwältigt heute eine Wissens-explosion, und er ist in eine Identitäts- und Unwissenheitskrise geworfen. Die Forschungsergebnisse, die Mediziner, Ökonomen, Soziologen und Politikwissenschaftler zutage fördern, und die Fragen, die sie stellen, rühren an die Grundlagen und normativen Voraussetzungen ihrer eigenen Disziplinen. Philosophen, Theologen und Bibelwissenschaftler wiederum stellen das ihrer eigenen Arbeit zugrundeliegende Wissenschaftsverständnis in Frage.

Wenn der Ethiker sich diese Expansion wissenschaftlicher Erkenntnis bewußtmacht und ihm eine Forderung wie die von *William Muelder* entgegentritt, daß »ein qualifizierter christlicher Sozialethiker sich gründlich auskennen mußte in Bibel und Theologie, in Philosophie, in Geschichte und in den Verhaltenswissenschaften«, wird die Krise akut'. Dann kann kein Ethiker den Gedanken beiseite schieben, das vor ihm liegende Feld sei so weit und der Fragen so viele, daß von ihm verlangt wäre, mehr als das Menschenmögliche zu wissen. Auf diese Krise haben zahlreiche Gelehrte hingewiesen. Erzbischof *Denis E. Hurley* ist der Ansicht, vieles von dem Durcheinander in der katholischen Morallehre stamme daraus, daß man sich »mit dem

1. *Walter Muelder*, *Moral Law in Christian Social Ethics*, Richmond, Virginia: John Knox Press, 1966, 20.

massiv zunehmenden Wissen über den Menschen in den mannigfachen Dimensionen seines Seins, seines Handelns und seiner sozialen Entwicklung in ein Handgemenge eingelassen« habe-. *Ralph Potter* hat provozierend gewarnt, Sozialethiker stünden in der Gefahr, »lächerliche Pfuscher und Dilettanten zu sein, begierig auf interdisziplinäre Arbeit aus, aber unfähig, ihre eigene Disziplin zu präzisieren«; er beschwört seine Mit-Ethiker, sich auf die Suche zu machen nach »einer eng gefaßten Version des Arbeitsfeldes, einer Scharfeinstellung, einem Ansatzpunkt, einer benennbaren Aufgabe, zweckmäßigen Prüfungsverfahren, einer kritischen Kollegenschaft und zu bewältigenden Ansprüchen an fachliche Voraussetzungen«, damit wissenschaftliche Spezialisierung zustande käme}. Potters richtungsweisender Essay löste eine eingehende Diskussion über die Rolle des Sozialethikers in der Wissensexplosion aus, die die Gruppe Religiöser Sozialethiker der Amerikanischen Akademie der Religion geführt har'.

Eine Krise vergleichbaren Ausmaßes entsteht für den Sozialethiker in der Bedrängnis und Leiden-schaft der gesellschaftlichen und politischen Revo-lutionen der Welt - und nicht zuletzt in Südafrika.

Wenn ideologische Polarisierung Gesellschaften auseinanderzerrt, geraten in wachsender Zahl Menschen, die sich weder mit dem einen noch mit dem anderen der polarisierten Lager voll identifizieren können, in eine Identitätskrise: »Wo zum Donnerwetter ist denn in alledem mein Platz?« Diese Krise begleitet ein Schuldgefühl, dem der Verdacht zugrunde liegt, Bündnisfreiheit bedeute Neutralität und somit Unterwerfung unter den oft genug tyrannischen Status quo. In dieser Zerrissenheit befinden sich viele Sozialethiker - dessen eingedenk, daß doch wohl sie mehr als alle anderen im akademischen Bereich eigentlich ein Wort der Klarheit inmitten der Konfusion zu bieten haben mußten. Hier gilt die inzwischen vertraute Frage: Wie ist Theologie zu *vollziehen* (How does one do

theology) in den ideologischen Krisen unserer Zeit? Dieses Fragen ist auf dem Hintergrund der Wissensexplosions-Debatte zu sehen, von der bereits die Rede war.

1. Individual- und Sozialethik

Im *Individualbereich* und im *Sozialbereich* der Gesellschaft sind wesensverschiedene Kräfte und Einflüsse am Werk, die man bei ethischen Erörterungen sorgfältig beachten sollte. Ihre Verschiedenheit ist in traditionellen Formulierungen christlicher Ethik nicht immer berücksichtigt worden. Das heißt: Man hat versucht, sozialethische Probleme zu lösen, als ob sie Probleme der Individualethik waren>.

W. D. [onkers trifft zwischen diesen beiden Formen von Ethik eine umsichtige Entscheidung. Mit Recht verwirft er die übliche Trennung zwischen Sozialethik als Ethik des Verhaltens auf der Ebene gesellschaftlichen Zusammenlebens und Individualethik als Ethik des Verhaltens von Individuen. Niemand existiert als abstrakter einzelner in Isolierung von der übrigen Gesellschaft. Für Jonkers hat der Unterschied zwischen Individual- und Sozialethik seinen Ursprung in zwei verschiedenen Perspektiven, in denen man sich zu anderen in Beziehung setzt. *Personale Ethik* betrifft das ethische Verhalten eines individuellen Menschen gegenüber anderen individuellen Menschen - als nicht-kategorisierte, nicht in »Schubladen- gesteckte Personen. Das heißt: Sie handelt von einer Beziehung zwischen Individuen, die zuallererst als Menschen im Blick sind - nicht Weißer noch Schwarzer, nicht Kommunist noch Imperialist, nicht Arbeitgeber noch Arbeitnehmer. Es ist, um Jonkers zu zitieren, eine Beziehung zu jemand als »undefiniertem Nächsten«. *Soziale Ethik* betrifft das Verhalten von Menschen als Angehörigen einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe beziehungsweise als Inhabern eines kategorisierten Status im Verhältnis zu anderen kategorisierten Personen. Wieder mit Jonkers Worten gesagt, handelt soziale Ethik von der Beziehung zwischen »definierten Nächsten«. Den Unterschied machen also sozial vorgeschrie-

-
2. *Denis E. Hurley*, The Quality of Life, in: *Tablet* 232 (1978).
 3. *Ralph Potter*, The Logic of Moral Argument, in: Paul Deats (Hrsg.), *Toward a Discipline of Social Ethics, Essays in Honor of Walter George Muelder*, Boston: Boston University Press, 1972,93-114.
 4. Die Diskussion in der American Academy of Religion ist veröffentlicht in: *The Journal of Religious Ethics*, 5/1, 1977.

-
5. *Reinhold Niebuhr*, *Moral Man and Immoral Society*, New York: Charles Scribner's Sons, 1932.
 6. W. D. *Jonker*, Die Aktualiteit van die Soziale Etiek, in: *P. A. Verhoef, D. W. de Villiers*und]. *L. de Villiers* (Hrsg.), *Sol Iustitiae*, Kapstadt und Pretoria: N. G. Kerk Uitgewers, 78f.

bene überpersonale Faktoren aus, die so oft über die Beziehungen und das Verhalten zwischen Menschen bestimmen (sie determinieren).

In gewissem Sinne ist natürlich ein *Mensch* niemals bloß ein Mensch. Das Leben bringt es mit sich, daß wir unwillkürlich jemand anderen immer als eine bestimmte Sorte von Person oder als Repräsentanten einer bestimmten Gemeinschaft, Religion oder Ideologie sehen. Auch über unser Selbstverständnis bestimmen solche Komponenten, wenngleich in vielfacher Verschränkung. So werden leicht meine Beziehungen zu anderen dadurch akzentuiert, daß ich mich als Vater oder Lehrer oder Teil der Öffentlichkeit im Verhältnis zu einer Tochter oder einem Studenten oder einem Abgeordneten verstehe. In der Tat, wenn Individualethik von Menschen *als unkategorisiert* handelt, kann man mit Fug und Recht fragen, ob es eigentlich eine Disziplin »Individualethik« überhaupt gebe. Vielleicht ist es unmöglich, jemanden nicht als kategorisierte Person zu sehen; aber möglich ist in bestimmten Situationen, uns bewußt dazu zu bringen, in der Beziehung den anderen primär als Menschen zu meinen. Eine menschliche Beziehung kann sich zum Beispiel entwickeln zwischen einem Gefängniswärter und einem Häftling oder zwischen einem entflohenen Kriegsgefangenen in Feindesland und einem Zivilisten, der ihm Unterschlupf gewährt. Wenn wahre Menschlichkeit die Kategorisierungen durchbricht, in die Menschen gesellschaftlich oder politisch hineinsteckt werden, haben wir es mit individueller Ethik zu tun. In der Mehrzahl der Fälle scheint dies ein flüchtiger Augenblick beglückenden Gelingens zu sein, **der** unter dem fühllosen Druck sozialer Kategorisierungen verblaßt - und von daher ist fraglich, ob eine reine nicht-kategorisierte Beziehung jemals von Dauer sein kann. Bereichsdifferenzierung und ideologische Positionsbestimmung sind Kennzeichen der Neuzeit - und wir beziehen uns instinktiv auf einen Menschen als auf eine bestimmte Art von Mensch. Mit diesem über die Menschen bestimmenden Aspekt von Gesellschaft darf man sich nie zufriedengeben, und individuelle Ethik sollte ständig als erstrebenswert vor der Gesellschaft zur Geltung kommen; und doch geht kein Weg daran vorbei, daß die meisten der ethisch zu bedenkenden Beziehungen gesellschaftlich determiniert sind.

Vielleicht stellt sich die gesündeste Beziehung her, wenn wir uns die soziale Kategorisierung unserer selbst und anderer bewußtmachen und sie

dann daraufhin analysieren, ob sie in der betreffenden Situation eigentlich zweckmäßig und hilfreich ist. Das wäre ein erster Schritt, der zu zweckmäßiger und hilfreicherer Reklassifizierung von uns und anderen schlicht als Menschen führen könnte – was in christlich-theologischem Kontext heißt: als von Gott geschaffene und doch sündige Menschen, denen neue Entscheidungsmöglichkeiten freistehen durch Kreuz und Auferstehung Christi.

Doch für die Zwecke dieser Ausführungen brauchen wir nur auf die gesellschaftliche Bedingtheit von Verhalten und ethischer Urteilsbildung zu achten. Sozialethik ist also die für den Menschen in der Gesellschaft vordringliche Ethik, und vermutlich spricht überhaupt nichts in der Geschichte dafür, daß gesellschaftliche Gruppen, ob sie nun national, rassisch oder ökonomisch zusammenhängen, sich unkategorisierere oder undefinierte Beziehungen vorzustellen fähig wären. Das selbstgewisse, definierte, kategorisierte Selbstverständnis integrierter gesellschaftlicher und politischer Gruppen wirkt sich als hauptsächlich bestimmender Faktor in dem Verhalten derer aus, die die betreffende Gruppe bilden. Es kommt selten vor, daß Menschen in der Zusammengehörigkeit (Solidarität) einer Gemeinschaft als Individuum zu leben vermögen - daß sie imstande sind, die *Spannung* zwischen Individualität und Solidarität in ein schöpferisches ethisches Exerzitium umzusetzen. Diese Spannung muß bejaht werden in dem vorgeschlagenen Entwurf von Ethik als Hinterfragung dessen, was als absolut gilt.

2. Analyse und Beteiligung

Eine weitere schöpferische Spannung - die zwischen Ethik als Analyse und Ethik als Beteiligung liegt vor in dem Modell von Ethik als Hinterfragung von Absolutgesetzrem.

Ohne daß von wissenschaftlich wertfreier objektiver Analyse je die Rede sein kann, übt das Ethik-Modell des *unbetroffenen kritischen Analysierens* der Logik von moralischem Diskurs auf die laufende methodologische Diskussion über Sozialethik einen prägenden Einfluß aus. Ein anderes Modell entwirft Ethik als *beteiligte Anwaltschaft*. Es sucht sicherzustellen, daß Sozialethik sich nicht auf Reflexion über Gerechtigkeit und soziale Ordnung beschränkt. Betont wird hier ein Programm gesellschaftlicher Veränderung und das Eintreten für eine bestimmte Schau einer neuen Zukunft.

Sorgsam analytisch-kritisches Überdenken der

einer Gesellschaft ideologisch vorgegebenen Entscheidungen ist für Ethik, die Absoluten hinterfragen will, grundlegend. Dennoch läßt diese Analyse sich nicht in Abschirmung gegen das betroffene Einbezogensein in das Ethos eines Volkes leisten. Es geht um den *Ort* des Ethikers.

Bezieht der Ethiker einen Standort außerhalb der Hoffnungen und Befürchtungen eines Volkes, dann ist das Verständnis der in der Gemeinschaft wirksamen Determinierungsfaktoren sozialer Ethik ihm verschlossen. In gewissem Sinne bedarf er des Atmens in der Luft des Volkes, des Fühlens der gemeinsamen Emotionen und des Nachvollziehens der Traditionen, die den Idealvorstellungen der geltenden Moralität Halt geben. Manche Kreise verübeln dem Sozialethiker den geringsten Distanzierungsversuch als nicht allein unmöglich, sondern moralisch verwerflich. In der Tat kennt niemand eine Situation besser als die an ihr Beteiligten, deren Leben tagtäglich von ihr betroffen ist. Es ist Aufgabe des Ethikers, auf die Leute zu hören, ihre Ängste zu spüren und ihre Träume zu verstehen. Von der isolierten akademischen Bücherwelt her läßt sich das schwerlich machen - gleichwohl, um *Peter Berger* zu zitieren, ist »der besessene Fanatiker um nichts weniger abstoßend als der Theoretiker, dem menschliche Qual lediglich Anlaß zur Betätigung des Intellekts ist«. Berger benutzt das Bild: So wie Don Juan keiner Frau begegnen kann, ohne sie verführen zu wollen, so muß der fanatisch beteiligte Ethiker jedes Problem, auf das er trifft, sich in politischer Aktion zu eigen machen. Wohl oder übel wird dieser Fanatismus in fast unkritischer Aneignung einer bestimmten gruppenideologischen Position konkret. Man muß schon zwischen Ideologiebesessenheit einerseits und analytischer Distanz andererseits hindurchsteuern. Es ist wichtig, umgetrieben zu sein und zu träumen mit den in einer Situation Beteiligten und Betroffenen - und dabei dennoch durchdrungen zu sein von unbestechlichem Wirklichkeitssinn und kritischem Scharfblick. Das verlangt einen dialektischen Hin- und Hergang zwischen beteiligter Identifikation und Anwaltschaft einerseits und kühler kritischer Analyse andererseits. Dieser nahezu unmögliche Auftrag ist nur auszuführen, wenn der Ethiker innerhalb der zu interpretieren-

den Tradition steht. Ferner müssen die Mittel und die Leistungsfähigkeit des Verstandes ausgebildet werden (worauf in der schulmäßigen theologischen Ausbildung nicht immer der Ton liegt), um gerüstet zu sein, die Einstellungen der Beteiligten und die ihren Idealvorstellungen Ausdruck verleihenden Ideologien in wissenschaftlicher Strenge zu formulieren und zu interpretieren. Das heißt: Theologen und Ethiker müssen lernen, induktiv zu arbeiten. Aber dieser Standpunkt, unkritisch eingenommen, kann besessene Ideologie und nicht heilende und erneuernde Theologie ergeben. Also haben Ethiker nicht weniger (vielleicht mehr) als andere es nötig, sich nach der geistlichen Höhe auszustrecken, zugehörig zum Gemeingeist (in der sozialen Solidarität) und doch als Individuen zu leben.

3. Ethik als Hinterfragung

Ralph Potter empfiehlt in dem bereits erwähnten Artikel den Sozialethikern, in der *Logik moralischen Diskurses* ihre integrierte Spezialdisziplin zu sehen. Dann wäre die Aufgabe des Ethikers eine strikt analytische - »er ist ein Entstörungsfachmann, der für die hochspezialisierte Arbeit ausgebildet ist, Pflichtenkonflikte zu entwirren«. *Gien L. Stassen*, ein Teilnehmer an der amerikanischen Diskussion, findet, Potters Formulierung werde der Komplexität moralischen Argumentierens nicht gerecht. Er befürchtet, daß der Sozialethiker »die Bindungen und Verpflichtungen, die sich im Selbstsein durchhalten« und beim moralischen Subjekt das »Sehen, Unterscheiden und Erkennen von Handlungszielen« beeinflussen, ausblende. Laut Stassen sollte vielmehr der Sozialethiker sich nicht nur der in moralischem Diskurs verwendeten expliziten Logik widmen, sondern auch der impliziten Logik beziehungsweise den verborgenen Prämissen, auf denen die explizite moralische Argumentation aufbaut. An dieser Stelle bekommt die Hinterfragungsarbeit des Ethikers entscheidendes Gewicht.

Sozialethiker sollten, scheint mir, sich wesentlich dem *Warum* menschlichen Verhaltens und moralischen Diskurses zuwenden und ihr Fach von daher integrieren und präzise definieren. Im Brennpunkt des Interesses stünden die *Gründe* einer moralischen Haltung, die hinter dieser Entscheidung liegende Intention und Motivation sowie Sinn- und Plausibilitätsstrukturen, die die betreffende moralische Haltung rechtfertigen. Sol-

7. *Peter L. Berger*, *Pyramids of Sacrifice*, New York: Penguin Books, 1977, 245.

ches Aufdecken von Bindungen und Verwurzelungen, die determinierend und motivierend auf moralische Entscheidungen einwirken, ist seinem Wesen nach ein theologisches Bemühen: Es gilt, *die Götter eines Volkes zu benennen*.

Die beharrliche Warum-Frage hinterfragt in der ideologischen Polarisation ethisch-politischen Schlagabtauschs die dogmatisch verabsolutierte Festsetzung von recht und unrecht. Sie entthront die Götter und entsakralisiert Absolutsetzungen, auf die man sich geeinigt hat.

Trotzdem darf dieser Relativierungsprozeß bloß als ein notwendiger *erster Schritt* der Sozialethik gelten – als Verklarung, damit man über den Dogmatismus und Fanatismus hinauskommt, der die Ethik-Diskussion kurzschließt oder gar ausschließt. Damit ist die Bahn frei zu sorgfältiger Erwägung und Erörterung der anstehenden ethischen Probleme, so daß man sich nun darauf konzentrieren kann, einen vertretbaren Kurs des Handelns herauszufinden – der *zweite Schritt* innerhalb des Wirkungskreises des Sozialethikers. *Ethik als Analyse* und *Ethik als Anwaltschaft* verschmelzen also in der Ethik als Hinterfragung. Einer Betrachtung dieser beiden Schritte wenden wir uns jetzt zu.

3.1 Der Relativierungsvorgang. Noch einmal: Es handelt sich um einen Entschärfungs-, Deeskalationsprozeß, auf daß ethischer Dialog stattfinden könne – für den plädiert wird aufgrund der Einsicht, daß mit einem Übermaß an Energie ideologische Positionen verfochten werden, die man keiner rationalen Analyse unterzogen hat.

Wenn man auch nicht behaupten kann, Disputanten, zum Beispiel in einem politischen Konflikt, kämen mit Sicherheit vom Gruppenzwang determinierender Denkbahnen und Emotionen allein deswegen los, weil ihre eigene Verblendung oder gar Unehrlichkeit aufgedeckt worden wäre, so fördert solche Selbstoffenlegung doch das Einleiten oder Wiedereröffnen eines Dialogs. *Reinhold Niebuhr* betont unermüdlich, wie wirksam die irrationalen überpersonalen Impulse menschlicher Kollektive sind und daß es unmöglich sei, eine rationale gesellschaftliche Kraft in Geltung zu setzen, die mächtig genug wäre, mit diesen Kräften fertig zu werden. Für möglich hält er jedoch eine Zunahme der sozialen Gerechtigkeit durch die Entwicklung von Verstand und Vernunft. Was in einer Situation polarisierter Perspektiven geschehen muß, in der

die Gegner sich Propagandasprüche und militärisches Material (oder Gleichwertiges) an den Kopf werfen, ist, das jede Seite die eigenen Grundprinzipien und Ideologien in Frage stellt.

Oft wird dieser Vorgang von Politikern als Unterminderung der Gruppensolidarität, von Kirchenleuten als Zerstörung religiöser Überzeugungen und von den Streitern persönlich als Schädigung des Selbstvertrauens betrachtet. Das Plädoyer für ein Infragestellen von bisher außer Frage stehenden Grundprinzipien fürchtet und verwirft man als gefährlichen Relativismus, der einen in Krisensituationen entkräftet. Wonach die Welt sucht, sagt man uns, ist nicht Ambivalenz und Relativierung, sondern Eindeutigkeit und Selbstsicherheit. »Wir wollen Führung«, bekommen Politiker zu hören. »Was ist das Wort des Herrn?« wird der Kirchenmann gefragt. »Menschen von persönlichen Grundsätzen brauchen wir, die ihren Weg wissen«, erinnert man den einzelnen, wenn er vor den Alternativen des Lebens zögernd innehält. Wenn einer von der Perspektiven- und Standpunktabhängigkeit der jeweiligen Sicht ausgerechnet dann redet, wenn es emotional um Nationalismus, Moral und religiöse Überzeugung geht, dann ist ihm die Gesellschaft wenig geneigt. Alle Positionen und Perspektiven im Hinblick auf soziale und politische Probleme haben ihre Sturmtruppen und Vorkämpfer – das gehört nicht nur unvermeidlich, sondern vielleicht sogar notwendig zum kollektiven Leben dazu. Der Sozialethiker aber hat einen anderen Auftrag. In bezug auf diese Engagierten ist seine Aufgabe die des Relativierens. Sein Problem ist, ob hinter dem, was als »die Wahrheit«, »die Fakten«, »Wille Gottes« oder »Wille des Volkes« vertreten wird, nicht womöglich zumindest teilweise eine zu wenig umfassende Perspektive steht – oder gar der persönliche Ehrgeiz, sei es des Vorkämpfers, sei es der durch ihn repräsentierten Gruppenführung. Meist geschieht ein – ob nun religiöses oder sozio-politisches – Eintreten für etwas »ideologisch«, das heißt im Sinne einer abgeschlossenen Theorie, die neu entdecktes Datenmaterial abstößt und eine Änderung ihrer Grundprinzipien oder Grundannahmen ausschließt. Wenn der Sozialethiker auch natürlich nicht von seinen eigenen Werten frei ist, so soll er sich doch um das Relativieren der moralischen Problematik, abgesehen von seinen eigenen Hoffnungen und Ängsten, bemühen; er soll also möglichst dahinterkommen, *warum* die betreffende

Person oder Gruppe auf eine bestimmte Art Stellung nimmt oder ein Problem sieht.

Die Absolutheit der eigenen Normen zu hinterfragen und die eigenen moralischen Gesetze zu relativieren, macht angesichts ideologischer Polarisierung nicht unbedingt willfährig und kraftlos. Wahrscheinlicher sogar führt ein fragloser Gehorsam einem absoluten Gesetz oder einer ideologischen Idealvorstellung gegenüber zu ethischer Lethargie, moralistischem Dogmatismus oder amoralischer fanatischer Besessenheit. Einerseits können absolute Moralideale den, dem das von der Norm Geforderte unerfüllbar scheint, lähmen, während man bei relativierender Einstellung eher dazu motiviert ist, in einer bestimmten Situation wenigstens etwas der Idealvorstellung annähernd Entsprechendes zu tun. Die christliche Tradition kennt viele Beispiele von ethischem Quietismus vor den ethischen Forderungen des kirchlichen Moralgesetzes, die unmöglich scheinen, wenn Vergeistigung sie jedes Inhalts entleert hat, und im Licht des Sündenfalls das moralische Unvermögen der Menschheit hervortritt. Andererseits kann ein absolutes Festhalten an einer ideologischen Idealvorstellung unfähig machen, das Vorliegen einer bestimmten Situation auch nur wahrzunehmen. So hat etwa die Verabsolutierung kultureller und ethnischer Unterschiede zwischen den Völkern Südafrikas in die Sackgasse der Apartheidspolitik und zu der Unfähigkeit der von dieser Ideologie Befangenen geführt, die interne und externe Opposition gegen diese Politik als legitim zu verstehen.

Jüngste politische Ereignisse auf diesem Subkontinent haben gezeigt, daß in der Tat politische und quasi-moralische Absolutsetzungen oft ein politisches Verhandeln aussichtslos machten und für die Fortdauer des Guerillakampfes sorgten. Weiße Führungskräfte haben Direktverhandlungen mit Guerillaführern verweigert, indem sie sich auf den absoluten Standpunkt stellten, daß man »keinen Terroristen (sie) trauen kann, da sie sich auf kein politisches Verfahren einlassen- und Führer schwarzer Befreiungsbewegungen sind nach der Norm verfahren, Freiheit werde, »wenn sonst nichts hilft, aus dem Lauf eines Gewehres kommen«. Diese Axiome mögen sich auf die Realität berufen können und innerhalb der Erfahrung und der Perspektive der im Konflikt liegenden Gruppen im wesentlichen wahr sein, aber die Erhebung dieser Axiome aus politischen Slogans zu absoluten politischen Leitprinzipien hat eine In-

flexibilität von krisenträchtigem Ausmaß hervorgerufen.

Es wäre bestimmt ein interessantes Unterfangen, hinter die gegenwärtige Politik zurückzugehen zu den Quellen der geheiligten moralischen und religiösen Normen der Gesellschaft. Möglicherweise fänden wir, daß auch dieses Absolute eine recht bescheidene Herkunft hat. Doch an dem zur Norm Gewordenen interessiert bei unseren jetzigen Ausführungen weniger die Genese als der soziale und politische Bedeutungsgehalt des Anwendens solcher Normen in einem gegebenen Konflikt – und eben der Bereich *dieser* Intransigenz und *dieser* Vorentscheidungen ist der Ort der Arbeit des Sozialethikers. Hier erweist sich der Wert von so etwas wie ethischem Relativismus. Mit einem Wort, Ideale und Absolutes kann von Übel sein, wenn es aus verantwortlichem einfallsreichen Verhalten und Handeln herausgelöst und anderweitig verwendet wird. »Relativismus« bringt allerdings in theologische Diskussionen meist einen Schuß Adrenalin hinein, und so ist ein Kommentar hierzu nötig. Als erstes sollte man vielleicht darauf hinweisen, daß es in gewissem Sinn schon immer zu der Ethik-Diskussion in der christlichen Tradition gehört hat, die Relativierung absoluter ethischer Normen für nötig zu halten, wenn auch erst neuerdings in einigen theologischen Debatten diese Erkenntnis radikal zum Zuge gekommen ist. Die Liberationstheologie hat das Absolutum des ergebnen »Hinhaltens der anderen Backe« neu erwogen, bei der Auseinandersetzung über gerechte Revolution ist das Wesen der politischen Ordnung in ein neues Licht gerückt, und die feministische Theologie hat auf maskuline Kategorien im religiösen Denken aufmerksam gemacht. Die Mitstreiter in diesen Debatten halten solches Absolute genau für das, worauf die Unterdrückung von Millionen Menschen, die Gottes Willen zuwiderläuft, zurückzuführen sei. Über Absolutes und Relatives in der Ethik gibt es eine umfangreiche Diskussion; ein ganz knapper Kommentar muß reichen.

In dieser Diskussion geht es um einen zentralen Streitpunkt zwischen Traditionalismus und Revisionismus im *römisch-katholischen* Denken nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil; darauf verweist ein Überblicksartikel von Richard A. McCormick S.J.⁸ Bruno Schüller hat, um »die schädlichen

8. Richard A. McCormick S.J., *Current Theology* 1977: The Church in Dispute, in: *Theological Studies*, 39/1,

Auswirkungen des Festhaltens an der (absoluten) Norm zu verringern«, zwischen dem »Zielgebot« und dem »Erfüllungsgebot« für moralisches Verhalten differenziert. Schüllers These ist, wenn man dem »Du sollst nicht töten« uneingeschränkt und absolut gehorcht, so könne das zuweilen mehr Tote kosten, als es nötig oder verantwortbar gewesen wäre. (Hätte zum Beispiel der Erfolg der Attentatsverschwörung gegen Hitler nicht Millionen Menschen das Leben gerettet?) McCormick empfiehlt *Louis Janssens'* Verwendung des Begriffs *Verhältnismäßigkeit* als eine nützliche Zusammenfassung der Aussagen sogenannter revisionistischer Theologen. Janssens geht davon aus, daß unseren moralischen Entscheidungen Ambivalenz anhaftet: im Wählen des einen lassen wir notwendigerweise anderes aus. Das bedeutet in manchen Situationen ein moralisches Dilemma: etwa wenn ein Arzt vor der Wahl steht, die Mutter samt Fötus eventuell sterben zu lassen oder durch Abtreibung des Fötus die Mutter zu retten; oder wenn Gestapogefangene im Zweiten Weltkrieg sich entscheiden mußten, entweder Selbstmord zu begehen oder das Leben anderer zu gefährden dadurch, daß sie in der Folter oder unter Drogeneinfluß Geheimnisse preisgeben würden. Welchem Absolutum muß dann gehorcht werden? Eben hier ist das Bedenken von Verhältnismäßigkeit wichtig. Es erfordert, andeutungsweise gesagt, das Abwägen einbezogener Werte, gebotener Dringlichkeit, der Wahrscheinlichkeit, das vorgesehene Resultat zu erzielen, etc. Das heißt: Der Gesamtvorgang, von den Motiven bis zu den Konsequenzen, ist so zu bemessen, daß ethische Regeln nicht als Rezepte, sondern als Vorbereitung dazu dienen, beim Problemlösen Besonnenheit walten zu lassen. Verhältnismäßigkeit ist kein Verfallen in Situationalismus, sondern eher ein Ringen mit Pflichtenkonflikten und damit, ob denn ein Absolutes für eine bestimmte Situation oder ein bestimmtes Problem auch »paßt«. Bei allem moralischen Wert, den das von »Friedens«-Theologen befürwortete absolute Ja zu "Du sollst nicht töten« hat, hält es doch bestenfalls (und die Wichtigkeit dieses Zeugnisses sollte man nicht unterschätzen) das moralische Subjekt bloß aus der Eskalation des tödlichen Konflikts heraus und trägt schlimmstenfalls zu weiterem Sterben bei.

Den Revisionisten liegt daran, an dem intrinsisch Guten des Absoluten festzuhalten und dennoch die Situation ernst zu nehmen. Kurz, es handelt sich um einen Mittelweg zwischen Absolutismus und Situationalismus. Wir können auf diese Diskussion hier nicht weiter eingehen; es muß genug sein mit der Feststellung: Wenn das eine Gute nicht um eines anderen Guten willen einfach unterdrückt werden kann, ist der Ausweg der, um McCormick zu zitieren, »die Niederlage des einen nur indirekt zuzulassen, während man dem anderen nachjagt«. Dies ist ganz deutlich eine rationale, relativistische Position; sie räumt dem Besonderen und dem Angemessenen eine führende Rolle in der Ethik ein. (Mehr über diese Rolle später.) McCormick bringt ein Zitat von *Paul Ramsey*: "WO es nicht nur einen einzigen Maßstab oder gemeinsamen Nenner gibt oder wo Diskontinuität in der Hierarchie von Gutem oder Bösem herrscht, *sollte man sich keinem menschlichen Gut untersetzen*« (Hervorhebung V.-V.). Das bedeutet: Man kann vor dem Dilemma nicht in Passivität verharren.

Ich habe lediglich aufzeigen wollen, daß in der gegenwärtigen *katholischen Theologie* ein *behutsamer Relativismus* vertreten wird, der weder sämtliche Normen preisgibt, bis nichts als die »Situation« und »Liebe« übrigbleibt, noch sich an absolute Normen klammert. Traditionalisten verschern schnell, schon im traditionellen Denken habe man um das unsträfliche Tun von »Bösem« gewußt. Hiernach muß der Ernst und Schmerz dieses *Kompromisses* (den *Helmut Thielicke* in anderem Zusammenhang als "eine Art Lebensgesetz« sieht) ausgehalten werden, während die Situation in das eigentlich richtige Handeln eingreift. Bei den Revisionisten äußert sich die Bereitschaft, über die Traditionalisten hinauszugehen, jedoch darin, daß sie es für nötig halten, sich rational auf die Situation einzustellen und spezifische Umgangsweisen mit ihr nach Gesichtspunkten der Verhältnismäßigkeit vorzuschlagen, wogegen den Traditionalisten weniger an der Artikulation einer speziell auf Kornpromiß zielenden Methodologie lag.

Der *Protestantismus* wiederum ist von der Diskussion über *Situationsethik* schwer erschüttert worden - was anzeigt, wie wenig diese Tradition systematisch über eine Ethik »von unten« nachgedacht hat. Doch fehlte es auch dem Protestantismus nicht an Gespür für die Spannung zwischen absoluten Schrift-Normen und der Situation. Der lutherische Gehorsam gegen das in der jeweiligen

1978, 76–138. Dieser Artikel ist die Grundlage des hier vorgelegten Kommentars zu gegenwärtiger römisch-katholischer Moraltheologie.

Gegenwart ergehende Wort Gottes zeugt ebenso wie *Calvins* zeitweise überzogene Exegese bei der Anwendung eines biblischen Gebots auf eine konkrete Situation von dem Stellenwert des »Angemessenen« und »Zutreffenden« in ethischer Lehre, wiewohl man in keinem Fall sagen kann, der Situation würde ein ernsthafter Einfluß auf die Norm zugebilligt. Ein nicht-systematisches Bewußtsein von der Bedeutung der Situation im Gegenüber zur Norm findet sich allerdings ganz klar in *Seren Kierkegaards* teleologischer Aufhebung des Ethischen, und eine etwas stärkere Systematisierung erfolgt wohl in *Karl Barth's* »Grenzfalle-Situation.

Wir brauchen in der christlichen Ethik ein systematisches Erfassen der sich fortwährend wandelnden Situationen, auf die ethische Normen zu beziehen sind. Walter Muelder hat einen Weg gewiesen, als er die Bedeutung des Gesetzes der *Spezifikation* in der Ethik betonte". In diesem Gesetz geht es darum, daß Werte jeweils situationsspezifisch entwickelt werden müssen. Das »Passen« wird somit zu einem wichtigen Terminus der Ethik. Je nach der gegebenen Situation kann von einem bestimmten Menschen eine je andere Einstellung verlangt sein. Es sei nur bemerkt, daß diese Position undogmatischer, oft einfühlsamer und sicherlich günstiger für Verhandlung und Konsensussuche ist als absolutistische und zuweilen ideologische Konfrontation, wie sie hier an der Südspitze Afrikas die Politik charakterisiert. Mit einem Wort, sie hilft beim Hinauskommen über den polarisierten Konflikt, in dem Absolutes hierhin oder dorthin zieht: Afrika zwischen Ost gegen West, Kapitalismus gegen Marxismus, Religion gegen Materialismus.

In einer andersartigen, aber ideologisch ähnlich angespannten Lage veröffentlichte *Karl Mannheim* sein Buch »Ideologie und Utopie« (im Deutschland von 1929), worin er die Steuerung durch das kollektive Unbewußte als das bedrängendste Problem jener Epoche hinstellte. Es ging ihm um das Aufdecken der Verwurzelung des Denkens in der jeweiligen sozialen Situation; denn er sah Denken und Ideologie als interesse- und situationsgebun-

den, und von daher war klar, daß ein Programm der Demaskierung von Ideologien durchgeführt werden müsse, damit ein dynamischer und sachbezogener Denkprozeß (im Unterschied zu starrem, statischem Denken) einsetzen könne. Vielleicht noch wichtiger aber war seine Anregung, über wertende Enthüllung von Ideologie hinaus vorzustoßen zu nicht-wertender Identifizierung von Ideologie und zu der soziologischen Fundierung allen Wissens. Mannheims früher Beitrag zur Wissenssoziologie hat inzwischen natürlich sowohl Kritik als auch Weiterentwicklung erfahren durch Forscher wie *Peter L. Berger* und *Thomas Luckmann* (»The Social Construction of Reality«) und *Anton C. Zijderveld* (»De Relativiteit van Kennis en Werkelijkheid«) - aber diese Diskussion liegt außerhalb des Rahmens dieses Artikels. Hier genügt der bloße Hinweis, daß mein Vorschlag, Sozialethik als eine Disziplin des Hinterfragens von Absolutem aufzufassen, im Horizont solcher Überlegungen verstanden werden sollte.

Dieser erste Schritt innerhalb des Wirkungskreises des Sozialethikers besagt nicht, eine bestimmte politische Orientierung oder ethische Formulierung gelte schon deswegen nichts, weil ihr Ursprung auf eine bestimmte soziale Situation zurückzuführen ist. Er besagt allerdings, daß die Orientierung oder Formulierung, wäre sie in einer anderen Situation entstanden, wahrscheinlich einen anderen Charakter angenommen hätte - und daher wahrscheinlich nur eine Teilsicht der Wahrheit ausdrückt. Diese Akzentuierung des Perspektivischen an der Wahrheit verlagert die Debatte weg von der reinen Behauptung von Wahrheit zu der Aneignung von Wahrheit auf dem Wege erweiterter Perspektiven. Das Hinterfragungs-Programm taugt lediglich zum Herabskalieren und Herunterspannen von ideologischem und absolutistischem Konflikt und zur Wegbereitung, beieinander nach alternativen politischen oder ethischen Lösungen zu suchen.

3.2 Alternative Vorschläge. So wichtig der Relativierungsprozeß der Ethik zu nehmen ist, so notwendig ist es auch, über den Relativismus hinauszukommen. Einfach festzustellen, alle ethischen Positionen seien relativ, ergäbe womöglich eine Ethik des »Alles ist Ansichtssache«. In der neuzeitlichen Lebenswelt ist Perspektivenpluralismus eine Realität, und wenn der Sozialethiker mehr sein soll als ein Enthüller theologischer und sozio-politischer Vorurteile, Bindungen und anderer Verhaf-

9. *Walter G. Muelder*, *Moral Law in Christian Social Ethics* (siehe oben, Anm. 1), 90f. Vgl. auch *R. A. McCormick*, Das Prinzip der Doppelwirkung einer Moral, in: *Conc D* 12 (1976), 662-670, wo mögliche Verwendungsweisen des »Verhältnismäßigkeits«-Prinzips in der moralischen Urteilsbildung erörtert werden.

tungen, dann muß er sich dafür verantwortlich wissen, daß über relativierende Kritik hinaus alternative Vorschläge gemacht werden. Das heißt, er muß zu *relationaler* Ethik übergehen - also zu Vorschlägen in spezifischer Relation zu dem betreffenden Problem in der besonderen Situation zu einer bestimmten Zeit in der Geschichte.

Jede *absolute* ethische Norm, gleich ob mit naturrechtlichem, biblischem oder protestantischem Anspruch auf göttlich-imperative Herkunft, bleibt notwendigerweise auf der abstrakten und somit politisch und gesellschaftlich wirkungslosen Ebene. Dies wird mit dem (nicht immer unzutreffenden) Argument gerechtfertigt, daß die Kirche und die meisten Ethiker für das Konkretisieren von Vorschlägen in der technisch hochspezialisierten und politisch spannungsvollen Neuzeit nicht kompetent wären. Aber der Ethiker - als Ethiker und als Mensch der Kirche - muß nun einmal konkrete Vorschläge machen, wenn er denn überhaupt an der politischen Gesellschaft beteiligt sein soll. Dies kann jedoch nur auf der Ebene des Modellbaus stattfinden. Solche Modelle sind nicht so zu interpretieren, als offenbarten sie ganz gewiß »Gottes Willen« oder die »absolute Wahrheit«; sie sind vielmehr zur Erwägung, Verbesserung und Erprobung vorgeschlagene Modelle - also konkretes Vorschlagen auf der Ebene entabstrahierenden ethischen Theoretisierens. Das kann man nur machen in Gemeinschaft mit allen von dem Vorschlag Betroffenen sowie in Beratung mit den »Experten« der einschlägigen Fachdisziplinen. Der Vorschlag soll theologisch und erfahrungsmäßig motiviert sein - selbstverständlich von Überzeugung und Einsatz getragen. Doch in solchen Vorschlägen muß sich immer die spezifisch theologische Eigenart ausdrücken, gesellschaftlich nicht wertfrei und daher für Veränderung offen zu sein.

Zum Thema konkreter ethischer Vorschläge oder Richtlinien durch die Kirche hat sich *Karl Rahner* weiterführend geäußert. Er hat gewarnt, die Kirche könne »in solchen Imperativen und Direktiven das Ziel weit verfehlen, und zwar »handgreiflicher als in theoretischen Verlautbarungen«. »Aber dies«, mahnt er, »ist ein Risiko, das eingegangen werden muß, soll die Kirche nicht pedantisch scheinen, so als lebe sie in einer Welt reiner Theorie, fern vom Leben, und verkünde etwas, was die widerspenstige Konkretheit wirklichen Lebens nicht berührt.«¹⁰

Doch solche Suche nach Konkretheit muß anset-

zen bei einer rationalen Analyse der Loyalitäten, Prioritäten und Selbstverständlichkeiten, die menschliche Kollektive stabilisieren und sich in politischen Konflikten manifestieren. Dieses »Gespür« für die widerstreitenden Emotionen leitet am besten zu verantwortlichen und sensiblen Alternativvorschlägen an.

4. Ein kontextueller Kommentar

»Wenn du einen klaren Kopf behalten kannst, während alle um dich herum den ihrigen verlieren ... , wirst du ein Mann sein, mein Sohn!«, lautet der gesunde Ratschlag *Rudyard Kiplings*. Geaau zu diesem Verhalten sich und andere instandzusetzen, bemüht sich der Sozialethiker in der Rolle, die ihm in Zeiten ideologischer Krise zufällt. Mit tiefer Besorgnis wird diese Übergangsphase südafrikanischer Geschichte von Menschen wahrgenommen, denen daran liegt, daß ein Regimewechsel ausbeuterische wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Strukturen nicht einfach perpetuieren - oder bloß eben ein neues System von Ausbeutungsstrukturen einführen möge. Wenn es nicht gelingt, trotz des Mischmaschs möglicher Entscheidungen, die diesem Subkontinent bevorstehen, mit Verstand zu handeln, dann könnte einem Obskurantismus als vorgebliche »Liberation« angedreht werden. Darin, den Vorschlägen ihren Absolutheitsanspruch zu nehmen und die Motive dahinter aufzudecken, besteht zu einem wesentlichen Teil Sozialethik im südlichen Afrika.

Freilich ist das eine undankbare Beschäftigung in einer hochpolitisierten Situation. Viele der nach Liberation Trachtenden suchen nicht die Deeskalation von Konflikt, sondern die Vertiefung von Konfrontation; sie argumentieren, das Durchhalten von Konfrontation sei eine notwendige Vorbedingung für Befreiung und letztlich für Versöhnung zwischen den Konfliktgruppen. Das Status-quo-Regime andererseits betrachtet solche Entab-solutisierungsprogramme als eine gefährliche Aus-höhlung des Widerstandswillens. Dem kann der Sozialethiker sich nur im Sinne seiner Berufsverantwortung stellen. Konfrontation ist ein legitimer und vermutlich ein notwendiger Schritt in Richtung auf Befreiung; darüber hinaus aber gehört zu wechselseitiger Koexistenz und Frieden auch ein

10. *Karl Rahner*, *The Shape of the Church to Come*, London: S. P. C. K., 1974, 79.

Maß an Kompromiß (wie verächtlich das auch in der Hitze des Konflikts klingen mag) und das Vorschlagen neuer Optionen jenseits der gegenwärtigen

Vorschläge. Der Sozialethiker mag in dieser Hinsicht gerade dort ein wenig beizusteuern haben, wo ideologischer Obskurantismus wuchert.

Dr. Charles Villa-Vicencio

University of South Africa,
Department of Systematic Theology, Theological Ethics and Practical Theology,
P. O. Box 392, Pretoria 0001, Republic of South Africa

Übersetzung aus dem Englischen von Ilse Tödt

Buchbesprechungen

Rezensionen zu Fragen der Sozialisation

Ernst M. Wallner, Magret Pohler-Funke:
Soziologie der Kindheit, Quelle & Meyer,
Heidelberg 1978. 190 Seiten, 19,40 DM.

Dieses Buch ist der Band 3 der Schriftenreihe »Soziologie der Gegenwart, Materialien zur modernen Gesellschaftskunde«, die seit 1977 erschienen ist und zu der bereits die Bände »Soziologische Hauptströmungen der Gegenwart« und »Soziologie der Familie« vorliegen. Der Band »Soziologie der Kindheit« richtet sich wie alle Bände der Reihe nicht an den Fachwissensdiafler, sondern an denjenigen, der fachwissenschaftliche Aspekte für seine gegenwärtige oder zukünftige Tätigkeit im Umfeld von Familie, Kindheit oder Jugend vermittelt bekommen will.

Im ersten großen Hauptteil wird eine systematische Übersicht zur Soziologie der Kindheit geboten. Eingesetzt wird mit einer Übersicht über Phasenmodelle der kindlichen Entwicklung (Erikson, Havighurst, Piaget). Es folgt eine Skizze des kindlichen Beziehungsfeldes mit all seinen typischen Konstellationen. Schließlich werden besondere Problemaspekte (behindertes Kind usw.) diskutiert. Daran anschließend folgt eine knappe Darstellung der wichtigsten sozialwissenschaftlichen Strömungen und deren jeweilige Konzeptionen für die Erfassung von Kindheit. Bereits an dieser Stelle wird deutlich,

daß der Entwurf kaum soziologisch angelegt ist. Vielmehr steht eine psychologische, ja individualzentrische Argumentation im Mittelpunkt. Hinzu kommt eine deutliche Übersdiätzung der Leistungsfähigkeit von Phasenmodellen, die noch dazu völlig unvermittelt aneinandergereiht werden. Wer an der Sozialdimension der Kindheit in unserer Gesellschaft interessiert ist, wird das kaum hinnehmen wollen. Man vermißt systematische Aussagen über die Konstruktionsbedingungen, den Aufbau und die besonderen Eigenschaften der kindlichen Lebenswelt allgemein und insbesondere in der BRD. Man sucht vergeblich nach einem konsistenten, nämlich anleitenden, orientierenden soziologischen Ansatz. Ein solcher Ansatz wäre Voraussetzung für eine kritische Darbietung der verschiedenen Gesichtspunkte, wie sie sich einerseits aus der Alltagswelt der Praxis und andererseits aus der gegenwärtigen einschlägigen wissenschaftlichen Theorieproduktion ergeben.

Im zweiten Teil des Bandes werden entsprechend der Gliederung des ersten Teiles eine Fülle von Texten dokumentiert. Sie provozieren, da sie dem oben skizzierten Rahmen folgen, die gleiche Kritik. Allerdings sind sie oft ergiebiger, als es vom Rahmen her, in den sie gestellt sind, zu erwarten wäre. Außerdem sind sie didaktisch gut aufbereitet, es werden Hinweise zu dem Verfasser des jeweiligen Textes gegeben, wichtige Stichworte werden erklärt, und schließlich sind Arbeitsthemen angefügt, die eine selbständige Weiterarbeit fördern könnten.

Dr. W.-D. Bukow

7524 Ostringen

Projektgruppe Jugendbüro, Subkultur und Familie als Orientierungsmuster. Zur Lebenswelt von Hauptschülern, juvena Verlag, München 1977. 205 Seiten, 18,- DM.

In der gegenwärtigen wissenschaftlichen Theorieproduktion spielen Begriffe wie *Alltagswelt* oder *Lebenswelt* eine immer größere Rolle. Beabsichtigt wird damit jedoch von Fall zu Fall etwas sehr Unterschiedliches. Die einen meinen damit den Verzicht auf komplizierte Theoriebildung, die Rückkehr zu praktischen, einfach handhabbaren Aussagen; die anderen wollen keineswegs auf Theorie verzichten, sondern bemühen sich nur darum, ihre Überlegungen sozusagen hautnäher zu formulieren. Wenn in dem vorliegenden Buch die Lebenswelt von Hauptschülern diskutiert wird, so geschieht das in dem zweiten Interesse. Die Projektgruppe knüpft an die Lebensweltanalyse des Symbolischen Interaktionismus wie der Erhnomethodologie an. Unter Lebensweltanalyse versteht sie (S. 161) 1. die Interpretation des gesellschaftlichen Alltags durch die Beteiligten; 2. den Zusammenhang dieser Interpretation (Alltagsbewußtsein) mit den Bedingungen und Strukturen des alltäglichen Handeins (Alltagspraxis); 3. die Vermittlung von Alltagsbewußtsein und Alltagspraxis mit gesamtgesellschaftlichen Strukturen und Prozessen.

Mit dem Buch wird nun die Auswertung einer empirischen Querschnittsanalyse über die *Lebenswelt des Hauptschülers* als Beispiel für die Situation der Jugendlichen unserer Gesellschaft überhaupt vorgelegt (die empirische Untersuchung selbst wurde schon vor zwei Jahren unter dem Titel: Projektgruppe Jugendbüro und Hauptschülerarbeit, »Die Lebenswelt von Hauptschülern, Ergebnisse einer Untersuchung«, München 1975, veröffentlicht). Ansatzpunkt der Analyse ist der heute häufig konstatierte Ethnozentrismus der Jugendlichen. Diese grobe Einschätzung wird in zwei verschiedenen Orientierungsmustern aufgelöst: dem Jugend- und dem Familienzentrismus. Im ersten Teil der Arbeit werden nun diese beiden offenbar alternativen Orientierungsmuster im Jugendalter hinsichtlich unterschiedlicher Aspekte der Lebenswelt des Hauptschülers untersucht. Dabei wird deutlich, daß beide Muster trotz ihrer intern erheblich differierenden Ausrichtung Reak-

tionsbildungen auf das gleiche Problem sind: Der Jugendliche steht vor der Frage, wie er nach Verlassen einer relativ sicheren kindlichen Lebenswelt mit einer durch und durch widersprüchlichen und für ihn mehr und mehr relevanten Erwachsenenwelt fertig werden soll. Sobald er sich bei der Erarbeitung angemessener Zugänge zu dieser Welt erheblichen strukturellen oder auch einzelbiographischen Schwierigkeiten ausgesetzt sieht, greift er zu Entlastungs- oder Ausweichstrategien. Er reagiert zunächst einmal grundsätzlich ethnozentrisch und differenziert diese Einstellung dann in einer besonderen Zentrierung, nämlich entweder der Jugend- oder der Familienzentrierung. Diese Zentrierungen sind aus der Sicht der Gesellschaft, nämlich vom Standpunkt der zugeschriebenen biographischen Integrationsaufgabe (Einarbeitung in die Lage des erwachsenen Unabhängigen), deutlich regressive Akte. Die Ausarbeitung der eigenen Karriere wird hinausgezögert - entweder durch regressive Anlehnung an die primäre Gruppe Familie und von dort aus an andere Organisationen wie die Schule oder durch regressive Ersatzwirklichkeitsbildung (die primäre Gruppe wird reproduziert in einer Gleichaltrigengruppe). Die Jugendlichen schrecken also insgesamt vor dem Problem der »normalen« Alltagswelt des Erwachsenen zurück, weil sie strukturell oder biographisch überfordert sind.

Im zweiten Teil wird diskutiert, welche *Identitätsprobleme* und welche gesellschaftspolitischen Orientierungen sich aus diesen beiden Grundmustern der Einstellung ergeben. Die jugendzentrierten Schüler werden zu den Repräsentanten der sog. Subkultur und begeben sich damit auf eine offene und teilweise riskante Identitätssudie. Erfahrungen werden in Extremsituationen gewonnen. Das Ergebnis ist in jedem Falle eine große Unsicherheit hinsichtlich der eigenen Fähigkeit und Möglichkeit in der Welt des Lohnarbeiters. Der familienzentrierte Jugendliche hat es sehr viel einfacher. Er strebt eine positive Identifikation mit vorgegebenen Zielen und Sozialformen, wie sie z. B. die Schule bietet, an, beschränkt also seine Identitätsentwicklung auf die Möglichkeiten, die die Institutionen zulassen. Hinsichtlich der gesellschaftspolitischen Einstellung sind bei beiden Gruppen keine größeren Unterschiede festzustellen. Of-

fenbar neigen Familien- wie jugendzentrierte Schüler zu einer eher konservativen Haltung, was mit ihrer grundsätzlichen ethnozentrischen Ausrichtung zusammenhängen dürfte.

Im Teil 3 wird versucht, aus den vorliegenden Ergebnissen ein plausibles Modell zu entwickeln. Die Projektgruppe nennt dies ein *biographisches Sozialisationsmodell*. Im Mittelpunkt steht die Annahme, das Jugendalter diene der Umwandlung gesellschaftlich normierter Lebensläufe in persönliche Biographie und der Einpassung der individuellen Biographie der Subjekte in die ökonomischen Funktionsrollen. Von dort aus werden verschiedene Aufgaben formuliert, die der einzelne im Verlauf des Jugendalters zu bewältigen hat. So erscheinen die beiden Grundorientierungen als alternative Bewältigungsstrategien für die biographischen Aufgaben innerhalb des Jugendalters.

Die vorgelegten Überlegungen sind nicht nur für den Pädagogen, sondern auch aus der Sicht der Jugendsoziologie wie der Sozialisationsforschung interessant. Sie demonstrieren insbesondere, wie fruchtbar eine kritische Rezeption von Symbolischem Interaktionismus und Verstehen der Soziologie (Ethnomethodologie) sein kann. Freilich enthält die Arbeit auch eine Reihe von Problemen. So gehen die theoretischen Annahmen weit über das hinaus, was auf der empirischen Seite an Daten gewonnen werden konnte. Man fragt sich, ob die herausgearbeiteten zwei Orientierungsmuster die einzigen typischen Orientierungsmuster in der Lebenswelt des Hauptschülers sind. Zuwenig diskutiert wurde auch der strukturelle Rahmen, der die Widersprüche erzeugt, denen sich der Hauptschüler gegenüberübersieht und auf die er reagieren muß.

Dr. W.-D Bukow

7524 Östringen

Helmut Feld, Bernd H. Stappert, Hrsg.: *Ethos im Alltag, Lebensalter und Verhaltensweisen*, Pathmos Verlag Düsseldorf, 1977, DM 13,80.

Ethos und Alltag ist der Titel eines Werkstattbuches einer Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks. Es enthält neun Beiträge, die ursprünglich als Rundfunksendungen konzipiert waren. Sie bestehen aus hypothetischen Gesprächen, die von einzelnen Kommentaren unterbrochen wer-

den und von Fall zu Fall mit Literaturhinweisen und Arbeitsmaterialien ergänzt wurden. Von dort her kann der Sinn der Beiträge nicht darin bestehen, eine Theorie ethischer Probleme der Alltagswelt zu liefern. Vielmehr werden Denkanstöße geboten, die das »natürliche« Gesellschaftsmitglied und insbesondere denjenigen, der mit sozialer oder pädagogischer Intervention befaßt ist, zu Alternativen im Alltagsleben anregen sollen. Gelingt das den Beiträgen?

Die einzelnen Beiträge, die sich mit dem Jugendalter, mit dem Problem der Kinder, mit der Partnerschaft in der Ehe, mit der Entwicklung von Meinungen, mit Fragen des Vertrauens, mit dem Alltag, mit religiösen Aspekten des Lebens und allgemeinethischen Fragestellungen im Alltagsleben befassen, sind interessant und ärgerlich zugleich. Sie sind interessant, weil sie sich einer Dimension von gesellschaftlicher Wirklichkeit zuwenden, die zwar für das einzelne Gesellschaftsmitglied wichtig ist, zugleich aber für selbstverständlich gehalten wird und in der Regel nicht zur Diskussion steht. Die Beiträge sind zugleich äußerst ärgerlich, weil sie die Alltagswelt in einer meines Erachtens sehr restringierten Weise behandeln. Die Form der Behandlung geschieht »den Prognosen der Soziologen zum Trotz« (so könnte man eine Bemerkung auf Seite 35 des Buches verallgemeinern). Es werden zwar bestimmte alltagsweltlich zentrale Annahmen aufgezeigt, es wird gesagt, daß hier z. B. im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, Jugendlichen untereinander, Ehepartnern, jüngeren und älteren Menschen, bestimmte Probleme bestehen, aber diese Probleme werden nicht in den Zusammenhang gerückt, aus dem allein heraus sie entstanden, zu interpretieren und auf den hin sie überhaupt nur zu bewältigen sind. Eine Ausnahme ist vielleicht nur der letzte Beitrag von Bernd Stappert über »Alltägliches Ethos – oder: Leben wir alle Tage so?«. Es ist vielleicht sinnvoll, dieses Interessante und zugleich Ärgerliche der Beiträge an einzelnen Ausschnitten zu illustrieren.

So schreiben z. B. G. Mahal und E. Plöger über »Mit 17 noch Träume«. Die Autoren arbeiten heraus, welche Probleme sich in der biographischen Phase des Jugendalters ergeben. Der wichtigste Gesichtspunkt ist der, daß die

Jugendlichen in diesem Alter auf die Teilnahme an der Alltagswelt der Praxis drängen, ohne daß ihnen die Gesellschaft dazu Möglichkeiten bietet. Sie werden vielmehr in propädeutischen Situationen auf die gesellschaftliche Wirklichkeit erst vorbereitet. Bei der Behandlung und Lösung dieser Problematik wird jedoch der vorher gesteckte Rahmen verlassen. Sie wird auf Beziehungskonflikte reduziert. Wenn man nur einander hilft, wenn man mehr miteinander redet, reduzieren sich die Schwierigkeiten. Als ob damit die strukturellen Probleme, die sich in unserer Gesellschaft im Jugendalter stellen, lösbar wären.

In ähnlich merkwürdiger Weise wird auch in den anderen Beiträgen verfahren. Etwa der Beitrag von U. Schweighard über »Partnerschaft – um jeden Preis?«. In diesem Beitrag geht es um Beziehungsprobleme in der Ehe. Zugrunde gelegt wird eine Zweierbeziehung, die sich, wie es in der bürgerlichen Kleinfamilie üblich ist, in einem ganz besonderen Freizeitraum etabliert hat. In diesem Freizeitraum hat sich eine Gemeinsamkeit derart herausgebildet, daß beide Interaktionspartner ihre Vorstellungen von autonomer Tätigkeit synchronisiert haben. Zweifellos entsteht dadurch eine Situation von Vertrauen und Stabilität. Wenn Probleme auftreten, so hat das ausschließlich damit zu tun, daß der eine oder der andere seine neuen Ideen noch nicht genügend am anderen orientiert hat. Die Autorin bemerkt überhaupt nicht das Gespenstische dieser Szenerie. Reflektion über Partnerschaft müßte doch dort ansetzen, wo die eigentlichen Probleme begründet sind. Läßt sich z. B. eine Partnerschaft ohne gemeinsame alltägliche Praxis entwickeln, gibt es nicht auch hier strukturelle Probleme (Ausdruck dafür ist die eher isolierte, auf Freizeit- und Medienkonsum ausgerichtete Kernfamilie), die der Behandlung bedürften? Diese beiden Beispiele mögen genügen.

Zusammenfassend könnte man feststellen: Die Aufgabenstellung dieses Sammelbandes ist interessant, sie illustriert die Wichtigkeit, sich mit ethischen Fragen in der Alltagswelt zu befassen. Sie illustriert aber zugleich auch die Schwierigkeit, so etwas angemessen zu bearbeiten. Zuerst einmal müßte man Alltagswelt etwas präziser bestimmen und von der Alltagswelt der Praxis her entwickeln, also den Ort in

den Mittelpunkt stellen, von dem her das Gesellschaftsmitglied seine Gesellschaftlichkeit entwickelt. Sodann dürfte man die Alltagswelt nicht bloß phänomenologisch naiv reproduzieren, man müßte mehr Mühe darauf verwenden, die der Alltagswelt immanente Systematik zu erkunden. Erst wenn die Probleme der Alltagswelt angemessen rekonstruiert sind, lassen sich ethische Überlegungen einbringen.

Dr. W.-D. Bukow

7524 Östringen

Wiswede, Günter: Rollentheorie. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer 1977.

Nach der über lange Jahre recht breit und zum Teil auch vage betriebenen Rollentheoriediskussion, so könnte man sagen, liegt nun endlich wieder eine Arbeit vor, die eine *Rollentheorie* formuliert, mit deren Hilfe Hypothesen über reales Verhalten möglich werden. Wiswede versucht unter strengem Bezug auf empirische Forschungsbefunde die verschiedenen Aspekte, die im Rahmen einer Rollentheorie von Bedeutung sein könnten, handlungstheoretisch so zu reformulieren, daß, was nach seiner Meinung den Kern wissenschaftlicher Theorieproduktion darstellt, Hypothesen über Detailspekte des Rollenhandelns aufstellbar und Prognosen über deren Handhabung allgemein sinnvoll werden. Nach einem orientierenden Überblick, der zu einer relativ weiten Definition des Rollenbegriffs genutzt wird, werden drei Rollenelemente (Erwartungen, Attribute, Konsens) vorgestellt, wobei etwa solche Hypothesen skizziert werden wie (H 7): »Je höher die Kohäsion einer Gruppe, desto stärker wird die in ihr stattfindende *Rollendifferenzierung* von Konsensus über Rollen begleitet sein.« Es folgt eine Erörterung von *Rollenmacht* (Sanktionen, Asymmetrie, Disparität), wobei sehr deutlich gegen die andauernde *Dahrendorf-Rezeption* mit ihrer Überbetonung von Sanktionen angegangen wird, um mögliche Repression auf ihre »tatsächliche Bedeutung« zu reduzieren. Sodann werden Rollenstruktur und Rollendifferenzierung (hier nach Gruppe, Organisation und Familie) erörtert. Damit wird nach der bis dahin soziologisch sehr universell gehaltenen Argumentation versucht, hinsichtlich bestimmter sozialer Orte besondere Rollengesichtspunkte anzumelden. Bei der Diskussion von Rollenkonflik-

ten geht diese Präzisierung allerdings wieder verloren, weil Rollenkonflikte bloß noch vage etwa von einer Komplexitätszunahme von Sozialsystemen abgeleitet werden. Genauso mechanistisch wird die Bewältigung von Konflikten angegangen, wo sich z. B. das Gesellschaftsmitglied schlicht nach der günstigsten Sanktions- und Legitimitätsbilanz richtet. Die letzten Abschnitte stellen die Komplexe *Rollendruck* und *Rollenlernen* dar. Dem Aspekt des Rollendrucks werden individuelle Entlastungstechniken entgegengesetzt, so als ob das Gesellschaftsmitglied mehr oder weniger folgenlos bei allzu großem Druck einfach abschirmen, abschotten, delegieren o. ä. kann. – Wenn oben gesagt wurde, daß nach all den Jahren theoretischer Diskussion endlich wieder auf reales Verhalten eingegangen wird, so beweist der Entwurf von Wiswede, wie groß nach wie vor der Nachholbedarf an Theorie ist. Wiswede berücksichtigt noch nicht einmal den - zugegebenermaßen noch nicht hinreichend abgeklärten - theoretischen Diskussionsstand, sieht man von seinen verstreuten polemischen Äußerungen etwa gegenüber der verstehenden Soziologie ab, wobei er dem interpretativen Rollenbegriff immerhin ein gewisses, äußerst begrenztes Recht (S. 160) einräumt. Angesichts der Problematik, zu einem angemessenen Verständnis von alltäglichem Handeln zu kommen, wird das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und ein mechanistisches Verhaltensmodell eingeführt, wie man es seit *Max Weber* zumindest in der Soziologie nicht mehr für möglich halten sollte.

Dr. W.-D. Bukow NL-6391 VT *Nieuwenhagen*

Cyprian, Gudrun: Sozialisation in Wohngemeinschaften. Eine empirische Untersuchung ihrer strukturellen Bedingungen, Stuttgart: Ferdinand Enke 1978. 202 S., 38.- DM.

Groskurth, Peter (Hg.): Arbeit und Persönlichkeit. Berufliche Sozialisation in der arbeitsteiligen Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1979. 247 S., 8,80 DM.

Görlitz, Axel: Politische Sozialisationsforschung. Eine Einführung. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1977. 144 S., 10.- DM.

Daß die *Familie* innerhalb der Sozialisationsforschung nur noch eine begrenzte Rolle spielt (sich also die Sozialisationsforschung - wenn auch zö-

gernd - von der Fixierung auf familiäre Sozialisation etwas löst), dafür sind die genannten drei Arbeiten ein Beispiel.

Gudrun Cyprian analysiert im Rahmen des Sonderforschungsbereiches »Sozialisation und Kommunikation« (SFB 22) die Sozialisationsbedingungen in *Wohngemeinschaften*. Sie bezieht sich bei dieser empirischen Arbeit freilich auf Fragestellungen, die aus der Beschäftigung mit der familialen Sozialisation stammen. Im einzelnen werden zunächst die Zielvorstellungen von Wohngemeinschaften analysiert, die bereits für die heutigen Wohngemeinschaften bezeichnend sind: Es geht überwiegend um eine Verbesserung individueller Prozesse, um die Modifikation traditioneller Rollen usw. und kaum noch um gesellschaftspolitische Aspekte. Dies spiegelt sich sodann präzise in den Interdependenzen zwischen den Wohngemeinschaftsangehörigen wider. Man versucht sich vom Modell der Familie her auf eine größere Sozialform hin mit mehr Offenheit und Kontaktchancen zu bewegen. Ganz konkret wird das klar, wo sich Kleinfamilien mit Kindern innerhalb einer Wohngemeinschaft einrichten, um ihr soziales Handeln zu öffnen. Ansatzweise gilt es, wo Leute in eine Wohngemeinschaft ziehen, um auf sozialem, ökonomischem und privatem Niveau den traditionellen Familienstil zugunsten einer größeren Sozialform - aber immer noch oder weiter im Rahmen von bloßer Reproduktion - zu überwinden. Die Wohngemeinschaften erscheinen nach der Untersuchung wie eine Modifikation konventioneller Familie, wobei die Modifikation aus dem Willen zu einem intensiveren Bearbeiten und Ausagieren der Reproduktionsrollen resultiert. Man kann das unmittelbar mit der allgemeinen Lage der Mitglieder in Verbindung sehen, insofern sich Wohngemeinschaften weithin aus dem intellektuellen Dienstleistungsbereich (Sozialwissenschaftler) rekrutieren. Jedenfalls bringen diese Betonung des sozialen Handelns und die Zentrierung um die eigene Reproduktionsrolle erhebliche Verschiebungen im Sozialisationsgeschehen gegenüber Kindern mit sich. Die Sozialisationsprozesse sind nicht mehr so kinderzentriert, verlaufen eher indirekter (begleitende Sozialisation) und die Kinder sind nicht mehr im gewohnten Maß von den Eltern abhängig. Das Sozialisationsklima entkrampft sich, ohne daß damit enge Bindungen an eine Dauerbezugsperson verloren gehen. Die Sozialisationseffekte sind entsprechend den umfassenderen Inter-

aktionsprozessen breiter, weniger den traditionellen Rollenstereotypen verhaftet, ohne daß damit der Kontakt zum konventionellen Alltagsleben verloren geht. Cyprians Resümee ist, daß Wohngemeinschaften nicht nur besser als ihr Ruf, sondern auch günstiger als familiäre Sozialisationsprozesse arbeiten. Sie unterschlägt freilich die Probleme, die einerseits damit zu tun haben, daß eben viele Merkmale der Familie mitgeschleppt werden (Reproduktionsorientierung), und andererseits damit, daß diese Sozialform bis heute zahlreichen in- und externen Pressionen unterliegt (mit der Folge von Wohnungsproblemen bis hin zu hoher Fluktuation). Man erhält – was an der Art der Untersuchung liegt – eher ein Bild von dem, was Wohngemeinschaften möchten, als ein Bild von deren Alltagsleben und der Alltagssozialisation. Das wäre nicht über Fragebogen, nur über teilnehmende Beobachtung zu beschaffen. Unter dieser Einschränkung ist die Arbeit interessant.

Wenn Cyprian annimmt, daß es für eine günstigere Entwicklung des Gesellschaftsmitgliedes hinreiche, die familiäre Sozialisation neu zu konzipieren, so geht es bei den von *Groskurth* herausgegebenen Arbeiten darum nachzuweisen, daß eine sinnvolle Persönlichkeitsentwicklung überhaupt erst im Kontext des Berufes diskutierbar ist. D. h., für Cyprian ist die familiäre, primäre Sozialisation nach wie vor – wenn auch in Modifikationen – entscheidend, während aus der Perspektive kritischer Sozialforschung die primäre Sozialisation letztlich ein sekundärer Vorgang ist, der grundsätzlich vorweg von den beruflichen Prozessen konstituiert wird. Es wird dabei aber nicht nur (mit plausiblen Argumenten) die Bedeutung von primärer bzw. sekundärer Sozialisation (aus der Perspektive von Gesellschaft und Gesellschaftsmitglied) umgekehrt, sondern Sozialisation wird auch qualitativ anders gefaßt. *Berufliche Sozialisation* ist nicht länger (jetzt neu bewertete) Ergänzung von familiärer Sozialisation im Sinn der Vermittlung spezieller, arbeitsortintegrativer Fertigkeiten, sondern das Feld umfassender, mit gesellschaftlichen Prozessen kovariierender und keinesfalls bloß integrierender Subjektkonstitution. »Berufliche Sozialisation ist der permanente Prozeß der Ausbildung von Persönlichkeitsstrukturen in der Auseinandersetzung mit den sich aus dem Produktionsprozeß ableitenden (zum Teil widersprüchlichen) Anforderungen« (S. 10). Dieser vom Herausgeber einleitend formulierte Ansatz wird zunächst auf der Ebene theoreti-

scher Modelle von *Volpert*, *Frese*, *Greif* und *Lempert* aufgegriffen und in Hirtblick auf verschiedene Theorierichtungen (Handlungstheorie, Psychopathologie, Kompetenztheorie, Lerntheorie) etwas genauer durchformuliert. Interessant sind hier besonders Volpert und Lempert, weil sie ein Modell entwickeln, das eine Einschätzung beruflichen Handelns (Volpert) und eine Differenzierung der dabei relevanten psychischen und arbeitsmäßigen Strukturkomponenten (Lempert) ermöglichen will. Im daran anschließenden Teil werden verschiedene Berichte über Projekte der Humanisierung und Veränderung von Arbeitswelt gegeben. Diese mehr praktisch orientierten Projekte demonstrieren nicht nur massive Schwierigkeiten bei der Durchsetzung von offensichtlich möglichen Veränderungen der Arbeits-, damit Sozialisationsbedingungen, sondern auch solche bei der Verknüpfung von Theorie und Praxis. Extrem deutlich wird das am Moment der Kommunikation unter den Arbeitern, eine Sache, die im Feld entscheidend ist, in der Theorie aber weder von Volpert noch von Frese hinreichend begriffen wird, ja noch nicht einmal eigenständig diskutiert wird. – Der Sammelband schließt mit Beiträgen zur *Arbeiterbildung* ab, die wiederum überhaupt noch nicht in die theoretischen Eingangsüberlegungen einbezogen wurden. Sie sind, obgleich eher didaktisch enggeführt, sehr interessant für die praktischen Orientierung. Insgesamt gesehen zeigt sich, wie schwierig es immer noch ist, soziale, für die Gesellschaftlichkeit des Subjektes zentrale Zusammenhänge angemessen zu rekonstruieren, also nicht z. B. psychologisch zu reduzieren, und theoretisch reflektiert in eine Handlungsperspektive zu übersetzen. Daß der Sammelband hier viele Lücken aufweist, hat mit dem Stand der Forschung zu tun, und darf nicht direkt als negative Kritik, sondern bloß als Anreiz (auch für den Leser) verstanden werden, hier mehr zu investieren. Die Sozialisationsforschung und damit eine kritische Theorie des Subjektes könnten in diesem Kontext viel gewinnen.

Wer von hier aus das Buch von *Gör/itz* in die Hand nimmt und glaubt, nun etwas über politische Sozialisation quasi »durch die Bahnen beruflicher Sozialisation hindurch buchstabiert« zu erfahren, der wird enttäuscht werden. In dem Buch wird mehr oder weniger positionlos alles, was in der Forschung zur politischen Sozialisation zusammengetragen wurde, dargestellt. Einleitend wird der (amerikanische) Forschungsstand dargeboten,

und zwar werden zunächst die hier dominanten, Sozialisationsmodelle angerissen, und dann wird ein Bezug zwischen einer hypothetischen politischen Kultur (Ausgangspunkt) und dem politischen Selbst (Endpunkt) über die Sozialisationsagenturen Familie, peers, Schule, Medien hergestellt. Bereits dabei fällt auf, daß gerade der Ort, der für die Vergesellschaftung des Subjektes zentral ist, nämlich der Ort der Teilnahme an gesamtgesellschaftlicher Reproduktion (Beruf, Arbeit, Konsum, Alltagsleben im weitesten Sinn), nicht vorkommt, während die traditionellen Bahnen von Erziehung (so als ob Sozialisation nichts als die Kehrseite von Erziehung sei) allein dastehen. Interessanter sind da schon die anschließenden Abschnitte, wo drei Projekte zum Komplex der politischen Sozialisation skizziert und Möglichkeiten zur Beurteilung erwogen werden. Was dann kommt und fast die Hälfte des Buches einnimmt, sind am Fall der politischen Sozialisation abgehandelte allgemeine wissenschaftstheoretische Fragestellungen (Entstehungs-, Begründungs- und Wertungszusammenhang von Forschung), die in dieser Weise kaum in eine Einführung in eine spezielle Soziologie gehören, sondern eher als kategorialer Fragerahmen für die Darstellung der Forschungsergebnisse zu erwarten gewesen wäre. - Mit anderen Worten, das Buch leitet eher in Forschungsprobleme am Exempel politischer Sozialisation als in politische Sozialisationsforschung oder gar politische Sozialisation selbst ein. Wer z. B. an Legitimationsproblemen bzw. der Entwicklung einer Gehorsamsmotivation gegenüber einem bestimmten politischen System interessiert ist, geht leer aus. Hier müßte man neu anfangen.

Dr. W.-D. Bukow NL-6391 VT Nieuwenhagen

W. Marhold und Mitarbeiter: *Religion als Beruf*. 2 Bde.: 1. Identität der Theologen. II. Legitimation und Alternativen. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer. 1977. Pb., je 232 S., je 14.- DM.

Das Problem pastoraler Identität steht gegenwärtig nicht nur im Zentrum soziologischer und theologischer Bemühungen um eine Berufstheorie des Pfarrers; es ist auch zum grundlegenden Thema der theologischen Ausbildung überhaupt avanciert. Eine empirische Untersuchung, die eigens pastora-

le Identitätsbildung zum Gegenstand zu erheben verspricht, darf also gleich mehrfach Beachtung erhoffen. Freilich, der Titel der vorliegenden Studie ist irreleitend: Nicht eigentlich über »Religion als Beruf« will sie primär Aufschluß geben; vielmehr ist die religiöse, berufliche und politische Identität derer, die »Religion als Beruf« anzustreben aufgegeben haben, mithin die soziale Selbstdefinition der Aussteiger, Abbrecher und Renegaten ihr Hauptobjekt; die gegenwärtigen Theologen fungieren dabei lediglich als Kontrollgruppe. Im Brennpunkt stehen jedoch diejenigen Identitätsaufbauprozesse, die als pastorale mißlungen sind: jene 283 Probanden; als Stichprobe wohlgemerkt, die die Kontinuität ihrer pastoralen Karriere nicht mehr durch Interpretationskünste zu sichern vermochten und statt dessen Beruf und Studium gewechselt haben. Diese ehemaligen Theologen gewinnen ihr Profil, das sie sich - nebenbei bemerkt - mit der Beantwortung eines Fragebogens mit über 400 Fragen hart erarbeiten mußten: Wo kommen Sie her? Was zeichnet Sie aus? Welche Gründe und Motive haben Sie zum Schritt des Abbruchs bewogen? Welche Konsequenzen haben Sie daraus gezogen und welche Schlußfolgerungen legen sich für Theologie und Kirche, für Studiums- und Ausbildungsreform nahe?

Die Untersuchung findet ihren theoretischen Einsatz im religionssoziologisch adaptierten Identitätskonzept des symbolischen Interaktionismus (G. H. Mead, A. Schütz, L. Krappmann u. a.), der sich vornehmlich der Erhellung jener Balanceleistungen widmet, die sich zwischen lebensgeschichtlicher Konsistenz und dynamischer Wissensverarbeitung von Kontingenzen in je aktuellen sozialen Handlungssituationen abspielen (II. 59; cf. auch 1. 16ff.).

Wie sich dieser Prozeß der biographischen und interaktionellen Selbstdefinition bei ehemaligen Theologen vollzieht, ob etwa kontinuierlich, konsistent oder krisenhaft, ist eine der zentralen Fragen, die im Vordergrund der Untersuchung steht und ebenso griffig wie plausibel durch die Kapitelüberschrift »Die Krise findet nicht statt« (II. 58ff.) beantwortet wird. Denn ehemalige Theologen sind keineswegs »akademische drop outs« (I. 113), eher durch Ausbildungsstand und (durchschnittlich höherer) Schichtzugehörigkeit ihrer Eltern gleichsam »von Haus aus« zu größerer beruflicher Mobilität geboren (I. 111). Ihre religiös-kirchliche Sozialisation, die sie schließlich zum Theologiestudium je-

führt hat, haben sie nicht primär im Elternhaus, sondern in der kirchlichen Jugendarbeit erfahren (I. 117ff.); das verleiht ihnen gegenüber dem theologischen Studium eine gewisse, durch die Studentenbewegung der 60er Jahre verstärkte, kritische Distanz: Sie bemängeln an der *Theologie* die Vernachlässigung ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlagen, ihr gebrochenes Verhältnis zur sozialen Erfahrungswirklichkeit, ihre vermeintliche oder tatsächliche Ignoranz gegenüber gesellschaftlichen Problemen. Ebenso kritisch zeigen sich ehemalige Theologen, wo sie die für sich verweigernde Kirchenpraxis als problematische antizipieren: Kirche wird von ihnen weitgehend als dogmatisches, traditionelles, bürokratisches, oft unvernünftiges Gebilde (I. 138) eher in soziologischen als in theologischen Kategorien beschrieben; von ihr werden mehr Randgruppenarbeit, Beratung und Gesellschaftsveränderung statt der Dominanz von Verkündigung und Kasualien erwünscht (I. 197ff.).

In dieser Perspektive erscheint ihnen *Kirche* als "Sinnbild politischer und beruflicher Perspektivlosigkeit" (H. 19), was folgerichtig - wenn auch nicht allein ausschlaggebend, sondern im Verbund mit einer Vielzahl weiterer Gründe - zum Abbruch der theologischen Laufbahn führen kann. Wie auch immer sich diese berufliche Umorientierung vollziehen mag, sie findet kaum als persönliche Identitätskrise statt (H. 82ff.), eher schon als konsequente *Emanzipation* von intensiver religiös-kirchlicher Sozialisation, oder aber auch als ebenso lebensgeschichtlich konsequente Abwanderung vom volkskirchlichen zum freikirchlichen Milieu. Tragisch ist allein die Gruppe zu nennen, die dazwischen hängt: Jene also, die das Unglück hatten, sich z. B. in anderskonfessionelle Partner zu verlieben und daher gezwungen waren, ihre theologische Karriere institutionsbedingt scheitern zu lassen.

Insgesamt stellt die Gruppe ehemaliger Theologen den Prototyp eines "Christentums außerhalb der Kirche- (*T. Rendtorff*) dar, nicht als *eine* in sich homogene Alternative zur sozial verfaßten Kirchlichkeit, sondern als Variationsbündel verschiedenster Typen (H. 130ff.), die weit weniger entkirchlicht sind als die sonst in der Gesellschaft entkirchlichten und die ebensowenig wie jene einen entchristlichten oder gar "religiös unmusikalischen" Eindruck hinterlassen (I. 217ff.).

So läßt sich mit flüchtigen Strichen das Profil der ehemaligen Theologiestudenten skizzieren: das

Bild freilich eines nur spezifischen, durch die Studentenunruhen der 60er Jahre besonders nachhaltig geprägten Gruppentyps, der heute vermutlich wieder anders aussähe. Solche »epochale« Begrenztheit gibt die Studie aber kaum zu erkennen. Sie setzt sich mit allgemeinerem Anspruch in Szene, als ihre nicht immer erschöpfend ausgewertete, geschweige denn zureichend strukturell und historisch analysierte Materialbasis zulassen kann. Bemerkenswert und wohl auch bedeutungsvoll ist an ihr hingegen, jene Identitätstheorie des symbolischen Interaktionismus (religions-)soziologisch operationalisiert zu haben, die bislang nur als theoretisches Programm gelten konnte; deren Erklärungskraft ein Stück weitergetrieben und präzisiert zu haben, ist wohl der wichtigste Ertrag der Studie für die gegenwärtige religionssoziologische Diskussion. Ob sich die dadurch zutage geförderten Befunde trotz ihrer Begrenztheit auch als tragfähig erweisen werden, darüber hinaus Reformbemühungen in Theologie und Kirche wirksam zu beeinflussen, wird mit von dem Maß an »kognitiver Dissonanz- oder auch Aufnahmebereitschaft abhängen, daß die dafür Verantwortlichen der Studie entgegenzubringen in der Lage sind.

Wiss. Ass. *Volker Drehsen*

7400 Tübingen

Weitere Rezensionen

Kuphal, Armin: Abschied von der Kirche. Traditionsabbruch in der Volkskirche. Gelnhausen Berlin/Stein: Burckhardthaus-Laetare Verlag 1979. 501 S. 35.- DM.

Die Arbeit von Kuphal soll zum Verständnis der *Kirchenaustrittswelle* seit 1968 beitragen. Um diese Austrittswelle klar zu machen, werden zunächst die empirisch bereits vorliegenden Sachverhalte aufbereitet. Dabei wird alsbald deutlich, daß es sich bei der Austrittswelle um einen kollektiven Verhaltensprozeß handelt, der konfessionsunspezifisch und eher im Feld von Kirchenferne verläuft. Eine Ausnahme bilden einerseits die *Arbeiter*, die, obgleich kirchenfern eingestuft, kaum am Austritt beteiligt sind, und andererseits die *Angestellten*, die hier überrepräsentiert sind. Sieht man davon ab, deuten die Daten auf einen Vorgang, der nicht so sehr mit der Kirche als vielmehr mit allgemeinen gesellschaftlichen Prozessen zu tun hat. Um das

nun zu verstehen, sind die bisherigen soziologischen Theorien wenig hilfreich. Kuphal schlägt deshalb vor, von einer *Theorie sozialen Wandels* aus das Problem des Kirchenaustritts als Frage der Tragfähigkeit von Bindungen eines längst kirchenfernen Gesellschaftsmitgliedes gegenüber der Kirche zu begreifen: Bei welcher Art von gesellschaftlichem Wandel neigen Gesellschaftsmitglieder, die sich längst in Distanz zur Kirche befinden, dazu, die Kirchenbindungen wirklich aufzukündigen? Es werden nun drei Aspekte genannt, die im Rahmen des gesellschaftlichen Wandels für den Kirchenaustritt »verantwortlich« sind. Erstens wird eine allgemeine *Erosion bürgerlicher Tugenden* konstatiert. Zweitens werden *massenkommunikative Verstärker* ausgemacht. Damit wird der Kirchenaustritt zu einer Handlungsmöglichkeit erklärt. Drittens wird der *Vorgang eines Traditionsabbruchs* behauptet. Die traditionellen Bindungen an Kirche, die von entsprechender Sozialisation und Bindungspflege abhängen, geraten mehr und mehr in Vergessenheit. - So gesehen ist das Ergebnis der Analyse, daß einfach Kirchenbindungen, soweit sie bloß traditionell geknüpft sind, sich heute auflösen, sobald dazu ein kleiner Anstoß gegeben wird. Dieser Anstoß braucht nur darin zu bestehen, daß die Möglichkeit eines Kirchenaustritts einfach zur normalen Verhaltensweise erklärt wird. Es sind keine politischen oder ideologischen Eingriffe erforderlich, der Austritt ist »politisch gegenstandslos«.

Zwei Dinge machen die Arbeit sehr wichtig. Die Arbeit zeigt die *Brüchigkeit der Volkskirche*. In der Volkskirche sind seit langem Risse vorhanden, die heute schon bei kleinen Anstößen weiter, tiefer fortschreiten. Die Arbeit demonstriert aber auch die Borniertheit traditioneller Religions- als Kirchensoziologie. So wird überhaupt nicht überlegt, ob nicht die Kirchenaustrittswelle nur Ausdruck einer Umorientierung in der Alltagsreligiosität signalisiert.

Handelt es sich wirklich um Säkularisierungsprozesse oder nicht vielmehr um Wandlungsprozesse hinsichtlich dessen, wie man seinen Alltag bewältigt? Kann es nicht sein, daß das Gesellschaftsmitglied bei seiner durchaus immer noch magischen Bewältigung des Alltags nur mit der Kirchenmitgliedschaft nicht mehr viel anfangen kann - und zwar speziell mit dem Moment einer Mitgliedschaftspflege -, während z. B. die Taufe nach wie vor beansprucht wird? Religionssoziologisch formuliert: Welche Bedeutung hat eigentlich

die Mitgliedschaft bei einer Kirche für das Gesellschaftsmitglied? Welche Bedeutung hat eigentlich die Kirche für die Religion des Gesellschaftsmitgliedes?

Dr. W.-D. Bukow NL-6391 VT Nieuwenhagen

Frey, Christo/er, und Wolfgang Huber (Hg.): Schöpferische Nachfolge - Festschrift für Heinz Eduard Tödt. Heidelberg 1978 (Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Reihe A, Nr. 5). 582 S.

Wer Heinz Eduard Tödt's Hauptvortrag auf der V. Vollversammlung des LWB in Evian im Juli 1970 gehört hat, freut sich darüber, wenn er dem Thema jenes Hauptvortrags nun im Titel der Festschrift wiederbegegnet, die zu Tödt's sechzigstem Geburtstag herausgegeben worden ist. Die Beiträge dieser Festschrift stammen größtenteils aus der Feder von Schülern und Mitarbeitern des Jubilars aus der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg. Das bringt mit sich, daß viele Beziehungen zu den bisherigen und laufenden Arbeitsgebieten Tödt's in der Festschrift hergestellt werden. Vor allem betrifft: das die »Theorie ethischer Urteilsfindung«, die Tödt in einem Aufsatz in dieser Zeitschrift 1977 entwickelt hat und die in mehreren Aufsätzen der Festschrift kommentiert bzw. an Fallbeispielen erläutert wird.

Christian Link kommt bei seinen »Überlegungen zum Problem der Norm in der theologischen Ethik« (95-113) zu dem Ergebnis, daß das Tödt'sche Urteilschema aus dem Zirkel geschlossener Normensysteme herausführt und dazu anleitet, die vorgefundenen Normen aufs Spiel zu setzen und nach gleichnishaften Entsprechungen zur Zukunft der Basileia Gottes zu suchen. Christo/er Frey beschäftigt sich in seinen »Marginalien Zum -Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsbildung- von Heinz Eduard Tödt« (115-137) mit wissenschaftstheoretischen Zusammenhängen und speziell den Implikationen für das Verständnis von Vernunft Johannes Schwardtfeger erörtert »Politische und gesellschaftliche Probleme ethischer Urteilsbildung« (163-176); für ihn erfolgt die politi-

sche Urteilsbildung nach dem gleichen Schema wie die ethische, was allerdings zur Folge hat, daß es zu einer »Moralisierung der Politik« (e. F. u. Weizsäcker) kommt, die nach einer Metanorm (der Liebe) ruft.

Die Fallbeispiele für ethische Urteilsbildung anhand der sechs von Tödt vorgeschlagenen Schritte befassen sich mit Luthers Wirtschaftsethik (Gerda Scharffenorth, 177-204), dem Widerstand gegen den Ausbau der Kernenergie (Wolfgang Lienemann, 259-289) und der Stellungnahme zur Neutronenbombe (Friedhelm Solms, 291-317). Allerdings wird gerade an den beiden letzten sehr aktuellen Beiträgen deutlich, daß das von Tödt übernommene Schema nicht so weit führt, wie das der Leser erhofft. Einmal beschränken sich Lienemann und Solms ohne nähere Begründung auf die vier ersten Schritte (Problemnfeststellung, Situationsanalyse, Handlungsalternativen, Normenprüfung) und führen nicht mehr die Schritte »Urteilsentscheid« und »rückblickende Adäquanzkontrolle« durch. Zum anderen stellt Lienemann fest, daß »die Verwendbarkeit des Schemas genau in dem Maße abnimmt, wie umfassendere strukturelle Sachverhalte dem ethischen Urteil unterworfen werden« (287 f.), ja, daß »die Schritte auf dem Weg zum ethischen Urteil zirkulärer Art sind« (286). So bleibt die Argumentation, die doch ein ethisches Urteil über die Legitimität des Widerstandes gegen den Ausbau der Kernenergie ermöglichen sollte, im Kreise stecken, denn der abschließende Verweis auf das »offene Feld des politischen Prozesses, der geduligen Argumentation, der Kritik und der Suche nach Mehrheiten« (289) führt zum Ausgangspunkt der Frage nach dem Recht zum Widerstand zurück.

In ähnlicher Weise bricht die Skizze von Solms mit der Feststellung ab, daß ein eigenes ethisches Urteil hier nicht vorweggenommen werden könne (317). Damit wiederholt sich das ethische Dilemma, das bei der Diskussion um die Atombewaffnung 1957/58 zu zwei entgegengesetzten Urteilen bei ähnlicher Situationsanalyse führte, was in den sogenannten »Heidelberger Thesen« mit Hilfe des Modells der Komplementarität zu einem Ausgleich gebracht werden sollte. Solms nennt selber die Änderungen in der Situation und den politischen Bedingungen gegenüber der Diskussion von

1957, die die Figur vom komplementären Handeln angesichts der Neutronenbombe untuglich erscheinen lassen, ohne die Konsequenz des eigenen ethischen Urteils ausdrücklich zu ziehen. Das provoziert jedoch die Frage, ob im Anschluß an das Tödt'sche Schema kein präziseres ethisches Urteil möglich ist, weil die Schritte zu allgemein formuliert sind, oder ob die Fallbeispiele nur nicht konsequent bis zum Ziel der Urteilsbildung durchgeführt worden sind.

Ein anderer Komplex der Festschrift ist dem Beitrag Bonhoeffers zur gegenwärtigen theologischen Diskussion gewidmet. Utlisch Duchrow stellt die Frage »Kann Bonhoeffers gelebte Lehre von der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland rezipiert werden?« (389-418). Wenn wir heute den Ort suchen, an dem Gott von uns das notwendige Bekennen und das Tun des Gerechten (nach Bonhoeffers Formulierung in »Widerstand und Ergebung«) erwartet, dann ist Duchrow überzeugt, »daß Gott heute diesen Ort in der Gegend unseres Eingebundenseins in das internationale Wirtschafts- und Gesellschaftssystem des privaten und staatlichen Kapitalismus und des bürokratisch-imperialen Kommunismus zeigt« (411). Eine Neutralität der Kirche zu den Fragen des gesamtgesellschaftlichen Systems ist dann nicht möglich, weil es »hier um das Heil Jesu Christi und nicht nur um sogenannte politische Ermessensfragen geht« (413). Freilich stellt auch Duchrow nur Fragen und gibt kaum Antworten, weil sich gegenüber Bonhoeffers Zeit die Probleme dadurch verschärft haben, daß die strukturelle Verflochtenheit aller politischen Entscheidungen und die Vermittlung innerhalb der Kirche stärker beachtet werden müssen. Außerdem scheint mir dabei zu wenig differenziert worden zu sein, denn in seiner »Ethik« hat Bonhoeffer die Sorge um die Menschenrechte, die hinter Duchrows kritischen Überlegungen steht, zum »Vorletzten« zugeordnet, der »Wegbereitung für das Kommen der Gnade«, nicht der Gnade selber. Daß der Hungrige Brot erhält und der Sklave frei wird, gehört zum Menschsein und Gutsein, geht der Rechtfertigung des Sünders voran, ist auf sie bezogen, aber nicht mit ihr identisch (vgl. »Ethik« 7. A., 143). Eberhard Bethge zeigt in seinem Aufsatz über »Freiheit und Gehorsam bei Bonhoeffer« (331-361), wie Freiheit von den ideologischen Mächten und Frei-

heit für die bedrohten Menschen sich gegenseitig ergänzen, aber auch voneinander je nach dem Kampffeld und den Mitteln unterschieden bleiben.

Von den Beiträgen, die sich mit Perspektiven ökumenischer Praxis befassen, verdienen besondere Beachtung *Wolfgang Hubers* Plädoyer für eine ökumenische Theologie (419-444) und der kritische Bericht *Karl-Heinz Dejungs* »Die indischen Kirchen während des Ausnahmezustandes« (445-469). Letzterer verdeutlicht, wie die indischen Kirchen der gleichen Versuchung zur Anpassung an die herrschende politische Macht ausgesetzt sind wie die europäischen Kirchen. Es kann den theologischen Dialog zwischen den verschiedenen Kirchen der ökumene, für den sich Huber einsetzt, nur bereichern, wenn nicht allein die gemeinsamen Herausforderungen, sondern auch die gemeinsame Versudlichkeit der Kirchen in verschiedenen Kulturen und Gesellschaftssystemen gemeinsam reflektiert wird. Keine Gruppe innerhalb der Ökumene wird dann den Dialog von der Position dessen, der nur zu geben und zu befehlen hat, ausführen.

Die Rezension einer Festschrift kann immer nur einen Teil der Beiträge erfassen, und so muß darauf verzichtet werden, etwa noch die philosophischen, geschichtlichen und exegetischen Aufsätze zu nennen. Der Band läßt etwas von der interdisziplinären Arbeit spüren, die in Heidelberg betrieben wird und an der gerade auch der Jubilar selber beteiligt ist. Auffällig sind das Umweltpapier und die sparsame Herstellung der Festschrift; sie sind wohl zeidienhaft gemeint als Protest gegen den ver-schwendenden Umgang mit Papier und Druckerschwärze. Zudem wird der Band dadurch auch für Studenten und andere Interessenten, die mit dem Geld für Bücher rechnen müssen, erschwinglich, und aus dem Repräsentationsstück, als das sich viele Festschriften darstellen, ist ein Arbeitsbuch geworden.

Doz. Dr. Joachim Wiebering

Leipzig

Christo] Gestrich: Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie. Beiträge zur historischen Theologie 52, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977, XIII 409 Seiten.

Hinter der komplexen Titellei dieses Buches von Christof Gestrich, einer Tübinger Habilitationsschrift, verbirgt sich eine historisch umfassende und systematisch tiefdringende Untersuchung zur Theologiegeschichte der dialektischen Theologie. Sie verdient es, in dieser Zeitschrift angezeigt zu werden, denn sie enthält einen wichtigen Beitrag zur Grundlagenforschung auch der Ethik. Denkt man daran, in wie hohem Maße »Ethik« in der neueren Theologie zum Stichwort für eine massive Theologiekritik geworden ist (»Ethisierung« der Theologie, Auflösung der Theologie in Ethik etc.), dann wird eine Aufhellung der inneren Struktur der dialektischen Theologie in ihrem Verhältnis zum »neuzeitlichen Denken« auf große Erwartungen stoßen. Was wird dabei über den Ort der Ethik in der Theologie zu erfahren sein? Die Forderung des Verfassers »Theologie in unserer Zeit muß ihr Verhältnis zur dialektischen Theologie reflektieren« (V) gilt auch für die theologische Ethik. Sie gilt aber recht eigentlich in der anderen Richtung, sie besagt dann, die Theologie, die von der dialektischen Theologie herkommt, muß ihr Verhältnis zur neuzeitlichen Welt und ihrem ethischen Bewußtsein reflektieren. Diesem Anliegen hat sich Gestrich gewidmet. Wenn heute einerseits ein breites Interesse an ethischen Fragestellungen in Kirche und Theologie zu beobachten ist, andererseits aber über die theologische Qualität der Ethik, ihren Ansatz und ihre Methoden alles andere als Einigkeit besteht, dann hängt das ja ganz wesentlich mit der Wirkungsgeschichte der dialektischen Theologie zusammen.

In der Einleitung analysiert Vf. das Verhältnis der theologischen Bewegung nach dem Ersten Weltkrieg zur »Neuzeit«. Er weist dabei bereits auf eine wichtige These hin, daß nämlich »das Lager der dialektischen Theologie aufgrund der sehr uneinheitlichen Stellung seiner einzelnen Repräsentanten zur Geltung der geistigen und gesellschaftlichen Grundlagen der Neuzeit früher oder später auseinanderbrechen«

mußte (5. 2). Die dialektische Theologie habe in ihren Anfängen ein »doppeltes Gesicht« gehabt. Einmal sei sie als »Abkehr« von der Theologie des 19. Jahrhunderts aufgetreten; andererseits sei sie aber auch ein »Auffangbecken aller geistigen Wege der Neuzeit«. Von dieser doppelten Thematik waren alle Frühschriften der dialektischen Theologen geprägt. G. interpretiert die dialektische Theologie als eine Bewegung, die selbst »zur Verständigung über das Wesen der Neuzeit beitrug« (5. 4) und als ein solcher Beitrag begriffen werden muß. Das Problem der natürlichen Theologie, auf das der Untertitel der Arbeit verweist, hat darum eine so zentrale Rolle eingenommen, weil sich in ihm die »Kardinalfrage« stellte: »Wie verhält sich das Christliche als *Glaube* zum Christlichen als *Kulturi*« (5. 5). Damit differenziert sich die *grundlegende These des Vf.: Die dialektische Theologie hat in sich selbst grundlegende Fragen und Widersprüche der neuzeitlichen Aufklärung aufgenommen und auf theologische Weise rekonstruiert*. Das ist auch der wesentliche Grund für ihre »Zerspaltung«, zumal sich die führenden Theologen über diesen Zusammenhang niemals zureichend Rechenschaft abgelegt haben. Aus diesen Gründen empfiehlt Gestrich »ein -historisdi-kritisches- Verhältnis zur dialektischen Theologie«, das ein »unmittelbares Verhältnis«, eine »Pseudoaktualisierung« ausschließt (5. 13). Die historische Untersuchung nimmt insofern eine Art Metacharakter an und erschließt Möglichkeiten der Umsetzung theologischer Einsichten in eine Interpretation der heutigen Situation von Aufklärung.

Der erste Teil der Untersuchung ist den »Voraussetzungen der Spaltung« der dialektischen Theologie gewidmet (5. 15-165). Gemeinsamer Ausgangspunkt der verschiedenen Theologen, die zu dieser Bewegung gerechnet werden, ist die Auseinandersetzung mit dem Historismus. Aber dieses Gemeinsame ist zugleich der Grund für spätere Gegensätze. Sie bewegen sich alle »im Rahmen der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und *Geschichte*« (5. 17). Bezugspunkt für diese Auseinandersetzungen der Anfangszeit ist vor allem die Arbeit von E. Troeltsch. (Die Untersuchung von W. Groll, Ernst Troeltsch und Karl Barth: Kontinuität im Widerspruch, München 1975, konnte Vf. noch nicht verwenden.) Nacheinander werden

die Anfänge von E. Brunner (5. 27-38), K. Barth (5. 39-71) und F. Gogarten (S. 72 bis 111) verhandelt, wobei die ursprünglichen Differenzen zwischen ihnen herausgearbeitet werden. So zeigt Gestridi, daß Brunner trotz seiner heftigen Kritik an der neuzeitlichen Entwicklung von Theologie und Philosophie eine Einstellung hat, die »die spezifische Signatur des 20. Jahrhunderts« aufweise (5. 36). Seine Distanz zum neueren Protestantismus war »viel geringer, als ihm selber bewußt wurde«, Denn Brunner wollte »die christliche Prägung der abendländischen Kultur erhalten und die Rebellion des säkularistischen -modernen Denkens mit den Waffen des Glaubens und des Geistes besiegen« (5. 39). Im Unterschied zu Brunner geht es Barth um eine neu gedachte »Korrelation von atheistisch-materialistischem Weltbegreifen und christlicher Offenbarung« (5. 47). In durchaus überzeugender Weise arbeitet Gestrich heraus, daß und wie Barth die Diastase von Gott und Welt als den Vorstellungsrahmen entwickelt, innerhalb dessen die Loslösung der Theologie von einer bestimmten kulturellen Fassung in Szene gesetzt wird. Wichtiges theologisches Instrument ist dabei die konsequente Vorordnung des Evangeliums vor das Gesetz. Auf diese Weise werde Barth in die Lage versetzt, »eine protestantische Theologie ohne den spezifischen -Neuzeitdruck- zu denken« (5. 51). Gestridi kommt so zu einer eigenwilligen Interpretation der u. a. auch vom Rez. vertretenen These, daß die Theologie Karl Barths eine Neuaufnahme der Aufklärungsthematik sei. Barth wehrt sich dagegen, das theologische Thema mit den spezifischen Schwächen der menschlichen Existenz zu verbinden. Er will die Theologie vielmehr »mit den Stärken des modernen Mensdien« verbinden und darin mit dem Anspruch der Theologie konfrontieren. »Neben den Triumph der modernen Philosophie und Wissenschaft trat der -Triumph der Gnade-« (5. 55). Verschärft wird diese These in der Analyse der Rolle, die die Ethik in den Anfängen der Theologie Karl Barths spielte. Als Motto stellt Gestrich seiner Barthanalyse das Zitat voran: »Das Problem der Ethik ist der gefährlichste, der tödliche Angriff auf den Menschen« (5. 40). Es waren »ethische Desiderate«, die Barth in seiner theologischen Neubestimmung geleitet haben (5. 61). Durch seine massive Polemik

gegen eine »Theologie des -und-« sei Barth selbst wie vielen Zeitgenossen verborgen geblieben, daß seine eigene Theologie in Struktur und Inhalt selbst situationsbezogen sei und »als eine Theologie, die in ihrer Situation zeitgemäße und beachtliche antibürgerliche geistige Strömungen für eine Neuformulierung des ehrstlichen Glaubens fruchtbar zu machen verstand«, begriffen werden müsse (5. 63).

Die Auseinandersetzung mit Troeltsch ist am intensivsten von F. Gogarten geführt worden, der auch in seiner spezifischen Entwicklung am nachdrücklichsten die theologische Interpretation der Neuzeit zu seiner Aufgabe gemadirt hat. (Dafür sei vor allem an seine These erinnert, daß die Säkularisierung eine legitime Folge des christlichen Glaubens sei, vgl. vor allem *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953). Die Unterschiede zwischen Barth und Gogarten lassen sich nach Gestrich in Analogie zum dem »klassischen Gegensatz zwischen lutherischer und reformierter Theologie« (5. 100) sehen. Gogarten versuchte, die spezifisch neuzeitliche Erfahrung von Freiheit und Autonomie über einen Gesetzesbegriff theologisch zu erschließen, der an Luther orientiert war. Damit wurde die Neuzeit in radikaler Weise als »Welt« theologisch bestimmt. Demgegenüber sieht Gestrich die besondere Leistung Barths darin, daß er über eine radikale Vorordnung des Evangeliums der Freiheit vor das Gesetz eine dem Anspruch des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses entsprechende theologische Konzeption entworfen habe.

In einem nächsten Abschnitt (Linien von der Aufklärung zum Kirchenkampf im 20. Jahrhundert, S. 110-165) erörtert Vf. deswegen das Verständnis von Neuzeit in der Theologie Karl Barths. Seine These ist, daß Theologie und Philosophie »in der Neuzeit in einem kohärenten geistigen Zusammenhang« stehen (5. 128). Diese »Kohärenzthese« bezieht Vf. selbst als »den wichtigsten Interpretationsgesichtspunkt dieser Monographie«. Das gilt vor allem auch in der Hinsicht, daß die dialektische Theologie sich selbst über diesen Zusammenhang nicht zu reichend Rechenschaft abgelegt habe, sondern unmittelbar durch das Motiv der Abkehr von der Neuzeit und ihrer Überlieferung bestimmt war. Die Spaltung der dialektischen Theologie gilt Gestrich als eine »Folgeerscheinung« dieser

»Verdrängung«. Sie ist sachlich darin begründet, daß innerhalb der Theologie die unbewältigten Probleme wiederkehren, die für die Entwicklung des neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins charakteristisch sind. Gestrich läßt erkennen, daß er selbst für eine Selbsteinschätzung der Theologie plädiert, die nicht auf eine Wiedereinsetzung in verlorengegangene Positionen abzielt, sondern, bescheidener, auf ein partnerschaftliches Verhältnis der Theologie zur Welt der Wissenschaft und der Vernunft.

Besonders hervorzuheben ist sodann, daß Vf. in abgewogener Weise »die Fronten am Anfang des Dritten Reiches« darstellt (5. 143 bis 165), wobei die Rolle von E. Hirsch als Antipoden von K. Barth gewürdigt wird. Dieser Teil endet mit einer Darstellung des Streites um »Natur und Gnade«, der zwischen Brunner und Barth geführt worden ist.

Der zweite Hauptteil der Arbeit orientiert sich am »Problem der natürlichen Theologie, wie es beim Auseinanderbrechen des Kreises von -Zwischen den Zeiten- hervorgetreten« ist (5. 165). Die Disposition ist an der entsprechenden Schrift von E. Brunner orientiert und an den Gesichtspunkten, die sich aus Barths Erwiderung ergeben. Die Themen sind: »Anthropologie/Ontologie/Herrnneutik« (5. 166-294); »Offenbarung« (5. 295-327), »Ordnungen« (5. 328-341), »Anknüpfung« (5. 342-380). Diese materialreiche Darstellung läßt die Grundkontroverse der dialektischen Theologie plastisch hervortreten. Aus dem ersten Abschnitt sei die Analyse des Verhältnisses von Barth zu Hegel hervorgehoben. Hier vertritt Vf. die These, daß für Barth die zeitgenössische Philosophie deswegen kein theologisch relevanter Orientierungsfaktor mehr gewesen sei, weil Barth sich die Forderung Hegels nach einer substantiellen ontologischen Theologie zu eigen gemacht habe. Damit sei für ihn die von Schleiermacher ausgehende und in der Existentialanalyse mündende philosophische Entwicklung irrelevant geworden. »Bei Barth ist Hegels Kritik der Theologie in der evangelischen Kirche im 20. Jahrhundert angekommen und hier zur Grundlage eines dogmatischen Neubaus geworden« (5. 261). Die Selbständigkeit der Theologie gegenüber der Philosophie beruhe darauf, daß die Theologie sich »jetzt jener Fragen annimmt, die für die Philosophie früher einmal

wesentlich waren«, vor allem die **ontologische** Frage. Insofern sei bei Barth »eine Umkehrung der Hegel gegebenen Konstellation von Theologie und Philosophie eingetreten«, Das Verhältnis der Theologie zur Philosophie ist ein Hauptstreitpunkt in der Auseinandersetzung mit *R. Bultmann* gewesen. Das geläufige Urteil, zu dem Barth selbst gerne Vorschub geleistet hat, geht dahin, daß Bultmann sich an der Philosophie orientiert habe, während Barth »nur« Theologie habe sein wollen. Gestrich korrigiert dieses Urteil und zeigt, daß Barth *anders* auf die geistige Situation reagiert habe und seinen Wirklichkeitsbezug über eine andere Philosophie, eben die Hegels, aber auf theologische Weise hergestellt habe. Diese These und die damit verbundenen Konsequenzen für die Interpretation Bultmanns (S. 263 ff.) wird sicher noch lebhaft diskutiert werden. Sie führt auf neue Weise in den unentschiedenen Streit um »Hegel und die Folgen« hinein. Auch wenn dem Vf. in der Behauptung Recht zu geben ist, die Barth'sche Theologie sei die »reflektierteste Theologie« des 20. Jahrhunderts - bleibt doch die Frage, in welchem Sachzusammenhang sie ihre theologische Reflexion zu entfalten vermochte. Gerade die Tendenz des postbarrhi-sehen Barthianismus, in die politischen Gegensätze der Zeit auseinanderzufallen, zeigt doch audi Aporien des Wirklichkeitsbezuges. Sie lassen die Vermutung zu, daß die sachliche Stärke der Barth'schen Theologie sich in der Realisierung auch als ihre Schwäche erweist, wo sie über den definierten Zusammenhang von kirchlicher Lehrtradition und Lebensgestalt hinausdringt. Doch das sind Fragen, die die Theologie der Gegenwart überhaupt beschäftigen.

Auch die Behandlung des Offenbarungsproblems, der Lehre von den Ordnungen und vom Anknüpfungspunkt bringen viele interessante Gesichtspunkte, die nicht im einzelnen referiert werden können. Die Orientierung an den Hauptthemen der Schrift von E. Brunner verleiht diesem Teil einen geradezu lehrbuchmäßigen Aufbau, der allerdings für die historische und systematische Analyse nicht ganz so günstig ist, wie ein Vergleich mit dem ersten Teil der Untersuchung zeigt.

Der *Schlußteil* des Buches **bringt** in Form eines Nachwortes eine Problemskizze der Theologie und ihrer Probleme, wie sie sich von dieser Analyse der dialektischen Theologie her darstellen. Dabei vertritt Vf. die Auffassung, daß sowohl Gogarten wie Barth zu einer besseren Durchklärung ihrer Theologie gelangt wären, wenn sie sich des Zusammenhanges mit der neuzeitlichen Freiheitsthematik auf konstruktive Weise und nicht nur in der Form der Konfrontation bewußt geworden wären. Die Differenz in der Freiheitsfrage zwischen Gogarten und Barth ist Ausdruck einer Spannung innerhalb der neuzeitlichen Freiheitsthematik selbst. Dabei geht es um die Vermittlung zwischen der Freiheit überhaupt, wie sie immer schon in Anspruch genommen werden muß - die Barth'sche Position - und der konkreten Freiheit, wie sie nur in bestimmter Verantwortung wahrgenommen werden kann - Gogartens Position. Damit mündet die von der dialektischen Theologie aufgeworfene Frage in die Grundlagendiskussion der heutigen Ethik ein.

Insgesamt muß man urteilen, daß dieses Buch die gestellte Aufgabe in glanzvoller Weise gelöst hat. Es wird ein Standardwerk der neueren Theologieggeschichte werden, auch wenn die systematischen Konsequenzen, die sich für die heutige Aufgabe der Theologie daraus ergeben, von manchen anders beurteilt werden mögen. Wie weit z. B. die vom Vf. deutlich herausgearbeitete Überlegenheit der Barth'schen Theologie über die seiner Mitstreiter sich auch in der Phase ihrer Realisierung durchhalten läßt, wie weit diese Überlegenheit auch gegenüber protestantischen Theologen des 19. Jahrhunderts (Ernst Troeltsch!) gilt, das sind Fragen, die sich stellen, wo man sich um eine Konkretisierung der Theologie bemüht. Die Bedeutung des Buches von Gestrich liegt darin, daß er in umfassender Weise den Zusammenhang aufgewiesen hat, in dem die dialektische Theologie mit der neuzeitlichen Freiheitsthematik steht. Damit ist der Weg weiter befestigt, der aus den Entführungen unmittelbaren theologischen Selbstbehauptungswillens herausführt in die Weite der geistigen Situation der Zeit.

Prof. Dr. T. Rendtorff

8000 München

Bibliographie

1. Grundlegung

- Dann, Ouo:* Gleichheit und Gleichberechtigung. Das Gleichheitspostulat in der alteuropäischen Tradition und in Deutschland bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert. Berlin: Verlag Duncker & Humblot 1980. 266 S. 58,-DM.
- Habra, Georges:* Du discernement spirituel. Bd. 1. Fontainebleaux 1980 (im Eigenverlag). 246 S.
- Schmitz, Philipp:* Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe in der Moralthologie. Würzburg: Echter Verlag 1980. 140 S. 15,80 DM.
- Thielicke Helmut:* Leben mit dem Tod. Der Sinn des Sterbens und seine Bewältigung. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1980. 350 S. 34,- DM.
- Wimmer, Reiner:* Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1980. 465 S. 54,-DM.

2. Politische Ethik

- Glaser, Hermann:* Jugend zwischen Agression und Apathie. Diagnose der Terrorismus-Diskussion. Ein Dossier. Heidelberg: C. F. Müller Juristischer Verlag 1980. 172 S. 19,80 DM.
- Gutjahr-Löser, Peter, und Klaus Hornung (Hg.):* Politisch-Pädagogisches Handwörterbuch. München: Günter Olzog Verlag 1980. 364 S. 32,- DM.
- Ijzendoorn, Marinus H. uan:* Moralität und politisches Bewußtsein. Weinheim und Basel: Beltz Verlag 1980. 250 S. 34,- DM.
- Massing, Peter, und Volker Stanslawski:* Politische Ideen in der Bundesrepublik Deutschland. Leverkusen: Leske Verlag und Budrich GmbH 1980. 240 S. 19,80 DM.
- Miranda, José Porfirio:* Marx against the Marxists. The Christian Humanism of Karl Marx. London: SCM Press 1980. 336 S. 5,50 £.
- Reichei, Peter:* Die politische Kultur der Bundesrepublik Deutschland. Leverkusen: Leske Verlag + Budrich GmbH 1980. 160 S. 14,80 DM.
- Scheuner, Ulrich:* Rechtsfolgen der konkordatsrechtlichen Beanstandung eines katholischen Theologen. Berlin: Duncker & Humblot 1980. 69 S. 19,80 DM.

3. Ehe, Familie, Sexualethik

- Balz, Manfred:* Heterologe künstliche Samenübertragung beim Menschen. Rechtliche und politische Überlegungen zu einem Vorhaben des Europarats. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1980. 48 S. 9,80 DM.

- Diesing, Ulrich:* Psychische Folgen von Sexualdelikten bei Kindern. Eine katamnestiche Untersuchung. München: Minerva Publikation Saur GmbH 1980. 139 S. 28,- DM.
- Fricke, Senta, Michael Klotz und Peter Paulich:* Sexualerziehung in der Praxis. Köln: Bund-Verlag 1980. 360 S. 34,80 DM.
- Stimpson, Catharine R., und Ethel Spector Person (Hg.):* Women - Sex and Sexuality. Chicago: The University of Chicago Press 1980. 384 S. 5,95 \$.

4. Anthropologie, Psychologie, Medizin

- Biser, Eugen:* Menschsein in Anfechtung und Widerspruch. Ansatz einer christlichen Anthropologie. Düsseldorf: Patmos Verlag 1980. 156 S. 17,80 DM.
- Freidson, Eliot:* Doctoring Together. A Study of Professional Social Control. Chicago: The University of Chicago Press 1975. 312 S. 7,95 \$.
- Herkner, Werner (HG.):* Attribution - Psychologie der Kausalität. Bern, Stuttgart und Wien: Verlag Hans Huber 1980. 436 S. 59,- DM.
- Kwiatkowski, Erika:* Psychotherapie als subjektiver Prozeß. Weinheim und Basel: Beltz Verlag 1980. 216 S. 29,-DM.
- Müller-Suur, Hemmo:* Das Sinn-Problem in der Psychose. Gedanken zur Interpretation des sprachlichen Ausdrucks psychotischen Erlebens. Göttingen, Toronto und Zürich: Verlag für Psychologie Dr. D. J. Hogrefe 1980, 71 S. 38,- DM.
- Myrtek, Michael:* Psychophysiologische Konstitutionsforschung Göttingen, Toronto und Zürich: Verlag für Psychologie Dr. C. J. Hogrefe 1980. 237 S. 70,- DM.
- Schlesier, Renate:* Konstruktion der Weiblichkeit bei Sigmund Freud. Zum Problem von Entmythologisierung und Remythologisierung in der psychoanalytischen Theorie. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1980. 280 S. 38,- DM.
- Schuler, Heinz:* Ethische Probleme psychologischer Forschung. Göttingen, Toronto und Zürich: Verlag für Psychologie Dr. C. J. Hogrefe 1980. 251 S. 56,- DM.
- Steck, Peter:* Grundzüge der politischen Psychologie. Bern, Stuttgart und Wien: Verlag Hans Huber 1980. 193 S. 23,- DM.
- Volpert, Walter (Hg.):* Beiträge zur Psychologischen Handlungstheorie. Bern, Stuttgart und Wien: Verlag Hans Huber 1980. 232 S. 42,- DM.
- Wetzel, Fred G.:* Kognitive Psychologie. Weinheim und Basel: Beltz Verlag 1980. 292 S. 34,- DM.

5. Pädagogik

Fassheber, Marianne: Auswirkungen familiärer und schulischer Einflüsse auf die Entwicklung von Kindern. Eine Längsschnittuntersuchung von der Vorklasse zum fünften Schuljahr. Göttingen, Toronto und Zürich: Verlag für Psychologie Dr. C. J. Hogrefe 1980. 224 S. 29,80 DM.

Furian, Martin (Hg.): Gefährdete Jugend. Zwischen Zweifel, Resignation und Hoffnung. Heidelberg: Quelle & Meyer Verlag 1980. 190 S. 22,- DM.

Gröschel, Hans (Hg.): Die Bedeutung der Lehrerpersönlichkeit für Erziehung und Unterricht. München. Ehrenwirth Verlag 1980. 140 S. 16,- DM.

Henningsen, Jürgen: Sprachen und Signale der Erziehungswissenschaft. Stuttgart: Klett-Cotta 1980. 95 S. 10,- DM.

Kupffer, Heinrich: Erziehung – Angriff auf die Freiheit. Weinheim und Basel: Beltz Verlag 1980. 192 S. 19,80 DM.

Lenzen, Dieter: Pädagogik und Alltag. Methoden und Ergebnisse alltagsorientierter Forschung in der Erziehungswissenschaft. Stuttgart: Klett-Cotta 1980. 131 S. 18,- DM.

Reuter, Lutz-Rainer, und Bernhard Muszynski: Bildungspolitik. Dokumentation und Analyse. Leverkusen: Leske Verlag + Budrich GmbH 1980. 240 S. 17,80 DM.

Schriebleiter: Prof. Dr. Ehrhard Schenk, Schenkstr. 69, 8520 Erlangen
Bibliographie: Dr. K. H. Kühne, Postfach 2368, 4830 Gütersloh

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich. Preis je Heft im Abonnement 10,50 DM; einzeln 12,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzügl. Porto). Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.

Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP) e. V.

Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo, Printed in Germany.

Zur Einführung

Das zweite Heft dieses Jahrgangs bringt Beiträge zur Fragenach den Grenzen des Lebens, dem Umgang mit ihnen und ihrer Manipulation. Der einleitende Beitrag von Cn. LINK entstammt der gemeinsamen Arbeit von Medizinern, Genetikern und Theologen. Im Unterschied zu vielen anderen Arbeiten fragt der Vf nicht, welche Regeln Ärzten in der vorgeburtlichen Diagnostik an die Hand zu geben sind, sondern auf welchem Hintergrund die so ungeheuer angewachsenen Möglichkeiten der Kontrolle des Werdens und Dauerns menschlichen Lebens zu verstehen sind. Der Machtsteigerung durch wissenschaftliche Selbstverfügung stellt er die Annahme der entzweiten Welt durch Christus, der Zukunft aus technischer Verwertung wissenschaftlichen Wissens die von Gott verheißene Zukunft entgegen. Damit wehrt er die Berufung auf eine isolierte Schöpfungsaussage ebenso ab wie die Gleichsetzung von Natur und Schöpfung. Jeglicher Bezug auf die Natur ist durch die gesellschaftliche Geschichte vermittelt.

Deshalb gilt es, die Schöpfung in dem Handeln zu entdecken, das mit der Freiheit Gottes rechnet. Sie läßt sich nicht in Regeln einschließen. Die Frage, wie mit genetisch geschädigten Embryonen umzugehen sei, gehört deshalb in den Zusammenhang einer Humanökologie.

J. HÜBNER läßt ähnliche Gedanken anklingen; im Blick auf ein verändertes Verständnis von menschlicher Zukunft legt er nahe, über Entscheidungen zweiten Grades nachzudenken. Diese Entscheidungen legen nicht einzelne Fälle durch Regeln fest, sondern zukünftige Situationen von Einzelentscheidungen, die in der Übereinstimmung mit Glaube, Liebe und Hoffnung zu gestalten sind. So soll sich ein Freiraum menschlicher Beratung öffnen.

Zwei weitere Beiträge wenden sich dem Problem des Lebensendes zu. Der Strafrechtler W. BOTIKE stellt ausführlich das geltende Recht im Blick auf die verschiedenen Arten der Euthanasie vor. Das Interesse des Juristen richtet sich auf einheitliche und rechtskonforme Ermessensentscheidungen, von denen er meint, daß sie in einer Gesellschaft ohne Regeln mit naturrechtlicher Gültigkeit um so eher akzeptiert werden, als ihre Basis durch den allein demokratisch legitimierten Gesetzgeber gesichert ist.

Der Theologe H. KAISER stellt die Argumentationsverfahren im Blick auf Sterbehilfe zusammen und gruppiert sie zu fünf Typen: den deontologischen Typus, die Lehre vom duplex effectus, die Wertkonkurrenz, die Unterscheidung von Gütern und Werten und die Auffassung vom Dienstwert biologischen Lebens. Mit Hilfe der antiken Lehre von der Epikie (der korrigierenden Anwendung allgemeiner Regeln im konkreten Fall) umgeht er die fragwürdige Lehre einiger evangelischer Ethiker vom Kompromiß. Er bezieht Umstände und Vorzugskriterien (zur Sichtung von Gütern und Werten) ein.

Oberflächlich mit medizinischen Themen hängt ein Votum des Philosophen H. SCHNEIDER zusammen, das den Placebo-Verdacht, der gegenüber einer funktionalistischen Interpretation des Gottesglaubens geäußert wurde, in ein aufgeklärtes Verständnis von Sinngehalt des Lebens überführt.

c.F.

Introduction

This year's second issue presents essays regarding the limits of life, dealing with those limits, and their manipulation. The opening article by *eh. Link* originated from the joint endeavors of physicians, genetecists, and theologians. Unlike many other studies, the author asks not which rules are to be provided for doctors in prenatal diagnoses, but rather against which background the incredibly expanded possibilities for controlling the development and duration of human life should be understood. He contrasts on the one hand the escalation of power through scientific self-determination with the acceptance through Christ of the broken world, and on the other hand that Future spun from the technical actualization of scientific knowledge with the Future promised by God. He avoids thereby both appealing to an isolated Creation, and also equating Creation and Nature. Every relation to Nature is mediated through the social history. Therefore it is valid to discover Creation in action which reckons with God's freedom - and that does not permit itself to be encased in rules. The question of how to handle genetically damaged embryos belongs therefore within the context of a Human-ecology.

J. Hübner expresses similar thoughts. He suggests reflecting on decisions of the second degree (i. e. general policy) from the perspective of a modified understanding of human Future. These decisions do not determine individual cases through rules, but rather future situations are to be determined through individual decisions, made in the agreement of faith, love, and hope. Thus room should be made for human consultation.

Two further essays address the problem of life's end. The criminal-lawyer *W. Bottke* submits comprehensively the current legislation regarding various kinds of euthanasia. The jurist's interest ist directed toward consistent and legal discretionary decisions; he thinks such decisions are accepted in a society without rules valid according to natural law if their basis is actually secured through the merely democratically legitimated law-giver.

The theologian *H. Kaiser* compiles the argumentational methods regarding care for the dying, and groups them into five categories: the Deontological, the theory of the "Duplex Effectus," the Conflict of Values, the Distinction between Goods and Values, and the Service-value of Biological Life. With the help of the classical doctrine of Epikie (the corrective use of general rules in specific cases) he avoids the questionable theory of Compromise as advocated by some Protestant ethicists, He brings into the discussion circumstances and criteria for priority-setting (for differentiating goods and values).

Superficially connected with medical themes is the conclusion of the philosopher *H. Schneider*. The misgivings expressed concerning a functionalistic interpretation of belief in God, to the effect that it serves as a "Placebo," the evolves into an enlightened understanding of the purpose of life.

Translated by Benjamin Williams

c.F.

Introduction

Le second numero de cette annee apporte une serie d'exposes sur le probleme des frontieres de la vie humaine et sur la question de notre comportement vis-à-vis de ces limites et de leur manipulation. L'article d'introduction de *eh. Link* est le fruit d'un travail en commun de medecins, de geneticiens et de theologiens. Contrairement à beaucoup d'autres travaux de ce genre, l'auteur ne pose pas la question des regles, que les medecins ont à leur porte lors d'une diagnose pregenitale, mais la question sur la comprehension des differents moyens de contrôle qui sont monstrueusement developpes, portant sur l'avenir et la duree de la vie humaine. Face à la montee de notre puissance que nous acquerons grâce à l'utilisation de la Science, des fins personnelles, l'auteur prononce l'acceptation d'un monde divise par le Christ et il oppose l'avenir que Dieu nous a promis à cet avenir centralise sur la rentabilite technique de nos connaissances scientifiques. C'est la raison pour laquelle il repousse toute vocation d'une creation isolee ainsi que toute equivalence entre nature et creation. Toutes les relations humaines avec la nature sont transmises par l'histoire de la societe. C'est pourquoi on peut decouvrir la creation dans l'oeuvre soumise, la liberte divine. Elle ne se laisse pas enfermer dans des regles strictes. Maintenant la question du comportement génétique de l'homme envers un embryon malade appartient au domaine de l'ecologie humaine.

J. Hübner pense en quelque sorte, de facon analogue: en vue d'un changement de la pensee humaine face à son avenir l'auteur va presque jusqu'à penser, des solutions d'un second degre. Ces resolutions ne doivent pas enfermer les cas individuels dans des regles strictes face aux problemes futurs mais laisser une porte ouverte à la decision personnelle en harmonie avec la foi, l'amour et l'esperance, C'est dans la consultation mutuelle qu'on ouvrira à la pensee humaine un plus grand espace libre, pense l'auteur.

Les deux exposes suivants traitent du probleme de la derniere limite de la vie. Le juriste de droit penal W. Bottke defend le droit actuel face à toutes les formes d'euthanasie. Il porte tout particulierement son attention sur les verdicts de justice homogenes et conformes à la loi, dont il pense qu'ils seraient mieux acceptes par une societe ne possedant des regles fixees par la loi naturelle, quand leur fondement est garanti par un pouvoir legislatif de legitime democratie.

Le theologien H. Kaiser rassemble les differents types d'argumentation concernant d'assistance aux mourants et voit cinq genres differents: (1) l'argumentation deontologique, (2) celle de la theorie du duplex effectus, (3) de la concurrence des valeurs, (4) de la differenciation des biens et des valeurs, (5) et de la valeur servante de la vie biologique. A l'aide de l'antique theorie de l'equite (d'une correction possible de l'application de la règle generale au cas individuel et concret), il evite la theorie du compromis emise par quelques moralistes lutheriens. Il insere les circonstances et les criteres preferentiels (dans la perspective des biens et des valeurs).

En rapport tres eloigne avec des sujets medicaux, nous rencontrons la these du philosophe H. Schneider qui introduit le soupcon du »placebo«, à l'encontre d'une interpretation fonctionnelle de la Foi, au sein d'une comprehension eclairee du sens de l'existence.

.Die Herausforderung der Ethik durch die Humangenetik"

VON CHRISTIAN LINK

I.

Die moderne Humangenetik ist das vielleicht eindrucksvollste und darum beunruhigendste Beispiel für einen allgemeinen Sachverhalt, der im Zuge der wachsenden technischen Verfügung über fast alle Lebensbereiche mit zunehmender Schärfe in unser Bewußtsein tritt: Gerade die unbestreitbaren Erfolge der *Wissenschaft* belasten uns mit einer Vielzahl von politischen, ökonomischen und nicht zuletzt ethischen Problemen, für die uns keine Lösungen oder auch nur Lösungsmodelle in der eigenen Tradition zur Verfügung stehen. Es sind Probleme, die ihren Ursprung und ihren spezifischen Problemdruck der *artifiziiellen Situation des Menschen* in seiner heutigen Lebenswelt verdanken. »Artifiziiell« nenne ich diese Situation, weil die Bedingungen, unter denen der Ökonom, der Techniker und auch der Arzt handeln muß, durch das Vorhandensein einer hochentwickelten *Technik* bestimmt und damit in einem früher nicht gekannten Ausmaß seiner persönlichen Gestaltung und Einwirkung - seinem »Ireien Willen« - entzogen sind. Seine Technik erzeugt Entscheidungssituationen, für die ihm die Kriterien fehlen - nicht mangels *subjektiver* Kompetenz, sondern weil hier früher Unentscheidbares zur Entscheidung steht'. Zwei Beispiele:

1. Erst mit der operativen Möglichkeit der *Organ transplantation* hat das Problem der Sterbehilfe seine zusätzliche moderne Dimension bekommen. Der Arzt verfügt über den Todeszeitpunkt, sofern der Zeitpunkt des biologischen Todes zugleich der Zeitpunkt der notwendigen Organentnahme ist.

2. Erst die Entwicklung der *pränatalen Diagnostik* stellt Eltern unter Umständen vor die Aufgabe, sich bei einer erkannten schweren Schädigung des werdenden Kindes mit der Möglichkeit eines Schwangerschaftsabbruches auseinanderzusetzen.

Die zitierten Beispiele beleuchten einen in seiner Tragweite erst heute sichtbar gewordenen Grundzug der modernen Wissenschaft, den man kennen und darum analysieren muß, um zu den speziellen ethischen Problemen - vollends im Blick auf die Humangenetik - Stellung nehmen zu können.

* Die Studie ist aus-dem Arbeitskreis Theologie-Medizin der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg (FEST) hervorgegangen. Für die, oft entscheidende, Präzisierung der Fragestellung und ein ungewöhnliches Maß an Diskussionsbereitschaft habe ich in besonderer Weise den Ärzten Dr. Georg Altmann, Heidelberg, und Dr. Christoph Hübner, Hamburg, zu danken.

1. Hier steht nicht die bewußte »Künstlichkeit« zur Debatte, die jede therapeutische Situation kennzeichnet, in der Instrumente und Medikamente angewandt werden, auch nicht der Grenzfall, daß ein Arzt nicht gleichzeitig zwei durch Magenblutung lebensbedrohlich gefährdete Patienten operieren kann. Es geht um die neue Qualität der »rechnerisch- durch die verfügbaren Operationsmethoden - induzierten Entscheidung selbst.

1. Die *Trennung von Erkennen und Handeln*, die dem klassischen Wissenschaftsbegriff zugrunde lag, ist heute undurchführbar geworden. Keine Wissenschaft kann sich gegen die *Anwendung* ihrer Ergebnisse absichern-. Spätestens diese Anwendung - die bloße Tatsache, daß sie Folgeprobleme mit sich führt, die bis in das Gebiet der Ethik reichen - macht offenbar, daß es eine »wertneutrale« Wissenschaft nie gegeben hat. Das scheint im Widerspruch zum Ideal der Objektivität zu stehen: Was erst in der Anwendung gut oder böse wird, muß sich seine moralische Qualität, seinen »Wert«, von anderswoher erborgen. So scheint die »Ambivalenz« der Anwendung das eigentliche Problem zu sein. Man kann sich freilich auch radikaler zu dem Problem der Anwendung stellen und argumentieren: »Aus Naturwissenschaft folgt Technik, aus Technik kommen Maschinen, Maschinen werden zum Töten und Quälen mißbraucht, schließlich steht der Zauberlehrling da und weiß nicht, wann das Böse überhaupt angefangen hat. War diese Wissenschaft nur böse angewendet, oder war sie von Anfang an böse?«³

2. Wir verfügen über ein *ungeheuer angewachsenes Wissen*, etwa über die elementare Struktur der Materie oder über die molekularbiologischen Funktionen des Lebens, haben aber im gleichen Maße den Blick für die »Ganzheiten«, in denen diese Funktionen sich entfalten und ihren »Sinn« erklären, verloren. Theologisch gesprochen: wir haben im Blick auf den Bauplan der Schöpfung zwar Gottes Wissen usurpiert, nicht jedoch seine Einsicht geerbt. Das »Natürliche« - das liegt heute am Tage - ist keine Kategorie der analysierenden Wissenschaft und ist es nie gewesen. Die Selektion - Beispiel 2! - war früher Teil der *Gegenwelt* »Natur«, sie wurde durch Krankheiten, Hunger oder Naturkatastrophen vollzogen. Heute ist sie die *Natur des Menschen* selbst, Teil seiner Kultur. Sie ist zu einer Funktion der Wissenschaft geworden. Daraus resultieren die typisch modernen Entscheidungs- und Konfliktsituationen, die den Arzt überfordern. Ob er sich - etwa im Fall der spina bifida - für eine Unterbrechung der Schwangerschaft oder für bzw. gegen eine Operation des Neugeborenen entscheidet: seine Entscheidung beruht auf der Kenntnis einer partiellen, wissenschaftlich »präparierten« Situation, und umgekehrt ist es diese Situation, die ihn unter den Zwang jener Alternative stellt. Er hat gar nicht - wie der »Barnherzige Samariter« des Evangeliums - die Möglichkeit, für die Konsequenzen seiner Entscheidung im biographischen Zusammenhang des Betroffenen einzustehen. Nur das Exakte versteht sich von selbst. Das Moralische versteht sich nicht (mehr) von selbst. Die Frage bricht auf, ob hier eine Grenze der klassischen Ethik und ihrer Antwortmöglichkeiten erreicht ist.

3. Es könnte sein, daß die moderne Wissenschaft erst dadurch zu einer ethischen Überforderung des handelnden Menschen führt, daß *an die Stelle der alten Leitfrage: »Was kann ich wissen?« (Kant) die neue Frage tritt: »Was kann ich machen!«*, daß also die Möglichkeiten der Wissenschaft als Machtsteigerungen begriffen und damit mißverstanden werden. Günter Howe hat das Problem - am Beispiel der atomaren Aufrüstung - so beschrieben: »Die Grundlagenkrise der Physik ist dadurch zu einer Grundlagenkrise der Politik geworden, daß man die

2. Die an den Universitäten gelehrt Medizin ist nie etwas anderes gewesen als »Anwendung« - mit Folgeproblemen. Die Idee einer interessellosen »reinen« Wissenschaft ist eine Fiktion des 19. Jahrhunderts.

3. V. v. Weizsäcker, Der Begriff sittlicher Wissenschaft, in: Diesseits und Jenseits der Medizin, 1950² (5. 167-191), S. 167.

in der neuen Physik gewonnenen Möglichkeiten - allen Warnungen führender Physiker wie *Niels Bohr* oder *James Franck* zum Trotz - einfach in Fortsetzung der klassischen Physik als Machtsteigerung des Menschen verstand und benutzte, damit aber faktisch den Glauben an die absolute Verfügbarkeit der Natur ad absurdum führte. «⁴ Also nicht schon die Machtsteigerung als solche, die durchaus kein neues Problem ist, sondern die Machtsteigerung *als* totale wissenschaftliche Selbstverfügung führt zur »Mystifikation« der Realität und bedeutet den Tod der Ethik. Denn wenn das *bloße »Funktionieren«* – die Idee der Machbarkeit selbst - zum Kriterium der Wahrheit erhoben wird, ist der Lebensnerv der Ethik durchschnitten. Diese Überlegung führt an den Kern des Problems:

4. Ist es ein *neues »Paradigma«* von *Wissenschaft*, das uns die typisch modernen Konflikte und Aporien beschert hat, so wird eine Besinnung auf das ethische Problem mit einer Besinnung auf eben dieses Paradigma beginnen müssen. Manifestiert sich die Macht der Wissenschaft in der zunehmenden Beherrschung der durch sie beschriebenen Funktionsabläufe, so wird man nach diesen Funktionen (etwa nach der gesellschaftlichen Funktion von *Verhütungsmitteln*, Dialysegeräten usw.) und - in einem ersten Reflexionsschritt – *nach der Funktion dieser Wissenschaft selbst fragen müssen, um das ethische Problem überhaupt zu orten*. Die im schlechten Sinne moralische Frage: »Was ist erlaubt?«, »Was ist verboten?« würde auf diese Weise *überholt* durch die umfassendere Frage nach dem Ziel - *Platon* nannte es das Gute -, von dem her und auf das hin sich diese Wissenschaft entwirft. Was bedeutet das im einzelnen?

a) Die technische Welt der Zukunft ist eine *produzierte Welt*. Nicht nur produzieren wir uns selbst unter den Bedingungen einer fortgeschrittenen Medizin; wir produzieren zugleich die Bedingungen unserer eigenen Wandlung. In demselben Maße, in dem wir über die von uns hervorgebrachte Welt verfügen, tragen wir darum für diese *Zukunft* im ganzen die Verantwortung. Diese Situation scheint (gemessen an der bisherigen Geschichte) qualitativ neu zu sein: Wir können dem Zwang nicht mehr ausweichen, »daß von (unserem) kollektiven Handeln oder Versagen abhängen wird, ob es eine zukünftige Geschichte der Menschheit überhaupt geben wird«⁵. Nun besteht die negative Bedingung jeglicher Verantwortung darin, daß man die möglichen Folgen seines Handelns überblickt. Damit wird von der Wissenschaft zweierlei verlangt:

(1) Ihre Forschung darf sich nicht selbstvergessen dem blinden Trieb der Erkenntnis überlassen. Vielmehr wird an die Stelle der blinden Vernunft, die nicht weiß, was sie tut (und eben darum alles macht, was man machen kann), eine *aufgeklärte Vernunft* treten müssen, die ihre *eigenen Bedingungen und Grenzen* kennt. (2) Das aber bedeutet, daß eine verantwortliche Wissenschaft sich ihre legitimen Ziele von den erkannten Zukunftsaufgaben abstecken läßt. Sie kann nur dann Träger der heute gebotenen Verantwortung sein, wenn ihre Subjekte sich durch den Entwurf einer menschenwürdigen Zukunft konstituieren.

b) Das Äußerste, was die bisherige Wissenschaft im Blick auf ein zukunftsgerichtetes Handeln zu leisten vermochte, war das *Angebot empirischer Modelle*, die jedoch nicht eigentlich

4. G. Howe, Gott und die Technik. Die Verantwortung der Christenheit für die technisch-wissenschaftliche Welt, 1971, S. 203.

5. G. Picht, Prognose - Utopie - Planung, in: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien, 1969 (373-407), S. 377.

Zukunft erschließen, sondern lediglich Extrapolationen der uns bekannten Gegenwart sind - und darum fast zwangsläufig die Zukunft auf das Bild der vergangenen Geschichte (auf das, was wir »verifizieren« können) festlegen. Soll jedoch Zukunft gestaltet und nicht nur als blinde Folge technischer Entwicklungen erlitten werden, so müssen *alternative Verhaltensweisen* gegenüber dem, was wir kennen, wenigstens *denkbar* sein. Andernfalls hat die kritische Aufgabe einer Ethik, nämlich diejenigen Alternativen zu rekonstruieren, die als ausgeschlossene Möglichkeiten das scheinbar selbstverständliche Funktionieren technischer Systeme garantieren, nicht einmal einen Ansatzpunkt. Das problematische Ergebnis der bisherigen Entwicklung scheint jedoch dies zu sein, daß zwischen der »Rationalität« des wissenschaftlichen Handelns und der »Subjektivität« des persönlichen Gewissens die *Frage nach den Zielen der gesellschaftlichen Entwicklung* ortlos wird/. Die Erkenntnis kann ihr Interesse nicht mehr selbständig - frei von dem »Systemzwang« heteronomer Bindungen - artikulieren.

c) Das einzige Modell eines Entwurfes, der die Welt universal von ihrer Zukunft her versteht, ist der christlichen Theologie mit der *neutestamentlichen Verkündigung* gegeben, welche die *Welt insgesamt unter den Anspruch der kommenden Gottesherrschaft stellt* - mag auch das theologische Bewußtsein hinter dieser Universalität weit zurückbleiben". Denn die Zukunft der Welt nicht als Extrapolation ihrer Vergangenheit, sondern »von vorn her« zu *denken* (und nicht etwa nur zu »glauben«), ist die wohl einzigartige Möglichkeit, die die biblische Eschatologie bereitgestellt hat". Zwar ist die Wissenschaft in ihrer heute bestehenden Organisationsform indifferent gegenüber der Vorstellung einer individuellen Verantwortung, sei es vor Menschen oder vor Gott. Wenn es jedoch richtig ist, daß wir die Verantwortung für die Zukunft der Welt - schon aus historischen Gründen - außerhalb des Entwurfs biblischer Eschatologie gar nicht zu denken vermögen, dann spricht viel dafür, daß wir die uns heute gestellten (zum Teil selbst geschaffenen) ethischen Herausforderungen der Wissenschaft erst dann bewältigen werden, wenn wir sie im Horizont einer solchen *zukunftsbezogenen Verantwortung* durchdenken. Wer vollends nach einer theologisch begründeten Antwort auf diese Herausforderungen fragt, wird jene Verantwortung ausdrücklich zurückbinden müssen an die biblische Erwartung der kommenden und schon jetzt nach der Gegenwart greifenden Gottesherrschaft. In diesem Sinne hat *Bonhoeffer* die Aufgabe der Ethik als »Wegbereitung« begriffen: Sie hat für das Vorletzte Sorge zu tragen, damit nicht durch dessen Zerstörung das Letzte verhindert wird. »Wenn der Hungernde nicht zum Glauben kommt, so fällt die Schuld auf die, die ihm das Brot verweigern. Dem Hungernden Brot verschaffen ist Wegbereitung für das Kommen der Gnade.«¹⁰ Daher kann es nicht darum gehen, *gegen*, sondern gemeinsam *mit* den wissenschaftlichen Bemühungen unserer Zeit Zukunftsperspektiven zu entwerfen, die - gleichnishaft - dem »Reich Gottes« entsprechen.

6. Vgl. G. Howe, a.a.O., 5. 203.

7. Vgl. hierzu W. Huber, Anspruch und Beschaffenheit theologischer Ethik als Integrationswissenschaft, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, 1978 (S. 391-406), S. 394 f.

8. Vgl. G. Picht, Struktur und Verantwortung der Wissenschaft im 20. Jahrhundert, a.a.O. (S. 343-372), S. 348.

9. Zur Begründung verweise ich auf meine Arbeit "Schwierigkeiten des -kosmologischen- Redens von Gott«, in: K. Maurin/E. Rudolph (Hg.), Offene Systeme 11, 1981.

10. D. Bonhoeffer, Ethik, 1958⁴, S. 88.

Damit ist die Frage nach dem Grundriß, nach der Gestalt auch einer medizinischen Ethik ausdrücklich gestellt. Wenn ich eingangs sagte, daß die ethischen Probleme, die durch die diagnostischen und operativen Möglichkeiten der modernen Medizin aufgeworfen werden, den zur **Entscheidung** aufgerufenen Arzt überfordern, und diesen Umstand auf die »artifizielle« Situation zurückführte, die derlei Entscheidungen erzwingt, so ist damit das Eingeständnis verbunden, daß die *überlieferte Ethik* - ihre Kategorien und ihre Fragestellungen - *den neuen Herausforderungen nicht mehr gewachsen* ist. Das Gefühl, daß das tradierte ethische Denken nicht mehr »greift«, ist weit verbreitet und läßt sich durch Beispiele belegen:

1. Eine begrenzte *Geburtenkontrolle* durch Antikonceptiva generell zu verbieten und gleichzeitig den Folgen der Bevölkerungsexplosion - dem weltweiten Hunger - nur karitativ zu begegnen, ist nicht nur moralisch fragwürdig, sondern auch unredlich. *Hier* ist die Ethik prinzipiell, *dort* hat sie kein Konzept. Die entscheidende Äußerung des katholischen Lehramts - so Theodor Stroh - »geht davon aus, daß es dem Menschen möglich sei, inmitten der künstlichen Welt, die er aufgebaut hat, sich im generativen Verhalten als bloßes Naturwesen zu verhalten. Die ethische Überlegung muß aber die Rationalität, die der Mensch der übrigen Natur oktroyiert, auch im Verhalten des Menschen selbst berücksichtigen.«¹¹ Mit dieser Argumentation ist das Naturrecht als Basis ethischer Urteilsfindung verlassen. An dessen Stelle tritt eine andere Denkfigur. Es wird nach der sozialen Funktion der Verhütungsmittel gefragt. Man kann nicht den generativen und sexuellen Bereich tabuieren, »ohne normierend auf die biologisch-medizinische und biochemische Technologie ... einzuwirken«¹².

2. Eine bedingungslose *Therapie* (Rehabilitation) genetisch Kranker zu fordern und gleichzeitig vor dem Problem der Selektion (Sterilisation, Euthanasie) die Augen zu verschließen, ist moralisch fragwürdig und unredlich. Denn jede Therapie, die dem Kranken eine reale Fortpflanzungschance eröffnet, reproduziert den Zirkel des Leidens, den zu durchbrechen sie als Rehabilitation angetreten ist. Auch mit dieser Argumentation wird dem Naturrecht - dem Recht auf Fortpflanzung, das in dem Recht auf die Erhaltung des leiblichen Lebens eingeschlossen ist - als Ausgangspunkt ethischer Überlegungen die Basis entzogen. An die Stelle einer *individualethischen* Verortung des Problems tritt eine »kybernetische« und in dieser Zuspitzung *sozialethische* Argumentation: Man kann - im Blick auf die geforderte Verantwortung für die Zukunft der Gesellschaft - nicht den Impuls der Nächstenliebe zum Motiv der Therapie erheben, ohne im Namen derselben Liebe zugleich regulierend auf die genetischen Ursachen des zu therapierenden Übels einzuwirken.

Die Beispiele - insbesondere das zweite - sind bewußt so gewählt, daß sie die unvermutet neue Problematik der hier gestellten Aufgabe sichtbar machen. Man sieht leicht, daß es in der Konsequenz der hier nur referierten Auffassungen liegt, eine absolute Grenze, vor der alle bisherige theologische Ethik haltgemacht hat, überschreiten zu müssen: die Grenze, die jedem

11. Th. Stroh, Ziele der Menschheit - Ethische Urteilsfindung im Horizont des Club of Rome, ZEE 22, 1978 (5. 214-228), S. 226.

12. Ebd.

menschlichen Eingriff durch das Recht des werdenden (katholisch verstanden: des »unschuldigen«) Lebens selbst gezogen war. Diese Grenze muß sich indessen als eine methodisch prinzipielle Schranke erweisen, wenn man – mit neueren Ansätzen – das »Vorgegebensein des Lebens« tatsächlich konsequent als »elementare Voraussetzung« jedes ethischen Diskurses anerkennt!'. Ehe daher über diese Grenzlinie zu reden ist (man wird heute nicht mehr von einem bloßen »Grenzfall« sprechen dürfen), müssen allgemeinere Überlegungen zu Wort kommen. Denn aus der veränderten Situation lassen sich schon methodisch sehr unterschiedliche Folgerungen ziehen.

Man kann – um zwei Extreme zu nennen – einerseits bereits die »artificialen« Situationen, in denen wir entscheiden und handeln und uns damit faktisch beidemal auch *ethisch* verhalten müssen, für einen Bereich erklären, auf den sich jedenfalls das christliche Ethos seiner Struktur und seinem Inhalt nach gar nicht anwenden läßt, ohne sich selbst zu verleugnen. So kommt etwa Wolfgang Lienemann im Blick auf den analogen Problembereich der Ökonomie zu der nachdenkenswerten Feststellung: »Der Graben zwischen christlicher Ethik und moderner Ökonomie (ist) tiefer als diejenigen sich träumen lassen, die leichthin von Wirtschaftsethik als einer christlichen Möglichkeit reden.er' Oder man nimmt – andererseits – die Herausforderung der »technischen« Situation an und versucht sie auf dem Weg einer naturrechtlich begründeten Güterabwägung zu bewältigen¹³. Beide, bewußt stilisierte Alternativen werden angesichts des ungeheuer angewachsenen Problemdrucks unserer Gegenwart kaum hilfreich sein, und doch beleuchten sie auf unterschiedliche Weise – gerade indem sie sich auf das Niveau der Herausforderungen offenkundig *nicht* einlassen – merkwürdig genau das theologische Sachproblem: Ohne ihre kritische Kraft zu verlieren, kann es die Ethik kaum dabei bewenden lassen, die in der neuzeitlichen Lebenswelt schon zustande gekommenen »Vermittlungen« lediglich zu rekonstruieren, das heißt aus der *Vergangenheit* – dem Gefälle der neuzeitlich begriffenen Autonomie – die Gründe zu entwickeln, die für oder gegen die Konsequenzen der »technischen« Zivilisation sprechen¹⁴. Als *christliche Ethik* wird sie sich vielmehr (immer auch) zum *Anwalt der unverfügbaren Zukunft Gottes* machen – einer Zukunft, die nicht unvermittelt, sondern durch die theologische »Definition« der Welt als *Schöpfung* mit der Gegenwart vermittelt ist. Will man also über die skizzierten Positionen hinauskommen, so wird man begründen müssen, daß und inwiefern auch die Welt der technischen Produktion *Schöpfung Gottes* bleibt. Denn nur der *Schöpfung* gilt die Verheißung des Reiches Gottes und seiner Zukunft. Nur wenn die Welt *Schöpfung* bleibt, ist sie im »Vorletzten« dem »Letzten« (*Bonhoeffer*) geöffnet. – Ich versuche in einer lockeren Folge von Gedankenschritten diese Aufgabe zu verdeutlichen:

13. T. Rendtorff, *Ethik*, Bd. I, 1980, S. 32.

14. W. Lienemann, *Ethik contra Wirtschaft*, in: *Perspektiven auf das Problem Ethik und Wirtschaft*. Ein Dossier (= Forschungsstätte der Evgl. Studiengemeinschaft, Heidelberg) 1978, S. 106.

15. So etwa F. Böckle, *Probleme um den Lebensbeginn*. Medizinisch-ethische Aspekte, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 2, 1978 (S. 36–59), S. 54 H.

16. Vgl. H. Tödt, *Typen von Eschatologie und die Frage nach ihren ethischen Komplementen*, in: G. Liedke, *Eschatologie und Frieden*. Bd. I (Texte und Materialien der FEST, Reihe A. Nr. 6, S. 31–42), S. 34 f., der sich kritisch mit T. Rendtorffs These der Theologie als einer »Funktion der geschichtlichen Welt des Christenrums« auseinandersetzt.

1. Die (noch immer diskutierte) *Alternative: wissenschaftlicher Fortschritt oder Rückgewinnung einer natürlichen Lebenswelt* ist heute entschieden. Es besteht zwar kein Grund, die Entwicklung, an deren vorläufigem Ende die manipulierbar gewordene Realität steht, mit Friedrich Gogarten theologisch zu legitimieren, ich sehe aber auch keinen Anlaß, sie in toto zu verdammen. Es ist zwar richtig, daß die christliche Ethik in der wissenschaftlich-technischen Welt »nicht zu überbietende Widerstände und eine qualitative Alternative gegen den technologischen Zynismus« entwickeln muß¹⁷, aber das kann, wenn es wirksam geschieht, kaum auf dem Weg einer grundsätzlichen Verweigerung geschehen. Denn jeder Rückzug - der »salto mortale zurück ins Mittelalter« - würde »ein Verzweigungsschritt sein, der nur mit dem Opfer der intellektuellen Redlichkeit erkaufte werden kann!«. Da wir also auf dem bisher beschrittenen Weg nicht einfach umkehren können, haben wir nur die Möglichkeit, durch eine Vollendung dieses Weges selbst dessen selbstvergessene Blindheit und damit dessen Gefährdungen zu überwinden. Die von uns geforderte »Mündigkeit« wird sich angesichts des ungeheuren Erkenntniszuwachses einerseits in einer äußersten Zurückhaltung gegenüber der verführerischen Möglichkeit weiterer Machtsteigerung bewähren müssen. Sie bedeutet andererseits - im Blick auf die speziellen ethischen Herausforderungen - den Verzicht auf die »moralisehe Arbeitshypothese -Gott-« (Bonhoeffer). Die theologische Ethik wird Gott weder als den *notwendigen* Grund der technischen Welt in Anspruch nehmen, noch sich - retrospektiv - auf bestimmte vermeintlich »natürliche« Ordnungen berufen dürfen. Versteht sie vielmehr Verantwortung - noch einmal mit Bonhoeffer geredet - als die menschliche Antwort auf das Leben Jesu Christi!¹⁸, so gewinnt sie ihr Maß an der »*Annahme« der entzweiten Welt durch Christus*.

2. »Annahme« ist - wie »Stellvertretung« und »Versöhnung« - eine *geschichtliche* Kategorie. Sie setzt eine Welt voraus, die im Vorgang der Herstellung und Verwandlung von Wirklichkeit nicht aufgeht, sondern sich über den elementaren Wirklichkeitszusammenhang ihrer Gegenwart hinaus auf Möglichkeiten und Ziele entwirft, die ihren gegenwärtig vorfindlichen Habitus überschreiten. Diese *kritische Selbstüberschreitung des Gegebenen* konstituiert nicht nur den Grundakt menschlicher Identitätsfindung - sich selbst »zurück zu erhalten setzt das Sichaufgeben voraus, gemäß dem Bibelspruch: wer sich verliert, der wird sich gewinnen--v->; sie konstituiert zugleich den *Begriff der ethischen Verantwortung*, sofern Verantwortung in jedem Fall in der »Stellungnahme zum eigenen Leben- gründet«, wenn auch nicht darin aufgeht. Die *Unterscheidung des Möglichen« vom »Unmöglichen«*, die der so bestimmte Begriff der Verantwortung, soll er ein kritischer Begriff sein, zu denken nötigt, hat die biblische Überlieferung in der Rede von »Schöpfung« und »Schöpfer« verankert: Nicht die Vorstellung einer »fabricatio mundi« als mythisches Ursprungsdatum der Welt, sondern die Gewißheit, daß Gott das Mögliche möglich werden läßt und das unmöglich Gewordene dem Vergehen

17. Th. Strobm, a.a.O. (= Anm. 11), S. 225.

18. D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 1969¹¹, S. 241.

19. Ders., Ethik, 1958⁴, S. 172.

20. W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, 1976³, S. 737.

21. T. Rendtorff, Ethik Bd. I, 1980, S. 36 f.

überantwortet, ist der authentische - *geschichtliche!* - Sinn der Schöpfungsberichtes-, Man hat daher in den letzten Jahren mit Recht darauf hingewiesen, daß eine christliche Ethik die Strukturen möglicher Weltverantwortung nur dann zu entdecken vermag, wenn sie sich des Gesamtzusammenhangs der Welt als Schöpfung vergewissert. Das gilt zunächst ohne Abstriche auch für die Welt der neuzeitlichen Technik.

Man wird mit Gen 1,28 und einer breiten Auslegungstradition davon ausgehen dürfen, daß Gott den Menschen zu seinem »Mitarbeiter- (cooperator), das heißt Zur Wahrnehmung der beschriebenen Unterscheidung bestimmt hat: Dieser Mensch aber ist von Anfang an mehr als ein bloßes Naturwesen. Es gehört zu seiner Natur, unterscheidend in den vorgegebenen Weltzusammenhang einzugreifen, das heißt »Kultur« zu stiften und in deren Folge Technik auszubilden. Mit *Paracelsus* gesagt: Gott gibt uns das Brot, aber auf dem Weg über den Bauern, den Müller und den Bäcker's. Analog: Gott bedient sich des Menschen, um Leben zu schaffen. »Leben« und »Tod« sind aber nicht nur etwas Natürliches; sie sind auch, und zwar immer schon, etwas Kulturbedingtes>. Grundsätzlich ist damit das Unternehmen der Technik und der aus ihr herausgewachsenen Wissenschaft der Neuzeit gerechtfertigt. Nicht als Pilger, sondern als Ingenieur, in der Qualität des homo faber - immer in dem gefährdeten Übergang von einer natürlich gegebenen zu einer künstlich gestalteten (und insofern »artifizialen«) Welt begriffen - ist der Mensch Gottes Mitarbeiter an der Schöpfung. Sein *Naturbezug* ist durch seine *Gesellschaftlichkeit* vermittelt. Seine *Geschichte* ist - pointiert ausgedrückt - mit der Geschichte seiner Technik identisch. Auch wenn sich heute mit Recht - die Sehnsucht nach einem spannungslosen Einklang mit der Natur als notwendiges Korrektiv der faktisch hinter uns liegenden Entwicklung meldet, hieße es einem romantischen, erkenntniskritisch ungeklärten Schöpfungsbegriff zu folgen, wollte man allein der von menschlicher Gestaltung unberührten Natur das Prädikat der Schöpfung vorbehalten. *Gestaltung* aber setzt *Unterscheidung*, *Unterscheidung* setzt *Erkenntnis* voraus: Daß wir in einem für antikes Denken unvorstellbaren Ausmaß die Grammatik der Schöpfung bis in den Bereich der Genetik hinein entziffert haben, daß wir sie in einem grundsätzlichen Sinne als die hebräische Weisheit als einen »rationalen« Ordnungszusammenhang meinen verstehen zu können, brauchte so gesehen durchaus kein problematischer Vorgang zu sein. Die Probleme, namentlich die der Ethik, brechen erst mit der Frage auf, was der Mensch mit dieser Erkenntnis anfangt. Wird es ihm - darauf konzentriert sich die Aufgabe einer gegenwartsbezogenen Ethik - gelingen, innerhalb dessen, was technisch realisierbar ist, nun seinerseits zwischen »möglich« und »unmöglich«, »sinnvoll« und »absurd« verantwortlich zu unterscheiden?

3. Sind die »artifizialen« *Situationen*, in denen wir verantwortlich entscheiden und handeln, uns also als ethische Subjekte verhalten sollen, eigentlich grundlegend neu? Nein! Schlechthin neu ist »lediglich« das Bewußtsein, das sie erfaßt, und darum tritt die Problematik dieser Situationen und der in ihr geforderten Entscheidungen auf dem Gebiet der genetischen Forschung und der ihr korrespondierenden medizinisch-operativen Technik in neuer Schärfe

22. Vgl. E. Jüngel, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, in: Unterwegs zur Sache, 1972, S. 223 f.

23. Zit. n. G. Howe, a.a.O., S. 225.

24. So auch E. Schmalenberg, Sinnhaftes Leben – sinnhafter Tod, in: ZEE 19, 1975 (S. 160-168), S 167.

25. Die griechische Antike unterschied zwischen Praxis und Poiesis, zwischen dem Lebensvollzug und der Tätigkeit, durch die dessen Voraussetzungen geschaffen werden. Diese Unterscheidung hat den Sinn, die Frage nach dem Was und Warum der Produktion als eine Frage eigenen Rechts zu stellen und zu beantworten. »Aus demjenigen, was im Bereich der Praxis das Gute ist, ... leitet sich her, was hergestellt werden muß und wie beschaffen es sein soll" (G. Böhme, Die Verlegenheiten der Ethik, in: Ev.Kom. 5, 1972, S. 393). Die »poietische« Vernunft empfängt ihre Regeln aus dem Lebensvollzug selbst. So wird der Einklang zwischen Wissen und Handeln gewahrt. Demgegenüber scheint die »theoretische« Vernunft, die die Modelle der modernen technischen Weltgestaltung entwirft, jeglichen Kontakt zu dem Bereich menschlicher Lebenspraxis verloren zu haben. Eine Instanz, die ihr Interesse verbindlich definieren könnte, gibt es nicht mehr.

ans Licht. Sie manifestiert sich darin, daß hier unvermittelt - ohne die unter Umständen ver-harmlosenden Zwischenglieder eines Arbeits- oder Wirtschaftsprozesses - die extreme Mög-lichkeit neuzeitlicher Technik unverhüllt sichtbar geworden ist: der Zugriff und die Verfügung über das menschliche Leben selbst.

In den Bemühungen um eine *Wirtschaftsethik* (wie immer man im übrigen die vorliegenden Ansätze be-urteilen mag) ist seit jeher eine vergleichbare Problematik gesehen und in Angriff genommen worden. Denn die moderne Ökonomie scheint im Blick auf die Gesetze des Marktes und deren Regulierbarkeit, im Blick auf den Kreislauf des Geldes oder den Ausgleich von Währungsdifferenzen sogar in einem noch hö-heren Grade ein »künstliches« Gebilde zu sein. Die von ihr geforderten Entscheidungen, die über den »Lebensstandard« und damit über Leben und Tod ganzer Bevölkerungsgruppen etwa der Dritten Welt be-stimmen, gehen in einem ganz anderen Umfang aus »artifiziellen- Situationen hervor, als man das von der Humanmedizin je wird sagen können-e.

Wenn man eine Parallelisierung wagen, das heißt die Bereiche des ökonomischen und des medizinisch-technischen Handels im Blick auf ihre artifiziellen Entscheidungssituationen vergleichen darf, dann läßt sich mit Bestimmtheit wenigstens ein negatives Kriterium formulieren: Wir müssen uns (um die Entwick-lung nicht nur blind zu tun, sondern zu wissen, was wir tun) von einer rückwärts gewandten Ethik abkeh-ren, die uns - theologisch gesprochen - bestenfalls sogenannte Schöpfungsordnungen oder naturrechtlich begründete Sätze als Orientierungsmarken für unser Handeln an die Hand gibt. Wir werden, um dem ge-schichtlichen Ort der gegenwärtigen Herausforderung gerecht zu werden, um deren Möglichkeiten wahr-zunehmen und offenzuhalten, vielleicht sogar auf »normative« Lösungen überhaupt verzichten müssen, entziehen sich doch gerade »geschichtliche« Entscheidungen, weil sie einmalig und oft auch unwiederhol-bar sind, der ethischen Normierung-/-. Statt dessen gilt es nach Formationen, nach Subjekten des Handelns zu suchen, die den aus der Zukunft auf uns zukommenden Aufgaben angemessen sind-".

III.

Was können diese Überlegungen austragen für eine Bewältigung der Probleme, die uns insbe-sondere durch die moderne Genetik aufgegeben sind? Sie sind vorerst nicht mehr als eine Hilfe

-
26. Im Blick auf das tertium comparationis sei nur ein Aspekt herausgestellt (vgl. zum Folgenden W. Lienemann, a.a.O, [= Anm. 14], S. 110--113): Das Prinzip der Profitmaximierung war noch der mittelalterlichen Wirtschaft fremd. Ge-winnstreben galt als Verstoß gegen das naturrechtliche Prinzip der natürlichen Gerechtigkeit. Das wirtschaftliche Verhalten ist wie selbstverständlich Teil des umfassenderen Lebens- und Sozialzusammenhangs und daher denselben religiösen und sittlichen Normen unterworfen wie dieser. Das ist spätestens seit dem Aufkommen des sogenannten Frühkapitalismus offenkundig nicht mehr der Fall. Die ungeheuren Schwierigkeiten, der veränderten Situation ethisch Rechnung zu tragen, haben ihren klassischen Ausdruck in dem Begriff des »Bediafnisses« gefunden, der nicht nur ein gänzlich neues Ethos anzeigt, sondern mit *Hegel* erstmals zu einer Kategorie von zentraler Bedeutung für die Architektonik der praktischen Philosophie aufrückt. Erst mit der Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft als »System der Bedürfnisse- ist der Schlüssel gefunden, der ein Verständnis der geltenden Wirtschaftsformen ermög-licht und der zugleich die ethische Frage nach deren »mit Bewußtsein vorgenommener Regulierung« zu stellen er-laubt. Das alte »Hauswesen«, die ihm zugehörige Ökonomik samt ihrem Regulativ im Konfliktfalle, dem narurrecht-lichen Prinzip der Billigkeit (epieikeia), hat Hegel damit weit und für immer hinter sich gelassen.
27. Das heißt nicht, den Normbegriff und dessen unverzichtbaren regulativen Sinn aus der Ethik zu verbannen. Wohl aber wird man der von W. Korff, *Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität* (in: Handbuch d. ehr. Ethik, Bd. 1 [So 147-167], S. 159 f.) formulierten Einsicht konsequent Rechnung tragen müssen, daß Normen »keine Naturatbestände sind, sondern Entdeckungen und Hervorbringungen der menschlichen Ver-nunft in Zeit und Geschichte«. Vgl. *eh. Link*, Überlegungen zum Problem der Norm in der theol. Ethik, ZEE 22, 1978 (S. 188-199), 5.197 f.
28. Dazu s. G. Howe, a.a.O.; S. 212.

bei dem Versuch, das Problem einer medizinischen Ethik möglichst genau zu formulieren. Viktor von Weizsäcker etwa, einer der wenigen Ärzte, die sich dieser Aufgabe rückhaltlos gestellt haben, hat jeden Versuch abgelehnt, sich »die ärztliche Ethik- aus einer »von der Medizin aus extraterritorialen Ethik zu holen«, und hat diese Abstinenz mit der Maxime begründet, »daß Arzt sein soviel ist, wie Natur in Ordnung zu bringen und halten--? - wohl wissend, daß diese Formel nicht mehr sein kann als eine programmatische, inhaltlich (heute noch) kaum präzisierbare Äußerung. Denn welcher Begriff der *Natur* setzt hier das Maß? Verfügt die Biologie, verfügt die Gesellschaft oder die Religion über einen Naturbegriff, an dem sich die Kriterien der hier geforderten »Ordnung« zweifelsfrei ablesen lassen? Es handelt sich in der Tat nur um eine »empirisch« verstandene Problemanzeige:))Wenn ein Arzt zu entscheiden hat, ob er eine Schwangerschaft unterbrechen will, ob er einen Verbrecher als unzurechnungsfähig erklären soll, ob er einen Homosexuellen exkulpieren darf, so gibt es kein öffentliches Gebot und kein geschriebenes Staatsgesetz, auch keine weltweit anerkannte Humanitätssatzung und keine von ihm selbst bisher akzeptierte Moralphilosophie, welche ihm den allerletzten Entschluß 'Vorschreiben, die volle Verantwortung abnehmen könnten, wie er sich entscheidet. (Auch der Eid des Hippokrates ist keine Zuflucht. Alle typisch modernen Gewissenskonflikte sind aus ihm gerade nicht entscheidbar ...)«³⁰ Wir werden mit dem Eingeständnis beginnen müssen, daß es einen handhabbaren, einen juristisch, medizinisch oder moralisch umschreibbaren Naturbegriff, dem sich der Arzt in der Entscheidungssituation anvertrauen könnte - jedenfalls heute -, nicht gibt, und so auch keinen ethisch verbindlichen Lebensbegriff.

Andererseits steht keine der zitierten Entscheidungen darum schon jenseits von Gut und Böse. Thematisieren wir sie als ethisches Problem, so gehen wir davon aus, daß es hier ein »richtig« und »falsch«, ein))gut« und »böse« tatsächlich gibt. Wir fragen nach dem Weg, auf dem dies erkennbar sein könnte. Es bedarf nach den Erfahrungen des Dritten Reiches keines Wortes, daß weltanschaulich begründete Unterscheidungen hier keinen Raum haben. Das gilt, um noch einmal zu zitieren, »für die Unterscheidung von idiotisch und normal, von uriheilbar und heilbar ganz ebenso wie für die von Jude und Arier, von Christ und Heide, von Demokrat und Bolschewik. Es gibt auch kein Vorrecht der Mutter vor dem Kinde, des Genies vor dem Durchschnittsmenschen, des guten vor dem bösen Menschen.«³¹ Wenn dies klargestellt ist, kristallisiert sich als Kern des Problems folgendes Dilemma heraus:

Die *moderne Genetik* ist - ohne daß sie dies als ihren Willen ausdrücklich erklärt hätte - mit dem Ziel angetreten, ein durch schwere Erbschäden verursachtes »unnötiges« Leiden (z. B. durch das Instrument der pränatalen Diagnostik) zu verhindern. Der Preis, den sie dafür fordern muß, ist unter Umständen die absichtliche Tötung ungeborenen Lebens. - Die Genetik will Lebenschancen freisetzen, die ohne eine genetische Beratung der Eltern vielleicht *nicht* wahrgenommen werden. Der Preis, den sie dafür fordern muß, ist unter Umständen die Amniozentese mit der Konsequenz eines möglichen Schwangerschaftsabbruchs. - Die Genetik plädiert für eine gezielte, das heißt für eine begrenzte Geburtenkontrolle, also für die unter

29. V. u. Weizsäcker, Grundfragen medizinischer Anthropologie, a.a.O. (=Anm. 3) (S. 136-166), S. 159.

30. Ebd., S. 155.

31. Ebd., S. 156.

Umständen freiwillige Beschneidung des »natürlichen« Rechts der Eltern auf Nachkommenschaft. In der Konsequenz dieser Forderung liegt - jedenfalls potentiell - die Auswahl eines bestimmten Menschentypus nach biologischen Kriterien.

Was steht hier auf dem Spiel? Das *Recht auf Leben* wird von der modernen Genetik grundsätzlich anerkannt; auch dem »beschädigten«, durch Erbkrankheiten schwer beeinträchtigten Leben wird dieses Recht nicht bestritten. Das »gelingende«, in freier (unter Umständen auch eingeschränkter) Selbstverwirklichung sich entfaltende Leben der Eltern sowohl wie des Kindes ist das heute grundsätzlich anerkannte Ziel jeder genetischen Beratung. Dieses Ziel ist jedoch, auf das Kind gesehen, in einzelnen Fällen gravierender genetischer Schädigung nach menschlichem Ermessen völlig unerreichbar; in einzelnen Fällen, auf die Eltern und bereits vorhandene Kinder gesehen, ist es nur um den Preis der Tötung des geschädigten Embryos zu erreichen. Der Arzt steht vor der Frage der *kindlichen* Indikation³². Die theologische Ethik - nicht nur die katholische! - hat in beiden Fällen ein unlimitiertes Nein gesprochen und als ultima ratio lediglich den »Grenzfall« ausgenommen, wo zum Schutz des akut bedrohten Lebens (nämlich der Mutter) selbst gewählt werden muß³³. Diese eindeutige Stellungnahme, die - konsequent durchdacht - zu einer ebenso eindeutigen Verwerfung von Todesstrafe und Selbstmord führen muß, entspringt der biblischen Einsicht, daß das »natürliche« Leben wie das Leben der Gesellschaft sein Recht nicht in sich selbst trägt, sondern von Gott empfängt. Die Gesellschaft kann kein letztes Recht auf das leibliche Leben des einzelnen begründen.

Das *ethische* Problem der Genetik läßt sich nun scharf formulieren. Es lautet: Können wir s. und zwar um des Lebens selbst willen - vor dieser »Grenze« haltmachen, oder müssen wir sie weiter hinausschieben? Der Genetiker wird wenigstens zweierlei geltend machen: Er wird auf das mitunter unerträgliche Leiden der Kinder hinweisen, die mit schweren genetischen Schädigungen (Down-Syndrom, Tay-Sachs-Syndrom) geboren werden, und fragen, ob es nicht nur *ihr* Glaube, *ihre* Ethik, *ihre* Kirche ist, die die Tradition mit ihrem kategorischen Nein rettet - nicht aber die je betroffene Gesellschaft mit ihrem Leiden und mit ihrer Not. Denn wenn schon die Krankheit als »Element und Zeichen der Chaosmacht, des Nichtigen« begriffen wird³⁴, mit wieviel größerem Recht muß das von einem genetischen Defekt gelten, der sozusagen ein Einbruch des Chaos in den Bauplan des Lebens selbst ist? Er wird sodann darauf hinweisen, daß die Entscheidung, die auch er nur als ultima ratio trifft, tatsächlich jenem Konfliktfall gilt, wo »Leben gegen Leben« steht - nur daß das von ihm zu schützende Leben das der kommenden Generation ist. Er handelt, wenn er seine Entscheidung verantwortlich fällt, als Anwalt der bedrohten Zukunft, und zwar der Zukunft der Gesellschaft, und mutet der Ethik damit ein Denken zu, das sie als Individualethik noch gar nicht eingeübt hat.

32. Als Hauptindikationen für die pränatale Diagnose in der Bundesrepublik gelten nach G. Altner (Handb. d. ehr. Ethik 2, S. 31) derzeit: 1. schwere X-chromosomal vererbte Stoffwechselkrankheiten (z. B. Hämophilie), 2. sicherer Nachweis einer balancierten Translokation, z. B. für Chromosom 21, bei einem Elternteil, 3. biochemisch aufklärbare Stoffwechselstörungen mit unbehandelbarem Krankheitsbild (z. B. Tay-Sachs-Syndrom). »Führt die endgültige Diagnose zu einem entsprechenden Befund, so kann aufgrund der bestehenden Rechtslage in der Bundesrepublik die Schwangerschaft ... abgebrochen werden.«

33. Vgl. etwa D. Bonhoeffer, Ethik, S. 118 f.; K. Barth, KD III/4, S. 480 f.

34. K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, S. 419.

Wie ist *theologisch* auf diese Herausforderung zu antworten? Zunächst mit der Erinnerung **daran**, daß das Gebot Gottes keine Verbotsnorm sein will, sondern den Menschen in die *Freiheit* ruft, in der er leben *darf* statt leben zu müssen. Das Gebot, das den Willen Gottes interpretiert, »will dem Menschen Zukunft erschließen, ihn instandsetzen, auf neue Herausforderungen einzugehen, neue Gestaltungen zu wagen, und will ihm dadurch seine Geschichte offenhalten«³⁵. Das gilt auch im Blick auf das fünfte Gebot des Dekalogs, das in einer bloßen Verlegenheitskasuistik - wozu es die als selbstverständlich betrachtete Auslegung: »Verbot des Mordes im strafrechtlichen Sinne- gemacht hat«³⁶ - seinen Weisungscharakter verliert. Denn es fragt (vollends in der Radikalisierung, die ihm die Bergpredigt gegeben hat) gar nicht primär: Was ist erlaubt? Was ist verboten? Es behaftet den Menschen vielmehr bei seinem konkreten Sein. Es hat keinen »moralischen- Sinn, sondern zielt auf die »ungeteilte Ganzheit ... unseres Lebens«, die »nicht in der Macht unserer moralischen Anstrengung liegt-«. Der Spruch vom Töten redet von dem unableitbaren und uneingeschränkten Existenzrecht jedes menschlichen Lebens, von der »Fähigkeit zur Anerkennung des andern, die ihn gerade als einen mir total Fremden, mit mir schlechterdings nicht Identischen ... gelten lassen kann«³⁸. Es ist das *Dürfen* - die von Gott und nur von ihm uns zugesprochene Ermächtigung zum Leben - die Klammer, die als notwendige und sinnvolle Grenze ein Nicht-Dürfen einschließt.

Auch wer dieser Auslegung zu folgen vermag, steht vor großen Schwierigkeiten, sobald er versucht, sie in einen ethischen Diskurs zu übersetzen. Denn es ist die hier als »notwendig und sinnvoll« *anerkannte* Grenze, über die die Genetik ausdrücklich *Rechenschaft* zu geben nötigt, die sie jedenfalls nicht schon als *gegeben* hinnimmt. Sich dieser Herausforderung zu stellen, macht es daher unmöglich, die anfallende Problematik mit der überlieferten Ethik unter die Kategorie des »Grenzfalles« zu rücken und der durch kein Gesetz gebundenen freien Verantwortung des Handelnden anheim zu stellen. Der »Grenzfall« suspendiert als »ultima ratio« das Handeln von einer *rational* zugänglichen Begründung³⁹. Nach einer solchen Begründung aber fragt der Genetiker, wenn er den Rat zum Schwangerschaftsabbruch ethisch verantworten will.

Man muß das theologische Argument nur scharf formulieren, um die Schwierigkeit jeder hier denkbaren Antwort zu erkennen. Denn ist es Gottes Sache, jene Grenze, die Grenze des menschlichen Lebens, zu bestimmen, so tut eine Ethik prinzipiell zu viel, die diese Grenze von sich aus festlegen oder auch nur zur Disposition stellen wollte. Was sie als theologische Ethik geltend zu machen hat, ist zunächst nur das Negative, einzuschärfen, wo diese Grenze bestimmt nicht verläuft: dort nämlich, wo wir mit einem bestimmten *Bild* des Lebens, sei es weltanschaulich, rassisch oder biologisch begründet, und - ihm entsprechend - mit einem bestimmten *Bild* von Gesundheit argumentieren. Diese Einsicht genügt immerhin, um mit Bestimmtheit einige problematische, um nicht zu sagen: verkehrte, Argumentationsfiguren auszuschließen.

35. *eh. Link*, a.a.O. (= Anm. 27), S. 198.

36. Dazu *E. Wolf*, Sozialethik. Theologische Grundfragen, 1975, S. 125.

37. *H. R. Reuter*, Die Bergpredigt als Orientierung unseres Menschseins heute, ZEE 23, 1979 (S. 84-105), S. %.
38. Ebd.

39. Vgl. *Bonhoeffer*, a.a.O., S. 185 f., der als einer der wenigen das Phänomen des »Grenzfalles« ethisch diskutiert.

1. Wenn kein Mensch und keine Gesellschaft das Recht hat, aufgrund bestimmter Vorstellungen von der »Qualität« menschlichen Lebens Entscheidungen über das Recht auf Leben zu treffen⁴⁰, dann geht es nicht an, einen Negativkatalog genetischer Schädigungen zu erstellen in der Absicht, eine Grenzlinie zu finden, jenseits derer ein Schwangerschaftsabbruch »problemlos« möglich sein soll. Jeder Versuch, diese Linie durch ein Kriterium zu bestimmen, ist bereits eine Grenzüberschreitung. Die Studie des Ökumenischen Rates trägt diesem grundsätzlichen Einwand in der Überlegung Rechnung, daß sich »das Wissen über Krankheiten und deren Behandlung und damit auch die Einstufung der erblichen Störungen im Spektrum ändert« und daß ferner »genetische Störungen nicht getrennt werden können von der physischen und der sozialen Umwelt, in der sie auftreten«!¹.

2. Die Diskussion um den *Beginn* des menschlichen Lebens" (ob zum Zeitpunkt der Konzeption oder 13 ... Tage danach) mag im Rahmen einer biologischen Anthropologie ein relatives Recht haben. Sie ist jedoch im Blick auf das ethische Problem irreführend und nutzlos: *nutzlos*, weil die Eingriffe, von denen hier zu reden ist) auf jeden Fall jenseits des Zeitpunktes vorgenommen werden, den man - selbst bei weitherzigster Schätzung - für die »eigentliche« Menschwerdung anzugeben pflegt; *irreführend*, weil das Argument, daß »offenbar ... ein Unterschied (besteht) zwischen dem Verhältnis) in dem wir zu einem erst keimenden menschlichen Leben stehen-w, die theologische Voraussetzung hintergeht, daß das menschliche Leben sein Recht nicht durch unser Verhältnis zu ihm empfängt) sondern durch Gott, der es in dieser Weise keimen und wachsen läßt. Dasselbe ist grundsätzlich auch gegen die (an sich richtige) These von der zweiten »soziokulturellen Geburt« des Menschen (René König) einzuwenden. Macht sich die Ethik diese These in der Weise zueigen, daß sie dem ungeborenen Kind generell »noch eine geminderte Rolle in der ganzen ethischen Überlegung- meint zusprechen zu müssen', so hat sie den theologischen Ausgangspunkt ebenfalls preisgegeben. *Ringeling* hat die Konsequenz) einem unerwünschten (weil geschädigten) Kind gegenüber sei die Abtreibung das kleinere Übel, mit Recht »ideologisch« genannt".

3. Zumindest problematisch erscheint mir aus diesem Grund auch die Möglichkeit, die ethischen Konflikte der modernen Genetik auf dem Wege einer *Güterabwägung* zu bewältigen⁴⁶. Die Frage der - sagen wir es scharf - absichtlichen, bewußten Tötung hat ethisch nun einmal ein ganz anderes Gewicht als alle Probleme, die etwa im Rahmen einer zur Abwägung genötigten Umwelt-Ethik aufbrechen können. Wird Ethik um eines anderen Zieles willen als der Ermöglichung von Leben betrieben, so unterminiert sie sich selbst. Diese Aussage verschärft sich noch einmal, sobald man theologisch argumentiert: Denn wenn das Leben das einzige Gut ist, von dem wir mit Bestimmtheit wissen (und nicht nur meinen), daß es sein Recht

40. Vgl. H. Ringeling, Theol. Kriterien der Lebensqualität dargestellt am Konfliktmodell der genetischen Indikation des Schwangerschaftsabbruchs, in: Ders. (Hg.), Neue Humanität. Beiträge zur theologischen Anthropologie, 1975 (S. 95-110), S. 109.

41. »Genetik und die Qualität des Lebens«. Bericht einer Konsultation, Zürich 1973, S. 13.

42. Vgl. H. Thielicke, Theologische Ethik III, 1964, S. 751 H.

43. H. Thielicke, a.a.O., S. 765.

44. W. Trillhaas, Sexualethik, 1969, S. 118 f.

45. H. Ringeling, a.a.O., S. 106.

46. Vgl. F. Bochle (= Anm. 15).

von Gott selbst empfängt und deshalb in einer ganz anderen Weise als Gesundheit, Freiheit, Arbeit oder Eigentum unter Gottes Schutz steht - welches höhere Gut sollte ihm dann den Rang streitig machen, so daß hier ernsthaft eine Abwägung in Frage käme? Eine gelungene Sozialisation, eine geglückte Selbstverwirklichung oder eine unzumutbare Belastung der Gesellschaft? Wenn Bonhoeffer - den extremen Fall des Selbstmordes vor Augen - schreibt: »Der Mensch soll sein irdisches Leben, auch dort, wo es ihm zur Qual wird, ganz in Gottes Hand geben, aus der es gekommen ist, und sich nicht durch Selbsthilfe zu befreien trachten. Er fällt ja auch sterbend nur wieder in Gottes Hand, die ihm im Leben zu hart wurde-V - so hat er jenen Erwägungen gegenüber allemal das Neue Testament auf seiner Seite.

Die drei abgewiesenen Wege sind charakteristische Versuche, mit den Denkmodellen einer Individualethik den Herausforderungen der Genetik beizukommen. Sie fragen - auch dies ist ein gemeinsames Charakteristikum - nach einer Erlaubnis im Ausnahmefall. Die Frage nach dem »mündigen« und insofern verantwortungsvollen *Umgang* des Menschen mit den von ihm erkannten Gesetzen und den ihm zur Verfügung stehenden technischen Möglichkeiten wird auf dieser Ebene noch gar nicht gestellt, und darum kann sich die theologische Frage nach dem Gott entsprechenden Tun hier gar nicht melden. Soll die Ebene einer bloßen »Grenzfall--Diskussion verlassen werden, dann wird an dieser Stelle das Nachdenken beginnen müssen.

IV.

Die Schwierigkeiten eines ethischen Argumentationsganges liegen auf der Hand. Um über die Grenze des menschlichen Lebens urteilen zu können, ja sie überhaupt als eine Grenze in den Blick zu bekommen und sie nicht aufgrund kulturell oder sozial bedingter Vorstellungen vom Leben als dessen Grenzfall- willkürlich - zu setzen, müßte der Ethiker einen Standort jenseits dieser Grenze einnehmen. Daß man der Theologie mit dieser Erwartung begegnet, steht außer Frage; ebenso freilich, daß sie - als ein *menschlicher* Erkenntnisversuch - diese Erwartung gar nicht erfüllen kann. Eins freilich wird sie tun: Sie wird mit der biblischen Überlieferung geltend machen, daß das Leben, statt Eigentum des Menschen zu sein, Schöpfung Gottes ist, daß es seinen Grund und sein Muß nicht in sich selber trägt, sondern von Gott empfängt. Nur so kann nach seiner Begrenzung, nach seiner Grenze, überhaupt gefragt werden. Als Prinzip einer *theologischen* Ethik, als allein maßgebendes Kriterium des »Guten«, kommt das »Leben« also gar nicht in Frage.

Kar! Barth hat diese Grenze im Blick auf die Situation des Arztes folgendermaßen umschrieben: »Das menschliche Leben und so auch das des noch ungeborenen Menschen ist kein absoluter Wert und kann darum durch das Gebot wohl geschützt, aber doch nur in den Grenzen des Willens des Gebieters geschützt sein. Es hat keinen Anspruch darauf, unter allen und jeden Umständen erhalten zu werden: Gott gegenüber nicht, aber auch nicht gegenüber den Mitmenschen, in diesem Falle der Mutter, dem Vater, dem Arzt, allen anderen Beteiligten gegenüber ... Von woher sollte die absolute These begründet werden, daß Gott niemals und unter

keinen Umständen etwas anderes als die Erhaltung eines keimenden Menschenlebens wollen und von Mutter, Vater, Arzt und den andern Beteiligten *fordern* könnte? Könnte er, dessen Wille es ja sein kann, dieses keimende Menschenleben auch auf andere Weise sterben zu lassen, es nicht auch einmal in der Weise sterben lassen wollen, daß diese anderen Menschen ihm nun eben dabei mit ihrem Tun dienen müßten? Von woher wollte man schlechthin leugnen, daß tatsächlich Er ihnen dazu einen Auftrag gegeben haben könnte, und daß ihr Tun dann in seinem Auftrag geschehen würde und also geschehen *müßte*? Und von woher würde man sie dann eigentlich anklagen dürfen?«⁴⁸ Es gibt also als eine äußerste, täglich (!) denkbare Möglichkeit - sogar im Blick auf den Tod - eine »cooperatio« des Menschen mit Gott. Darum geht Barth - und das unterscheidet ihn von aller auf Verbot und Erlaubnis fixierten Ethik - sogar so weit, auszuschließen, »daß zum Beispiel ein Arzt grundsätzlich und allgemein der Übertretung des Gebotes Gottes schuldig sein müßte, der (auf die Gefahr hin, sich juristisch strafbar zu machen) so etwas wie eine *sozial-medizinische* Indikation - das heißt im Zusammenhang mit der vorliegenden Bedrohung des physischen und geistigen Lebens der Mutter eine Berücksichtigung der wirtschaftlichen und Umweltverhältnisse - meint geltend machen zu müssen. Als ob Gottes Gebot nicht auch einmal ein über das Gesetz hinausgehendes Urteil und Handeln nötig machen könnte ... «⁴⁹

So entlastend man diese Auskunft empfinden wird: die Freiheit *Gottes*, die den Argumentationsgang trägt, kann, wie Barth wohl wußte, kein Deduktionsprinzip einer *menschlichen* Ethik sein. Soll die theologische Antwort sich auf das ärztliche Handeln applizieren lassen, so muß nach der Freiheit des *Menschen* gefragt werden, die jener göttlichen Freiheit entspricht. In welchem Umfang und in welchen Grenzen gibt es eine »cooperatio« der menschlichen, »technischen« Vernunft mit Gott? Jeder noch so vorläufige Antwortversuch steht vor einem nicht leichtzunehmenden Dilemma: Einerseits läßt Gottes Freiheit sich nicht in die Grenzen eines »Kriteriums« einschließen. Der vom Arzt (und vom Genetiker) unter Umständen wahrzunehmende Entscheidungsspielraum ist etwas ganz anderes als die in einem staatlichen Gesetz festzulegende Erweiterung »erlaubter« und »zulässiger« Möglichkeiten. Andererseits wird der betroffene Arzt mit Recht auf ein wie auch immer umschreibbares *Handlungsmuster* drängen. Entscheidungen dieser Tragweite wollen nicht nur tradierbar, sie wollen vor allem diskutierbar sein.

Kann eine Ethik aus diesem Dilemma herausführen? Auf ein rein theologisch formulierbares Sachkriterium, eine »Norm« im überlieferten Sinne des Wortes, die in einem einzigen, wirklich strittigen Falle tatsächlich »greift«, ist nicht zu hoffen. Ebenso wenig kann, wie alle Erfahrung lehrt, schon die »unverstellte Wahrnehmung« der sogenannten Wirklichkeit⁵⁰ den Arzt darüber unterrichten, was im Einzelfall zu tun und zu lassen ist. Beide Ansätze markieren vielmehr die beiden Seiten einer fundamentalen Spannung - der Spannung zwischen dem »höchsten Gut« der Gottesherrschaft und den »aus dem Weltleben herausgebildeten ... als Selbst-

48. K. Barth, KD III/4, S. 479 f.

49. Ebd., S. 482.

50. So: M. Honecker, Das Problem des theologischen Konstruktivismus, ZEE 24, 1980 (S. 97-111), S. 110. Eine »unverstellte« Wahrnehmung gibt es nicht: Wahrnehmung geschieht immer unter Bedingungen - es fragt sich nur, unter welchen.

zweck sich empfindenden sittlichen Kulturgütern - et -, die seit Ernst *Troeltsch* die Grundlegung einer theologischen Ethik bestimmt. Läßt sich diese Spannung austragen, dann auf jeden Fall nur so, daß das Christentum auf die faktischen Bedingungen der kulturellen Welt eingeht. Wie dies freilich zu geschehen hat; wie die christliche Ethik dabei im Dienst der »Wegbereitung für das Kommen der Gnade« und darum kritisch »gegen das Seiende- (Bonhoeffer) steht und stehen kann: daran erst entscheidet sich der Umgang mit den uns heute aufgegebenen Problemen.

Formuliert man die theologische Aufgabe im Anschluß an die Überlegungen Barths, so gilt es nach einem menschlichen Analogon der Freiheit Gottes zu suchen. Freiheit aber realisiert sich nur unter Bedingungen. Die Ethik hätte dementsprechend den Menschen in die »Wirklichkeit« einzuweisen, ihn anzuleiten, sie unter *Bedingungen* wahrzunehmen, wobei es eine durchaus offene Frage ist, ob diese Bedingungen schon mit den Bedingungen der physikalisch bzw. biologisch begriffenen Natur oder mit denen der neuzeitlichen Kultur identisch sind. Eine Welt, wie sie George *Orwell* in seinem Roman »1984« schildert, hat sich gegen jeden Einbruch der »Gnade« vollständig abgedichtet. Sie »funktioniert« perfekt und ist in dieser Perfektion Sinnbild für die Zerstörung jeglicher Zukunft. Jedes ethische Argument, das seine Kraft aus der Anerkennung der sie ermöglichenden Bedingungen beziehen wollte, müßte zur Parodie auf den Glauben an eine göttliche Lenkung der Weh werden. Am Beispiel der modernen Medizin läßt sich das Problem unschwer verdeutlichen: Die objektive Wissenschaft ist der Versuch, auch das als *Objekt* zu nehmen, was doch ein *Subjekt* ist, lebt und Seele hat. Was bei diesem Vorgang - unter diesen Bedingungen - verfälscht und darum verfehlt wird, pflegt sich unbewußt zu vollziehen. Darum nehmen wir es immer zu spät wahr. Die bewußte Objektivität erzeugt jene unbewußte Schuld, die die artifiziellen Lösungen unserer Konflikte als ihr unentrinnbarer Schatten begleitet'<.

Wohl zwingt uns die Entwicklung der medizinischen Technologie, nicht zuletzt die Genetik selbst, in den Kategorien der »Objektivität« zu denken. Wer sich jedoch in diesen Kategorien verschließt, kann nach einer Bewältigung der hier aufbrechenden Probleme nicht einmal fragen. Das gilt vollends im Umkreis einer theologisch begründeten Ethik. Wenn der Wille Gottes »nicht identisch mit dem Seienden- ist (Bonhoeffer), dann sind die Gesetze der Bestandserhaltung des Seienden - seien sie in der Sprache des Objektivierens oder der Kybernetik formuliert - kein letztes Maß, dem sie verpflichtet sein könnte. Darum zielen die Bedingungen, unter denen sie den Menschen in die Weh einweist, nicht auf das, was *ist*, sondern auf das, was sein *könnte*. Sie konfrontieren ihn mit dem Anspruch und der Macht des Möglichen, ohne Unmögliches von ihm zu verlangen. Treffen freilich, richtig »ansetzen« kann eine solche Konfrontation erst dann, wenn die Welt nicht als ein in sich abgeschlossenes, sondern als ein »offenes« System betrachtet wird, wenn es Gründe dafür gibt, sie unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit zu verstehen. Solange die Naturwissenschaft abschließende Erkenntnisse über die

51. E. *Troeltsch*, Grundprobleme der Ethik, erläutert aus Anlaß von Herrmanns Ethik, ZThK 12, 1902 (5. 44-94, 125-178), S. 154. Man vgl. dazu den wichtigen Aufsatz von *Pannenberg*, Die Begründung der Ethik bei Ernst Troeltsch, in: Ethik und Ekklesiologie, 1977 (5. 70-96), bes. S. 91 f.

52. Vgl. V. v. *Weizsäcker*, a.a.O. (= Anm. 3), S. 188 H.

Welt meinte formulieren zu können, war nicht einzusehen; inwiefern man dieselbe Welt auch noch als Schöpfung Gottes sollte ansprechen können. Eine ganz andere Situation ergibt sich, **wenn** man - auch wissenschaftlich - dem Sachverhalt Rechnung trägt, daß die erkennbare Wirklichkeit genau nur das ist, was aus dem Zusammenspiel von Mensch und Natur resultiert - einem Zusammenspiel, in dem Wirkliches aus *Möglichem* hervorgeht, in dem nicht nur Wahrheit verwirklicht, sondern auch Wahrheit verfehlt wird.

Man kann den Gedanken zuspitzen und sagen: Die theologisch - als »*Schöpfung*« - begriffene Welt ist niemals die gleichsam unberührte »heile« Natur; sie ist immer schon *die durch Arbeit vermittelte Natur* und als solche die gesellschaftlich verfaßte Wirklichkeit. Für ihre Zukunft Verantwortung zu übernehmen heißt daher, um das Mindeste zu sagen, auf jede Trennung eines »privaten« von einem »wissenschaftlichen« Ethos zu verzichten. Es gibt keine exterritoriale wissenschaftliche Ethik; vielmehr wird auch die Wissenschaft ihre Maximen und Ziele aus der Wahrnehmung derjenigen »Möglichkeiten« begründen müssen, in deren Horizont die Gesellschaft zu ihrer Wahrheit kommt. *Negativ* sind wir über diesen Sachverhalt längst aufgeklärt: Die Katastrophen und ethischen Aporien, vor denen wir - ausgelöst durch Atomwaffen, ökologische Krisen oder genetische Schädigungen - in unserm Jahrhundert stehen, sind Katastrophen und Aporien der Gesellschaft und nicht der Natur. Wir können sie nicht so behandeln, als wären sie Krankheitssymptome der Natur. Wie aber ist diese Einsicht *positiv* zu wenden?

1. Eine medizinische Ethik wird ihre Probleme nicht in der Weise isolieren dürfen, daß sie ihre Antworten lediglich im Blick auf den unmittelbar betroffenen Patienten formuliert und durchdenkt. Ist jedes ärztliche Handeln ein Handeln *in* der Gesellschaft und *an* der Gesellschaft, so wird sie den Schritt von der *Individual-* zur *Sozialethik* vollziehen, und das heißt insbesondere: nach der gesellschaftlichen - man sagt heute schon richtiger: nach der human-ökologischen - Funktion bestimmter Operationsverfahren und Therapeutika fragen müssen. Dem entspricht auf der Seite der materialen Problemstellungen die Erkenntnis, daß die Rationalität, die wir der Natur aufnötigen, zu den legitimen Möglichkeiten des »Zusammenspiels« gehört und daher auch im Verhalten zu uns selbst berücksichtigt werden muß. Der artifiziellen Herausforderung der Technik artifiziell zu begegnen, ist kein Pakt mit dem Teufel, sondern - die einzige Möglichkeit, die wir haben, um die selbstgeschaffenen Probleme zu bewältigen. Medizinische Eingriffe - Verhütungsmittel, Sterilisation und selbst Amniozentese - sind darum, ungeachtet ihrer fehlenden naturrechtlichen Basis, als »Antworten« auf die Herausforderung unseres Jahrhunderts ethisch grundsätzlich diskutierbar.

2. Dennoch läßt sich ein Handlungsmuster, das angesichts der modernen Entscheidungs- und Konfliktsituationen zu neuen »Normen« ethischen Verhaltens führen könnte, auf der Ebene der instrumentellen Vernunft - etwa als ein Kriterienkatalog bestimmter Schädigungen und bestimmter approbierter Therapien - schwerlich entwickeln. Denn diese Vernunft ist au-

53. Es ist - unter der Perspektive des Genetikers betrachtet - nicht schon das Verhütungsmittel, das der Arzt dieser Patientin, nicht schon das Insulinpräparat, das er jenem Diabetiker verordnet, sondern der Kreislauf, den beide Medikamente als approbierte Therapeutika in Gang setzen, also deren gesellschaftliche Funktion, woran sich die Frage nach Gut und Böse entzündet, schärfer noch: wo Gut und Böse auf dem Spiel stehen.

berstande, sich zu der Unterscheidung von Möglichem und Unmöglichem, an der die Zukunft der Welt als Schöpfung hängt, zu verhalten, ja sie überhaupt wahrzunehmen. Indessen stößt nicht allein sie an dieser Stelle auf ihre Schranken. Wo nämlich die Grenzlinie zwischen »möglich« und »unmöglich« im Einzelfall verläuft, ist niemals eine Frage der Definition, die sich »von außen« entscheiden ließe - keine Theologie und keine Ethik verfügt von sich aus, a priori, über einen zureichenden Bestimmungsgrund -, sondern eine Frage, die allein in der Auseinandersetzung (also auf dem Weg der Erfahrung) mit den »Spielregeln« zu beantworten ist, unter denen sich das geschichtliche Dasein entfaltet. Die beste Ethik wird den Arzt nicht von der *Situation* entlasten können, in der er seine Entscheidungen zu treffen hat. Erst wenn daher die unabdingbaren Methoden und Regeln des ärztlichen Handelns nicht autonom auf dem Boden der neuzeitlichen Wissenschaft entwickelt, sondern als Formen des Umgangs mit den Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Lebens begriffen und ausgebildet werden, wird es – wovon wir heute noch weit entfernt sind – vielleicht gelingen, Kriterien der Urteilsbildung zu finden, die den Genetiker nicht mit einem »Grenzfall« allein lassen, ihn auch nicht bloß vor das Dilemma einer Güterabwägung (der Wahl des kleineren Übels) stellen, sondern die ihn zum Anwalt einer menschlichen Gesellschaft machen, die auch die »Solidarität des Todes« (V. v. Weizsäcker) gemeinschaftlich lebt.

Wenn eine biblisch begründete Ethik der aufgeklärten Maxime »Lassen wir dem Leben eine Chance!« die Bitte des Vaterunser entgegenstellt: »Dein Reich kornme!«; wenn sie das menschliche Analogon der Freiheit Gottes, von der wir ausgegangen sind, in der Anerkennung jener geschöpflichen Grenze erblickt, jenseits derer alles Leben von Gott selbst und seiner Zukunft begrenzt wird, dann hat sie dasselbe Ziel vor Augen. Sowenig sie einstweilen noch über allgemeinste Erwägungen hinauskommt: sie wird den Arzt schon heute von der hybriden, weil abstrakten Höchstforderung entlasten, das geschädigte Leben unter allen Umständen - und sei es mit dem maximalen Aufwand seiner Technik – erhalten zu müssen.

Prof. Dr. Christian Link

*Cedernweg 8
CH-3084 Wabern/Rem*

Zur Ethik genetischer Beratung

Theologisch-ethische Aspekte technischer Möglichkeiten in der modernen Medizin

VON JÜRGEN HÜBNER

A. PHILOSOPHISCHER HINTERGRUND: NATURWISSENSCHAFT UND LEBENSZUSAMMENHANG

1. Menschliches Leben hat sich im Zusammenhang der *Evolution des Lebens* überhaupt in intellektueller und technischer Absetzung von dem entwickelt, was begrifflich dann »Natur« heißt. Gleichwohl bleibt menschliches Leben Teil des Zusammenhangs alles irdischen Lebens und seiner Geschichte und hat zugleich teil an der Evolution des Universums.

1. Die intellektuelle und technische *Distanzierung von der »Natur«* beginnt in der Auseinandersetzung mit den Bedingungen des Lebens, die den physischen Kampf gegen Widerstände, seien es elementare Naturgewalten, die Beengung durch Pflanzen, Bedrohung durch Tiere oder Krankheiten, einschließt. Diese Auseinandersetzung mit der Natur ergibt sich aus der notwendigen Beschaffung von Lebensraum, Nahrung und Gesundheit des Menschen.

2. Die Ausbreitung der modernen Zivilisation des Menschen über die ganze Erde hin basiert auf der Überwindung und Integration der sein ganzes Leben bedrohenden Faktoren seiner natürlichen Umwelt. Mit dem Fortschreiten von *Naturwissenschaft und Technik* gelingt es Menschen in zunehmendem Maße, die Natur zu beherrschen und Bedürfnisse und Wünsche mit ihrer Hilfe zu befriedigen. Heute ist es dem Menschen weitgehend gelungen, die Biosphäre in seine Abhängigkeit zu bringen und in der nördlichen Hemisphäre für sich selbst seine Überflußgesellschaft bis hin zur Kontraproduktivität zu entwickeln. Dagegen melden sich die Defizite des so gearteten zivilisatorischen Fortschrittes elementar in den Lebens- und Überlebensproblemen der sogenannten Dritten Welt.

3. In alledem bleibt die *Zugehörigkeit des Menschen zu seiner Biosphäre* bestehen und damit auch seine physische und seelische Abhängigkeit von ihr. Das, was heute als ökologische Krise in Erscheinung tritt, zeigt, daß Mensch und nichtmenschliche Natur aufeinander angewiesen sind und nur in lebendiger Vernetzung, in Abhängigkeit von Regelkreisläufen, miteinander und gemeinsam überleben und sich entfalten können. Das gilt bis hin zu bestimmten Krankheiten und ihren Erregern und erblichen Dispositionen (Sichelzellenanämie/Malaria, Blutgruppen/Pest), Abhängigkeiten, die mitunter durch künstliche Regelkreise ersetzt werden können (Einsatz von Medikamenten) und entsprechend verantwortet werden müssen.

4. Was vom Menschen und der Natur gilt, das gilt vom Verhältnis des Menschen zu seinem eigenen *Leib*. Die lebendige, offene Beziehung des Menschen zu sich und seinesgleichen umfaßt ihrerseits die partikularen Aspekte objektiven Wissens, ist aber selbst mehr und etwas anderes als diese: sie haben ihren Sinn nur im Lebenszusammenhang im ganzen. Je mehr menschliches Leben naturwissenschaftlich verstanden, kontrolliert und geplant werden kann,

desto mehr ist eine Perspektive notwendig, die wissenschaftliche Detailkenntnisse einordnen und Handlungsanweisungen für eine *integrierte Lebensgestaltung* begründen kann. Das gilt für das individuelle Leben ebenso wie für das Leben in der menschlichen Gesellschaft und in der Biosphäre allgemein.

5. Die Betrachtung von Regelkreisen und ihren Vernetzungen oder ihre Installation kann eine solche Perspektive noch nicht herstellen. Für die Gestaltung menschlichen Lebens ist die *Erwartung von Zukunft* konstitutiv. Sie entspringt etwa als Hoffnung aus einer Grundhaltung und Grundmotivation, die der naturwissenschaftlichen Arbeit vorausliegt. Daraus erwächst ein Lebenshorizont, in dem das präsent ist, was Naturwissenschaft auf ihrer Ebene methodisch abbilden muß. Dieser bestimmt deren Gegenstand mit, erweitert den Einsatz und die Anwendung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, er ergibt sich aber nicht schon aus diesen selbst. Grundmotivation, Öffnung von Zukunft und Zielfindung hat mit *Glauben* im allgemeinen Sinne und dessen Konkretisierung und Symbolisierung in Religion, Weltanschauung oder Ideologie zu tun.

11. Der existentiell erfahrene, konkrete Lebenszusammenhang wird vielfach unter dem Begriff »Ganzheit« reflektiert. Die Zusammengehörigkeit der Perspektiven von Ganzheit des Lebens und Partikularität des wissenschaftlichen Erkennens und des technischen Handelns läßt sich nicht additiv herstellen. Es handelt sich um zwei Weisen von Erfahrung, die unterschiedliche Zugänge zur Wirklichkeit darstellen. Beide sind ineinander verschränkt und machen die eigentliche Komplexität des menschlichen Lebens und Erlebens aus.

1. Ganzheitliche Lebenserfahrung und rationale Erkenntnis der Wirklichkeit bilden nicht einfach zwei verschiedene Ebenen, die logisch eindeutig einander zugeordnet werden könnten. Begriffe wie »Drehtürprinzip«, »Komplementarität« oder auch »Dialektik« und »Paradoxie« bieten keine Lösung, sondern formulieren das Problem: Es gibt verschiedene, nicht logisch miteinander harmonisierbare Wege, Wirklichkeit zu erfahren, die dennoch elementar aufeinander angewiesen sind.

2. Die verschiedenen in Frage stehenden *Zugangsweisen zur Wirklichkeit* lassen sich außer als ganzheitlich und partikular charakterisieren als konkret und abstrakt, unmittelbar und reflektiert, personal und objektivierend, individuell und allgemein, ohne daß damit eine Deckungsgleichheit der Elemente dieser Begriffspaare behauptet werden dürfte. Es scheint jedoch jeweils einmal eine Erfahrung der Wirklichkeit selbst (vgl. den philosophischen Realismus), im anderen Falle eine rationale Rekonstruktion der Wirklichkeit, wenn auch im Dienste möglicher neuer und womöglich besserer Erfahrung, intendiert zu sein.

3. Der »ganzheitliche« *Weg der Erfahrung* hat einen konservativen Zug: Er will Lebenserfahrung bewahren, weitergeben und ermöglichen. Er fußt auf geschichtlicher Kontinuität und sieht das Weltgeschehen modern als offenen Prozeß, in dem alles lebendig miteinander zusammenhängt und manipulative Eingriffe das Gewachsene und kunstvoll Gewebte zerreißen und zerstören, erreichte Lebensvielfalt also vermindern und damit komplexitätsbedingten Tiefgang des Lebens verflachen lassen können.

4. Partikuläre Analyse von Gewachsenem und technische Konstruktion neuer Zusammenhänge will Erfahrung erweitern und Leben neu und besser gestalten, Lebensqualität also ver-

bessern und zu ihrer Vertiefung instand setzen. Naturwissenschaft verteidigt sich in diesem Sinne als fortschrittlich und vertraut der menschlichen Vernunft, die bisherige Evolution verantwortlich weiterführen und auf eine höhere Stufe führen zu können. Mehr Wissen führt zu mehr Nachdenklichkeit, die dem Leben zugute kommen soll.

5. Im Miteinander beider Perspektiven in Streit, Gespräch und daraus folgenden konkreten Entscheidungen kann eine *integrale Lebensqualität* angestrebt werden, die gewordene Geschichte aufnimmt, mögliche Neuerungen wahrnimmt und sich jeweilige Integrität geschichtlich vornimmt. Damit ist der Bereich des Ethischen erreicht, denn Lebensgestaltung in diesem Sinne hängt an Verhaltensweisen, die nicht fraglos selbstverständlich ablaufen, sondern Bewußtheit fordern und Kriterien entwickeln und nennen können müssen.

B. DAS ETHISCHE PROBLEM: DIE ABLÖSUNG VOM NATÜRLICHEN

III. Die *klassische Ethik* konnte davon ausgehen, daß sich der Mensch in einer Welt zu verhalten hatte, die ihm vorgegeben war. Die Naturwissenschaft gibt dem Menschen in immer größerem Maßstab Mittel an die Hand, diese Vorgegebenheiten rational zu durchdringen, mit Hilfe des Wissens zu verändern und neu zu gestalten. Damit ändert sich auch die Konzeption von Ethik.

1. Dem kosmologisch begriffenen *mittelalterlichen ordo* entsprach ein Kosmos der Tugenden ebenso wie eine Hierarchie von Seinsqualitäten. Damit war das Ethos des Menschen ontologisch geordnet und durch entsprechende moralische Bestimmungen geregelt. Der Mensch wußte damit, was er zu tun und zu lassen hatte und welche Folgen in Form von Lohn und Strafe konkretes Handeln hatte.

2. Die Struktur der mittelalterlichen Seinsordnung ist sowohl in der *reformierten Ethik* als auch in der *lutherischen Zwei-Reiche-Lehre* weitgehend vorausgesetzt. Die im christlichen Glauben von ideologischen Verzerrungen befreite Vernunft vermochte demzufolge zu erkennen, was recht und was unrecht war. Der Mensch war den Vorgegebenheiten seiner Welt als Schöpfung erkennbar integriert. Weltveränderung gab es nur durch Buße und Appellation an den Schöpfer.

3. Sowohl die *kopernikanische* als auch die *erste biologische Revolution* beraubte den Menschen nicht nur seiner zentralen Stellung in Kosmos und Biosphäre, sondern entnahm ihm auch der bergenden Ordnung des Seienden. Fortan fiel ihm die Verantwortung für sein Sein in der Welt zu, so daß er nicht nur mit Hilfe seiner Vernunft zu vernehmen, sondern auch vernünftig und verständig zu gestalten hatte.

4. Die Kriterien solcher Weltgestaltung waren nicht mehr einfach vorgegeben, sondern selbst zu erforschen. Diese Forschung verlief hinfort in den Bahnen des kartesischen *Subjekt-Objekt-Schemas*: Die Kriterien waren einmal in den Gesetzmäßigkeiten der naturwissenschaftlich erkennbaren Außenwelt, zum anderen in den Prinzipien der erkennenden Vernunft zu finden. Objektivität und intersubjektive Allgemeinverbindlichkeit wurden damit zu grundlegenden Kriterien ethischer Werte.

5. Im Zuge objektivierender Forschung und intersubjektiver Verständigung sowie gesellschaftlicher Verwendung von Wissen wird die Welt und damit auch die Natur verändert. Die Dimensionen des Lebens sind damit nicht mehr einfach vorgegeben, sondern geschichtlich vermittelt und infolgedessen selbst verantwortlich zu gestalten. Man hat sich nicht mehr einfach in den Umständen zurechtzufinden, sondern diese sind selbst hergestellt und müssen weiterkonstruiert werden. Es ist Aufgabe der Gesellschaft, das durch die Ablösung vom Natürlichen zeit- und ortlos gewordene Wissen zu beherbergen und zu verantworten. Das Wissen muß durch Einsicht dienstbar gemacht werden.

IV. Die in der christlichen Tradition vermittelte Freiheit, Entscheidungssituationen in der Welt verantwortlich wahrzunehmen und vernünftige Lösungen anzustreben, die ihrerseits der Gnade Gottes anheimgestellt werden dürfen, gerät in ein neues Licht, wo bewußt entschieden werden kann und muß, ob solche Entscheidungssituationen entstehen werden oder nicht (*Entscheidungen 2. Grades*).

1. Ein *Zirkel naturwissenschaftlichen Erkenntnisfortschrittes* besteht darin, daß Erkenntnisse, die durch Analyse eines Zusammenhanges gewonnen worden sind, ihrerseits gezielt eingesetzt werden, um einen weiteren Zusammenhang zu erklären (eine symbiotische Anpassung gewährt einen Selektionsvorteil; es wird ein Selektionsvorteil gesucht, um eine ähnliche symbiotische Struktur zu erklären). Man bleibt im Zirkel immanent naturwissenschaftlichen Denkens, wenn Methoden, die zur Erkenntnisgewinnung in einem bestimmten Lebenskontext (Schwangerschaft bei erblicher Belastung) entwickelt worden sind (vorgeburtliche Diagnostik), gezielt als Planungsinstrumente künftigen Lebens eingesetzt und damit integraler Bestandteil neuer Planungen werden.

2. Dieser Zirkel ermöglicht die Gestaltung des Lebens durch rationale Planung und eröffnet damit ein verändertes Lebensverständnis, wodurch schließlich das Leben selbst qualitativ verändert, eben - zunächst teilweise - rationalisiert wird. Daraus entsteht die Frage, ob und wie der Mensch rational und emotional in der Lage ist, Situationen zu bewältigen, für deren Entstehen er selbst zu entscheiden in der Lage war. Können oder wie können schließlich Entscheidungen verantwortet werden, die Situationen zur Folge haben können oder haben, in denen selbst schon entschieden werden muß, ohne daß möglicherweise eindeutige Kriterien zur Verfügung stehen, und durchaus nicht ausgemacht ist, wie diese Situation bewältigt werden wird?

3. Die Frage spitzt sich noch einmal zu, wenn durch solche Entscheidungen zweiten Grades Entscheidungen impliziert sind, die weitgehend nicht selbst wahrgenommen, sondern anderen zumindest mit überlassen, wenn nicht ganz an sie delegiert werden müssen. Das betrifft sowohl den beratenden oder behandelnden Arzt, der die Ratsuchenden nicht weiter begleiten kann, als auch den Ratsuchenden oder Patienten, der dem Arzt letzte Entscheidungen überlassen muß.

4. Die *Schwangerschaft auf Probe* bei möglichen erblichen Defekten kann hier als exemplarische Situation gelten. Aber auch Willenserklärungen zur späteren Sterbehilfe beleuchten das Problem: Sowohl Zeugung und Geburt als auch Krankheit und Tod sind in neuer Weise effizient regulierbar geworden. Die Problematik ist symptomatisch für menschliche Entscheidungsfreiheit im Zeitalter der technischen Zivilisation. Sie entsteht aus der Auflösung oder

Modifikationen vorgegebener natürlicher Strukturen und in eins damit der Absolutheit tradierter Ordnungen, Normen und Werte auf Grund technisch ermöglichter und errungener Wandlungen: Volkszugehörigkeit relativiert sich durch steigende Mobilität, Berufe werden zu Beschäftigungen auf Zeit, Ehen können auf Grund psychologischer und soziologischer Daten geschieden werden und so fort. Mögliche Daten über spezifische Folgen schaffen ein neues Bewußtsein und neue Wertigkeiten.

5. Der Christ darf sich für die Bewältigung vorliegender Entscheidungssituationen auf Gnade, Vergebung und Liebe berufen. Kann für Entscheidungssituationen zweiten Grades, in denen es um die bewußte Schaffung künftiger, möglicherweise aporetischer Situationen geht, die gleiche theologische Denkfigur in Anspruch genommen werden? Wird die erwartete letzte Rechtfertigung des Sünders durch Gott damit möglicherweise zur billigen Gnade? Muß hier also von einer Herausforderung oder gar Versuchung Gottes gesprochen werden?

C. VERSUCH EINER THEOLOGISCHEN PERSPEKTIVE

V. Im *christlichen Glauben* begründetes Handeln ist entscheidend durch Gottes Liebe bestimmt, die sich als Nächstenliebe auswirken will. Innerhalb dieser Grundausrichtung setzt vernünftige Einsicht Maßstäbe, die sich naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und Möglichkeiten bedient. Auch Entscheidungen zweiten Grades (Planung kommender Entscheidungssituationen) haben sich danach zu bemessen, inwiefern sich Liebe auch oder erst recht in künftigen Situationen bewähren und gestalten kann.

1. *Nächstenliebe* ist in der Liebe des Schöpfers zu seiner Schöpfung begründet. Wie sie in Jesus Christus anschaulich wird. Sie kann dadurch charakterisiert werden, daß sie ihrerseits die Liebe Gottes zur Welt widerspiegelt und bekanntzumachen hilft. Der Mensch ist berufen und gewürdigt, dem Ausdruck zu verleihen. In diesem Sinne ist er zu Gottes Ebenbildlichkeit bestimmt und die Schöpfung von seiner Freiheit abhängig. Wo Liebe ist, kommt die Schöpfung zu ihrer Erfüllung. In der vom Menschen geprägten Phase der irdischen Evolution erweist sich damit Liebe als tragender Grund der Entwicklung des Lebens, ihr Gegenteil als dessen Katastrophe.

2. Motiviert durch Liebe, wird christliches Handeln wesentlich vernünftiges Handeln sein. Vernünftiger Durchblick bildet den Horizont, innerhalb dessen Strategien und Pläne entwickelt werden, und rationales Abwägen setzt die Maßstäbe, an Hand derer Entscheidungen gefällt werden können. Engagierte (»ganzheitliche«) Wahrnehmung von existentiellen, geschichtlichen Lebenszusammenhängen und natur- und humanwissenschaftliche Arbeit gehen dabei Hand in Hand. Durch die Liebe als grundlegende Motivation wird das notwendige Zusammenspiel aller Denk- und Arbeitsschritte bewußt- und offengehalten.

3. Die radikale Offenheit für alle sich ergebenden Gesichtspunkte ist auch für Entscheidungen zweiten Grades zu fordern, sind sie doch im gleichen Sinne vernünftig zu verantwortende Entscheidungen. Sie bedürfen daher im Sinne der Liebe des möglichst weitgehenden Durchblicks auf ihre Folgen in den verschiedenen Dimensionen des Lebens. Nur wenn das in vertretbarer Weise gelingt, sind sie zu verantworten. Eingeschlossen sind dabei nicht nur psycho-

logische und soziale Faktoren, sondern ebenso religiöse Überzeugungen und individuelle Wertsetzungen. Ihre Wandelbarkeit muß bedacht, darf aber nicht einfach vorausgesetzt werden.

4. Ethisch entscheidend ist jedoch nicht die Befolgung vorgesehener Normen, sondern die Übereinstimmung zwischen grundlegender *Motivation* und den zu erwartenden möglichen *Folgen*. Eine zu planende künftige Entscheidungssituation muß verkraftet und also bejaht werden können. Sie muß dafür als Entscheidungssituation offengehalten und darf nicht schon juristisch vorweg entschieden werden. Zugleich müssen die später zu entscheidenden Folgen, gleichviel, wie die Entscheidung ausfällt (z. B. Abtreibung aus genetischer Indikation oder nicht), in der Perspektive der Grundüberzeugung grundsätzlich tragbar sein und bejaht werden können. Letztlich geht es dabei nicht um Abwägungen zwischen Werten oder Gütern, sondern um den Abbau von Überforderungen.

5. Christlich geht es um die *Übereinstimmung von Glaube, Liebe und Hoffnung*. Wenn die christliche Hoffnung auch nicht auf weltlich überschaubare Zusammenhänge reduziert werden kann, so ist doch die weltliche Planung und Gestaltung der Zukunft unter Einschluß vorauszusehender Verzichtleistungen (beispielsweise Verzicht auf ein Kind oder um eines Kindes willen Verzicht auf maximale Gesundheit) darauf zu befragen, wie das zu erwartende Leben Gottes Liebe zur Schöpfung entsprechen kann. Behindertes Leben kann dieser Liebe gerade zu ihrer Wahrheit verhelfen, sofern Gottes Kraft gerade in den Schwachen schöpferisch mächtig ist. Dies muß aber nicht so sein. Es kann ebensowenig geplant wie ausgeschlossen werden. Entsprechende Entscheidungen bedürfen der Reifung und sollten deshalb so lange als möglich und zuträglich für neue Aspekte und Perspektiven offengehalten werden. Die vorgeburtliche Diagnostik kann bei den gegebenen Voraussetzungen dazu beitragen. Der endgültige Entschluß aber wird ein Wagnis des Glaubens sein in der Hoffnung, daß auf Grund dieser Entscheidung die Liebe zu ihrer Wahrheit kommen kann. Er darf deshalb nicht vor der Zeit endgültig vorprogrammiert werden. Liebe als Motivation relativiert letztlich sowohl ganzheitliche Perspektiven als auch rationale (wissenschaftliche) Argumente; beide zusammen werden am Kriterium der Liebe und dem so handelnden Menschen relationiert, ja neu konstelliert.

VI. *Praktische Entscheidungen* lassen sich *nicht argumentativ* fällen. Sie bedürfen aber der Argumente, um bewußte, verantwortliche Entscheidungen zu sein. Medizinische Forschung muß sich um möglichst detaillierte und differenzierte Gesichtspunkte bemühen. Ärztliche Beratung hat sowohl mit Hilfe als auch trotz dieser Argumente den Freiraum zu schaffen und zu bewahren, in dem sich Liebe verantwortlich darstellen und entfalten kann.

1. *Ärztliche Beratung* kann von Ängsten und Zwängen befreien, die nach dem jeweiligen Stande des Wissens möglichen sachgerechten verantwortlichen Entscheidungen im Wege stehen. Das medizinische und humanwissenschaftliche Wissen eröffnet Perspektiven, die neue Gestaltungen von Lebenswegen ermöglichen. Damit kann es die Funktion erhalten, in Ungewißheit zu trösten und zu verantwortlichem Handeln allererst herauszufordern. So kann es geschehen, daß gerade von hier aus die Offenheit der Liebe in schöpferischer Ursprünglichkeit Ereignis wird.

2. Wird ärztlicher Rat in der Sicht des Ratsuchenden oder des Arztes normativ, kann medi-

zinisches und humanwissenschaftliches Wissen mit dem Willen der Betroffenen passiv oder aktiv zur Ideologie werden. Christliche Liebe widerspricht jeder Ideologie, geht es ihr doch gerade um offene Zukunft, in der es auf Grund von Glauben Hoffnung gibt, die sich nicht im voraus inhaltlich festmachen läßt. Das schließt die relative Notwendigkeit öffentlicher Gesetze nicht aus, die aus gesellschaftlichen Gründen den Handlungsspielraum des einzelnen benennen und auch einengen.

3. *Bewahrung vor Ideologie* schließt auch konkrete ethische Imperative nicht aus. Diese entstehen in Verbindung mit gesellschaftlich tradierten Normen ursprünglich aus der Erkenntnis der Situation, der in ihr erhebaren Fakten und Wirkungszusammenhänge und dem persönlichen Engagement aller beteiligten Gesprächspartner unter Einschluß ihrer grundlegenden (weltanschaulichen, religiösen oder im Glauben begründeten) Motivationen. Das schließt Kritik, Veränderung und Neuorientierung geltender Normen ein.

4. Beratende Gespräche helfen entscheidend weiter, wenn sie den Charakter *freier interpersonaler Auseinandersetzung* haben. Das schließt den Einbezug aller zur Verfügung stehenden relevanten Informationen ein. Solche Gespräche sind auch auf der Ebene von Entscheidungen zweiten Grades unabdingbar. Hier gilt es, jeder Verharmlosung zu wehren. Eine Abtreibung aus genetischer Indikation, etwa eines mongoloiden Kindes, bleibt Tötung jungen menschlichen Lebens. Der Ausgang solcher Auseinandersetzungen als Streit um die anstehende Problematik darf von keiner Seite vorprogrammiert werden. Nur so kann echter Liebe, die zu verantwortlichen Entscheidungen führt, Raum und Zeit gegeben werden.

5. Genetische Beratung kann ethisch verantwortlich nur wahrgenommen werden, wenn ihre organisatorischen Voraussetzungen ausreichende Gesprächsmöglichkeiten gewähren. Reine Vermittlung von Fakten dürfte den nicht vorinformierten und situationsunkundigen Rat-suchenden insbesondere bei anstehenden Entscheidungen zweiten Grades in aller Regel überfordern. Es liegt alles daran, daß die Beratenden durch die Organisation ihrer Arbeit nicht ihrerseits zu Überforderten werden. Wo sie es schon sind, ist es ethische Pflicht, nach Wegen zur Abhilfe zu suchen. Eine mechanische Ausweitung der Beratungstätigkeit wäre unter defizitären Umständen nicht vertretbar; hier muß den bisherigen natürlichen und ethischen Regelmechanismen und Problemlösungen vorläufig das Feld überlassen bleiben.

6. *Medizinische Ethik* trägt auch *gesamtgesellschaftliche Verantwortung*. In ihrem Rahmen ist das Verhältnis gewachsener natürlicher und menschlich-sozialer Regelungen zu artifiziellen und dem weiteren Ausbau der letzteren eingehend zu reflektieren, wobei auch die hier einzubringenden kulturellen, humanwissenschaftlichen, ökonomischen und politischen Gesichtspunkte der sinnvollen Integration in den Gesamtprozeß modernen Lebens bedürfen. *Die Medizin* ist konstitutiver Teil dieses Prozesses. Ihre Ethik hat gerade *im* christlichen Geiste dazu beizutragen, daß das moderne Leben *menschlich* bleibt und menschlich wird.

.Prof Dr. Jürgen Hübner

Schmeilweg 5
6900 Heidelberg

Euthanasie und Sterbehilfe aus der Sicht des Juristen

VON WILFRIED BaTIKE

A. EINLEITUNG

1. DIE SUBJEKTIVE BETROFFENHEIT

Kaum ein anderes Thema könnte so sehr wie das der »Euthanasie und Sterbehilfe« den Juristen verleiten, das von ihm vielleicht Gewünschte für das objektiv Richtige, und das heißt hier zunächst: für das vom Gesetz Erlaubte oder doch für straffrei Erklärte, auszugeben. Denn die Angst vor dem Tod, der alle Lebenspläne zunichte macht, gebiert das Verlangen, wenigstens leicht und schmerzlos zu sterben; dieses Begehren ist »uralt« Gedanken- und Wunschgut« der Menschheit', an dem jeder – tiefenpsychologisch deutbar – teilhat und das ihn bei seinen Aussagen mit bestimmt. Und wenn, so mag mancher von uns rätseln, die moderne Medizin schon die Chancen auf ein biblisches Alter- vergrößert hat, warum gesellt sie ihren lebensverlängernden Mitteln nicht leidensverkürzende zu und gewährt uns Schutz vor Siechtum und Todesqual, indem sie die vorhandenen anästhetischen Möglichkeiten noch überbietet und uns durch eine Injektion das »medizinische Nirwana« erschließt?

11. DER NUTZEN EINER EUTHANASIEDISKUSSION UNTER JURISTISCHEN ASPEKTEN

Diese Frage wird noch dringlicher stellen, wer mit dem Todeskampf einer geliebten Person konfrontiert wurde". Dennoch sei hier der Versuch gewagt, das »emotional strächtige« Gebiet der Euthanasie und Sterbehilfe aus juristischer Sicht möglichst objektiv, also vorurteils-kritisch, zu erfassen. Dabei geht es mir nicht darum, nach der Ablösung der Abtreibungs- durch die Euthanasiediskussion- an der Debatte eines (vermeintlichen oder wirklichen) strafrechtlichen »Modethemas« teilzunehmen oder leichtsinnig und detailwütig über alle seine Aspekte zu dilettieren. Zwar läßt sich nicht bestreiten, daß das Thema »Tod und Sterben« nach einer langen Zeit der Ruhe aus vielerlei Gründen unterschiedlicher Art⁶ wie-

1. E. Deutsch, Die rechtliche Seite des menschenwürdigen Sterbens, in: Vorgänge 36: Menschenwürdiges Sterben, 1978, S. 74-79, S. 74.

2. Psalm 90, Vers 10: »Euer Leben währet siebzig Jahre, und wenn's hochkommt, "" achtzig Jahre.«

3. G. Geilen, Euthanasie und Selbstbestimmung, Recht und Staat Heft 446, 1975, S. 4.

4. Vgl. P. Moor, Die Freiheit zum Tode. Ein Plädoyer für das Recht auf menschenwürdiges Sterben. Euthanasie und Ethik. Übersetzt von J. Abel, 1973, S. 7, 9 H.

5. Zu den Zusammenhängen vgl. K. Engisch, Der nächste Schritt, in: Schaffstein-Festschrift, 1975, S. 1 f.; R. Schmitt, Euthanasie aus der Sicht des Juristen, JZ 1979, S. 462-467, S. 462 H.

6. R. A. Kalish, Der gegenwärtige Status von Tod und Betreuung des Sterbenden: Das Ende eines Tabus, in: A. Eser, Hrsg., Suizid und Euthanasie als human- und sozialwissenschaftliches Problem, Medizin und Recht, Bd. 1, 19, 1976, S. 159-169, S. 161 H., nennt für die US-amerikanische Diskussion fünf Gründe:

1. das Anwachsen nuklearen Zerstörungspotentials,

der" zu einer Angelegenheit öffentlichen Interesses geworden ist, dessen Äußerungen mitunter weniger von Fachkunde denn von der Lust, Tabus zu zerstören, zeugen". Ebenso richtig ist aber auch, daß Mediziner, Pflegepersonal und andere Betreuer von Todkranken auf praktikable Kriterien angewiesen sind, mittels deren sie in Konfliktsituationen ihr Strafbarkeitsrisiko ex.ante in zumutbarer Weise abschätzen können. Der Jurist ist daher mit gutem Grund dazu aufgerufen, in einsichtiger Weise hochkriminelles und u. U. mit lebenslanger Freiheitsstrafe bedrohtes (§§ 211 H. StGB) von straflosem Verhalten möglichst trennscharf abzugrenzen".

Freilich wird sein Versuch, objektivierbare Entscheidungskriterien zu finden, die das ärztliche Handeln an die Verhaltensnormen des geltenden Rechts ausrichten helfen, nicht jeden zu-friedenstellen: Denn während der juristische Laie vor allem die von ihm konkret zu lösende Si-tuation sieht, die von hochkomplexer und z. T. widersprüchlicher Merkmalsstruktur sein kann, geht es dem Juristen darum, generalisierbare Richtwerte zu finden und an Hand von an-schauungstypischen Fällen zu demonstrieren, deren »Typizität« der Mediziner unter Häu-figkeitsaspekten verneinen wird!'. Und weil juristische Kriterien die Verbindlichkeit des Ge-setzes für sich beanspruchen, laufen sie trotz ihrer Vagheit und Konkretisierungsbedürftigkeit dem ärztlichen Wunsch zuwider, auf dem Gebiete der Sterbehilfe und Euthanasie einen »wei-ten Ermessensspielraum« zu besitzen, dessen fachkompetente Ausfüllung statt an einengende rechtliche Regulative nur an das vom ärztlichen Standesethos geleitete Gewissen gebunden ist¹².

Obwohl nicht zu **bestreiten** ist, daß es Situationen gibt, »in denen der Arzt eine unvertret-bare Gewissensentscheidung fällen muß, die sich nachträglich gerichtlicher Überprüfung ent-

2. die Fortschritte in medizinischer und biomedizinischer Forschung und Technik,

3. die Suche nach Unterprivilegierten und Unterversorgten,

4. die zunehmende Beschäftigung mit nichtwestlichen Denkweisen und

5. die Suche nach dem Sinn des Lebens und Sterbens.

Für die *deutsche* Diskussion ist diese Liste noch durch den Hinweis zu ergänzen, daß die »Berührungsangst- mit dem vom NS-Reich mißbrauchten Wort »Euthanasie« gewichen ist.

7. Aus der Literatur bis 1930 sind zu nennen: *Barth*, Euthanasie, 1926; *Binding ! Hoche*, Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens, 1922. Weitere Nachweise bei *Engisch*, Euthanasie und Vernichtung unwerten Lebens, 1948; *Dorner*, in: Viertelj. f. Zeitgeschichte, 1967, S. 121 H.

8. Man denke nur an die unter dem Übertitel »Bigger Than Life« in den USA erschienene Zeitschrift »Death«, Belege für das fragwürdige Interesse am Tod zeigt »Das Todesmagazin« von *R. von Praunheim*, vgl. dazu: Der Spiegel, 33. Jahrgang, Heft Nr. 32, 6. August 1979, S. 145--147. Von Profitgier oder doch einer bedenklichen »Kommerzialisierung« der Sterbehilfe zeugt das Unternehmen »Threshold« (Schwelle), das in den USA für einen Stundenlohn von 7,50 Dollar »Begleiter beim Sterben« anbietet (*F. W. Menne*, Todeskontrolle. Das »moderne« Ende sozialer Lebens-geschichten, in: Vorgänge, Nr. 36, 1978, S. 80-95, S. 90).

9. *Roxin*, Der Schutz des Lebens aus der Sicht des Juristen, in: *Blaha / Gutjahr-Löser / Niebler*, Hrsg., Schutz des Le-bens - Recht auf Tod. Geschichte und Staat, Bd. 184, 1978, S. 85--109, S. 85.

10. Vgl. *A. Eser*, Lebenserhaltungspflicht und Behandlungsabbruch in rechtlicher Sicht, in: *Auer / Menzel ! Eser*, Hrsg., Zwischen Heilaufrag und Sterbehilfe, 1977, S. 75--147, S. 75 f.

11. Ein Beispiel dafür, daß normativer Anschauungs- und empirischer Durchschnittstypus auseinanderzuhalten sind! Vgl. *A. Eser*, Der manipulierte Tod? Möglichkeiten und Grenzen der Sterbehilfe aus rechtlicher Sicht, in: *l- Schwartländer*, Hrsg., Der Mensch und sein Tod, 1976, S. 61-81, S. 64.

12. Vgl. v. *Lutterotti*, Ärztlicher Heilaufrag und Euthanasie, in: *Eser*, Hrsg., Suizid und Euthanasie als human- und so-zialwissenschaftliches Problem, 1976, S. 291-298, S. 291; *Opderbecke*, Grenzen der ärztlichen Behandlungspflicht, in: *Eser*, Hrsg., *ibid.*, 1976, S. 136-142, S. 136; *Menzel*, Kriterien für einen Behandlungsabbau, in: *Eser*, Hrsg., *ibid.*, 1976, S. 143-149, S. 143.

zieht«¹³, sollte das Gelten-Wollen juristischer Aussagen nicht als arroganter Hyperlegalismus" diskreditiert werden: Erstens ist es »Aufgabe, ja die Verpflichtung des Juristen, ... wie jedes menschliche Tun, so auch das der Ärzte darauf zu überprüfen, ob es mit den Gesetzen ... verträglich ist, Sterbehilfe«¹⁵ zu leisten oder sie lebens- und leidensverlängernd zu versagen. Zweitens wird eine säkularisierte Gesellschaft, die die generelle Gültigkeit naturrechtlich oder religiös fundierter Verhaltensregeln bezweifelt, problematische Konfliktlösungen um so bereitwilliger akzeptieren, je weniger sie sich nur auf berufsspezifisch anerzogene und je mehr sie sich auch auf verbindlich gesetzte Vorentscheidungen des allein demokratisch legitimierten Gesetzgebers gründen. Drittens ist auch das keineswegs unwandelbare ärztliche Standesethos nur mit Mühe imstande, mittels der altehrwürdigen Grundsätze des Hippokratesw Fragen zu lösen, die in dieser Weise erst die Fortschritte der Heilkunde stellen; vor Ermessensmißbräuchen bewahren sie den Patienten kaum besser als das insoweit einschlägige und weithin internalisierte Strafrecht!",

Viertens stellen verbindliche Verhaltensnormen, von denen nur unter Strafbarkeitsrisiko abgewichen werden darf, eher eine einheitliche und rechtskonforme Ermessenshandhabung sicher als eine gesetzesautonome Situationsethik". Und fünftens ist die Sorge des Staates um eine gleichmäßige Praxis legitim; »denn wenn er fremdes Leben sich dem Arzt anvertrauen läßt, so kann dies immer nur unter der Voraussetzung zulässig sein, daß der Arzt sich jenen Kriterien verpflichtet weiß, die auch von der Rechtsgemeinschaft im Interesse optimalen Lebensschutzes und menschenwürdigen Sterbens für verbindlich angesehen werden-d".

Wer sich daher als Jurist vornimmt, die nicht wegzudisputierende letzte Entscheidungsmacht des Arztes an Rechtswerte zu binden, tut dies nicht aus eitlen Kompetenzenwahn: Er vermittelt den behandelnden Ärzten *Richtlinien*, die objektivierbarer sind als deren - dem Patienten oft unbekanntes - Individual- oder »Gesamtgewissen«; in Erfüllung dieser Aufgabe interpretiert er *ermessensbegrenzende Rechtsnormen*, deren Beachtung der Todkranke und dessen Familie *akzeptieren* (müssen) und auf deren Befolgung sie *vertrauen* (dürfen).

13 Roxin (Fußn. 9), S. 91.

14 Vgl. Neue Zürcher Zeitung vom 21. Januar 1975: Äußerung der Gesellschaft der Ärzte zur juristischen Bewertung des Falles Hämmerli.

15 K. Engisch, Suizid und Euthanasie nach deutschem Recht, in: Eser, Hrsg. (Fußn. 12), S. 312-321, S. 312.

16 Mitgeteilt und interpretiert von W. Catel, Grenzsituationen des Lebens. Beitrag zum Problem der begrenzten Euthanasie, 1962, S. 15 H.

17 Daß die meisten Ärzte, Krankenpfleger usw. nicht Jura studiert haben, schließt die handlungsbestimmende Kraft des Strafrechts nicht aus. Strafrechtlich sanktionierte Ge- und Verbote wirken auch ohne explizite Reflexion dort, wo sie - wie z. B. das Verbot: »Du sollst nicht töten- (§ 212 StGB) - internalisiert sind. Vgl. Eser (Fußn. 13), S. 79 Anm. 10; vgl. allg. Haffke, Generalprävention und Tiefenpsychologie, 1976, S. 57 H., 87 H., 162.

18 Zur Unterscheidung zwischen Gesetzes-, Situations- (Gesinnungs-) und Verantwortungsethik in diesem Zusammenhang vgl. j. Gründel, Probleme des Lebensschutzes aus der Sicht der katholischen und evangelischen Theologie, in: Blaha / Gutjahr-Löser / Niebler, Hrsg. (Fuß. 9), S. 11-46, S. 28 H.

19 Eser, (Fuß. 10), S. 81.

Einige der Strafrechtsnormen, die die ärztliche (Be-)Handlungsfreiheit begrenzen, habe ich bereits angesprochen: Es sind dies die §§ 211-222 StGB, die die aktive Tötung eines anderen Menschen unter Strafe stellen. Zu nennen sind ferner die §§ 223 ff. StGB, die jedwede Beeinträchtigung der körperlichen Integrität kriminalisieren, § 323c StGB, der jedem Hilfsfähigen die Pflicht auferlegt, in Unglücksfällen die ihm zumutbare Hilfe zu leisten, sowie § 13 StGB, der jeden Garanten für ein fremdes Rechtsgut, z. B. den behandelnden Arzt, strafrechtlich haftbar macht, wenn er wider den Willen der ihm anvertrauten Person notwendige Rettungsmaßnahmen unterläßt. Aus diesem Normengefüge lassen sich Grundaussagen des geltenden Rechts entnehmen.

1. DIE GRUNDAUSSAGEN

1. An erster Stelle ist das *Verbot* hervorzuheben, *einen anderen Menschen zu töten*, es sei denn, die Tat ist ausnahmsweise vom Gesetz, z. B. als Notwehr, erlaubt. Auch dem Todgeweihten oder gar Sterbenden verheißt die Rechtsordnung diesen Schutz. Denn auch sie gelten nach der zwar weder juristisch- noch medizinisch unproblematischen, aber doch von den meisten Strafrechtlern laienhaft adaptierten Hirntodthese so lange als lebensschutzbedürftige Menschen, bis nicht der irreversible Funktionsstillstand ihres Großhirns²⁵ (in der Regel kumulative²⁶ durch das klinische Erscheinungsbild²⁷ sowie auf Grund einer EEG-Kontrolle²⁸ und einer zerebralen Angiographie²⁹) belegt ist. Jeder lebensverkürzende Eingriff, der diesen Zustand aktiv, z. B. durch eine überdosierte Injektion, herbeiführt, ist als vorsätzliche oder fahrlässige Tötung (§§ 212, 222 StGB) strafbar. Selbst wenn der Arzt durch das ausdrückliche und ernsthaftes Verlangen des Moribunden, getötet zu werden, zu seiner Tat bestimmt wurde, muß

20 Juristische Bedenken entzündeten sich insbesondere an der (alleinigen) angiographischen Feststellung des Hirntodes, da diese mit einem Eingriff in die Körperintegrität eines möglicherweise noch Lebenden verbunden ist. Vgl. G. Geilen, Probleme der Organtransplantation. Zugleich eine Besprechung des »Gütgemann-Urteils« des LG Bonn, JZ 1971, S. 41-48, S. 42; G. Geilen, Rechtsfragen der Todeszeitbestimmung, in: W. Krösl/ E. Scherzer, Hrsg., Die Bestimmung des Todeszeitpunktes. 1973, S. 285-293; G. Geilen, Legislative Erwägungen zum Todeszeitproblem, in: A. Esser, Hrsg. (Fußn. 12), S. 301-311, 308 f.

21. Zur medizinischen Problematik vgl. die medizinischen Beiträge und Diskussionen in W. Krösl/ E. Scherzer, Hrsg. (Fußn. 20), S. 15 ff.

22. Vgl. aber dazu Gütgemann, Deutsche Medizinische Wochenschrift (DMW), 1971, S. 610.

23. P. Mifka, Grenzen ärztlicher Verantwortlichkeit, in: W. Krösl/ E. Scherzer, Hrsg. (Fußn. 20), S. 303-308, S. 303.

24. Vgl. G. Geilen, Legislative Erwägungen zum Todeszeitproblem, in: A. Esser, Hrsg. (Fußn. 12), S. 301-311, S. 308; Diskussionsbeitrag von S. Kubicki, in: W. Krösl/ E. Scherzer, Hrsg. (Fußn. 20), S. 355.

25. Zum »Wert der klinischen Kriterien während akuter medikamentöser Vergiftungen und reversibler Herzstillstände« vgl. D. Kurtz, in: W. Krösl/ E. Scherzer (Fußn. 20), S. 27-31. Vgl. ferner F. Marguth / W. Lanksch, Klinische Symptome im Vorfeld des Hirntodes, in: W. Krösl/ E. Scherzer (Fußn. 20), S. 71-74.

26. Vgl. St. Kubicki / M. Schoppenborst, Beitrag der Elektroenzephalographie zur Feststellung des Hirntodes: Bemerkungen zur Bewertung und Technik, in: W. Krösl/ E. Scherzer, Hrsg. (Fußn. 20), S. 103-116.

27. Ihr kommt entscheidende Aussagekraft zu, vgl. D. H. Lugvar, Bestimmung des Sistierens der Gehirnzirkulation bei Hirntod, in: W. Krösl/ E. Scherzer, Hrsg. (Fußn. 20), S. 195-198.

er sich wegen eines vorsätzlichen Tötungsdelikts, der Tötung auf Verlangen, gern. § 216 StGB, verantworten und mit einer Freiheitsstrafe von sechs Monaten bis zu fünf Jahren rechnen.

Mit anderen Worten: Das geltende Gesetz sichert das Rechtsgut »Leben« »absolut«, auch vor einverständlichen Fremdtötungen, indem es durch § 216 StGB eine »Rechtfertigungssperre«²⁸ aufrichtet, die seine grundrechtlich verbürgte *Lebensschutzgarantie*? der Verfügungsgewalt des Getöteten entzieht; lediglich der eigenverantwortliche, auf einem frei gefaßten Entschluß beruhende und eigenhändig vollzogene Suizid ist - ungeachtet der Fragwürdigkeit eines freiverantwortlichen Willens³⁰ und unbeschadet etwaiger ethischer Bedenken - i. E. straflos".

2. An zweiter, nicht geringwertiger Stelle ist das grundgesetzlich verankerte *Selbstbestimmungsrecht*? des Patienten zu nennen (Art. 2 I GG). Zwar setzt sein Sterbeverlangen nicht die Einwilligungsbarriere des § 216 StGB außer Kraft. Wohl aber liegt es in seiner, ihm von der Rechtsordnung verliehenen Gewalt, über seine körperliche Integrität zu disponieren und anderen Eingriffe willkürlich zu gestatten? oder zu verwehren. Als solche einwilligungsbedürftige Eingriffe wertet die Rechtsprechung-" trotz zahlreicher kritischer Stimmen in der Literatur³⁵ auch ärztliche **Maßnahmen**, mögen diese therapeutischen oder palliativen Zwecken dienen, operative Eingriffe, medikamentöse Behandlungen oder sonstige somatisch-psychische Einwirkungen sein, erfolgreich enden oder mißglücken. Auch eine kunstgerecht, lege artis durchgeführte ärztliche Maßnahme unterfällt danach wie der Messerstich des Banditen den Körperverletzungstatbeständen der §§ 223 ff. StGB und bedarf, soll der Akteur straffrei ausgehen, prinzipiell besonderer Rechtfertigung durch die erklärte oder mutmaßliche Einwilligung des Patienten; wird die Maßnahme gegen dessen Willen mit Zwangsmitteln durchgeführt, ist neben einem Körperverletzungsdelikt (§§ 223 ff. StGB) noch Nötigung (§ 240 StGB) gegeben.

Obwohl nicht zu verkennen ist, daß diese Konstruktion den sozialen Sinngehalt eines Heileingriffs nur mit Abstrichen einfängt, ist sie faute de mieux den nächsten Betrachtungsschritten zugrunde zu legen. Denn sie trägt, indem sie dem Patienten ein umfassenderes Verweigerungs- und Verbotsrecht gibt, der *Personenautonomie* des Menschen voll Rechnung. Zugleich

28. *Schönke/Schröder/Eser*, StGB, Kommentar, 20. Aufl., 1980, Rdnr. 21 vor § 211.

29. Vgl. Art. 1, 2 I, 2 11 GG; BVerfGE 39, S. 1 H.

30. Vgl. dazu]. *Wagner*, Selbstmord und Selbstmordverhinderung, 1975, insbes. S. 119 H.

31. Während die h. M. die Selbsttötung von vorneherein nicht den Tatbetänden der §§ 211 H. StGB unterstellt, sieht *Schmidhäuser* sie als im Sinne des § 212 StGB tatbestandsmäßig und rechtswidrig (wenn auch nicht schuldhaft) an (vgl. *C. Roxin*, Die Mitwirkung beim Suizid – ein Tötungsdelikt? in: Festschrift für *E. Dreher*, 1977, S. 331-355, einer-, *E. Schmidhäuser*, Selbstmord und Beteiligung am Selbstmord in strafrechtlicher Sicht, in: Festschrift für *H. Welzel*, 1974, S. 801-822, andererseits).

32. Zum Verhältnis von »Euthanasie und Selbstbestimmung« vgl. *G. Geilen* (Fußn. 3), S. 7 H., bes. aber auch *G. Roelcke*, Gibt es ein »Recht auf den Tod?«, in: *A. Eser*, (Fußn. 6), S. 336-446.

33. Allerdings versagt § 226a StGB der Einwilligung die rechtfertigende Wirkung, »wenn die Tat trotz der Einwilligung gegen die guten Sitten verstößt«. Zu § 226a StGB vgl. aber neuerdings *R. Schmitt*, „§ 226a StGB ist überflüssig«, in: *Gedächtnisschrift für Schröder*, 1978, S. 263-272.

34. So seit RGSt. 25, S. 375; BGHSt. 11, S. 111 H.; 12, S. 379 H.; 16, S. 303 H.

35. Nw. bei *Schönke/Schröder/Eser* (Fußn. 28), § 223 Rdnr. 27; *Maurach / Schroeder*, Strafrecht. Besonderer Teil, Teilband 1, 1977, § 8 11, S. 82 H.

gibt sie dem Sterbewilligen *das Recht*, »Nein« zu allen lebens- und leidensverlängernden Maßnahmen *zu sagen*, die ihm subjektiv Wohlwollende unter Berufung auf ihr vermeintliches Berufseingriffsrecht und in Erfüllung einer vorgeblichen Lebensverlängerungspflicht zudiktieren könnten. In diesem »negatorischen« Sinne eines Abwehrrechtes will der Satz verstanden werden: »Non salus sed voluntas aegroti suprema lex.« Er gilt als Interpretation des Gesetzes, ohne daß es nach US-amerikanischem Vorbild einer »Bill of Rights of Patients--« bedürfte; er schließt jede Vernunftlosigkeit über den Patienten und dessen Fremdbestimmung aus. Oder anders gesagt: Jeder Mensch hat das strafrechtlich geschützte Recht, für eine »unvernünftige« Verhaltensweise zu optieren und in freier Entscheidung lebensverlängernde oder leidensmindernde Mittel abzulehnen, und zwar selbst dann, wenn er durch sein »Behandlungsveto« Heilungschancen verspielt und sein Leben verkürzt; insofern ist das »*Recht auf den eigenen Tod*« im deutschen Recht anerkannt und »steht als prinzipieller Ausgangspunkt völlig außer Diskussion«. Daß es zulässig und gem. § 323c StGB nach h. M. sogar geboten ist, Suizidanten spätestens dann zwangsweise Rettungsmaßnahmen zu unterwerfen, wenn sie die Herrschaft über den von ihnen veranlaßten Geschehensablauf verloren haben", liefert keinen Gegenbeweis, da diese partielle Zwangserlaubnis nicht mit einem allgemeinen, die Entscheidungsautonomie des Patienten verdrängenden Zwangsbehandlungsrecht verwechselt werden darf.

3. Das Einwilligungsprimat des Kranken hervorzuheben ist um so rätlicher, als es verquere Vorstellungen über eine allumfassende und bis zum letzten Atemzug bestehende Lebensverlängerungspflicht des Arztes zurechtrücken hilft. Ehe von einer *Behandlungspflicht* die Rede sein kann, ist nach dem *Behandlungsrecht* des Arztes zu fragen. Zwar trifft den Arzt wie jeden anderen Staatsbürger die Pflicht, in Unglücksfällen die ihm zurnutbare und mögliche Hilfe zu leisten, z. B. Schmerzen zu lindern (§ 323c StGB). Und richtig ist auch, daß ihm die erhöhte Fürsorgepflicht eines Garanten obliegt, wenn er ein individuelles Behandlungsverhältnis mit dem Patienten tatsächlich aufgenommen hat³⁹ oder als Bereitschafts- oder Notarzt herangezogen wird! (§ 13 StGB). Weder die allgemeine Jedermann-Hilfspflicht des § 323c StGB noch die gesteigerte Fürsorgepflicht eines Garanten überspielen aber die Prärogative des Patienten, unter mehreren Maßnahmen auszuwählen oder sich jeder von ihnen zu verweigern - sei es, um Schmerzen in einem sittlich verstandenen Akt bewußt zu erdulden, sei es, um nur palliativ betreut der Qual eines sonst künstlich verlängerten Todeskampfes ein Ende zu bereiten. Denn selbst dort, wo der freie Wille des Behandlungsunwilligen ein Rechtsgut gefährdet, das wie das Leben seiner Dispositionsbefugnis entzogen ist, schließt sein erklärter oder mutmaßlicher Wille jedes *Lebensverlängerungsrecht* und damit jede entsprechende *Pflicht* des Arztes aus.

36. Verabschiedet von der American Hospital Association, abgedruckt in deutscher Fassung bei W. Schweisheimer, Das Recht auf den Tod, in: DRiZ, Bd. 51 (1973), S. 167 f.

37. G. Geilen (Fußn. 3), S. 7.

38. BGHSt. 6, S. 147 H.; 13, S. 162 H.; W. Gallas, Strafbares Unterlassen im Falle einer Selbsttötung, JZ 1960, S. 649, 686; a. A. z. B. Schöнке/Schröder/Cramer (Fußn. 28), Rdnr. 7 m. Nw.

39. Vgl. dazu P. Bockelmann, Strafrecht des Arztes, 1968, S. 30; ders., Kein Recht auf Sterbehilfe durch Tötung, in: Ärztliche Praxis Bd. 26 (1974), S. 1235 H., 1235; M. Kohlhaas, Medizin und Recht, 1969, S. 108.

40. BGHSt. 7, S. 211.

41. Vgl. dazu P. Bockelmann, Strafrecht des Arztes, 1968, S. 23, Schöнке/Schröder/Stree (Fußn. 28), § 13 Rdnr. 78.

Mit den erarbeiteten Leitprinzipien ist freilich kein Universalschlüssel gefunden, der es erlauben würde, für jede der Fallkonstellationen, die mit »Euthanasie« oder »Sterbehilfe« assoziiert werden, ein passendes Lösungsfach aufzuschließen. Auch eine Analyse des historisch gewachsenen Begriffsinhaltes von »Euthanasie« oder »Sterbehilfe« vermittelt keine perfekt bereitliegenden Antworten.

Sicher ist 'es denkbar, Euthanasie als Sterbehilfe und »echte« Sterbehilfe als Hilfe *im* oder beim Sterben, »unechte« Sterbehilfe dagegen als *lebensverkürzende* Hilfe *zum* Sterben zu definieren. Möglich ist ferner, der altgriechischen Sprachwurzel des Topos »Euthanasie« zu folgen und den etymologischen Sinn jenes Dichter- und Philosophenwortes wieder zum Klingen zu bringen: Euthanasie meint dann nur, entschlackt von allen späteren Verunreinigungen, den harmonisch zum Leben gehörenden, schönen Tod, den der gebildete und vom Zuspruch seiner Freunde getröstete Mensch gefaßt und furchtlos bejaht. Euthanasie ist so gesehen *ars moriendi*, eher philosophische Haltung und Hilfe hierzu denn aktiver absichtlicher Eingriff in den Sterbeprozess, um den Tod vorzeitig herbeizuführen, und wird euphemistisch mißbraucht, wenn sie als Deckname für die Tötung Unschuldiger und Schuldunfähiger dienen muß, deren Leben aus ökonomischen und ideologischen Gründen als lebensunwert disqualifiziert wird⁴². So wünschenswert es aber auch sein mag, die Bedeutungsinfation, die das Wort Euthanasie erlebte, zugunsten scharfer Begriffskonturen zu korrigieren, strafrechtliche Konsequenzen lassen sich aus Terminologien wie passive und aktive Euthanasie⁴³; Euthanasie im engeren und weiteren Sinne⁴⁴; negative und positive Euthanasie⁴⁵; eigentliche und uneigentliche Euthanasie⁴⁶ oder Euthanasie als Vernichtung lebensunwerten Lebens⁴⁷, um nur einige der Teildisziplinierungen zu nennen⁴⁸, nicht herleiten. Erstens ist

42. Schwalm, Juristische Aspekte der Euthanasie, in: R. Schubert / A. Störmer, Hrsg., Schwerpunkte in der Geriatrie 4, Euthanasieprobleme, 1977, S. 37-46, S. 37, 39.
43. Vgl. H. Schadewaldt, Euthanasie. Eine medizin-historische Einführung, in: H.-D. Hiersche, Hrsg., Euthanasie. Probleme der Sterbehilfe. Eine interdisziplinäre Stellungnahme 1975, S. 11-36, S. 12. Nur sinngemäß, nicht dem Wortlaut nach ist die Euthanasie vor der hellinistischen Zeit bekannt (vgl. i. e. j. Wunderli, Euthanasie oder über die Würde des Sterbens, 1974, S. 15 H.).
44. VgL dazu H. Ehrhardt, Euthanasie und Vernichtung »lebensunwerten« Lebens, 1965.
45. Unter aktiver Euthanasie versteht man meist das aktive Eingreifen in den Sterbeprozess, die willentliche, vorzeitige Herbeiführung des Todes, darüber hinaus aber z. T. auch die Vernichtung sog. »lebensunwerten Lebens«. Passive Euthanasie heißt die wissent- und willentliche Unterlassung künstlich lebensverlängernder Maßnahmen bei einem Sterbenden, z: B. der Verzicht auf Wiederbelebensmaßnahmen, insgesamt das Nichtgreifen von lebensverlängernden Mitteln, die zugleich den Sterbeprozess hinausdehnen. Vgl. v. Lutterotti (Fußn. 12), S. 291.
46. E. Buschendorf, Die strafrechtliche Problematik der Euthanasie und der Freigabe »lebensunwerten« Lebens, in: F. Valentin, Hrsg., Die Euthanasie. Ihre theologischen, medizinischen und juristischen Aspekte, 1969, S. 43-87, faßt als Euthanasie im engeren Sinne »alle Maßnahmen auf, die einem Todgeweihten das Sterben erleichtern sollen« (S. 43, 45).
47. Negative Euthanasie: künstliche Lebens- und Leidensverlängerung vgL H. Ehrhardt (Fußn. 44), S. 6.
48. St. Dixon definiert als »eigentliche« Euthanasie »nur die intendierte aktive Tötung Kranker« (St. Dixon, Kritisches zum heutigen Euthanasie-Gespräch, in: F. Valentin [Fußn. 46], S. 7-42, S. 41).
49. Vgl. Schwalm (Fußn. 42), S. 37 H.
50. VgL dazu: A. Mitscherlich / F. Mielke, Medizin ohne Menschlichkeit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses, Fischer-Taschenbuch Nr. 332, o. J.
51. Vgl. weiter Lohmann, Euthanasie in der Diskussion, 1975, S. 19 H.

selbst eine scheinbar sinnfixierte Untergliederung wie die passive Euthanasie noch bedeutungsunklar, da sie sowohl rein *phänotypisch* gebraucht wird, um das Unterlassensmoment im Nichtergreifen lebens- und sterbensverlängernder Mittel zu kennzeichnen⁵², als auch *bewertend*, um den »Abbruch von aktiven therapeutischen Maßnahmen, etwa das Abschalten einer Herz-Lungen-Maschine oder das Absetzen von Herzmitteln und Zytostatika«, und die aktive »Gabe schmerzlindernder Mittel- als erlaubt hinstellen zu können⁵³. Und zweitens ist derlei Definitionsartistik erst am Platze, wenn die Sachverhalte, über die zu reden ist, korrekt gewürdigt wurden; erst dann stehen Sachaussagen bereit, für die es sich lohnt, ein Begriffsgitter zu entwickeln, das die gewonnenen Erkenntnisse möglichst merkkünftig und substratadäquat einfängt. Kurzum: Der Jurist kann sich und anderen nicht die Kärnerarbeit ersparen, die aufgestellten Grundaussagen falltypologisch zu konkretisieren.

1. Um mit dem *Behandlungsabbruch als Konsequenz eines festgestellten Hirntodes* zu beginnen: Da der strafrechtliche Lebensschutz mit dem Gesamthirntod endet, ist der Verzicht, noch funktionsfähige Organe zu konservieren, juristisch tadellos. Juristische Probleme birgt hier - abgesehen von der Feststellungsfrage - nur die entgegengesetzte Wahl, die Vitalkonservierung von Organen bei einer geplanten Transplantatentnahme.

2. Unumstritten⁵⁴ straflos ist zweitens die *einverständliche Verabreichung schmerzlindernder Mittel ohne lebensverkürzende Wirkung*⁵⁵. Wer so will, kann diese Konstellation als »reine« oder »echte« Euthanasie bezeichnen und so ausdrücken, daß es bei ihr lediglich um die Hilfe *im* oder beim Sterben geht, die den Todeskampf erleichtert, aber nicht abkürzt⁵⁶. Dennoch wäre es verfehlt, die reine Euthanasie als »ethisch und rechtlich unproblematisch« zu bezeichnen⁵⁷ und daher vorschnell abzuhaken, da sich bereits bei ihr Einwilligungs- und Handlungspflichtprobleme stellen⁵⁷.

a) Was die *Erlaubtheit* von schmerzlindernden Maßnahmen im Rahmen der Sterbehilfe angeht, ist daran zu erinnern, daß sie, sei es nun als orale Medikamentierung, sei es als Injektion oder Operation, regelmäßig mit einem körperlichen Eingriff verbunden sind und daher zum Schutze des Selbstbestimmungsrechts des Patienten prinzipiell dessen explizites Einverständnis erfordern. Fehlt es hieran, so kann die eigenmächtige Schmerzlinderung als Körperverletzung - u. U. sogar als Nötigung oder Freiheitsberaubung - bestraft werden, es sei denn, ein anderer Rechtfertigungsgrund wirkt sanktionshindernd.

Relevant wird diese Kautel, wenn eine *ausdrückliche* Einwilligung nicht eingeholt werden kann - etwa wegen fortschreitender Bewußtseinstörung des Sterbenden. In diesem Fall kann die explizite Zustimmung des Patienten durch »ein sachgemäßes Wahrscheinlichkeitsurteil

52. So v. Lutterotti (Fußn. 12), S. 291.

53. So H. Schadewaldt (Fußn. 43), S. 17, der nach dieser Definition nur die aktive Euthanasie behandelt (a.a.O., S. 18 H.).

54. Vgl. dazu P. Bockelmann, Verlängertes Leben - verkürztes Sterben, in: Wiener Medizinische Wochenschrift (WMW), Bd. 126, 1976, S. 145 H.; A. Eser (Fußn. 10), S. 84-87; E. W. Hanack, Euthanasie in strafrechtlicher Sicht, in: H.-D. Hiersehe (Fußn. 43), S. 121-168, S. 122 H.

55. C. Roxin (Fußn. 9), S. 86; E.-W. Hanack (Fußn. 54), S. 122; H. Ehrhardt (Fußn. 44), S. 8.; A. Eser (Fußn. 10), S. 84.

56. H. Ehrhardt (Fußn. 44), S. 8.

57. So zu Recht E.-W. Hanack (Fußn. 54), S. 122 H.; vgl. auch A. Eser. (Fußn. 10), S. 84 H.

über den (nicht einholbaren) wahren Willen des Betroffenen« ersetzt werden; dem Arzt obliegt dabei nach h. M. die Pflicht, sorgfältig oder gar »gewissenhaft« zu prüfen, wohin der mutmaßliche Wille des Patienten geht⁵⁹.

Zweifelhaft ist, ob eine solche *mutmaßliche* Einwilligung auch dann die Vergabe schmerzlindernder Mittel oder die Vornahme anaesthesierender Maßnahmen legitimiert, wenn der Arzt meint, dem Moribunden keine Aufklärung mehr zumuten zu können, da an sich jede wirksame Einwilligung die vom Arzt vermittelte Kenntnis über Grund und Zweck der Maßnahme voraussetzt. Die aus juristischer Sicht am ehesten anrätliche Lösung wird wohl zwischen der Skylla »rechthaberischer Selbstbestimmungsideologie« und der Charybdis ärztlicher Vernunfttheorie hindurchsteuern müssen. Denn sowenig einerseits dem Sterbenden gnadlos jede von ihm unerwünschte Aufklärung über seine infauste Lage aufgedrängt werden muß⁶¹, so wenig darf ihm andererseits ein von Dritten gewünschter oder für richtig befundener Wille aufoktroiert werden⁶². Daher ist grundsätzlich daran festzuhalten, daß eine Rechtfertigung über mutmaßliche Einwilligung nur bei faktisch uneinholbaren Zustimmungen in Betracht kommt. Besteht allerdings die konkrete Gefahr, daß der Moribunde durch eine volle Information einen unverantwortbaren Schock davontragen und psychisch übermäßig leiden würde, ist bei modifizierter Aufklärung und Güterabwägung der geringfügige(re), mit der Gabe des Sedativum oder Palliativum verbundene Eingriff in die körperliche Integrität (nach den in § 34 StGB niedergelegten Grundsätzen) selbst dann gerechtfertigt, wenn »ein mutmaßlicher Wille nicht präjudizierbar und auch nicht indiziell ableitbar ist«⁶³.

Entsprechend ist zu argumentieren, wenn das Palliativum bewußtseinstrübend oder gar bewußtseinsausschließend wirken könnte. Denn das Interesse des Patienten, unerträglich werdender Schmerzen auch unter der Gefahr einer Bewußtseinstrübung Herr zu werden, wiegt größer als sein Interesse an körperlicher Integrität. Zweifelhaft wird diese Rechtfertigungs-

58. C. Roxin, Über die mutmaßliche Einwilligung, in: Festschrift für Hans Welzel zum 70. Geburtstag, 1974, S. 447-476, S. 453.

59. Vgl. z. B. H-H Jescheck, Lehrbuch des Strafrechts, AT, 3. Aufl., 1978, § 31 IV 3 m. w. Nw. Ich halte die h. M. allerdings für verfehlt, vgl. W. Bottke, Wege der Strafrechtsdogmatik JA 1980, S. 93-99, 94 f.

60. A. Eser (Fußn. 10), S. 100.

61. Zum Aufklärungsproblem aus therapeutischer und psychologischer Sicht vgl. N. Erlemeier, Beiträge der psychologischen Thanatologie zum Euthanasieproblem, in: V. Eid, Hrsg., Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten, 1975, S. 108 H.-J. Zander, Ärztliche Aufklärung am Kranken- und Sterbebett, in: H-D. Hiersche (Fußn. 43), S. 197-208.

62. Nach einer Untersuchung von Demling und Flügel (mitgeteilt in: FAZ, Nr. 179 v. 6.8. 1975) wollen nur 8 % aller Patienten nicht über Risiko und Chancen ärztlicher Maßnahmen aufgeklärt werden; 49 % wünschen Information über die wesentlichen, 43 % über alle Probleme.

63. C. Roxin (Fußn. 58), S. 469. Konstruktiv halte ich es allerdings entgegen der herrschenden Meinung für geboten, nicht mehr von einer Rechtfertigung durch mutmaßliche Einwilligung zu sprechen; diese setzt *das auf objektive Indizien zu gründende sachgerechte Wahrscheinlichkeitsurteil* über den mutmaßlichen wahren Willen des Berechtigten voraus. Richtigerweise ist trotz der latenten Beeinträchtigung der Personenautonomie eine Rechtfertigung über die Grundsätze des § 34 StGB (rechtfertigender Notstand) anzunehmen. Die Besonderheit, daß hier Gefahren für ein- und dasselbe Rechtsgut ein- und derselben Person abzuwägen sind (Schmerzen, Körperverletzung durch Eingriff), schließt allerdings die direkte Anwendung aus; denn von der in § 34 StGB geforderten Kollisionslage unterscheidet sich die Rechtsgüterkollision, die die mutmaßliche Einwilligung voraussetzt, allein dadurch, »daß die miteinander kollidierenden Rechtsgüter der Verfügungsmacht ein- und derselben Person unterliegen (Rudolphi, Die pflichtgemäße Prüfung als Erfordernis der Rechtfertigung, in: Festschrift für Horst Sehröder. 1978, S. 73-95, S. 87).

möglichkeit, wenn eine fortdauerende Bewußtseinsperre absichtlich aufgerichtet wird, ohne von dem ausdrücklich erklären oder zu vermutenden Einverständnis des Todkranken gedeckt zu sein: Denn eine solche Maßnahme nimmt dem Sterbenden die Chance, seinen Tod als Teil seiner Selbstverwirklichung- bewußt zu erfahren, und das Recht, seinen eigenen Tod zu erleben, ist als Teil der Menschenwürde prinzipiell wie das Rechtsgut Leben jeder einschränkenden Interessenabwägung entzogen. Daher endet jedenfalls »dort, wo sich die gezielte Bewußtseinseintrübung bereits als Vorbereitungs- oder Teilakt eines lebensverkürzenden Eingriffs bzw. Behandlungsabbruchs« darstellen würde, jede vom Gesetz tolerierte Fremdbestimmung: Der Patient muß von diesem existenziellen Schritt erfahren".

b) Zur Schmerzlinderung *verpflichtet* ist der Arzt insbesondere dann, wenn der an Schmerzen Leidende bereits sein Patient ist, er also ein Behandlungsverhältnis mit diesem aufgenommen hat. Erfüllt er diese Pflicht nicht, macht er sich u. U. (gem. §§ 223 H., 13 StGB) der vorsätzlichen oder fahrlässigen Körperverletzung strafbar. Denn eine Körperverletzung durch Unterlassen von schmerzlindernden Maßnahmen ist anerkanntermaßen auch am Todkranken möglichw.

Darüber hinaus verlangen manche Strafrechtler dem Arzt auch psychologisch-menschliche Betreuung ab; sehe sich der Chirurg oder Internist hierzu nicht in der Lage, müsse er fachkundige psychologische Hilfe vermitteln/.

Ich selber stehe, sosehr ich den seelischen Zuspruch auch von seiten des Arztes begrüße, der Statuierung einer *strafrechtlich sanktionierten* Pflicht zur »psychologischen Betreuung« skeptisch gegenüber. Wohl ist nicht zu leugnen, daß psychische Bedrückungen, Ängste und Zweiflungszustände sogar zu somatischen Störungen führen können-, Von derartigen Fällen abgesehen, bleibt das Unterlassen »psychologischer Betreuung« aber mit seinem kriminellen Unwert unterhalb der vom Strafgesetz in den §§ 223, 13 StGB vorausgesetzten Schwelle: Es ähnelt eher dem Fehlen mitmenschlicher Anteilnahme-, die auch - ohne große Worte und akademischer Ausbildung - von der Familie, Freunden oder anderen hilfswilligen Personen/? geleistet werden könnte, und ist auch oberhalb dieser Schwelle schon aus forensischen Gründen kaum justiziabel.

3. In diffizile Problemfelder führt den Strafrechtler *die Gabe schmerzlindernder, mit dem Risiko einer Lebensverkürzung verbundener Mittel*.

a) Obwohl mitunter von medizinischer Seite die praktische Relevanz dieser sog. *indirekten*

64. Vgl. dazu A. Auer, Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod, in: *Auer / Menzel / Eser* (Fußn. 10), S. 1-52, S. 36 ff.

65. A. Eser (Fußn. 10), S. 85.

66. Vgl. BGHSt. 14, S. 213-216, S. 216; OLG Hamm, NJW 1975, S. 604 f.; BGH LM Nr. 6 zu § 230.

67. So A. Eser (Fußn. 10), S. 86, im Anschluß an E.-W. Hanack (Fußn. 54), S.123 f.

68. Zum Begriff der Gesundheitsschädigung i. S. v. § 223 StGB vgl. H.J. Hirsch, Leipziger Kommentar, 9. Aufl., ab 1970, Vorbem. 1 ff. vor § 223 m. Nw.

69. Zu den Folgen fehlender Anteilnahme vgl. aber die Beispiele bei R. G. Turycross, Freiwillige Euthanasie eine klinische Betrachtung, in: *Eser* (Hrsg.) (Fußn. 12), S. 111-120, S. 112 und 119.

70. In den USA beteiligen sich Laien freiwillig an der Aufgabe, Sterbehilfe zu leisten, indem sie neben dem Bett der Sterbenden sitzen und mit ihnen reden. Zum »death movement« vgl. R. A. Kalisch (Fußn. 6), S. 159, 163.

Euthanasie bestritten wird?', verdient sie doch unser Augenmerk. Denn immerhin schließt die medizinische Literatur nicht aus, daß bei schmerzstillenden Medikamenten ein Circulus vitiosus zwischen Gewöhnung und ständiger Dosissteigerung entsteht, die mit dem Nebeneffekt einer vitalen toxischen Schädigung gekoppelt sein kann". Jeder Arzt steht daher, am Ende jenes Zirkels angelangt, vor der Problemfrage, ob schmerzlindernde Mittel auch dann verabreicht werden *dürfen*, wenn damit die Möglichkeit einer Sterbensbeschleunigung verbunden ist.

In der juristischen Literatur wird hierauf nahezu jede, i. E. Straffreiheit gewährende und Straffreiheit versagende, Antwort gegeben>. Ausscheiden lassen sich allerdings von vornherein Versuche, die Kausalität der Medikamentierung im Rechtssinne zu bestreiten", da jede, auch eine geringfügige Lebensverkürzung nach heute akzeptierter Lehre Tötung ist. Folglich ist an sich nach den allgemeinen Regeln der subjektive und objektive Tatbestand eines versuchten oder vollendeten Tötungsdelikts erfüllt (§§ 216, 212, 22 StGB), wenn der Arzt das Risiko ernst nimmt und dennoch das Mittel verabreicht; das Einverständnis oder gar Verlangen des Patienten und die Absicht, schmerzlindernd zu wirken, schließen die Strafbarkeit nicht aus (arg. §§ 216, 46 11 S. 2 StGB).

Diese rigide Ansicht wird heute jedoch trotz ihrer juristischen Stringenz nur noch von einer Minderheit vertreten". Die h. M. hält die indirekte Euthanasie für *erlaubt*, wenn der Arzt primär in der Absicht handelt, Schmerzen zu lindern, und der Patient angesichts des nahenden Endes das Risiko eines etwas früheren Todes auf sich nehmen will, um unerträglichen Schmerzen zu entgehen",

Nichtjuristen mag diese Ansicht schon deshalb einleuchten, weil die gegenteilige Auffassung entweder dem Arzt die Lüge anraten? oder ihm jede Schmerzlinderung mit Tötungsrisiko im präagonalen Stadium verbieten muß, obwohl die Qualen des Todeskampfes eine Intensität erreichen können, die alle anderen Lebensäußerungen überlagert. Der Jurist fordert dagegen, berufsspezifischer Argumentation verpflichtet, einen dogmatisch tragfähigen Ausweg aus dem Begründungsdilemma. in dem die h. M. steckt: Er will von ihr erklärt wissen, warum sie die Inkaufnahme des Tötungsrisikos billigt, obwohl das Rechtsgut Leben der Idee nach jeder Abwägung entzogen ist und daher auch nicht hinter der Schmerzfreiheit zurücktreten kann.

aa) Konsensbildend dürfte somit erst die Überlegung sein, daß dem Patienten auch sonst die Abwägung von Lebensrisiken vorbehalten und gestattet bleibt: »Ob jemand sich einer möglicherweise heilenden aber

71. Vgl. *Ehrhardt* (Fußn. 44), S. 8; weitere Nw. bei J. Möllering, Schutz des Lebens - Recht auf Sterben. Zur ärztlichen Problematik der Euthanasie, 1975, S. 10 f., S. 108 Anm. 59 und 60.

72. Vgl. G. Geilen (Fußn. 3), S. 22, unter Hinweis auf *Schrömbgens*, Der praktische Arzt, 1974, S. 2209; J. Möllering (Fußn. 71), S. 10 m. Nw.

73. Nw. bei *Schönke/Schröder/Eser* (Fußn. 28), Rdnr. 26 vor § 211; J. Möllenn (Fußn. 71), S. 11.

74. So *Binding / Hoche* (Fußn. 7), S. 17.

75. R. Maurach / F.C.». *Schroeder*, Strafrecht, BT, Teilband 1, 5. Aufl., 1977, § 1 IV 2b; *Leisner*, Das Lebensrecht, 1976, S. 39; H. de With, Recht auf Leben - Recht auf Sterben, in: Vorbereitungsheft des Deutschen Evangelischen Verbandes für Altenhilfe e. V., 1975, S. 105 H., S. 108. Eb. *Schmidt*, in: *Ponsold*, Lehrbuch der gerichtlichen Medizin, 2. Aufl., 1957, S. 12 f.

76. *Engisch* (Fußn. 7), S. 5; *Goetzeler*, Schweizer, Zeitschrift für Strafrecht, 1950, S. 404 H.; C. *Roxin* (Fußn. 9), S. 87 f.; A. *Esser*, Sterbehilfe und Euthanasie. Zur Diskussion aus rechtlicher Sicht, in: *Anstöße* 1978, S. 3-11, S. 8; E.-W. *Hanack* (Fußn. 54), S. 130-135; *Blei*, Strafrecht II, BT, 11. Aufl., 1978, S. 16.

77. Der Arzt muß dann ableugnen, Kenntnis von dem Risiko der Lebensverkürzung zu haben, so etwa M. *Kohlhaas*, Medizin und Recht, 1969, S. 100; vgl. auch P. *Bockelmann*, Strafrecht des Arztes, 1968, S. 25, 70 f.

nicht ungefährlichen Operation unterziehen oder er der natürlichen Entwicklung seines Leidens lieber den Lauf lassen will«, kann und darf eigenverantwortlich der Betroffene entscheiden; bei der indirekten Euthanasie kann es nicht anders sein⁷⁸. Daher handelt der Arzt innerhalb der Grenzen erlaubten Risikos⁷⁹, wenn er *im Einverständnis* des Patienten zu eventuell lebensverkürzenden Mitteln der Schmerzlinderung greift, das Tötungsrisiko aber angesichts der Todesnähe und des Grades der Leiden des Patienten hinzunehmen ist.

bb) Verdichtet sich das Tötungsrisiko zur Gewißheit, scheidet dagegen wegen der Unabwägbarkeit des Rechtsguts Lebens und der Einwilligungssperre des § 216 StGB jede Rechtfertigung aus.

cc) Ebenso ist entgegen manchen Stimmen in der Literatur⁸⁰ ein versuchtes oder u. U. gar vollendetes Tötungsdelikt zu bejahen, wenn der Arzt gegen den erklärten oder mutmaßlichen Willen des seiner Pflege Anvertrauten handelt: »Denn wenn man auch bei entgegen stehendem Willen des Patienten die Schmerzlinderung um den Preis möglicher Lebensverkürzung gestatten wollte, liefe das auf ein Zwangseingriffsrecht hinaus«, das gegen die grundrechtlich geschützte Personenautonomie des Moribunden verstoßen würde und »für das es keine gesetzliche Grundlage gibt«^{80a}.

dd) Das »Damoklesschwert möglicher Strafbarkeit-e« schwebt im übrigen über dem Arzt auch dann, wenn er die Tötungsgefahr nicht erkannte, weil er die ihm zu Gebote stehenden Erkenntnismöglichkeiten außer acht ließ oder leichtsinnig auf deren Nichtrealisierung vertraute: In diesem Falle muß er sich bei vorzeitigem Todeseintritt wegen fahrlässiger Tötung verantworten.

b) Die Frage, ob der Arzt *verpflichtet* ist, dem Sterbenden durch indirekte Euthanasie beizustehen, bejahen die Juristen meist unter Rückgriff auf jene oben zur Sterbehilfe durch einfache Euthanasie dargelegten Kriterien⁸¹. Wenigstens die strafrechtliche Sanktionierung dieser Pflicht ist jedoch dann in Zweifel zu ziehen, wenn das Risiko einer Lebensverkürzung nahezu zur Gewißheit wird oder der Arzt sich auf Grund seiner unvertretbaren Gewissensentscheidung weigert, ein (unkalkulierbares) Tötungsrisiko in Kauf zu nehmen: Zum einen fließt die Grenze zwischen erlaubtem und unerlaubtem Risiko angesichts des diffusen »point of no return« in derartigen Grenzsituationen ohnehin; und zum anderen ist Unterlassungsstrafe nach der Rechtsprechung des BVerfG dann nicht mehr gerechtfertigt, wenn sie sich im Hinblick auf die in Art. 4 GG geschützte Gewissensfreiheit als übermäßige Reaktion darstellen würde⁸².

78. C. Roxin (Fußn. 9), S. 88.

79. Vgl. A. Eser (Fußn. 10), S. 89, im Anschluß an J. Möllering, Die tödliche Freiheit, Med. Welt (1974), S. 1254 H. Vgl. zum Ganzen J. Möllering, Schutz des Lebens - Recht auf Sterben. Ein strafrechtliche Untersuchung zum Problem der Euthanasie, 1977, S. 11 H. m. Nw.; i. E. (natürlich nicht in der juristisch-technischen Begründung!) entspricht die Rechtfertigung *einverständlicher indirekter Euthanasie* einer Stellungnahme Papst Pius' XII. (abgedruckt in: Lexicon »Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 2, 1958, Verlag J. C. B. Mohr / Paul Siebeck, S. 1744).

80. K. Engisch (Fußn. 7), S. 5 f.; Braun, Euthanasie, in: Wiener Medizinische Wochenschrift (WMW) Bd. 79 (1929), S. 171 H., 208 H., 213; E. Hilschütz, Die Sterbehilfe, 1936, S. 12; E. Meltzer, Das Problem der Abkürzung »lebensunwerten« Lebens, 1925, S. 10.

80a. Vgl. Anm. 78.

81. A. Eser (Fußn. 10), S. 88.

82. Vgl. H. Trockel, NJW 1975, S. 1443 H.

83. Nach dem BVerfG ist selbst eine vom Recht abweichende religiös motivierte Entscheidung (im konkreten Fall hatte der Ehemann seine Frau nicht zum Besuch des Krankenhauses überredet, was dem gemeinsamen Glauben widersprochen hatte), strafrechtlich nicht vorwerfbar, wenn der konkrete Konflikt zwischen einer nach allgemeinen Anschauungen bestehenden Rechtspflicht und einem Glaubensgebot den Täter in eine seelische Bedrängnis bringt, der gegenüber die kriminelle Bestrafung ... sich als eine übermäßige und daher seine Menschenwürde verletzende soziale Reaktion darstellen würde. BVerfGE Bd. 32, S. 98 H., S. 109 m. Anm. von Blei, Juristische Arbeitsblätter (GA) 1972, S. 231, 303, 369; Deubner, Neue Juristische Wochenschrift (NJW) 1972, S. 814; Dreher, Juristische Rundschau (GR) 1972, S. 342; Händel, NJW 1972, S. 3217; Peters, Juristenzeitung (GZ) 1972, S. 83.

4. Die Hilfe im Sterben, die der Arzt dem Sterbenden durch indirekte Euthanasie gewährt, wird zur Hilfe zum Sterben, wenn der Arzt den Todeskampf vorzeitig beendet, um dem Sterbenden weitere Qualen zu ersparen. Eine solche *Schmerzbesichtigung durch Lebensverkürzung* heißt aktive, »eigentliche« Euthanasie!'. De lege lata ist sie trotz der haarfeinen Grenze, die sie von der erlaubten Schmerzlinderung mit Tötungsrisiko trennt, als vorsätzliches Tötungsdelikt strafbar (§ 212 StGB), und zwar auch dann, wenn sie ein dringliches und ernsthaftes Tötungsverlangen des Moriturs erfüllt⁸⁵ (§ 216 StGB). Da das Bemühen, diesen Strafspruch durch Zubilligung eines rechtfertigenden Notstandes zu vermeiden", an der Unabwägbarkeit menschlichen Lebens scheitert, hat die Strafrechtsdogmatik dem Arzt zwei Fluchtwege zu öffnen versucht:

a) Der erste Weg ist »nicht frei von Zynismusev: Denn an seinem Anfang steht der - meist unter Worthüllen versteckte und nur distanzierend gegebene - Rat, einem psychisch lebensmüden, physisch aber noch lebensfähigen Sterbenskranken straflose Beihilfe zur Selbsttötung zu leisten, ihm z. B. ein tödliches Gift zu verschaffen und sich dann, damit nicht etwa aufgrund einer Garantenstellung Rettungsmaßnahmen ergriffen werden müssen, vor dem voraussichtlichen Suizidzeitpunkt außer Reichweite zu geben.

Obwohl sich dieser Rat auf die weitaus herrschende Meinung zur Straflosigkeit aktiver Teilnahme am Suizid stützen kann⁸⁸, ist er – auch wenn ethische Einwände beiseite gelassen werden – nicht bedenkenfrei. Zwar widersprechen Versuche, einen Straftatbestand zu bilden, der sowohl die Fremd- wie die Selbsttötung umfaßt⁸⁹ und dessen Verwirklichung lediglich für den Suizidanten entschuldigt ist, dem Willen des historischen Gesetzgebers", zudem ebnen sie auf der Strafbegründungsebene völlig den Unwertsprung ein, der zwischen der vom Opfer unerwünschten und unstrittig strafbaren Teilnahme an der Fremdtötung eines anderen und der Anstiftung oder (vom Sterbewilligen u. U. erbetenen) Beihilfe zur eigenhändig vollzogenen Selbsttötung klafft?'. Aber auch vom Dogma einer tatbestandlosen Selbsttötung und daher straflosen Teilnahme aus läßt sich fragen, warum der Arzt als Lebensgarant für den von ihm betreuten Patienten straflos diesem »tödlich wirkende, in Wasser aufgelöste Tabletten auf den Nachttisch stellen-s" und sich anschließend sehenden Auges von dannen stehen kann", Die Antwort kann, soll sie den Arzt dog-

84. C. Roxin (Fußn. 9), S. 91, E.-W. Hanack (Fußn. 54), S. 145, anders H. Ehrhardt (Fußn. 44), S. 8.

85. Schöнке-Schröder-Eser (Fußn. 28), Rdnr. 25 vor § 211; a. A. (aber wohl nur de lege ferenda) M. Marx, Zur Definition des Begriffs »Rechtsgut«. Prolegomena einer materialen Verbrechenslehre, 1972, S. 62 ff., 82.

86. So Buschendorff (Fußn. 46), S. 64; vgl. auch (de lege ferenda) G. Simson, Ein Ja zur Sterbehilfe aus Barmherzigkeit, in: Persönlichkeit in der Demokratie, Festschrift für E. Schwinge, 1973, S. 89 ff., S. 110.

87. A. Eser (Fußn. 10), S. 92 f.

88. Vgl. C. Roxin (Fußn. 31), S. 331 H.; A. Schöнке / H. Schröder / A. Eser (28), Rdnr. 33 ff. vor § 211 ff.; E. Dreher / H. Trondle, StGB-Kommentar, 40. Aufl., 1981, Rdnr. 4 vor § 211; K. Lackner, StGB-Kommentar, 13. Aufl., 1980, § 211 Anm. 4; E. Horn, in: Systematischer Kommentar (SK), BT, Loseblattsammlung, 1976, § 212 Rdnr. 7 ff.

89. E. Schmidhäuser (Fußn. 31), S. 810, 822; abweichend insoweit selbst P. Bringewat, Die Strafbarkeit der Beteiligung an fremder Selbsttötung, in: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft, ZStW Bd. 87, 1975, S. 623-649. Eindeutig ablehnend: K.-H. Gössel, JA 1976, S. 396; E. Horn (Fußn. 88), § 212 Rdnr. 8; R. Maurach / F.-Ch. Schroeder (Fußn. 75), § 1 VI 3; C. Roxin (Fußn. 3), S. 331 H.; vgl. auch G. Simson, Die Suizidtat. Eine vergleichende Betrachtung, 1976, S. 73: »Niemand hat "" Schmidhäuser Konstruktion zugestimmt.«

90. Vgl. zur geschichtlichen Entwicklung V. Holtzendorff, Hrsg., Handbuch des Deutschen Strafrechts In, 1871, S. 146 f.; C. Roxin (Fußn. 3), S. 331 H., 336 f.

91. Vgl. insges. Cl. Roxin (Fußn. 31), S. 337 f.

92. C. Roxin (Fußn. 9), S. 91.

93. Für die Strafbarkeit der aktiven Teilnahme eines Garanten am Selbstmord als »Unterlassung durch Begehung-G. Geilen, Suizid und Mitverantwortung, Juristenzeitung aZ) 1974, S. 145-153. Vgl. aber andererseits G. Geilen (Fußn. 3), S. 240.

matisch friktionsfrei salvirien, nur lauten: weil jede Rettungspflicht eines Lebensgaranten, also auch die des Arztes, am freien und eigenverantwortlichen (will sagen: nicht in entsprechender Anwendung der §§ 20, 35 StGB ausgeschlossenen und fremdverantwortlich vollzogenen) Suizidentschluß endet", Diese Auskunft beinhaltet mehr als eine petitio principii: Erstens besteht zwischen der Suizidbeihilfe eines Garanten, zumal zugunsten eines Todkranken, und dem Nichterfüllen einer Lebensrettungspflicht zu Lasten eines Sterbeunwilligen eine (strafbegründungsrelevante) Merkmals- und (Un-)Wendiskrepanz. Zweitens müßte, wer in Suizidfällen dem Garanten wegen seiner die Lebensrettung vereitelnden »Flucht« oder der aktiven Teilnahme eine »Unterlassung durch Begehen- vorwerfen und ihn gemäß §§ 212, 13 StGB haften lassen wollte", erklären, warum der Garant nicht dann besser gleich ein Tötungsverlangen insinuiert und nur nach § 216 StGB strafbar eigenhändig erfüllen sollte. Und drittens würde selbst eine Strafe nach den §§ 216, 13 StGB die Barriere außer Kraft setzen, die das Gesetz in den §§ 25-27 StGB zwischen der bloßen Teilnahme begründenden Mitwirkung an der Tat eines anderen und der eigenhändigen, täterschaftlichen Verwirklichung einer Straftat aufrichtet. Eine Konstruktion, die diese Hürde zu Lasten des Delinquenten aus (vermeintlich zwingenden) Gründen *strafrechtlicher* Suizidprophylaxe einreißt, verstößt gegen den Nullum-crimen-sine-lege-Satz und verdient daher keinen Beifall",

Freilich: Am Vorhandensein eines »frei gefaßten« Suizidentschlusses darf nach neueren Forschungen sowohl außerhalb eines Sterbezimmers?" als auch bei Gegebenheit einer »Tötungssindikationslage« häufig gezweifelt werden: Denn wenn es zutrifft, daß ernstliche Tötungsverlangen äußerst selten sind?? und, wo geäußert, eher vom Bedürfnis nach mitmenschlicher Anteilnahme und Zuspruch zeugen, denn echter Todessehnsucht entspringen-w, wird auch ein vorübergehend frei gefaßter Suizidentschluß häufig eine bessere, wahren Sterbebeistand bringende Antwort verdienen, als die mit cooler Sachverstand zurückgelassene tödliche Spritze: Wenn überhaupt, dann hat hier die Forderung nach »psychologischer Betreuung« Sinn.

b) Hierauf hinzuweisen ist um so wichtiger, als der zweite Fluchtweg in einer Sackgasse endet. Denn die Umdeutung einer eigenhändig vollzogenen Tötung auf Verlangen in eine ohne

94. C. Roxin (Fußn. 31), S. 33.

95. Vgl. R. Maurach I F.-Ch. Schroeder (Fußn. 79), § 1 VI 3; a. A. BGHSt. 2, S. 150-157; Exner Frank-Festgabe 1930 Bd. I, S. 596; Geilen (Fußn. 93), JZ 1974, S. 153; wie hier aber Roxin (Fußn. 30), S. 33.

96. Vgl. G. Geilen, Suizid und Mitverantwortung (Fußn. 93), S. 153, sowie R.-D. Herzberg. Die Unterlassung im Strafrecht und das Garantenprinzip. 1972, S. 267.

97. Nicht ausgemacht ist damit, ob der Arzt, der sich nach seiner aktiven Suizidteilnahme entfernt und hierdurch vorsätzlich seine Rettungsleistung unmöglich macht, quasi im Wege einer erweiterten »actio libera in causa« der unterlassenen Hilfeleistung gemäß § 323c StGB schuldig ist. Wer den Selbstmord als Unglücksfall i. S. von § 323c ansieht (so BGHSt. GrS 6, S. 147 ff., gegen BGHSt. 2, S. 150 ff.), wird unter generalpräventiven Aspekten dazu neigen, diese Frage zu bejahen: Denn wenn schon das vorsätzliche Sich-Versetzen in einen schuldaußschließenden Rausch über die Rechtsfigur der »actio libera in causa« (a. 1. i. c.) strafbar ist, wenn in diesem Zustand eine Straftat wie geplant ausgeführt wird, sollte auch die vorsätzliche Vereitelung einer sonst erfüllbaren Rettungspflicht als die Nichterfüllung dieser Rettungspflicht strafbar sein. Rechtsstaatliche Gründe sprechen allerdings eher gegen dieses Resultat: Erstens ist zweifelhaft, ob der allgemeine Sprachgebrauch einen absichtlichen, frei gewählten (vgl. aber u. Fn. 98) Suizid als »Unglücksfall« bezeichnen läßt (vgl. Schönke/Schröder/Cramer [Fußn. 31], § 330c Rdnr. 7). Und zweitens ist die Kriminalisierung einer tatbestandsfernen Verhaltensweise im Hinblick auf Art. 103 II GG bedenklich, wenn sie sich nicht auf eine zum Gewohnheitsrecht erstarkte Rechtsfigur wie die a. 1. i. c. stützen kann.

98. Vgl. Ringel, Neue Gesichtspunkte zum präsuizidalen Syndrom, in: Ringel, Hrsg., Selbstmordverhütung, 1969, S. 51 ff., S. 60; E. Stengel, Grundsätzliches zum Selbstmordproblem, in: Ringel, Hrsg., Selbstmordverhütung, 1969, S. 9-50, S. 45.

99. H. Menzel, Ziel und Grenzen ärztlichen Handelns im Extrembereich menschlicher Existenz, in: A. Auer / H. Menzel / A. Eser (Fußn. 10), S. 53-74, S. 57.

100. Vgl. dazu E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, 1972.

Täterwillen gewährte, straflose Beihilfe am Selbstmord des Patienterr'P! verfälscht nicht nur die Realität; sie scheitert auch an der eindeutigen Regelung des positiven Rechts, das stets den als Täter ansieht, der die Tat »selbst ausführt- (§ 25 I StGB).

5. Eine äußerst verwickelte Merkmalsstruktur kennzeichnet die sog. *passive Euthanasie*. Einerseits kürzt sie wie die aktive Hilfe zum Sterben das Leben ab. Andererseits unterscheidet sie sich von dieser durch ihren Verhaltenscharakter: Der Arzt greift nicht durch positives Tun in den Sterbeprozess ein, sondern unterläßt es, ein sich dem Ende zuneigendes Leben leidensvermehrend zu verlängern'w,

Strafrechtliche Relevanz gewinnt solches Sterbenlassen, wenn die Behandlungsaufnahme oder deren Fortführung den Exitus, sei es auch nur kurzfristig, hinausgezögert hätte und dem Unterlassenden das Recht zustand sowie die Pflicht oblag, erfolgsabwehrend tätig zu werden.

a) Relativ einfach ist danach die passive Euthanasie zu beurteilen, wenn der Patient mit ihr einverstanden ist oder sich ausdrücklich eine Behandlungsaufnahme oder weitere lebensverlängernde Maßnahmen verbittet (sog. *einverständliche passive Euthanasie*). Denn sein Veto entzieht dem Arzt selbst dann jedes *Behandlungsrecht*, wenn es Außenstehenden grob unvernünftig dünkt'P". Lehnt also der Sterbenskranke eine Operation, die sein Leben noch um Tage, Wochen oder gar Jahre verlängern könnte, ab, ist dem Arzt jeder Eingriff verwehrt; eine Lebensverlängerungspflicht besteht in diesem Falle nicht und wäre dem Arzt auch schwerlich zumutbar. Oder um es prägnant zu formulieren: »Wenn hier etwas strafbar ist, dann ist es nicht die (seil. passive) Euthanasie, sondern die dem Euthanasiewunsch zuwiderlaufende Zwangsbehandlung«, ... die »flagrante Mißachtung« des Einwilligungsprimats des Patienten!?" Eine sunerbittliche«, dieses Verweigerungsrecht überspielende Pflicht, durch »analeptische« Mittel den vom Moribunden ersehnten Tod um Tage, Stunden oder nur Minuten hinauszuzögern, gibt es nicht¹⁰⁵.

b) Entscheidet sich der Patient dagegen bewußt für eine Behandlungsaufnahme oder deren Verlängerung, darf und muß der Arzt nach der Aufnahme eines Betreuungsverhältnisses **grundsätzlich** diesem Wunsch entsprechen; die *nichteinverständliche passive Euthanasie* bewertet das Gesetz - die Garantenstellung des Arztes vorausgesetzt - als Totschlag durch Unterlassen (§§ 212, 13 StGB).

Eine Ausnahme hiervon wird man aber dann machen müssen, wenn der uneinsichtige Patient, u. U. be-

101. So G. Simson, Euthanasie als Rechtsproblem. Eine vergleichende Übersicht, Neue Juristische Wochenschrift (NJW) 1964, unter Hinweis auf Heimberger, Arzt und Strafrecht, in: Festgabe für Reinhard Frank, 1930, Bd. I, S. 418.

102. Vgl. dazu neben den bislang zur Euthanasieproblematik Genannten: K. Engusch, Der Arzt an der Grenze des Lebens, 1973, S. 8 ff.

103. Zwar ist das Rechtsgut Leben an sich jeder Disposition, auch der des Rechtsgutsträgers, entzogen (arg.: § 216 StGB). Die Einwilligungssperre des § 216 StGB betrifft aber nur die aktive Tötung durch einen anderen, so daß der Todeswunsch des Moriturs jede *Garantenpflicht* beseitigt (Schönke / Schroeder / Eser [Fußn. 31], Rdnr. 28 vor § 211).

104. G. Geilen (Fußn. 3), S. 12 f. m. Schilderung eines eklatant diesem Grundsatz zuwiderlaufenden Falles (mitgeteilt von Pritsche, Grenzbereich zwischen Leben und Tod 1973, S. 78).

105. Dies zu betonen ist um so wichtiger, als Bockelmanns Bemerkungen über eine entsprechende Behandlungspflicht häufig von der ausdrücklich gemachten Voraussetzung »bei bestehender Behandlungspflicht« losgelöst und daher notorisch mißverstanden werden (vgl. P. Bockelmann, Strafrecht des Arztes, 1968, S. 25; G. Geilen [Fußn. 3], S. 12 Anm.16).

einflußt durch seine Angehörigen, den Arzt zu unzumutbarer, letztlich sadistischer Martyriumsverlängerung zwingen will¹⁰⁶.

c) Der weitaus problematischste Fall der passiven Euthanasie ist der, daß der Patient sich weder für noch gegen eine Lebensverlängerung geäußert hat und seine Entscheidung auch nicht mehr eingeholt werden kann.

Die früher h. M. hatte den Arzt in einem solchen Falle auch dann dazu angehalten, »das Äußerste, was ihm seine Mittel erlauben«, zu tun, wenn »das Leben in der kurzen Spanne Zeit, für die es sich erhalten läßt, nur ein klägliches, trostloses Leben sein kann, vielleicht ein Leben in dumpfer Bewußtlosigkeit«¹⁰⁷. Der medizinische Fortschritt hat aber, sofern die technischen Voraussetzungen gegeben sind, eine kurzfristige Lebensverlängerung »in fast allen Fällen- ermöglicht!«.

Diese Macht zu organischer Hinfristung erschreckt nicht nur den, der im Satz, daß das Leben der Güter höchstes nicht sei, mehr als eine »Theatersentenz« sieht. Sie würde, eine grundsätzlich unbeschränkte und biologisch verstandene Lebenserhaltungspflicht vorausgesetzt, unsere Krankenhäuser bald zu »nicht mehr aufnahmefähigen und nur noch mit Moribunden beschäftigten Reanimationszentren verwandeln«¹⁰⁸ und erst an deren drohender Funktionsuntüchtigkeit enden¹⁰⁹.

Die heute überwiegende Meinung geht daher, jenes Horrorbild vor Augen, davon aus, daß Ärzte, die einem irrevisiblen Bewußtlosen seine Vitalkonservierung ersparen, indem sie etwa die Anschließung an eine Herz-Lungen-Maschine verweigern, keinen strafrechtlichen Tadel verdienen¹¹⁰.

Sosehr dieses Ergebnis auch, Schreckensvisionen einer entfesselten Medizintechnologie zu besänftigen vermag, der Jurist wird auch hier vorsichtig abwägen müssen, ob überhaupt eine und, wenn ja, welche rechtliche Konstruktion den bei der indirekten Euthanasie angebahnten und hier vollzogenen »Paradigmawechsel« strafrechtlichen Lebensschutzes, weg von einer rein quantitativ-biologischen Lebenserhaltung und hin zu einer personal-qualitativen Lebensbetrachtung!“, zu tragen vermag. Diese Frage darf nicht, da nur für eine Quantität neglible bedeutsam, links liegengelassen werden. Denn auf lebens- und leidensverlängernde Behandlung braucht nicht erst auf der Intensivstation eines Krankenhauses oder durch die Nichtaufnahme eines hoffnungslos moribunden Patienten in ein Reanimationszentrum verzichtet zu werden; passive Euthanasie leistet im präagonalen Stadium auch der Hausarzt, der einen todkranken Menschen nach einem Schlaganfall nicht in das Krankenhaus einweist, der Chirurg, der einen Hirntumor nicht operiert, weil diese Maßnahme den Patienten auf eine nur noch vegetative Daseinsstufe stoßen würde, oder der Arzt, der einem unheilbar an Krebs Dahinsie-

106. Vgl. E.-W. Hanack (Fußn. 54), S. 141.

107. So P. Bocke/mann (Fußn. 105), S. 25. Vgl. auch P. Bocke/mann, Tod, Todeszeitbestimmung und Grenzen der Behandlungspflicht, in: Bayerisches Ärzteblatt 1973, S. 728 f.

108. G. Geilen (Fußn. 3), S. 15.

109. Gegen diese »Notlösung« Bockelmanns W. Weissauer I H. W. Opperbecke, Tod, Todeszeitbestimmung und Grenzen der Behandlungspflicht, in: Anästh. Informationen, 1973, S. 1 ff.; E.-W. Hanack (54), S. 164 H.

110. Dies ist »in der Grundtendenz kaum mehr strittig«, A. Eser (Fußn. 10), S. 121.

111. A. Eser (Fußn. 10), S. 122, 142 u. ö.

ehenden oder an chronischer Urämie Leidenden die Chance des Todes durch eine inkurren- te Krankheit läßt.

aa) Nicht gelöst wird die Nichtaufnahme lebensverlängernder Maßnahmen durch einen entsprechend »teleologisch« oder »vorwiegend subjektiv- gefaßten Todesbegriff«.

Eine solche Definition sollte allenfalls am Ende einer Argumentenkette, nicht aber problemverdeckend an deren Anfang stehen.'Denn »wenn der Mensch lebt, solange er stirbt«, und bis zum definitiven Hirn- tot »unter dem Schutz des Gesetzes- steht¹¹³, liegt in jeder »verkaptten Vorverlagerung des Hirntodes-ttt eine Rücknahme des Strafrechtsschutzes, die nicht verbal wegzudeuten, sondern zu rechtfertigen ist.

bb) Untauglich sind deshalb auch alle Differenzierungen zwischen gewöhnlichen und außergewöhn- lichen¹¹ oder »natürlichen« und artifiziiellen Maßnahmen¹², die den Behandlungsverzichtdort zulassen wollen, wo ein unaufhaltsames Leiden »künstlich« oder nur noch durch »außergewöhnliche« Maßnahmen sterbensverlängernd hinausgezogen werden würde: Sie erklären nicht, warum der Verzicht auf künstliche Lebensverlängerung legal oder wenigstens legitim ist; zudem sind derartige Unterscheidungen viel zu sehr vom jeweiligen Stand der Medizin abhängig, um auch nur einigermaßen feste Richtwerte geben zu kön- nen.

cc) Auch dem Versuch, den »Arzt als Richter-u? darüber einzusetzen, ob den Patienten noch ein »sinn- erfülltes Dasein« erwartet-t'', wird der Jurist die Gefolgschaft versagen. Denn nicht der Arzt hat das Recht, über die Sinnhaftigkeit menschlichen Lebens zu befinden; allein der Patient ist es, der sein Leben sinngestaltend erfährt und auf Grund seiner Personenhoheit erfahren darf¹¹⁹.

dd) Steht daher auch in Fällen, in denen die explizite Entscheidung des Patienten nicht eingeholt wer- den kann, das *Behandlungsrecht* des Arztes zur Diskussion, ist zunächst stets nach dem mutmaßlichen Willen des Patienten zu fragen.

aaa) Zwar ist bei seiner Eruierung im präagonalen Stadium angesichts des natürlichen Lebenserhal- tungswillens »eher skeptisch- vorzugehen'. Kann aber etwa auf Grund vorweg, z. B. in einem »Eutha- nasie-Testament«, gegebener Erklärungen oder sonstiger Äußerungen vermutet werden, daß der Patient keine Lebenserhaltungsmaßnahmen wünscht, ist dem Arzt jeder Zwangseingriff in die körperliche Inte- grität verwehrt. Und weil nicht zu vermuten ist, daß ein entscheidungsunfähiger Patient in ein endlos pro- trahiertes Martyrium oder in ewig-bewußtloses Dahinvegetieren einwilligen würde, entspricht der Ver- zicht auf eine organische Hinfristung seiner hypothetischen Zustimmung.

112. So aber *Schönig*, Neue Juristische Wochenschrift (NJW) 1968, S. 189: Todeseintritt, wenn »der Arzt der Überzeu- gung ist, daß ein selbständiges, d. h. von Wiederbelebungsgaräten unabhängiges Leben nicht mehr wiederherge- stellt werden kann«. Vgl. auch die 1968 verabschiedeten Richtlinien der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie zu Fäl- len, in denen Reanimation nicht eingeleitet werden muß, in: *Der Chirurg*, 1968, S. 196 f.

113. Bay. ObLG, NJW (Abkürzung Fußn. 112) 1973, S. 565.

114. So A. *Eser* (Fußn. 10), S. 120 Anm. 163 über den in I Nr. 2 der in Fußn. 158 angesprochenen Richtlinien behandel- ten Fall, daß »nach einer therapeutisch nicht mehr beeinflufbaren Kreislaufdepression ein Atem- und Herzstillstand eintritt« und diesem Funktionsausfall der Gehirntod erst mit einer zeitlichen Diffrenz »von wenigen Minuten- nachfolgt. Zu Recht krit. auch G. *Geilen* (Fußn. 3), S. 16 ff.

115. So *Papst Pius XII.* in seiner Ansprache an den Anästhesisten-Kongreß v. 24.11. 1957 in Rom (Fußn. 79); Verlaut- barung der Deutschen Bischöfe über: »Das Lebensrecht des Menschen und die Euthanasie- vom 1. 6. 1975, S. 5 H.

116. Vgl. J. *Möllerling* (Fußn. 79), S. 59 H.; E. *Samson*, Rechtsfragen beim Einsatz von Reanimatoren, in: *Internist* 1974, S. 546 H., 549.

117. In abwehrender Tendenz gebraucht von H. *Thielicke*, Wer darf leben? Der Arzt als Richter, 1968.

118. M. D. *Heifetz*, Das Recht zu sterben, 1976, S. 11 H. Ansätze bei P. *Krauss*, Medizinischer Fortschritt und ärztliche Ethik, 1974, S. 104; P. *Sporken*, Darf die Medizin was sie kann? Probleme der ärztlichen Ethik, 1971.

119. Gegen alle Sinnerwägungen P. *Bockelmann*, Strafrecht des Arztes, S. 25; ders., Verlängertes Leben - verkürztes Sterben, in: Wiener Medizinische Wochenschrift (WMW) Bd. 126, 1976, S. 145 H., 148 f. Kritisch auch A. *Eser* (Fußn. 10), S. 127 f. m. w. Nw.

120. A. *Eser* (Fußn. 10), S. 115 Anm. 146.

bbb) Wer hierin eine »Einwilligungskrücke« sieht, muß erklären, warum der Arzt vor Eintritt des Hirntodes bei irreversiblen Bewußtseinsverlust und totaler Kommunikationsunfähigkeit auf lebensverlängernde Maßnahmen verzichten darf. Konstruktiv geht es dabei um den Ausschuß oder um die Sanktionsfreistellung der *Pflicht*, lebensverlängernd tätig zu werden (§§ 212, 13; 323c StGB). Grundsätzlich läßt sich diese Einschränkung aus der »Zielsetzung des ärztlichen Auftrages- herleiten-¹²¹: Aufgabe des **Arztes** ist es, menschliche Selbstverwirklichung zu erhalten und zu ermöglichen¹²². Wer den Arzt unter Strafdrohung auch auf die Vitalkonservierung von Menschen verpflichten wollte, denen bei irreversiblen Bewußtseinsausfall auf Grund des totalen Verlustes jeglicher Kommunikationsfähigkeit jede Möglichkeit zur Selbstverwirklichung genommen ist, mutet ihm eine Aufgabe zu, deren Erfüllung auch seine Menschenwürde verletzt: Die Nichtaufnahme lebensverlängernder Maßnahmen ist in einem solchen Falle auch unabhängig vom Vorliegen einer mutmaßlichen Einwilligung nicht strafbar.

6. Dieselbe Bewertung wie die passive Euthanasie verdient der *Abbruch apparativer Dauerbehandlung*. Wohl ist das Abstellen eines Respirators phänotypisch aktives Tun, das bei naturalistischer Betrachtung den unzulässigen Formen gezielter aktiver Euthanasie entspricht. Dieses Resultat wird aber dem Sinngehalt des Geschehens nicht gerecht-¹²³. Denn »so wie der Arzt nur -unterläßt-, wenn er eine durch Massagebewegungen begonnene künstliche Beatmung abbricht oder wenn er absieht von der Wiederholung lebensstützender Injektionen, so ist es auch -Unterlassen-, wenn er auf höherer technisierter Ebene die Arbeit einer Maschine unterbricht-¹²⁴.

Wollte man nur die passive Euthanasie in den aufgezeigten Grenzen erlauben oder straffrei stellen, könnte jedem Arzt nur der Rat gegeben werden, sich einen Respirator konstruieren zu lassen, der nach geraumer Zeit wieder betätigt werden muß¹²⁵ - ein Ratschlag, der die axiologische Absurdität der Gegenposition unterstreicht. Daher ist der Abbruch apparativer Dauerbehandlung dem Verzicht, eine solche Behandlung aufzunehmen, gleichzustellen.

Um diesen Grundsatz zu exemplifizieren: Kann der Patient noch einmal, sei es auch nur für ein letztes von ihm ersehntes Gespräch, das Bewußtsein erlangen, müssen trotz infauster Gesamtprognose lebensverlängernde Maßnahmen im Rahmen des Möglichen getroffen und beibehalten werden; erst recht wäre ein Abschalten des Beatmungsgeräts verbotene aktive Euthanasie, wenn der Patient das Bewußtsein zurückerlangt und sich kooperativ zeigt¹²⁶. Ist es dagegen nach ärztlicher Aussage ausgeschlossen, daß der künstlich am Leben Gehaltene jemals aus dem Koma erwacht, liegt also ein irreversibler Bewußtseinsverlust vor, darf der Arzt, aber

121. Vgl. zum Ganzen: A. Eser (Fußn. 10), S. 131 f.; A. Schänke / H. Sehröder / A. Eser (Fußn. 28), Rdnr. 29 H. vor § 211.

122. P. Pritsche, Der Patient als Mensch oder Objekt - Lebensverlängerung bis zum letzten Atemzug, in: A. Eser (Fußn. 12), S. 150-155; ders., Grenzbereich zwischen Leben und Tod, 1973, S. 57 f.

123. Zur Notwendigkeit, den Abbruch weiterer lebensverlängernder Maßnahmen mit dem Verzicht auf die erstmalige Anwendung solcher Maßnahmen gleichzustellen, vgl. A. Eser (Fußn. 10), S. 93 H., 138 H.; C. Roxin, An der Grenze von Begehung und Unterlassung, in: Festschrift f. Kar! Englisch zum 70. Geburtstag, 1969, S. 380-405, insbes. S. 395 H. Vgl. aber auch P. Bockelmann, Strafrecht des Arztes, 1968, S. 112.

124. G. Geilen, Das Leben des Menschen in den Grenzen des Rechts, Zeitschrift für das gesamte Familienrecht (Fam RZ) Bd. 15, 1968, S. 121 H., 151.

125. Vgl. R. Helgert, Strafrechtliche Beurteilung der Sterbehilfe durch den Arzt, in: Juristische Rundschau GR) 1976, S. 45 H., 47.

126. Vgl. den Fall Nr. 5, S. 64, bei H. Menzel, Ziel und Grenzen ärztlichen Handelns im Extrembereich menschlicher Existenz, in: A. Auer / H. Menzel / A. Eser (Fußn. 10), S. 53-74, S. 64.

auch z. B. ein Verwandter, den Respirator abschalten, ohne das Strafbarkeitsrisiko eines vollendeten Totschlags zu laufen!".

7. Zweifelsfrei Totschlag nach geltendem Recht ist die »sogenannte« Euthanasie, die aktive »Vernichtung lebensunwerten Lebens«. Denn das Gesetz differenziert nicht danach, welchen ökonomischen Beitrag ein Mensch der Gesellschaft leistet oder leisten könnte; auch einem Geisteskranken wird der Schutz des Gesetzes zuteil.

Wohl diskutierte die Literatur vor 1933, ob »geistlosen Geschöpfen« als »leeren Menschenhülsen« ein Lebenswille und damit ein Lebensrecht abgesprochen werden können¹²⁷. Bereits damals lehnte aber die Mehrheit der Mediziner und Juristen die Tötung »geistig Toter« zumindest *de lege lata* ab¹²⁹. Selbst das NS-Regime scheute sich, seine berüchtigten Euthanasie-Aktionen auf eine gesetzliche Grundlage zu stellen. Dies wäre aber - auch und gerade nach damaligem Verfassungsverständnis - der einzige Weg gewesen, die Tötung von Geisteskranken auf eine formell rechtsgültige Grundlage zu stellen; der (auf den 1. September 1939 zurückdatierte) Geheimbefehl Hitlers besaß schon wegen fehlender öffentlicher Verkündung keinerlei Rechtsqualität¹³⁰. Daher stand der Bestrafung von Ärzten, die an den NS-Euthanasie-Aktionen beteiligt waren, kein spezieller Rechtfertigungsgrund entgegen; im Einzelfall schied Strafe freilich aus, wenn der Arzt sich in einer Notstandssituation oder in einer unentrinnbaren Konfliktsituation befand¹³¹:

Angemerkt sei, daß unter den nunmehr geltenden Verfassungsbedingungen selbst eine gesetzliche Verankerung die Freigabe lebensunwerten Lebens nicht legalisieren würde. Denn Art. 2 11 des Grundgesetzes gewährleistet »jedem«, also auch einem geistig abnormen Menschen einen absoluten Lebensschutz und soll seiner Entstehungsgeschichte nach die Vernichtung irgendwelchen »lebensunwerten Lebens« ausschließen. Daß diese Wertentscheidung auch nicht durch moderne Euphemismen wie »Extinction« als Deckname für die aktive Tö-

127. Vgl. dazu statt aller W. Sax, Zur rechtlichen Problematik der Sterbehilfe durch vorzeitigen Abbruch einer Intensivbehandlung, Juristenzeitung, 1975, S. 137-151. Ob im tragischen Fall »Karen Quinlan« die Abschaltung des Beatmungsgeräts zu gestatten war, entzieht sich genauer Beurteilung, da ich den Fall nur aus der Presse und damit nicht hinreichend faktengenau kenne. Wenn aber *ex ante* nach ärztlicher Aussage »absolut ausgeschlossen« war, daß Karen Quinlan jemals wieder aus dem Koma erwachen würde, war (auf der Basis des deutschen Rechts!) der Abbruch der künstlichen Beatmung zu gestatten.

128. Vgl. *Binding I Hocke* (Fußn. 7); G. Hofmann alias E. Mann, Moral der Kraft, 1920; *ders.*; Die Erlösung der Menschheit vom Elend, 1922. Vgl. bereits A. Ploetz, Grundlinien einer Rassenhygiene, 1895; A. lost, Das Recht auf den Tod, 1895.

129. F. Neukamp, Zum Problem der Euthanasie, Der Gerichtssaal (GS) Bd. 109, 1937, S. 403 H.; R. Gaupp, Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens, Deutsche Strafrechtszeitung, 1920, Sp. 332 H.; E. Helschenz, Die Sterbehilfe (Euthanasie), Diss. Marburg, 1936; Borchardt, Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens, Deutsche Strafrechtszeitung 1922, Sp. 206 H.; Reichhelm, ebd., Sp. 292 H.; F. Barth, Euthanasie 1924; E. Meltzer, Das Problem der Tötung lebensunwerten Lebens, 1925; L. Ebermayer, Der Arzt im Recht, 2. Aufl., 1930, S. 118 H.; J. Heimberger, Arzt und Strafrecht, Festgabe für Reinhard Frank, Bd. I, 1930, S. 417 f.; Heyn, Über Sterbehilfe, Zeitschrift für Medizinalbeamte, 34. Jahrgang, 1921, Nr. 14, S. 15; F. Walter, Die Vernichtung lebensunwerten Lebens, Archiv für Recht und Wirtschaftsphilosophie, Bd. 16, 1922/23, S. 88 H.

130. Zur Vernichtung lebensunwerten Lebens vgl. neben den in Fußn. 7, 44, 46, 50, 128, 129 Genannten auch A. Platten IHallermund, Die Tötung Geisteskranker in Deutschland, 1948.

131. Vgl. insges. Schöne / Schroder IEser (Fußn. 28), Rdnr. 24 vor §§ 211 H. m. Nw.

tung schwer mißgebildeter und geistig extrem geschädigter Kinder¹³² umgangen werden kann, versteht sich von selbst-".

8. In der modernen Literatur nur erahnt, geschweige denn schon an- oder gar durchdiskutiert ist das Problem der (unecht-passiven) »Früheuthanasie-sP' geschädigter Neugeborener oder der »*unechten*«, nämlich nicht mit einem bereits begonnenen Sterbeprozess gekoppelten *passiven Euthanasie* Schwerst-Gehirngeschädigter, denen jedes geistige Leben, selbst in der Form des Irreseins, unmöglich ist und die nur bei intensiver und u. U. hochtechnisierter Betreuung am Leben bleiben. Ob sich hier die Kriterien, die zur passiven Euthanasie entwickelt wurden, modifiziert anwenden lassen, ist überaus zweifelhaft. Denn hier geht es, so hart dieser Satz angesichts der großen menschlichen Leiden klingt, nicht mehr um Befristung des Sterbens und vorwiegend um Hilfe für den Betroffenen, die in seinem Einverständnis oder bei irreversibler Bewußtlosigkeit geleistet wird, sondern auch um fremdbestimmte »gesellschaftsnützliche Eugenik«¹³⁵. Ein Ja zu dieser Eugenik würde eine tiefe Bresche in die Dämme strafrechtlichen Lebensschutzes schlagen; ein Nein verlangt uns allen die *Hilfe zum Leben* ab, die wir den Opfern und den in unserem Namen Verurteilten schuldig sind.

C. RECHTSPOLITISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUR EUTHANASIE

Alle bisher gemachten Aussagen wollen sich als Interpretation des geltenden Gesetzes verstanden wissen. Die in ihnen enthaltenen Friktionen sowie die Strenge, mit der sie am Lebensschutz festhalten, nähren das Bestreben, de lege ferenda zu »besseren- (?), sprich: zu euthanasiefreundlicheren, Lösungen zu gelangen!>. Forderungen!", den Strafschutz aufzulockern, zielen heute insbesondere auf die Zulassung der aktiven lebensverkürzenden Sterbehilfe mit Zustimmung des Betroffenen, während die Vernichtung oder »Extinction« sog. lebensunwerten Lebens in der deutschsprachigen Literatur nur noch - oder als Früheuthanasie limitiert - erst vereinzelte Befürworter findet^{137a}.

132. W. Catel, Leidminderung richtig verstanden, 1966, insbes. S. 124.

133. Krit. zum Terminus Extinction zu Recht G. Geilen (Fußn. 3), S. 17.

134. Vgl. A. Exer (Fußn. 10), S. 141-143. Wenn man Zeugnissen aus berufenem Munde glauben darf, wird die »Früheuthanasie« praktiziert. Vgl. P. Krauss, Medizinischer Fortschritt und ärztliche Ethik, 1974, S. 108 H.; J. Regenbrecht, Zum Problem der Sterbehilfe, Gedanken zur Operationsindikation bei schwersten Fehlbildungen Neugeborener, in: Münchener Medizinische Wochenschrift (MMW) Bd, 115, 1973, S. 601 H.; M. D. Heifetz, Das Recht zu sterben, 1976, S. 47 H.

135. A. Eser (Fußn. 10), S. 143.

136. Vgl. dazu insbes. die »Richtlinien für die Sterbehilfe, verabschiedet von der Humanistischen Union: Vorgänge Nr. 36, 1978; S. 108; die Resolution des Europarates über die Rechte der Kranken und Sterbenden, ibid., S. 108-110: E. W. Hanack (Fußn. 54), S. 151-156; G. Geiler (Fußn. 3), S. 25; A. Eser, Sterbehilfe und Euthanasie in rechtlicher Sicht, in: V. Eid, Hrsg., Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten, 1975, S. 45-70, S. 64 H.

137. Eine Literaturliste findet sich in: H. Vorgrimler, Der Tod im Denken und Leben des Christen, Düsseldorf 1978.

137a. Vgl. Anm. 132.

Die Pönalisierung aktiver Euthanasie würde wenig überzeugen, könnte sie sich lediglich auf den dezisionistischen Akt des Gesetzgebers stützen. Denn mit ihm wird sich nur ein »Scheuklappenjurist« begnügen, der über den Rand des Gesetzestextes nicht hinausschauen mag. Wer um die axiologische Plausibilität des geltenden Rechts besorgt ist, wird nur mit Unbehagen die Wertdiskrepanz registrieren, daß der Arzt, der die Überdosis an Schlaftabletten im Wasserglas auflöst, dem Patienten auf den Nachttisch stellt und ihn dann in seiner Angst und Todesnot allein läßt, straflose Beihilfe zum Suizid leistet, während mit Freiheitsstrafe von mindestens sechs Monaten rechnen muß, wer dem Sterbewilligen, jedem Heucheln und jeder Verantwortungsflucht abhold, den letzten Handlungsakt abnimmt. Dennoch steht dem Postulat, die Tötung auf Verlangen im Falle aktiver Euthanasie straffrei zu stellen, nicht nur das generalpräventive Gebot der »Tabuisierung fremden Lebens« gegenüber, deren Wirkung einen Dammbrucheffect erleiden konnte, wenn das absolute Tötungsverbot des § 216 StGB aufgegeben würde¹³⁸. Nur ein »terrible simplificateur« kann nämlich leugnen, das zwischen dem Sterbenlassen, der Hilfe zu einem Freitod und der aktiven Tötung Unwertsprünge klaffen: Jene drängen den Kranken und psychisch Leidenden - so sehr sie auch seinen Hilferuf um wirkliche Sterbehilfe überhören mögen - nicht eigenmächtig über den »point of no return« hinaus; diese nimmt ihm die letzte Entscheidung und die Möglichkeit, sein Tötungsverlangen noch zu korrigieren.

Täterschaftliche Tötung auf Verlangen ist mithin keineswegs nichts anderes als Beihilfe zur Selbsttötung¹³⁹; sie entreißt dem Unglücklichen die Chance, auf dem iter mortis haltzumachen, und ist letztlich fremdbestimmender Akt¹⁴⁰.

Zudem ist zu fragen, ob sich aktive Euthanasie, selbst wenn sie gewollt ist, menschenwürdig praktizieren läßt: Wie soll denn ein »ernsthaftes« Tötungsverlangen hic et nunc festgestellt werden? Wie läßt sich - trotz der stets gegebenen Unsicherheit eine »gewisse« Todesprognose unterstellt - Mißbräuchen vorbeugen, die mit der gänzlichen Freigabe der Euthanasie möglich werden: Man denke etwa an die Angehörigen, die den Todkranken »zartfühlend auf die immer höher werdenden Kosten seines langen Sterbens hinweisen!« und ihm erst den Wunsch, getötet zu werden, insinuierten?

Wird denn wirklich mitmenschliche Anteilnahme gezeigt, wenn Kommissionen¹⁴² die

138. Für die Beibehaltung des § 216 u. a. K. Engisch, Die Strafwürdigkeit der Unfruchtbarmachung mit Einwilligung, in: Festschrift für H. Mayer, 1966, S. 399, 411 H., 415. Zustimmend H. J. Hirsch, Einwilligung und Selbstbestimmung, in: Festschrift für H. Welzel, 1974, S. 775-800, C. Roxin (Fußn. 31), S. 339.

139. So aber G. Hirsebauer. Über Freitod, Selbstmord, aktive Sterbehilfe und Tötung auf Verlangen, in: Vorgänge Nr. 36, 1978, S. 96-98, S. 98.

140. Eine nicht einverständliche Tötung als »mercy killing« straflos zu stellen verbietet sich aus diesem Grunde erst recht. Zwar haben die Diskussionen um den holländischen Euthanasiefall der Ärztin Postma van Boven nicht vor der unfreiwilligen Euthanasie halt gemacht (A. Eser [Fußn. 136], S. 65). Selbst »progressivste« englische und amerikanische Euthanasiegesellschaften fordern bislang aber mit gutem Grund nur die Strafflosigkeit der Euthanasie nach vorheriger (oder mutmaßlicher) Einwilligung des Patienten (vgl. A. Eser [Fußn. 136], S. 66).

141. G. Geilen (Fußn. 3), S. 27.

142. Forderung von Bindung I Hoche (Fußn. 7), S. 36 f.

Ernsthaftigkeit des Verlangens prüfen, Protokolle aufstellen und Zeugen anhören, kurz: aus Angst vor Mißbräuchen Kautelen einbauen, deren bürokratisches Element einem Sterbezimmer inadäquat ist? Verletzt nicht eine »Keep-smiling-Euthanasie«, lächelnd und mit Orgelmusik vollzogen?P, die Menschenwürde mehr als deren durch Strafdrohung erzwungener Verzicht? Und welche Kommerzialisierung würde wohl einsetzen, wenn sich verantwortungsbewußte Ärzte aus Gewissensgründen weigern, einen u. U. »amtlich beglaubigten« Tötungswunsch zu vollziehen?

FAZIT

Die Gründe, die in diesen rhetorischen Fragen eingefangen sind, reichen, wie ich meine, hin, um die verlangte Tötung von Morbiden nicht straffrei zu stellen¹⁴⁴: Wohl ist das -negatorische« Recht, sterben zu dürfen (s. w.), unverzichtbar. Ein »positives« Recht, getötet zu werden, eröffnete aber die gespenstische Perspektive staatlich lizenzierter Tötungsanstalten, die dem dorthin verbannten Sterbewilligen zu seinem »Recht« verhelfen. Hierin kann auch ein säkularer Staat keine legitime Aufgabe sehen; statt dessen hat er zu den sozialpolitischen Voraussetzungen beizutragen, damit Alte und Todgeweihte in unserer Mitte und mit unserer persönlichen Hilfe im Sterben ihren Tod als Teil ihrer Selbstverwirklichung erfahren können.

Ak.Rat Dr. Wilfried Bottle

*Institut für die gesamten Strafrechtswissenschaften
Professor-Huber-Platz 2, 8000 München 22*

Ethische Urteilsfindung im Bereich der passiven Euthanasie - Reichweite und Grenzen ethischer Argumentationsmodelle"

VON HELMUT KAISER

I. Frage- und Problemstellungen

Durch den Einsatz hochkomplizierter Geräte hat der medizinische Fortschritt zu umfassenden Möglichkeiten der künstlichen Lebensverlängerung ge-

führt. Die sich aus dieser Entwicklung ergebenden und der ethischen Norm- und Urteilsfindung vor-, ausgehenden ethisch relevanten Fragen können mit *Alfons Auer* folgendermaßen zusammengefaßt werden:

143. Vgl. die Schilderung in: »Die Welt" Nr. 264 vom 12.11. 1974 und die Stellungnahme G. *Geilens* (Fußn. 3), S. 27 f.

144. Überlegenswert allenfalls, den Strafraum bei einer Tötung eines Sterbenden auf Verlangen herabzusetzen oder in Extremfällen einen Schuldspruch unter Strafverzicht zuzulassen (G; *Samson*, in: A. *Eser*, Hrsg. (Anm. 8).

* Stark überarbeitete Fassung eines Grundlagentextes für die Dokumentation -Christlich sterben - Menschlich sterben«, die nächsten vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (SEK) in Bern herausgegeben wird.

- Müssen und dürfen in jedem Fall alle verfügbaren Mittel eingesetzt werden, um einen Menschen solange wie möglich am Leben zu erhalten?
- Muß und darf beispielsweise ein Kleinkind mit einem unheilbaren Wasserkopf, das höchstens ein paar Jahre lebt, bei einer hinzutretenden Lungenentzündung unter Einsatz der modernsten und kostspieligsten Geräte am Leben erhalten werden?
- Hat der Arzt die Pflicht oder auch nur das Recht, einen Unfallverletzten, bei dem die vegetativen Grundfunktionen ganz oder teilweise definitiv ausgefallen sind, solange wie möglich mit technischen Ersatzapparaturen zu versorgen!?

Aus diesen die *passive* Euthanasie- betreffenden Fragen läßt sich die Kernfrage des Euthanasieproblems ableiten, nämlich, ob der Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen gleichbedeutend mit Töten ist. Deshalb besteht die Aufgabe der Ethik in der Klärung der schon von *Rudolf Kautzky* formulierten Frage, wie sich Sterbenlassen und Töten zueinander verhalten>.

Im folgenden werden wir verschiedene im Bereich der passiven Euthanasie mögliche wie auch wirksame Argumentationsmodelle idealtypisch- unter dem Gesichtspunkt des *Kuhnschen* Paradig- mawechsels> analysieren. Das heißt, daß die idealtyp-

1. Siehe *Alfons Auer*, Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod, in: *Alfons Auer, Hartmut Menzel, Albin Eser*, Zwischen Heil- auftrag und Sterbehilfe. Zum Behandlungsabbruch aus ethischer, medizinischer und rechtlicher Sicht, Köln 1977, S. 1.
2. Siehe zur Begrifflichkeit *Jürg Wunderli*, Möglichkeiten und Grenzen der ärztlichen Lebenserhaltungsp- pflicht, in: *Jürg Wunderli / Kurt Weisshaupt* (Hrsg.), Medizin im Widerspruch. Für eine humane und an ethischen Werten orientierte Heilkunde, al- ten 1977, S. 199.
3. Siehe *Rudolf Kautzky*, Der ärztliche Kampf um das Leben des Patienten »bis zum letzten Atemzug«, in: *Hochland. Zeitschrift für alle Gebiete des Wissens und der schönen Künste*, 53 (1961), S. 305.
4. Siehe *Max Weber*, Grundriß der Sozialökonomik, III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft, 1. Halb- band, Tübingen 1947³, S. 9 f.; *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1968³, S. 191.
5. Siehe *Thomas S. Kuhn*, Die Struktur wissenschaftli- cher Revolutionen, Frankfurt am Main 1973.

pisch im Sinne einer einseitigen Steigerung eines ih- nen wesentlichen Gesichtspunktes (*M. Weber*) dar- gestellten Argumentationsmodelle unter der Frage- stellung der Reichweite im Blick auf die Lösung des oben genannten Kernproblems der passiven Euthanasie untersucht werden (Tb. S. Kuhn).

Dabei verfolgen wir zwei Ziele. Einmal geht es uns um eine systematische und materiale Behand- lung der passiven Euthanasie, auf die *Hans Biesen- bach* bewußt verzichtet hat, obwohl er die dazu notwendigen Problem- und Fragetellungen for- muliertes. Dagegen führt der Versuch von *Wilfried Härle*, die vier materialen Prinzipien »Der Mensch soll den Vorrang gegenüber allen materiellen Wer- ten haben«, »Wille und Würde des Menschen sol- len respektiert werden«, »Menschliches Leben soll erhalten, gefördert und geschützt werden- und »Menschliches Leiden soll soweit wie möglich ge- lindert werden« auf das Euthanasieproblem anzu- wenden, zu der Einsicht, »daß diese Prinzipien in Anwendung auf das Euthanasieproblem in der Re- gel miteinander kollidieren-s/. Das heißt, »daß wir uns bei der Euthanasie in einem echten Konfliktbe- reich befinden, in dem kaum eine Entscheidung von vorneherein -indiskutabel- sein dürfte«. Geht es also Härle primär darum, durch die Formulie- rung der vier aus dem Liebesgebot abgeleiteten ma- terialen und sich bei der Anwendung auf das Eu- thanasieproblem widersprechenden Prinzipien die Entscheidung offenzuhalten, ohne jedoch durch den Rekurs auf das Liebesgebot diese Prinzipien- kollision befriedigend aufzuschlüsseln, beabsichti- gen wir durch die Integration der verschiedenen materialen Prinzipien in beurteilbare Argumenta- tionsmodelle, ein Mehr an Schärfe in der Urteils- findung zu erreichen.

Das zweite Ziel unserer vergleichenden Darstel- lung ist der Versuch einer Antwort auf die von *Pranz Böckle* allgemein gestellte und von uns dem Problembereich der Euthanasie zugeordnete Fra- ge, »ob es im geschichtlichen Prozeß der menschl- ichen Selbsterkenntnis und des Selbstverständnisses

6. Siehe *Hans Biesenbach*, Argumentation in der Ethik. Ein Vorschlag, dargestellt am Problem der Sterbehil- fe, in: ZEE 21 (1977), S. 312.
7. *Wilfried Härle*, Unverfügbarkeit des Lebens oder Freiheit zum Tode. Euthanasie als ethisches Pro- blem, in: ZEE 19 (1975), S. 156.
8. A.a.O.

fortschreitend Einsichten gibt, *hinter die der Mensch nicht mehr zurück kann, wenn er sein Leben vernünftig human gestalten solle*",

Im folgenden wird deshalb ein Paradigmawechsel zu rekonstruieren versucht (11), dieser meta-ethisch reflektiert (111) und abschließend einer zusammenfassenden Betrachtung unterzogen (IV).

II. Idealtypische Rekonstruktion von Argumentationsmodellen unter dem Gesichtspunkt des Paradigmawechsels

Die Aufgabe wissenschaftlicher Theorien besteht nach Thomas S. Kuhn im Lösen von Problemen. Kann eine Theorie dies nicht mehr leisten, dann tauchen neue Theorien auf, die bei größerer Problemlöseleistung die bestehende Theorie ersetzen und somit einen Paradigmawechsel einleiten. Für unsere Darstellung heißt dies, daß das fünfte Argumentationsmodell die größte Problemlösefähigkeit aufweist und dabei gleichzeitig den Charakter der Irreversibilität in bezug auf den Prozeß der vernünftig humanen Gestaltung des menschlichen Lebens besitzt.

Erstes Argumentationsmodell: *Euthanasie ist Mord oder Beihilfe zum Mord*

Das für den christlichen Glauben zentrale Gebot »Du sollst nicht töten« hat im modernen Rechtsstaat durch das absolute Verbot der Tötung eine irreversible Universalisierung erfahren⁹. Die Unbeliebbarkeit und Unverbrüchlichkeit des Tötungsverbotes bringt das Gesetz gerade auch darin zum Ausdruck, daß die Tötung auf Verlangen ebenfalls, wenn auch nicht mit dem vollen Tötungsstrafmaß, bestraft wird!¹⁰.

Ausgehend von diesem Gebot »Du sollst nicht töten« wird dann die Euthanasie ethisch als Mord oder als Beihilfe zum Mord qualifiziert. Diese Beurteilung der Euthanasie als Mord setzt voraus, daß das Tötungsverbot als handlungsleitende Norm eine uneingeschränkte und universale Gültigkeit besitzt, die vom Handelnden im Sinne von Kant kategorisch, das heißt ohne Rückbezogenheit auf Erfahrungen, Interessen und Wünsche¹², fordert, sich ihr ohne Ausnahme unbedingt zu verpflichten.

Das Problem dieser strikt deontologischen (τὸ δέον: Pflicht) Argumentation besteht darin, daß die konkreten Lebensprobleme keine sach- und wirklichkeitsgerechte Antwort erhalten¹³, weil das zu findende ethische Urteil bei der deontologischen Argumentation nicht von einem »Sinnziel (finis operis) her in einer Gesamtwertung der Handlung ihre Einsichtigkeit erhält«, sondern von der »Materialität des Aktes« (Verstümmelung, Sterilisation, Masturbation, Selbstmord, Schwangerschaftsabbruch, Euthanasie¹⁴) bei gleichzeitig deduktiver Anwendung einer absolut geltenden Norm. So kann die deontologische Argumentation auf die von den Ärzten gestellte Frage nach dem Sterbenlassen im Sinne der passiven Euthanasie als Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen keine Antwort geben, da teleologisch (τὸ τέλος: Zweck, Sinn, Ziel) ausgerichtete Fragen (siehe die obigen drei Fragen) gemäß der inneren Logik der deontologischen Argumentation nicht gestellt werden dürfen, gilt doch in absoluter Weise das Tötungsverbot, das durch die teleologisch bestimmte Frage nach dem Sinn von lebenserhaltenden Maßnahmen um jeden Preis bereits in seiner Absolutheit eine Einschränkung erfährt und in Frage gestellt wird.

Gerade weil die strikt deontologische Argumentation beim Euthanasieproblem keine Antwort auf

9. Franz Böckle, Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie, in: Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen, hrsg. von Johannes Gründel, Fritz Rauh, Volker Eid, Düsseldorf 1972, S. 42.

10. BRD StGB § 212: Totschlag, § 222: Fahrlässige Tötung; Österreich StGB § 75: Mord, § 76: Totschlag, § 78: Mitwirkung am Selbstmord, § 80: Fahrlässige Tötung; Schweiz StGB Art. 111: Vorsätzliche Tötung, Art. 115: Verleitung und Beihilfe zum Selbstmord, Art. 117: Fahrlässige Tötung.

11. BRD StGB § 216; Österreich StGB § 77; Schweiz StGB Art. 114.

12. Siehe Günther Patzig, Ethik ohne Metaphysik, Göttingen 1971, S. 110.

13. Siehe Franz Purger / Kurt Koch, Verfügbares Leben? Die Wertung des menschlichen Lebens in der gegenwärtigen Gesellschaft aus der Sicht christlicher Ethik, hrsg. von der Schweizerischen Nationalkommission Iustitia et Pax, Fribourg 1978, S. 192.

14. Bernhard Häring, Norm und Freiheit, in: Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion. Festschrift für Josef Fuchs, hrsg. von Klaus Demmer / Bruno Schüller, Düsseldorf 1977, S. 192.

die von der Praxis gestellten Fragen geben kann, werden dadurch höchst problematische Problemlösungen provoziert. So versucht zum Beispiel Rudolf Kautzky, die aufgrund des Gebotes »Du sollst nicht töten« von christlicher Seite gegen die Tötung Kranker auf Verlangen gemachten Einwände durch eine Uminterpretation dieses Gebotes zu entkräften: »Schließlich wurde das fünfte Gebot richtiger mit -Du sollst nicht morden- übersetzt, wobei -norden- ein niederes Motiv beinhaltet, und davon kann in unserem Fall gar keine Rede sein.«¹⁵

Johann J. Stamm hat jedoch bei der Auslegung dieses Gebotes darauf hingewiesen, daß dieses nicht von der Ebene des Werturteils auf die Ebene des Motivs verlagert werden darf¹⁶. Wird nämlich Motiv im Sinne von Gesinnung als »vorreflexes Wissen und innere Disposition des Menschen« verstanden!“, so kann die Verlagerung der Begründung der Euthanasie von der Ebene des Werturteils auf die Ebene des Motivs zu einer emotivistischen Begründung der Euthanasie mit einer für die Ethik höchst problematischen Trennung von Werturteil und Gefühl bei gleichzeitiger Verabsolutierung des Gefühls als Begründungsinstanz führen!“, Bestätigt wird dies in der Praxis. In einem Prozeß in Lüttich sind erstmals im November 1962 Eltern, die ihr ohne Arme geborenes Kind kurz nach der Geburt mit einer Überdosis von Schlafmitteln getötet hatten, vor dem Schwurgericht in Lüttich freigesprochen worden. In diesem Urteilsspruch wurde das Mitleid als hochstehende ethische Motivation anerkannt!“. Da jedoch Mitleid als eine von der Vernunft abgekoppelte »Instanz der Ethik«²⁰ in seiner

Entstehung durch künftig zu erwartendes eigenes Leiden begünstigt wird²¹, besteht ein Zusammenhang von Mitleid und Isolationstendenz-, so daß die durch Mitleid begründete Euthanasie zu einem Ersatz dafür werden kann, dem Leidenden und Sterbenden soweit wie möglich Gemeinschaft zu gewähren.²²

Neben dieser Reduktion der moralischen Vernunft auf Motive wie Mitleid verleitet die strikt deontologische Argumentation auch zu einer »Einebnung der moralischen Vernunft in die bloße Rationalität von Tatbeständen«²³. Ausgehend von der Tatsache, daß 53 % der Bundesbürger ab 16 Jahren die aktive Euthanasie bejahen, kann diese eine normative Kraft erzeugen und damit die Normfindung und Normbildung bestimmen.

Da das strikt deontologische Argumentationsmodell sowohl eine emotivistische wie auch positivistische Begründung der Euthanasie provoziert und selbst keine Urteilsfindung für diesen Problembereich ermöglicht, müssen alternative Verfahren der Urteilsfindung gesucht werden.

15. Rudo/fKautzky, Die Freiheit des Sterbenden und die Pflicht des Arztes, in: Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten?, hrsg. von Volker Eid, Mainz 1975, S. 37.

16. Siehe Johann Jakob Stamm, Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung, Bern 1962, S. 53 f.

17. Alfred Schöpf, Gesinnung, in: Lexikon der Ethik, hrsg. von Otfried Höffe in Zusammenarbeit mit M. Forschner, A. Schöpf und W. Vossenkuhl, München 1977, S. 80.

18. Siehe Heinz-Horst Schrey, Einführung in die Ethik, Darmstadt 1972, S. 99–107, speziell S. 105.

19. Siehe Ulrich Eibach, Medizin und Menschenwürde. Ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht, Wuppertal 1976, S. 199; Franz Furger / Kurt Koch, Verfügbares Leben?, a.a.O.; S. 30 f.

20. Siehe Walter Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, S. 749 H.

21. Siehe K. von Orelli, Die philosophischen Auffassungen des Mitleids. Eine historisch-kritische Studie, Bonn 1912, S. 190.

22. Siehe Aiga Seywald, Körperliche Behinderung. Grundfragen einer Soziologie der Benachteiligten, Frankfurt/New York 1977, S. 67 f. Nach Auffassung von Seywald schafft Mitleid ein »desintegrativ wirkendes -Mitleids-Gefälle-«, wodurch zum Beispiel das bemitleidete Contergankind isoliert wird, was sich in Äußerungen über das Unglück, als Contergankind leben zu müssen, verbal manifestiert.

23. Siehe Robert Leuenberger, Probleme um das Lebensende, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, hrsg. von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling, Freiburg im Breisgau 1978, S. 105.

24. Wilhelm Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973, S. 136.

25. In einer im Mai/Juni 1973 durchgeführten Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach haben 53 % den Tod auf Verlangen befürwortet, 33 % haben ihn abgelehnt und 14 % waren unentschieden. 38 % der Bundesbürger waren für die bewußte Tötung geistig oder psychisch schwerkranker Menschen, 38 % waren dagegen, und 24 % antworteten unentschieden. Siehe Friedrich Tennstädt, Euthanasie im Urteil der öffentlichen Meinung. Zu einer Umfrage des Allensbacher Instituts, in: Herder Korrespondenz 28 (1974), S. 175-178.

*Zweites Argumentationsmodell:
Duplex-effectus-Lehre
(Handlung-mit doppelter Wirkung)*

Das vom Gebot »Du sollst nicht töten« ausgehende deontologische Argumentationsmodell wird der Komplexität des Euthanasieproblems nicht gerecht. So verbietet zum Beispiel das deontologische Argumentationsmodell eine das Leben verkürzende Schmerzlinderung. Die Lehre von der Handlung mit der doppelten Wirkung versucht nun gerade auf diese spezielle Konfliktsituation eine Antwort zu geben. Dazu ein Zitat aus einer Ansprache von *Pius XII.*: »Wenn zwischen der Narkose und der Verkürzung des Lebens kein **unmittelbarer**, durch den Willen der Beteiligten oder durch die Natur der Dinge gesetzter ursächlicher Zusammenhang besteht (was der Fall wäre, wenn die Unterdrückung des Schmerzes nur erreicht werden könnte durch die Abkürzung des Lebens), wenn im Gegenteil die Verabreichung von Narcotica von selbst zwei verschiedene Wirkungen auslöst: einerseits die Erleichterung der Schmerzen und andererseits die Abkürzung des Lebens, ist sie erlaubt: man muß nur sehen, ob zwischen diesen beiden Wirkungen ein vernünftiges Verhältnis besteht, und ob die Vorteile der einen die Nachteile der andern aufwiegen. Man möge sich zuvor auch fragen, ob der Stand der Wissenschaft nicht dasselbe Ergebnis erreichen läßt durch die Anwendung anderer Mittel, und dann in der Anwendung des Narcoticums die Grenzen dessen nicht überschreiten, was praktisch notwendig ist.«²⁶ Nach der Duplex-effectus-Lehre ist also die direkte Euthanasie sittlich verboten, die indirekt bewirkte Euthanasie dann sittlich erlaubt, wenn sich die negative Wirkung (Lebensverkürzung) gleichzeitig mit der positiven Wirkung (Schmerzlinderung) aus derselben Handlung ergibt (Verabreichung von Narcotica) und wenn die Handlung, aus der sich die negative Wirkung ergibt (Lebensverkürzung), intentional (Schmerzlinderung) wie material (Schmerzen werden effektiv gelindert) richtig ist²⁷.

26. Anästhesie und menschliche Persönlichkeit. Vorgetragen am 23. und 24. Februar 1957 in Rom, in: Der Anästhesist. Organ der Deutschen, Österreichischen und Schweizerischen Gesellschaften für Anästhesie, Bd. 6, Berlin 1957, S. 202.

27. Siehe *Richard McCormick*, Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung, in: *Concilium* 12 (1976), S. 662.

Durch dieses Argumentationsmodell wird es möglich, sowohl an dem strikt deontologisch interpretierten Gebot »Du sollst nicht töten« festzuhalten wie auch bestimmte Konfliktsituationen der Lebenswirklichkeit aufzunehmen, so daß das Duplex-effectus-Argumentationsmodell in seiner inneren Struktur durch die beiden wissenschaftsethischen Kriterien der Deduktion und Induktion bestimmt wird. Dieser deontologisch-deduktive wie teleologisch-induktive Doppelcharakter dieses Argumentationsmodells hat jedoch zu kasuistischen Spitzfindigkeiten geführt: »Beispielsweise darf man danach einen extrauterinen Fötus, der die Mutter in Todesgefahr bringt, nicht -herausschälen-, während man eine kranke Tube, die einen Fötus enthält, herausschneiden darf. Desgleichen darf man den Fötus nicht abtreiben, um die Mutter zu retten.«²⁸ Doch gerade durch solche kasuistischen Spitzfindigkeiten wurde die *Güterabwägung* als Problem dieses Argumentationsmodells sichtbar.

Für die evangelische Ethik hat *Helmut Thielicke* das durch dieses Argumentationsmodell sich stellende ethische Problem mit dem Stichwort »*Konfliktsituation*« bezeichnet und diese Konfliktsituation zwischen Schmerzlinderung und Lebensverkürzung mit dem Juristen Edmund Metzger als »Güterabwägung« definiert. Auch wenn Thielicke die Güterabwägung in die subjektive Entscheidung des Arztes »nach bestem Wissen und Gewissen-e?« verlagert, so hat er das Duplex-effectus-Argumentationsmodell auf das Problem der Güterabwägung zurückgeführt und dieses damit aus den kasuistischen Spitzfindigkeiten herausgelöst. Denn wird die Güterabwägung als spezifisches Problem dieses Argumentationsmodells erkannt, dann müssen Kriterien der Güterabwägung gesucht und begründet werden. Wird jedoch die Güterabwägung und damit das Problem der Begründung nicht als ein der Duplex-effectus-Lehre inhärentes Problem beachtet, so werden Formalelement (Ziele) und Materialelement (Mittel) einer Handlung unscharf, das heißt, Ziele, Mittel, Motive und Folgen als die eine Handlung konstituierende Faktoren geraten in Widerspruch oder die einzelnen Faktoren der Handlung werden isoliert.

28. A.a.O., S. 666.

29. Siehe *Helmut Thielicke*, Theologische Ethik, 111. Band, Tübingen 1964, S. 439.

30. A.a.O.

Dies ist jedoch ein für die ethische Urteilsfindung unbefriedigender Zustand, und da das Duplex-effectus-Argumentationsmodell eben diese Konsequenzen hat, bedarf dieses einer Weiterführung durch eine Reflexion auf das Problem der Güterabwägung. Eine Weiterführung dieses Argumentationsmodells wird auch aufgrund des medizinischen Fortschritts auf dem Gebiet der Anästhesie notwendig, da heute eine weitgehende Schmerzfreiheit ohne Lebensverkürzung möglich geworden ist. »Insofern scheint die alte Frage der Lebensverkürzung bei Schmerzstillung wenigstens« teilweise überholt. ³¹

Das Duplex-effectus-Argumentationsmodell kann also auf die von der Praxis mit aller Dringlichkeit gestellte Frage, ob der Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen sittlich als Tötung zu bestimmen und deshalb abzulehnen sei, keine Antwort geben, da dieses die oben von Ziegler bestimmte Problemsituation voraussetzt, die von der der passiven Euthanasie grundverschieden ist.

*Drittes Argumentationsmodell:
Sittliche Qualifizierung der Euthanasie
als exemplarischer Fall einer Konkurrenz-
situation von an sich hohen sittlichen
Werten durch eine Synchronie
von Deontologie und Teleologie*

Die beiden bisher vorgestellten Argumentationsmodelle gehen vom allgemein anerkannten Tötungsverbot aus, das in der Anerkennung des gleichen Rechts auf Leben für alle Personen ohne Ansehen gründet und somit ein fundamentales Menschenrecht darstellt. Während das erste Argumentationsmodell der Komplexität des Euthanasieproblems unangemessen ist, versucht das Duplex-effectus-Argumentationsmodell dem speziellen Konflikt der Lebensverkürzung bei der Verabreichung von schmerzstillenden Mitteln gerecht zu werden. Gleichzeitig verlangt dieses eine Klärung des Begriffes »Güterabwägung« im Kontext des Euthanasieproblems. Der im Zusammenhang des Euthanasieproblems verwendete Begriff »Güterabwägung« charakterisiert die Euthanasie als einen

exemplarischen Fall einer »Konkurrenzsituation von an sich hohen ethischen Werten«³².

Zunächst ist die *Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens* als fundamentale Forderung der christlichen Ethik zu beachten. Seinen Sinn und seine Begründung erhält dieses fundamentale Menschenrecht in der christlichen Ethik durch die Einsicht, daß Gott als der Schöpfer auch der alleinige Herr über Leben und Tod des Menschen ist³³.

Weil Würde und Wert des Menschen in der gnädigen und liebenden Zuwendung Gottes zum Menschen als seinem Geschöpf liegen und nicht in diesem selbst oder in dessen körperlichen Verfassung, darf keinem Menschen die Lebensberechtigung abgesprochen werden³⁴. Da dieses Leitkriterium der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens durch die Forderung nach einer unbedingten Lebenserhaltung rationalisiert und operationalisiert wird, entsteht zwischen diesem und der durch den Bezug auf die Forderung nach einem *menschenwürdigen Sterben* problematisierten künstlichen Lebensverlängerung ein grundsätzlicher Konflikt, der in der Lebenspraxis von Schwestern und Ärzten unter dem Stichwort »sinnlose Lebensverlängerung« oft als Gewissenskonfliktsituation erfahren wird³⁵, wobei die Definition des menschenwürdigen Sterbens eine Antwort auf die von *Ulrich Eibach* gestellte Frage »Wo liegen die Grenzen -sinnvoller- Behandlung und Lebensverlängerung, und wo beginnt die unverantwortliche Manipulation und Verstümmelung?«³⁶ geben muß.

32. *Franz Purger* / *Kurt Koch*, Verfügbares Leben?, a.a.O.; S. 37.

33. Siehe *Eberhard Jüngel*, Tod, Stuttgart 1973³, S. 168.

34. Siehe *Alfons Auer*, Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod, S. 48; *Eberhard Jüngel*, Der alte Mensch - als Kriterium der Lebensqualität. Bemerkungen zur Menschenwürde der leistungsunfähigen Person, in: Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion. Die sozialethische Herausforderung. Ernst Steinbach zum 70. Geburtstag, hrsg. von Dieter Henke, Günther Kehrer, Gunda Schneider-Flume, Tübingen 1976, S. 129 H.; *Johannes Gründel*, Die Kategorie der Schöpfung, in: Handbuch der christlichen Ethik, Band 1, hrsg. von Anselm Hertz u. a., Freiburg im Breisgau 1978, S. 407-421.

35. Siehe *Constantin Gyr*, Gewissensentscheid in der klinischen Krankenpflege. Ein moraltheologischer Beitrag zur Frage der Berufsethik des Krankenpflegepersonals, Bern 1977, S. 41 H.

36. *Ulrich Eibach*, Recht auf Leben - Recht auf Sterben.

31. *Albert Ziegler*, Leben begleitet vom Sterben - Sterbende geleitet von Lebenden, in: Neue Zürcher Zeitung, 24. Januar 1975, S. 31.

Die moraltheologische Voraussetzung für die sittliche Qualifizierung der Euthanasie als Konkurrenzsituation zwischen dem Leitkriterium der Unverfügbarkeit des Lebens und dem Wert des menschenwürdigen Sterbens ist eine von *Franz Bockle* als »Strukturtransformation« bezeichnete Revision moraltheologischer Begründungsweisen und Grundstrukturen³⁷. Diese Strukturtransformation ist gekennzeichnet durch eine Integration der rein deduktiven Argumentationsweise in eine teleologische Begründung, die von *Wilhelm Korff* als »Synchronie von christlichem Glauben und mundaner korrekturoffener Rationalität« bestimmt wird. Durch einen Rückgriff auf *Thomas von Aquin*, der statt der stoischen Formel »secundum naturam vivere« die von *Aristoteles* herkommende Formel »secundum rationem vivere« verwendet, wird ein vernunftgemäßes Handeln postuliert, durch welches zur Begründung sittlicher Einsichten nicht das Autoritätsargument, sondern das Vernunftargument herangezogen wird³⁸. Da in der Ethik seit *Aristoteles* die »potentielle Vernunft des Faktischen« schon immer gewußt wurde, wird durch das Vernunftargument die Erfahrung als »Quelle sittlich relevanter Einsichten« zum »Ansatzpunkt materialer Ethik«⁴¹. Erst durch diese Strukturtransformation konnte der durch die konkrete Praxis evident gewordene Wert des menschenwürdigen Sterbens als ein an sich hoher ethischer Wert in Konkurrenz zum Leitkriterium Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens treten. Indem die Erfahrung als konstitutives Element für die Begründung sittlicher Urteile berücksichtigt wird, kann die in der Praxis gestellte Frage nach dem Sinn und Zweck einer künstlichen Lebensverlängerung in die sittliche Urteilsfindung miteinbezogen werden. Sobald sich aber zwei an sich hohe und gleichberechtigte Werte in einer Konkurrenzsituation befinden, erhalten diese eine Kontingenzstruktur, die durch die Herstellung einer Wertordnung aufgehoben werden kann: »Vor zwei miteinander konkur-

rierende, einander ausschließende Werte gestellt, hat der Mensch zu prüfen, welcher von beiden den Vorzug verdient und den handelnd zu verwirklichen.«⁹

Da das hier diskutierte Argumentationsmodell jedoch weder methodische noch materiale Prinzipien für die Herstellung einer Wertordnung bereitstellt, bedarf es einer Weiterführung dieses Argumentationsmodells.

Viertes Argumentationsmodell: Integration der Konfliktsituation in die Unterscheidung von prästittlichen Gütern und sittlichen Werten

Da es sich beim Euthanasieproblem um eine Konfliktsituation handelt, »muß sorgfältig eine Güterabwägung vorgenommen werden, bei der die Wertdringlichkeit und der Bezug zur Wirklichkeit eine entscheidende Rolle spielen und damit auch die menschliche Erfahrung mit eingebracht wird«⁴³. Die Schwierigkeiten eines solchen Wertvorzugsverfahrens beim Euthanasieproblem können durch einen Hinweis auf den Unterschied in der ethischen Problematik zwischen dem Suizid und der Tötung auf Verlangen des Sterbenden verdeutlicht und strukturiert werden. *Albin Eser* sieht im Suizid den »idealtypischen Fall eines Konflikts von Lebensschutz und Selbstverfügung«, bei dem die »Respektierung subjektiven Freiheitsbewußtseins« als Leitgedanke der Konfliktlösung beachtet werden muß⁴⁴. Deshalb besteht auch ein fundamentaler Unterschied zwischen der Suizidbeihilfe und der Tötung auf Verlangen insofern, »als bei

Anthropologische Grundlegung einer medizinischen Ethik, Wuppertal 1974, S. 304.

37. *Franz Bockle*, Theonome Autonomie, S. 21.

38. *Wilhelm Korff*, Theologische Ethik. Eine Einführung, Freiburg i. Breisgau 1975, S. 13.

39. Siehe *Franz Bockle*, Theonome Autonomie, S. 39; ders., Fundamentalmoral, München 1977, S. 246 H.

40. *Wilhelm Korff*, Norm und Sittlichkeit, S. 139.

41. *Franz Bockle*, Fundamentalmoral, S. 269, 271.

42. *Bruno Schüller*, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: Theologie und Philosophie 45 (1970), S. 4; zitiert nach *Wilhelm Korff*, Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse, Frankfurt am Main 1979, S. 19.

43. *Johannes Gründel*, Die Erfahrung als konstitutives Element der Begründung sittlicher Normen, in: Normen im Konflikt. Grundfragen einer erneuerten Ethik, hrsg. von *Joseph Sauer*, Freiburg im Breisgau 1977, S. 77.

44. *Albin Eser*, Neues Recht des Sterbens? Einige grundsätzliche Überlegungen, in: Suizid und Euthanasie als human- und sozialwissenschaftliches Problem, hrsg. von *Albin Eser*, Stuttgart 1976, S. 398.

der bloßen Beihilfe zum Suizid die Letztentscheidung beim Betroffenen selbst verbleibt, bei Tötung auf Verlangen dagegen in die Hand eines Dritten gelegt wird«, das heißt, »der normativ neuralgische Punkt liegt dort, wo das -Recht auf Sterben- in ein -Recht auf Tötung- verlängert wird«, womit das Leitkriterium der Unvedüßbarkeit des Lebens verletzt wird: »Das Leben wird nicht mehr nur selbst-, sondern auch *fremdvedüßbar*.«⁴⁵ Wird diese für die Tötung auf Verlangen zutreffende Problematik auf die passive Euthanasie übertragen, dann muß der Wert des menschenwürdigen Sterbens (Sterben im richtigen Zeitpunkt) zunächst in seiner Relation zum Leitkriterium der Unverfügbarkeit des Lebens unter dem Gesichtspunkt der Vorzugswürdigung eingeholt werden. Die Unterscheidung von präsitlichen Gütern und sittlichen Werten ermöglicht es nun, die Vorzugswürdigkeit des Wertes »menschenwürdiges Sterben« theoretisch überhaupt begründet reflektieren zu dürfen. Diese für die Begründung sittlicher Aussagen wichtige Unterscheidung" kann am Beispiel des Tötungsverbotes erläutert werden. Obwohl das Tötungsverbot ein fundamentales Menschenrecht ist, ist dieses kein absolutes Verbot. So ist die Tötung im Krieg oder die Tötung aus Notwehr ethisch erlaubt. Diese Ausnahmen machen die Voraussetzung, daß nicht jedes Töten bedingungslos verboten ist. Töten ist nur dann unsittlich, wenn es ohne jeden berechtigten Grund erfolgt. Der Tod ist gemessen am Leben ein Übel, jedoch kein Übel im moralischen Sinne (kein *malum morale* in se), also nicht an sich etwas Böses, sondern ein vorsittliches Übel (ein *malum physicum*). Deshalb ist auch eine Handlung, die den Tod hervorruft, nicht eo ipso schon etwas Böses oder Unsittliches. Erst innerhalb einer bestimmten Situation erhält die Tötung ihre sittliche Qualität": Das Leben von *Hanns-Martin Schleyer* oder das von *Aldo Moro* als ein präsitliches Gut wurde durch den sittlichen Wert »Wir lassen uns nicht erpressen, weil das die freiheitlich-

demokratische Grundordnung gefährdet« preisgegeben. Diese moraltheologische und praxiswirksame Unterscheidung hat zur Konsequenz, daß das Leben des Menschen in eine durch den Begriff der Vorzugswürdigkeit strukturierte Konkurrenz zu Werten treten kann: »Das Leben des Menschen ist für unsere Gemeinschaft das fundamentalste der Güter, das allen anderen Werten zugrunde liegt; aber es ist als konkrete leibliche Existenz jedes einzelnen der Güter höchstes nicht. Es stellt in dieser konkreten Form nicht einen Wert dar, der erwiesenermaßen nie mit einem anderen wichtigeren und darum vorzugswürdigen Wert konkurrieren könnte.«⁴⁸

Indem nun die für die passive Euthanasie spezifische Konkurrenzsituation von an sich hohen Werten in die Unterscheidung von präsitlichen Gütern und sittlichen Werten integriert wird, erhält das auf das Gut des Lebens bezogene Leitkriterium der Unvedüßbarkeit des menschlichen Lebens eine kontingente Struktur, und der Wert des menschenwürdigen Sterbens wird in einer Struktur der Vorzugswürdigkeit situiert.

Auf die nun zu stellende Frage, unter welchen Bedingungen dieser Wert des menschenwürdigen Sterbens vor dem auf das Gut des Lebens bezogenen Leitkriterium der Unvedüßbarkeit des menschlichen Lebens vorzugswürdig ist, kann dieses Argumentationsmodell jedoch keine Antwort geben. Dazu bedarf es inhaltlicher Kriterien.

Fünftes Argumentationsmodell: Kombination der Unterscheidung von Gütern und Werten mit der Aussage, wonach das biologische Leben kein Letztwert ist, sondern einen Dienstwert hat

Um die Bedingungen der Vorzugswürdigkeit des Wertes »menschenwürdiges Sterben« aufzeigen zu können, muß zunächst die innere Struktur dieses Wertes bestimmt werden. *Jürg Wunderli* kennzeichnet diese als »Sterben im Kairos«, das heißt als Sterben im »richtigen Zeitpunkt-e". Mit *Karl*

45. A.a.O., S. 400.

46. Siehe *Franz Bockle*, *Fundamentalmoral*, S. 23 f. 258 H.

47. Siehe *Volker Eid*, *Freie Verfügung über das eigene Leben? Moraltheologische Überlegungen zur Euthanasiediskussion*, in: *ders.* (Hrsg.), *Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten?*, Mainz 1975, S. 80 f.; *Franz Purger / Kurt Koch*, *Verfügbares Leben?*, S. 38.

48. *Franz Söckle*, *Probleme um den Lebensbeginn: Medizinisch-ethische Aspekte*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Band 11, S. 54.

49. *Jürg Wunderli*, *Möglichkeiten und Grenzen der ärztlichen Lebenserhaltungspflicht*, S. 203.

Barth, der die Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens kategorisch gefordert hat⁵⁰, kann dieses Sterben im richtigen Zeitpunkt als ein von Gott geforderter Respekt vor dem Sterben theologisch über das Leitkriterium der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens begründet werden. Barth lehnt eine Tötung von unheilbar Siechen, Irren, Verblödeten, Mißbildeten, von Natur oder durch Unfall oder Krieg bis zur völligen Unbeweglichkeit und also Untauglichkeit Verkrüppelten mit einem »eindeutigen, unlimitierten Nein« ab, weil der Wert eines Menschen »Gottes Geheimnis« ist⁵¹. Im Blick auf eine Lebenserhaltung um jeden Preis und bis zum letzten Atemzug sagt jedoch Barth: »Man wird in dieser Hinsicht allerdings die Frage nicht ganz unterdrücken können, ob es bei dieser Art künstlicher Lebensverlängerung immer mit rechten Dingen zugeht, ob hier nicht auch so etwas wie ein menschlicher Übergriff in der entgegengesetzten Richtung vorliegen könnte?«⁵² Deshalb gilt für einen Verzicht auf eine Lebensverlängerung um jeden Preis: »Nicht um eine willkürliche -Euthanasie- würde es sich dann handeln, sondern um denjenigen Respekt, den auch das sterbende Leben als solches in Anspruch nehmen darf.«⁵³ In diesem Respekt vor dem sterbenden Leben kommt für Barth die zentrale Einsicht des christlichen Glaubens zum Tragen, daß Gott als Schöpfer des Lebens ja auch den Tod gibt. Deshalb ist jede krampfhaft Lebensverlängerung ein Übergriff in die entgegengesetzte Richtung und damit Ausdruck für die totale menschliche Selbstverfügung über den Tod. Für die christliche Ethik ist deshalb die passive Euthanasie ein Verzicht auf eine Letztverfügung des Menschen über den zu ihm unabdingbar gehörenden Tod⁵⁴. Das Leitkriterium der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens beinhaltet also sowohl den Schutz des menschlichen Lebens wie auch den des menschlichen Sterbens. Sprechen wir von der »Ehrfurcht vor dem Leben«⁵⁵ als einem fundamental ethischen Imperativ, dann ist diesem der Impe-

rativ »Ehrfurcht vor dem Tod« komplementär für den Prozeß des Sterbens zuzuordnen. Aus dieser grundsätzlichen Aussage kann dann die folgende für den praktischen Vollzug der passiven Euthanasie maßgebende These abgeleitet werden: »Bei passiver Euthanasie wird nicht getötet, vielmehr wird zugelassen, daß der Sterbende, nachdem man die künstliche Lebensnachhilfe ausgesetzt hat, wieder in den ursprünglichen Sterbensprozeß zurückfällt.«⁵⁶ Ähnlich argumentiert Albert Ziegler, wenn er den für das Euthanasieproblem relevanten Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen anhand des Begriffes der Nachhilfe verdeutlicht. »Von Sterbenachhilfe kann folglich erst dort gesprochen werden, wo einerseits das Sterben schon begonnen hat und man andererseits noch zusätzlich einen Stoß in Richtung auf ein schnelleres Sterben versetzt und damit dem Sterbenden den Todesstoß gibt. Wer hingegen keine künstliche Lebensnachhilfe mehr leistet, leistet nicht schon Sterbenachhilfe, sondern läßt sterben.«⁵⁷ Nun bergen aber Aussagen wie »In den ursprünglichen Sterbeprozess zurückfallen lassen« (Auer) oder »Sterbenlassen- (Ziegler) große Unsicherheiten in sich: Wann zum Beispiel darf ein Arzt den Sterbenden in den ursprünglichen Sterbensprozeß zurückfallen lassen? Wann ist dieses Zurückfallenlassen als Tötung und wann als Sterbenlassen zu qualifizieren? Wie ist die Handlung des Sterbenlassens zu definieren?

Von juristischer Seite wird als Antwort auf diese Frage auf den »wertungsmäßigen Unterschied zwischen aktiver Sterbensnachhilfe und Behandlungsabbruch verwiesen, wobei der Behandlungsabbruch »seinem Verhaltenscharakter nach bloßes Unterlassen darstellt«. Und dieses kann vom aktiven Tun normativ klar unterschieden werden: »Während aktive Erfolgsverursachung gleichsam *per se* - als Verletzung eines *Tötungsverbots* - rechtlich relevant ist, wird erfolgsermöglichendes Unterlassen rechtlich bedeutsam überhaupt erst dann, wenn es *pflichtwidrig* ist: nämlich durch Nichterfüllung eines entsprechenden *Lebenserhaltungsgebots*.«⁵⁸

50. Siehe Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/14, Zollikon-Zürich 1957, S. 366 H.

51. A.a.O., S. 483.

52. A.a.O., S. 488.

53. A.a.O.

54. Siehe Alfons Auer, *Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod*, S. 49.

55. Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München 1958, S. 234.

56. Alfons Auer, *Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod*, S. 34.

57. Albert Ziegler, *Sterbehilfe?*, in: *Theologisches Jahrbuch* 1976, hrsg. von Wilhelm Ernst, Konrad Feierleis, Siegfried Hübner, Joseph Reindl, Leipzig, S. 394.

58. Albin Eser, *Lebenshaltungspflicht und Behandlungs-*

Weil damit die rechtliche Beurteilung des Sterbenlassens nun davon abhängt, »wie weit die sog. *Garantenpflicht* des Arztes reicht«⁵⁹, müssen Kriterien für die Grenzen des ärztlichen Heilungsauftrages formuliert werden, durch welche ein Handlungsabbruch geregelt wird. Die Formulierung solcher Kriterien setzt jedoch -Präzisierungen der Vorstellungen vom menschlichen Leben- voraus, die in der aktuellen moraltheologischen Diskussion über eine »Transzendierung der biologistischen Lebensvorstellung« durch die Unterscheidung von Letztwert und Dienstwert des biologischen Lebens erreicht werden: »Das biologische Leben ist nicht ein Letztwert, sondern ein Dienstwert; es ist das Medium, in dem der Mensch sich selbst verwirklichen kann und muß. Das biologische Leben darf nicht auf Kosten der Freiheit und der Würde der menschlichen Person unter allen Umständen und mit allen Mitteln durchgesetzt werden.«⁶⁰ Ebenso geht Albert Ziegler davon aus, daß die biologische Existenz des Menschen wohl ein *grundlegender* menschlicher Wert ist, nicht jedoch der *höchste*, und begründet dies theologisch damit, daß Gott dem Menschen keine Biologie geschenkt hat, »sondern das -Leben- im Sinne der menschlichen Existenz«⁶¹. Deshalb gilt der Grundsatz der Sterbehilfe: »Endziel des rechtlich zu sichernden Lebensschutzes ist es daher, die biologische Existenz zu schützen – allerdings nicht um ihrer selbst willen, sondern insofern sie die *Grundlage* menschlicher Existenz ist.«⁶² Damit ist jedoch die Frage zu beantworten, wann das biologische Leben nur noch einen Letztwert und keinen Dienstwert mehr hat. Wir verschärfen diese Frage noch durch eine dieser Unterscheidung des biologischen Lebens in Dienstwert und Letztwert möglicherweise inhärenten Gefahr, die *Erich Schmalenberg* prägnant in der folgenden Forderung zusammenfaßt: »Die Euthanasie darf ihre Legitimation nicht aus der Entwürdigung des Menschen ziehen.«⁶³ Damit meint

abbruch in rechtlicher Sicht, in: Alfons Auer / Hartmut Menzel / Albin Eser, Zwischen Heilaufrag und Sterbehilfe, S. 94.

59. Albin Eser, Neues Recht des Sterbens?, S. 401.

60. Alfons Auer, Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod, S. 23.

61. Albert Ziegler, Sterbehilfe?, S. 401.

62. A.a.O., S. 391.

63. Erich Schmalenberg, Sinnhaftes Leben - sinnhafter Tod. Ein Beitrag zum Euthanasiegespräch, in: ZEE 19 (1975), S. 162.

Schmalenberg, daß dem schwer geschädigten Leben zuerst durch Begriffe wie »Monster«, »überlebendes Präparat«, »Ebenbild Gottes a. D.« oder »Vitalkonserve« seine menschliche Würde genommen wird, um es dann für »euthanasibel« zu erklären⁶⁴. Deshalb müssen die beiden Begriffe Dienstwert und Letztwert des biologischen Lebens sorgfältig voneinander unterschieden und präzise definiert werden, eine bereits von der Parlamentarischen Versammlung des Europarates in ihrer am 29. Januar 1976 angenommenen Empfehlung über die Rechte der Kranken und Sterbenden erkannte Notwendigkeit. Die Parlamentarische Versammlung des Europarates hat am 29. Januar 1976 in ihrer 27. ordentlichen Sitzungsperiode (24. Sitzung) zwei Dokumente über die Rechte der Kranken und Sterbenden angenommen: die Recommendation 779 (1976) und die Resolution 613 (1976) on the rights of the sick and dying⁶⁵. Dabei wird in bezug auf das Problem der passiven Euthanasie gefordert, ethische und medizinische Richtlinien für die Behandlung Sterbender und bezüglich der Durchführung der künstlichen Lebensverlängerung aufzustellen: »to establish ethical rules for the treatment of persons approaching the end of life, and to determine the medical guiding principles for the application of extraordinary measures to prolong life ... « (Recommendation 779, Ziff. 10/11). Genau dieses Postulat wird in den »Richtlinien für die Sterbehilfe der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften«⁶⁶ eingelöst. Die moraltheologischen Grundlagen für diese Richtlinien hat *Hermann Ringeling*, der an der Ausarbeitung dieser Richtlinien beteiligt war, in seinem Aufsatz »Für ein humanes Sterben. Maximen der ärztlichen Verantwortung in Grenzfällen-e?« ausgeführt. Die

64. A.a.O.

65. Eine Übersetzung der tatsächlich verabschiedeten Dokumente findet sich z. B. in: Vorgänge. Zeitschrift für Gesellschaftspolitik Nr. 36, Heft 6, 17. Jg., Dezember 1978, S. 109 f. Dagegen bezieht sich die Übersetzung bei Jürg Wunderli / Kurt Weisshaupt (Hrsg.), Medizin im Widerspruch, S. 238-241, auf am 28. Januar 1976 (23. Sitzung) diskutierte Dokumente.

66. Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften, Basel, 5. November 1976. Abgedruckt in: ZEE, 21 (1977), S. 314-316; oder bei Jürg Wunderli / Kurt Weisshaupt (Hrsg.), Medizin im Widerspruch, S. 273-278.

67. In: Lutherische Monatshefte, 15. Jg., Heft 12, Dezember 1976, S. 700-705.

dort genannten »grundlegenden Fähigkeiten« (Verfügung über den eigenen Körper in einer nicht allzu sehr auf fremde Hilfe angewiesenen Weise; zu anderen in eine wahrnehmbare Beziehung treten zu können; sein Leben so zu führen, wie man es als sinnvoll erachtet), die durch die integrierende Grundfähigkeit des Leidens vermittelt werden, sind in den Richtlinien aufgenommen«. Grundle- gend für diese Richtlinien ist die *Unterscheidung von Letztwert und Dienstwert des biologischen Le- bens*: »Der Sterbeprozess beginnt, wenn die ele- mentaren körperlichen Lebensfunktionen erheb- lich beeinträchtigt sind oder völlig ausfallen. Sind **diese** Lebensgrundlagen derart betroffen, daß jegliche Fähigkeit entfällt, Subjekt oder Träger eigener Handlungen zu sein, das heißt, sein Leben selbst zu bestimmen, und steht der Tod wegen lebensge- fährdender Komplikationen unmittelbar bevor, so ist dem Arzt ein breiter Ermessensspielraum für sein Handeln zuzugestehen.«⁶⁹ Dieser breite Er- messensspielraum gilt nicht nur für den Fall der hinzutretenden Komplikationen, sondern auch für das Problem der oft als sinnlos empfundenen künstlichen Lebensverlängerung, wobei gleichzei- tig dieser breite Ermessensspielraum genau defi- niert wird: »Beim Sterbenden, auf den Tod Kran- ken oder lebensgefährlich Verletzten, - bei dem das Grundleiden mit infauster Prognose einen irre- versiblen Verlauf genommen hat und - der kein be- wußtes und umweltbezogenes Leben mit eigener Persönlichkeitsgestaltung wird führen können, lindert der Arzt die Beschwerden. Er ist aber nicht verpflichtet, alle der Lebensverlängerung dienen- den therapeutischen Möglichkeiten einzusetzen.«⁷⁰ Indem durch die Richtlinien für die Sterbehilfe der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften die Begriffe Letztwert und Dienst- wert des biologischen Lebens operationalisiert werden, wird das durch die Unterscheidung von

Letztwert und Dienstwert bestimmte fünfte Argu- mentationsmodell für konkretes Handeln anwend- bar. Die Bedeutsamkeit dieser Richtlinien kommt darin zum Ausdruck, daß einmal der Text »Men- schenwürdiges Sterben, Sterbebeistand und Eutha- nasie« der Pastorkommission Österreichs für die Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Apostolats- gruppen die Kernfrage des Arztes im Zusammen- hang der passiven Euthanasie »Darf der Arzt auf lebensverlängernde medizinisch-therapeutische Maßnahmen manchmal verzichten?« mit einem di- rekten Zitat aus den Richtlinien beantwortet?'. Zum zweiten hat der Vorstand der Bundesärzte- kammer Anfang April 1979 »Richtlinien für die Sterbehilfe« und dazu einen Kommentar verab- schiedet, wobei beide Texte in weitgehender über- einstimmung mit den Richtlinien der Schweizeri- schen Akademie der Medizinischen Wissenschaften formuliert worden sind", Wie groß der Konsens beim Euthanasieproblem im Grundsätzlichen ist, zeigt auch die von der römischen Glaubens- kongregation am 5. Mai 1980 in Rom veröffent- lichte Erklärung »Ethische Grundsätze über Euthanasie-o".

Durch diese auf das fünfte Argumentationsmo- dell zurückführenden Dokumente wird ein breiter Konsens *im* Grundsätzlichen hergestellt und damit eine normative Sicherheit vermittelt. Wenn nun auch trotz der Richtlinien der Wagnischarakter in der Entscheidungssituation der passiven Euthana- sie vorhanden bleibt?", so leisten die Richtlinien eine für die Realisierung von mehr Humanität

68. Richtlinien, Ziff. II Behandlung und II Ethische Ge- sichtspunkte.

69. Richtlinien, Ziff. II Ethische Gesichtspunkte.

70. Richtlinien, Ziff. II Behandlung. Wie schwierig die Entscheidung im konkreten Einzelfall ist, zeigt die kasuistische Darstellung einzelner Krankheitsschick- sale durch *Hartmut Menzel*, Ziel und Grenzen ärzt- lichen Handelns im Extrembereich menschlicher Existenz, in: *Alfons Auer / Hartmut Menzel* Albir Eser, Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe, S. 53 bis 74.

71. Siehe das von uns oben angeführte Zitat Ziff. II Be- handlung, auf das der von der Österreichischen Bi- schofskonferenz am 8.-10. November 1977 zustim- mend zur Kenntnis genommene Text der Pastoral- kommission Österreichs auf S. 7 Bezug nimmt.

72. Siehe Sonderdruck Deutsches Ärzteblatt - Ärztliche Mitteilungen, 76. Jg. / Heft 14, 5 April 1979, S. 957-960. Vergleiche dazu auch die Resolution der Chirurgen zur Sterbehilfe, die von der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie bei der Eröffnung ihres Jahreskongresses in München am 25. April 1979 vor- gelegt wurde.

73. In: Herder Korrespondenz, 34. Jg., Heft 9, Septem- ber 1980, S. 451-454; s. dazu auch *Albert Ziegler*, Der Heilige Stuhl zur Euthanasie, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 27. Juni 1980, S. 3.

74. Siehe *Albert Ziegler*, Leben begleitet vom Sterben - Sterbende geleitet von Lebenden, S. 31; *Wolfgang Trillhaas*, Ethik, Berlin 1970³, S. 202.

wichtige Entlastung des Handelnden von der permanenten Reflexion über das Richtige.

III. Metaethische Reflexion

Wenn wir nun nach dieser idealtypischen wie paradigmatischen Darstellung der verschiedenen im Problembereich der passiven Euthanasie möglichen wie wirksamen Argumentationsmodelle eine metaethische Reflexion des Paradigmawechsels versuchen, dann kann anhand der drei folgenden Prinzipien der Normanwendung⁷⁵ dieser Paradigmawechsel als Entwicklung von Argumentationsmodellen aufgrund der zunehmenden Komplexität des Euthanasieproblems beschrieben und die einzelnen Argumentationsmodelle in ihren metaethischen Grundstrukturen bestimmt werden.

Erstens: Die Lehre von der Epikie

Der von *Aristoteles* herkommende Begriff der Epikie (griechisch: epi-eikeia) bedeutet an sich Billigkeit und bezeichnet die angemessene Auslegung eines Gesetzes. Die Notwendigkeit einer angemessenen Auslegung, das heißt einer wirklichkeitsgerechten Anwendung des Gesetzes ergibt sich für *Aristoteles* aus der hohen Allgemeinheit eines jeden Gesetzes: »Die Ursache ist, daß jedes Gesetz allgemein ist, in einigen Dingen aber in allgemeiner Weise nicht korrekt gesprochen werden kann.«⁷⁶ Weil das Gesetz aufgrund seiner Allgemeinheit die konkreten Einzelfälle oft nicht erfassen kann, ist diese Spannung zwischen der Allgemeinheit des Gesetzes und dem Partikularen des Handelns durch das Konzept der Epikie aufzuheben: »Um also diese dem Gesetz eigentümliche Unbeweglichkeit, Realitätsferne und Situationsfremdheit auszugleichen, bedarf es bei seiner Anwendung der Epikie.«⁷⁷ Dabei bestimmt *Aristoteles* die Anwendung der Epikie folgendermaßen: »Wenn also nun das Gesetz allgemein spricht, aber dabei ein Fall eintritt, der dem Allgemeinen widerspricht, so ist es,

soweit der Gesetzgeber allgemein formulierend eine Lücke läßt, richtig, dies zu verbessern, wie es ja auch der Gesetzgeber selbst getan hätte, wenn er dabei gewesen wäre; und wenn er diesen Fall gewußt hätte, hätte er ihn ins Gesetz aufgenommen. Daher ist das Billige ein Recht und besser als ein gewisses Recht, nicht als ein Recht im allgemeinen, sondern als der Mangel, der entsteht, weil das Gesetz allgemein spricht. Dies ist also die Natur des Billigen, eine Korrektur des Gesetzes, soweit es aufgrund seiner Allgemeinheit mangelhaft ist.«⁷⁸

Wenn wir nun das Konzept der Epikie als »situationsspezifische Applikation- und als eine »gerechte Korrektur« von Gesetzen auf die Besonderheit der Situation hin verstehen?⁷⁹ und dieses als metaethisches Prinzip der Normanwendung den von uns dargestellten Argumentationsmodellen zuordnen, dann können wir feststellen, daß beim ersten Argumentationsmodell dieses Konzept der Epikie kein metaethisches Strukturprinzip darstellt, während beim zweiten Argumentationsmodell dieses eine auf den ganz speziellen Fall der Lebensverkürzung bei Schmerzlinderung eingeschränkte Anwendung erfährt. Erst beim dritten Argumentationsmodell wird das Konzept der Epikie in seiner Intention der situationsspezifischen Anwendungen und gerechten Korrektur einer allgemein anerkannten Norm als metaethisches Strukturprinzip wirksam. Nun kann gegenüber der Epikie der Vorwurf erhoben werden, daß durch diese eine Umgehung der sittlichen Norm erfolgt. Dieser Vorwurf kann sich auf *Helmut Thielicke* berufen, der den Widerspruch zwischen einem deontologisch verstandenen ethischen Imperativ, einem Ziel und dem dieses Ziel realisierende Mittel unter dem Stichwort des Kompromisses behandelt und dann grundsätzlich feststellt: Im Unterschied zum philosophischen oder »natürlichen« Ethiker, der geneigt ist, »die Möglichkeit reiner ethischer Verwirklichungen zu bestreiten und demzufolge eine Lehre vom *Kompromiß* zu erstellen, die ganz schlicht besagt, daß die Reinheit des ethischen Wollens eben Zugeständnisse an die realen Verhältnisse machen müsse«⁸⁰, ist der Christ jedoch nicht in der Lage, »das Sollen nun entsprechend zu

75. Wir beziehen uns dabei auf *Wilhelm Korff*, *Kernenergie und Moraltheologie*, S. 28-40, 68 ff.

76. *Nikomachische Ethik*, übersetzt und hrsg. von *Olof Gigon*, München 1978³, 1137 b, 10-15.

77. *Wilhelm Korff*, *Kernenergie und Moraltheologie*, S. 29 f.

78. *Nikomachische Ethik*, 1137 b, 20 ff.

79. Siehe *Wilhelm Korff*, *Kernenergie und Moraltheologie*, S. 30, 33.

80. *Helmut Thielicke*, *Theologische Ethik* 11/1, Tübingen 1955, S. 59.

reduzieren und also abhängig zu machen von dem, was in dieser Welt als prinzipiell -möglich- erscheint«⁸¹. Weil der Christ wie der »natürliche« Mensch jedoch der Kompromissituation »ausgeliefert« ist⁸², dem Christen aber eine »simple Bejahung« des Kompromisses verwehrt ist, da die Gebote Gottes »kompromißlos« fordern, muß der Christ mit der Zwiespältigkeit »Ich soll, aber ich kann nicht« leben⁸³: »Denn die Gehorsamspflicht des Christen konstituiert sich eben *nicht* aus den oben genannten Komponenten: nämlich einmal aus der Komponente des Sollens und dann aus dem, was das Material der Welt hergibt. Demzufolge ist er auch *nicht* in der Lage, den daraus resultierenden Kompromiß als das tragische Produkt aus reinen Zwecken und dubiosen Mitteln, ausedem Wollen und dem -Zwang der Verhältnisse- zu verstehen.«⁸⁴

Diese den Kompromiß ablehnende Theorie der ethischen Urteilsfindung setzt einmal die Welt als "pervertierte Gestalt« der Schöpfung voraus⁸⁵, zweitens ist diese Theorie überhaupt nur dann widerspruchsfrei denkbar, »wenn man die Grundbestimmung von Moralität preisgibt, das sittliche Sollen impliziere notwendig ein Können, das einem Menschen Unmögliches könne nicht zum Inhalt einer an den Menschen ergehenden sittlichen Forderung werden (vgl. die Sätze: Ad impossibile nemo tenetur; du sollst, also kannst du; du kannst nicht, also sollst du nicht; ought implies can)«⁸⁶, und drittens werden die durch die Spannung von allgemeiner Norm und konkreter Situation bedingten Konfliktsituationen in den Grenzbereich von Glaube und Unglaube verlagert und damit das Handeln in solchen Konfliktsituationen als Konzession an die gefallene Welt und als, wenn auch verzeihliche, Sünde qualifiziert.

Da jedoch für Thielicke der ethisch relevante Kompromiß (Wertkollision, Diskrepanz von Sollen und Können) ein Lebensgesetz darstellt⁸⁷, hat

die *ethische Disqualifizierung des Kompromisses* bei Thielicke zwei höchst problematische Konsequenzen. Einmal generiert die Behauptung von Thielicke, wonach der Handelnde beim ethisch relevanten Kompromiß notwendig schuldig werde, eine mit dem neuzeitlichen Selbstverständnis des Menschen unvereinbare »Pflicht zum schlechten Gewissen-s⁸⁸«, und zweitens produziert die Handlungstheorie von Thielicke den Widerspruch, daß eine unerlaubte Verletzung deontologischer Normen in der konkreten Handlungssituation erlaubt ist⁸⁹. Gerade diese Implikationen der Kritik an der Epikie verweisen auf deren Relevanz, kann doch mit *Franz-josef Illhardt* geltend gemacht werden: »Dem ängstlichen Menschen erscheint die Epikie wie eine Rechtfertigung libertinistischer Einstellung. Doch Epikie bringt den Sinn des sittlich Gesellten zur Geltung, indem sie sich für das Bessere (gegen das Nur-Gute) entscheidet und dadurch deutlich macht, daß der sittliche Akt erst durch den Einsatz der personalen Kräfte zustande kommt.« So verweist die Epikie darauf, »daß die Zielrichtung christlicher Ethik nicht Dressur und Herrschaftsmoral ist, sondern Aufruf zu Personalität und Freiheit«.

Diese auch in kirchenkritischer Absicht erfolgte Betonung der freien Eigenverantwortung und der Freiheit des Gewissens durch die katholische Moralthologie⁹⁰ ist jedoch nicht ohne Risiko, besteht doch die Gefahr der Irrationalität der subjektiven Entscheidung, die jedoch durch die Beachtung der Umstände der Entscheidungssituation und durch Vorzugsregeln reduziert werden kann⁹¹.

logisches und als ethisches Problem. Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas, Düsseldorf 1975.

88. *Bruno Schidler*, Neuere Beiträge zum Thema "Begründung sittlicher Normen«, S. 127.

89. A.a.O.

90. *Franz-josef Illhardt*, Epikie, in: Wörterbuch christlicher Ethik, hrsg. von Bernhard Stoeckle, Freiburg i. B. 1975, S. 59.

91. Siehe *Bruno Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie, Düsseldorf 1973, S. 39 f.

92. Siehe *Wilhelm Korff*, Moralthologie und Kernenergie, S. 36 f.

81. A.a.O., S. 61.

82. A.a.O.

83. A.a.O., S. 62.

84. A.a.O., S. 61 f.

85. A.a.O., S. 62.

86. *Bruno Schüller*, Neuere Beiträge zum Thema "Begründung sittlicher Normen«, in: Theologische Berichte 4, hrsg. von Josef Pfammatter, Zürich 1974, S. 129.

87. Siehe *Hans-josef Wilting*, Der Kompromiß als theo-

Zweitens: Die Lehre von den Umständen

Durch die von der Epikie angestrebte Vermittlung zwischen einem allgemeinen Gesetz und dem konkreten partikularen Handeln kommen die Bedingungsfaktoren einer Handlung ins Blickfeld. Die sogenannte Circumstantiae-Lehre befaßt sich mit diesen Bedingungsfaktoren, mit den spezifischen Umständen und mit dem Kontext einer Handlung. Dazu gehört die Frage nach dem Subjekt oder Träger und die nach den Motiven, Zielen, Mitteln und Folgen einer Handlung. »Um eine Handlung gerecht zu beurteilen und darin zugleich auch dem Handelnden selbst gerecht zu werden, genügt es keinesfalls, hierzu ausschließlich auf den jeweils geltenden Maßstab des Rechts bzw. auf den der jeweils geltenden sozialetischen Erwartungsnorm zu rekurrieren. Zur Gerechtigkeit des Urteils gehört vielmehr ebenso wesentlich auch das In-Rechnung-stellen der je besonderen Handlungsumstände. Erst hierdurch gewinnt es seine person-, sach- und situationsspezifische Angemessenheit, Zugepaßtheit und Plausibilität.«⁹³

Damit wird durch die Circumstantiae-Lehre die teleologische Argumentation aufgenommen, das heißt, die Erfahrung wird zu einem konstitutiven Element der ethischen Urteilsfindung (s. oben drittes Argumentationsmodell). Deshalb gilt: »[jede falsche Einschätzung der Umstände einer Handlung macht diese Handlung zwar nicht sittlich schlecht, wohl aber sittlich falsch.«⁹⁴ Sachfragen beziehungsweise die einer Sache spezifischen Probleme müssen deshalb für die Urteilsfindung berücksichtigt werden. Dies jedoch leistet erst das dritte Argumentationsmodell.

Drittens: Die Lehre von den Vorzugskriterien

Bei der Konfliktsituation von an sich hochstehenden Werten können aufgrund unserer Überlegungen zwei Lösungsmöglichkeiten unterschieden werden. Die erste bestimmte Bruno Schüller als »die unerlaubt-erlaubte Verletzung deontologischer Normen oder die Pflicht zum schlechten Gewissen«⁹⁵, und er bezieht sich dabei auf H. Thie-

licke und W. Trillhaas: »Diese Theologen halten also unbeirrt an deontologischen Normen fest, richten aber unter kollidierenden Pflichten in concreto irgendeine teleologisch fundierte Rangordnung auf und kommen auf diesem Weg zu sittlichen Handlungsanweisungen, die sich von denen eines teleologisch denkenden Ethikers nur dadurch unterscheiden, daß sie nicht einfach als erlaubt, sondern als zugleich erlaubt und unerlaubt qualifiziert werden. Wer sich nach diesen Weisungen richtet, ist zusätzlich verpflichtet, dabei ein schlechtes Gewissen zu haben. Was immer man von dieser Theorie denken mag, eines kann nicht bestritten werden: Sie beseitigt mit einem Schlag all das, was man die soziale Problematik deontologischer Normen nennen kann.«⁹⁶ Doch eben diese Beseitigung der sozialen Problematik der deontologischen Argumentation durch die Behauptung des Schuldigwerdens im Handeln des Kompromisses" und durch einen Widerspruch in der Theorie (erlaubt-unerlaubte Verletzung von deontologischen Normen) ist einer rationalen Theorie der ethischen Urteilsfindung unangemessen.

Die Lehre von den Vorzugskriterien beansprucht nun; eine rationale Lösung von Konfliktsituationen von an sich hohen Werten leisten zu können. Dabei gilt zunächst einmal die *allgemeine* Vorzugsregel, die besagt, daß sich eine *hierarchia bonorum aufbauen läßt*⁹⁸. Die durch diese Feststellung aufgestellte Behauptung, daß die Herstellung eines *ordo bonorum* grundsätzlich möglich ist, geht von der moralwissenschaftlichen Einsicht aus, daß das Gute ein konditioniertes Gut ist und des-

96. A.a.O., S. 127 f. Da Wolfgang Trillhaas (Zum Problem des Kompromisses, in: ZEE 4 [1960], S. 355 bis 364) zwischen einem ethischen und unethischen Kompromiß unterscheidet und gerade auch den Kompromiß in der Vertikalen im Sinne einer »Angleichung der reinen Grundsätze an die Realität« (Wolfgang Trillhaas, Ethik, S. 469) als unter bestimmten Bedingungen für sittlich geboten hält, kann sich Bruno Schüller nicht einfach auch auf Trillhaas beziehen. Siehe dazu Hans-Josef Wilting, Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem, S. 47 H.

97. Hans-Josef Wilting, Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem, S. 22 H., 28 H., 63, 77 H., sieht in diesem Verständnis des Kompromisses ein Wirksamwerden der Rechtfertigungslehre.

98. Siehe Franz Böckle, Fundamentalmoral, S. 286.

93. A.a.O., S. 38.

94. A.a.O., S. 40.

95. Bruno Schüller, Neuere Beiträge zum Thema »Begründung sittlicher Normen«, S. 127.

halb einen kontingenten Charakter hat: »Anders gewendet: als bedingtes Wesen in einer bedingten Welt kann der Mensch das jeweils bedingt anzustrebende und zu tuende -bonum- – das -Gute- im Sinne des obersten handlungsleitenden Prinzips – immer nur an und in den -bona- verwirklichen. Gerade weil nun aber diese -bona- kontingente, bedingte Güter sind, kommt es immer wieder dazu, daß sie unter bestimmten gegebenen Umständen einander ausschließen, so daß sie sich nicht gleichzeitig verwirklichen lassen. Die Lösung liegt dann darin, daß dem unter diesen Umständen jeweils ethisch geboteneren der Vorzug zu geben und Handlungspriorität einzuräumen ist.«⁹⁹ Notwendig für die Aufstellung eines *ordo bonorum* sind sogenannte *spezielle* Vorzugsregeln wie zum Beispiel das Prinzip der *Fundamentalität*, das heißt, durch dieses Prinzip wird demjenigen Wert der Vorzug gegeben, »der die notwendige Bedingung für die Verwirklichung des anderen Wertes ist«¹⁰⁰, so daß aufgrund dieses Prinzips das Leben im Konfliktfalle jedem anderen Wert vorzuziehen ist. Durch die Unterscheidung von *präsitlichen Gütern*¹⁰¹ und *sittlichen Werten*¹⁰² kann dann eine Priorität in einer Güter- und Wertordnung hergestellt werden, wenn das Prinzip der Dignität wirksam wird. »Das Prinzip der *Dignität* ordnet die Werte nach ihrer jeweiligen Sinnfülle. Der jeweils höhere Wert zeichnet sich dadurch aus, daß er dem jeweils fundamentalen seinen eigentlichen Sinn erst verleiht. Eine solche *Werteordnung* ist aber daher nur auf dem Hintergrund bestimmter Sinnentwürfe möglich. Damit ist die wertende Sinndeutung unweigerlich abhängig vom jeweiligen epochalen Welt- und Selbstverständnis des Men-

schen.«¹⁰³ Für die Herstellung einer Werteordnung sind also zum Beispiel durch den christlichen Glauben vermittelte *übergeordnete und wertende Sinndeutungen* und daraus abgeleitete materiale Vorzugsregeln notwendig, wobei die letzteren im Problemfall der passiven Euthanasie durch die Unterscheidung in Letztwert und Dienstwert des biologischen Lebens strukturiert und in den Richtlinien für die Sterbehilfe der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften präzisiert werden (fünftes Argumentationsmodell).

IV. Zusammenfassende Betrachtung

Auf zwei grundsätzliche Gesichtspunkte wollen wir im folgenden noch zusammenfassend hinweisen. Einmal gilt für den Problemfall der passiven Euthanasie, daß durch die Anwendung der Epikie, der *Circumstantiae*-Lehre und der Vorzugskriterien die Konkurrenzsituation von an sich hohen sittlichen Werten aus der deontologischen Normierungstheorie herausgeführt wird, ohne daß dadurch die teleologische Argumentationsweise alternativ zur deoneologischen zum Zuge kommt. Vielmehr sind beide Argumentationsweisen aufeinander angewiesen. Das deontologisch begründete und als Leirkriterium der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens ethisch reflektierte absolute Tötungsverbot kommt aufgrund teleologischer Argumentation in eine Konkurrenzsituation zu dem Wert des menschenwürdigen Sterbens, wobei dann dieser Wert selbst deontologisch interpretiert werden kann. Durch die Vorzugskriterien wird dann eine ethische Entscheidung möglich, so daß die Synchronie von Deontologie und Teleologie als Kombinatorik in der Anwendung von Epikie *Circumstantiae*-Lehre und Vorzugskriterien verhindert, daß das Leitkriterium der Unverfügbarkeit des Lebens oder die Lebenserhaltungspflicht des Arztes in einen »Terror der Humanität« umschlägt¹⁰⁴.

Zum zweiten hat sich gezeigt, daß sich die Ethik nicht auf eine bloße Kasuistik reduzieren läßt. Vielmehr sind für die Ausbildung materialer Normen vorgängige Sinnhorizonte notwendig. Hier hat die christliche Ethik ihren spezifischen Ort. Denn der christlichen Ethik geht es nicht nur um

99. Wühelm Korff, Kernenergie und Moraltheologie, S. 19.

100. Gerhard Otte, Über geschichtliche Wirkungen des christlichen Naturrechts, in: Franz Böckle / Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, S. 68 f.

101. Güter sind Realitäten oder Gegebenheiten, die nicht als Qualität des Willens existieren, aber unserem Handeln vorgegeben sind. So ist das Leben ein *bonum physicum*. Siehe Franz Böckle, *Fundamental-moral*, S. 23.

102. Sittlich bezieht sich auf die freie Selbstbestimmung des Menschen, so daß die Gerechtigkeit zum Beispiel ein *bonum morale* darstellt. Siehe Franz Böckle, *Fundamental-moral*, S. 24.

103. Franz Böckle, *Fundamental-moral*, S. 287.

104. Helmut Thielicke, *Theologische Ethik III*, S. 440.

das Normenproblem, das heißt, sie stellt keine bloße Handlungs- oder Normentheorie dar, vielmehr hat die christliche Ethik ebenso sehr die Aufgabe, durch den Aufbau einer Lehre vom Menschen und

von der Welt ein ihr spezifisches Wirklichkeitsverständnis zu konstituieren und dies zur Lösung anstehender Probleme in die Diskussion einzubringen.

Helmut Kaiser

Schönmattweg 26, CH-3123 Belp

Vor zehn Jahren veröffentlichte diese Zeitschrift einen Beitrag des Philosophen *F. Kambartel*: Theo-logisches. Definitorische Vorschläge zu einigen Grundtermini im Zusammenhang christlicher Rede von Gott (15. Jg. [1971], S. 32-35). Kambartel schlug vor, die Wahrheit christlichen Redens von Gott nicht an einen Namen oder einen Prädikator oder deren Verknüpfung zu binden, sondern »Gott« »synkategorematisch« aufzufassen und in einen prädikativen Ausdruck »Leben in Gott« einzusetzen. Der folgende Beitrag ist in gewisser Weise eine Fortsetzung dieses Vorschlags. Er stellt die Frage nach der Wahrheit des Redens von Gott, indem er jenseits einer »objektivistischen« Auffassung (Gott ist vor der Rede von Gott - Spaemann) und einem funktionalistischen Verständnis (das Reden von Gott bedeutet genau das, was es bei - vorausgeklärten - Menschen bewirkt) einen Weg der Bewahrheitung durch eine entmythisierte religiöse *Lebensorientierung* sucht. *T. Rendtorff* hatte vor zehn Jahren Kambartels Beitrag eingeleitet (Aufforderung zum Argumentieren, in: ZEE 15 [1971], S. 30-32). »The floor is open for discussion«, lautete der letzte Satz seiner Hinführung. Hier kommt ein neuer Anstoß, der Theologen die Frage stellt, ob es nur die drei von *H. J. Schneider* vorgestellten Weisen, die Rede von Gott zu verstehen, gibt. Schneiders praktisch-philosophischer Ansatz fordert evangelische Ethik heraus, ihr Verhältnis zur Dogmatik zu bedenken.

C.F.

Ist Gott ein Placebo?

Eine Anmerkung zu Robert Spaemann und Hermann Lübbe

VON HANS J. SCHNEIDER

Ein Placebo ist ein Stoff, der vom Arzt verordnet wird, mit der autoritätsbeglaubigten Prognose, das »Medikament« werde eine Besserung bringen, z. B. einen Schmerz zurückgehen lassen. Die Prognose läßt den Patienten den Schmerzrückgang erwarten, und diese Erwartung erzeugt, ohne daß die spezielle Zusammensetzung des »Medikaments« somatisch eine Rolle spielt, eine Substanz im Körper, die tatsächlich eine schmerzlindernde Wir-

kung hat. Die Wohltat wird vom Patienten fälschlich dem Medikament zugeschrieben, sie stammt aber aus ihm selbst, aus seiner Erwartung, auch wenn man nicht sagen kann, er habe sie handelnd bewirkt. Ihr Eintreten ist abhängig von der Illusion, der falschen Zuschreibung: Würde der Patient vom Medikament keine Wirkung erwarten, also keine Schmerzlinderung antizipieren, so würde sie auch nicht eintreten.

R. Spaemann hat in einem Vortrag! die sogenannte »funktionale Interpretation der Gottesidee« (S. 18) als wertlos kritisiert, weil sie das Wesentliche aufbe: die Gottesidee durch das bestimmt, was sie für den Menschen leiste, dann sei sie durch jede funktional äquivalente Idee ersetzbar. Sie werde damit zum Placebo, das seine gute Wirkung nur so lange habe, wie Aufklärung sie nicht zerstöre. Demgegenüber hat sich H. Lübbe zugunsten des funktionalen Religionsverständnisses ausgesprochen². Zugleich hält er aber Spaemanns Argument für unwiderleglich (S. 180) und legt sogar den Schluß nahe, der Intellektuelle habe redlicherweise auf das Placebo zu verzichten. Dadurch wird aber das funktionale Religionsverständnis eins, das immer nur die anderen »versteht« Man kann es nicht teilen und zugleich der so verstandenen Religion anhängen. Ich meine, das »Placebo-Argument« (Lübbe, S. 180) sei für ein funktionales Verständnis der Religion keineswegs fatal, es habe nicht die von beiden Autoren unterstellten entwertenden Konsequenzen, und es sei wert, sich dasklarzumachen.

Die von Spaemann nur angedeutete Parallelisierung zum Fall der Religion sähe ausgeführt so aus: Die Lehre von der Existenz Gottes (und seines Willens etc.) wird vom Priester mit der autoritätsbeglaubigten Prognose verkündet, die Orientierung dann werde dem, der sie annimmt, helfen, werde ihm z. B. die »Ruhe der Seele« oder die »Gelassenheit« bringen. Die Prognose und die Befolgung der Lehre läßt den Gläubigen die Wirkung erwarten" und die Erwartung (zusammen mit der Einstellungsveränderung) erzeugt dann die prognostizierte Wirkung. Dieser positive Effekt wird der Lehre gemäß einer äußeren Instanz (Gott) zugeschrieben, er stammt aber nur aus dem Gläubigen selbst; allerdings kann man auch hier nicht davon sprechen, er habe die Veränderung handelnd bewirkt. Das Eintreten des positiven Effekts ist abhängig von der falschen Zuschreibung, also abhängig von einer Illusion: Würde die Person nicht an die Existenz und die Macht der äußeren Instanz

glauben und keine Wirkung von ihr erwarten, so würde diese auch nicht eintreten.

»Funktionalistisch« nennt Spaemann ein Verständnis der Religion, das die Funktionsbestimmung (Hervorbringen des positiven Effekts) dazu benutzt, zu definieren, was Religion sei: Eine religiöse Überzeugung sei per definitionem jede, die die Funktion erfülle, jene (mit »Gelassenheit« von mir nur angedeutete) positive Wirkung hervorzu- bringen. Das Ärgerliche an dieser Auffassung ist für Spaemann, daß sie auf der einen Seite zwar die Wertschätzung der Religion ermöglicht, indem sie ihre positive Wirkung anerkennt, auf der anderen Seite aber, nämlich auf der inhaltlichen Ebene dessen, wovon der Gläubige überzeugt ist, eine Relativierung zu schaffen scheint (»glaube, was immer dir hilft!«) und zugleich eine Umkehrung der für die Religion typischen Vorstellung des Abhängigkeitsverhältnisses: Nicht der Mensch ist ein Geschöpf Gottes, sondern Gott eine Projektion des Menschen (wie es die marxistischen und freudianischen Religionskritiker behaupten).

Zur Problematik des Arguments zunächst das folgende Gedankenexperiment für die medizinische Seite: Der Arzt könnte den Patienten über die Wirkungsweise des Placebos aufklären, und statt es ihm zu verschreiben, könnte er ihm auftragen, eine Linderung seines Schmerzes zu erwarten und eine solche Erwartung z: B. durch Konzentrationsübungen in sich zu befestigen, so daß in ihm die (autoritätsbeglaubigte und medizinisch begründete) Überzeugung entsteht, diese Erwartung selbst werde die erwünschte Linderung herbeiführen. Nur von einem unaufgeklärten, materialistischen Standpunkt aus erscheint das paradox, dann nämlich, wenn der Patient aus Unwissenheit über psychosomatische Zusammenhänge faktisch nicht in der Lage ist, die Linderung tatsächlich zu erwarten, sondern im Hintergrund ständig denkt: »Es kann nicht sein und wird nicht eintreten.« Ob es dem Patienten gelingt, an die psychosomatische Wirksamkeit zu »glauben«, liegt wiederum nicht direkt im Bereich seiner Handlungsfähigkeit. Das Problem des Materialisten liegt darin, daß er nicht glauben kann, daß seine Erwartung ihm hilft. (Man kann sich nicht vornehmen: »Ich mache mir Hoffnung, weil sie mich stärken wird.«) Der Sinn der Verwendung eines Placebos hängt also an der Unaufgeklärtheit des Patienten, ebenso das Ausbleiben der Wirkung bei Aufdeckung der wahren Zusammensetzung des Medikaments.

1. Robert Spaemann, Die Fragenachder Bedeutung des Wortes »Gott«, in: Spaemann, Einsprüche; Christliche Reden, Einsiedeln 1977, S. 13-35.

2. Hermann Lübbe, Vollendung der Säkularisierung - Ende der Religion?, in: Lübbe, Fortschritt als Orientierungsproblem; Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg 1975, S. 169-181.

Wäre nun, parallel dazu, folgendes denkbar: Ein Repräsentant der Religion lehrt (mit der Autorität der Lebenserfahrung vieler Generationen) eine *entmythisierte religiöse Lebensorientierung* mit der Prognose, diese sich zu eigen zu machen, werde dem Adressaten auf seinem Weg zur »Ruhe der Seele« helfen. Die Prognose läßt den Lernenden die Wirkung erwarten, und Erwartung sowie veränderte Orientierung erzeugen zusammen die prognostizierte Wirkung. Diese wird, wegen der erfolgten Entmythisierung, jetzt nicht mehr einer äußeren Instanz als Verursacherin zugeschrieben, also läßt sich auch nicht mehr von der Illusion einer falschen Zuschreibung sprechen. Folglich gibt es auch keine Aufklärung über eine Illusion mehr, die die Wirkung zerstören würde. Paradox erscheint das wiederum nur von einem materialistischen Standpunkt aus, der leugnet, daß eine veränderte Weise des geistigen Lebens eine Veränderung umfassenderer Art nach sich ziehen oder bedeuten kann. Wiederum ist die geistige Änderung nicht etwas, worüber der Belehrt handelnd unmittelbar verfügt.

Zum Ärgernis der Relativierung: Dies Argument erscheint in einem anderen Licht, wenn nicht mehr Sätze über die Existenz einer äußeren Instanz und deren Wille für wahr gehalten werden sollen, sondern wenn es um Lebensorientierungen geht, die menschlicher Erfahrung entspringen und für die jene Sätze nur Bilder sind. Es ist zu vermuten, daß jedes tiefere Verständnis solcher Erfahrungen den scheinbaren Relativismus zerstört.

Zum Ärgernis, damit werde Gott vom Menschen abhängig: In dem Sinne ja, als die konkreten historischen Bemühungen, relevante Erfahrungen und resultierende Orientierungen mitzuteilen, als Worte und Bilder von Menschen abhängig sind. In dem Sinne aber nicht, als es darum geht, etwas herauszufinden, was wir nicht wissen, was nicht Sache unseres Beschlusses, sondern der Erfahrung ist. Weder die Erfahrung noch ihre dauerhafte Aneignung steht unserem Handeln unmittelbar zur Verfügung. (Man kann sich nicht aus zweckrationaler Kalkulation zu einem hoffnungsvollen oder liebevollen Menschen *machen*.)

Wenn man die Sache so betrachtet, sind der

funktionalistisch denkende »Beobachter« und der religiös überzeugte Mensch nicht mehr (wie anscheinend bei H. Lübke) auf zwei verschiedenen Stufen, so daß der eine sich fragt, welche Illusionen der andere sich machen müsse, um mit dem Leben fertig zu werden; sondern es gibt nur die Frage: Welches ist für beide das richtige *Verständnis des Lebens*? Die Funktion der Religion bestünde dann darin, ein Verständnis des Lebens zu *erarbeiten* und Handlungsweisen zu lehren, die eine Identifizierung mit diesem Verständnis ermöglichen und dazu beitragen, es aufrechtzuerhalten, obwohl dies nicht eine Sache des direkten handelnden Zugriffs ist.

Auch wenn man das angesprochene Lebensverständnis teilt, kann man dies die »Funktion« der Religion nennen, sogar dann, wenn man, was Religion sei, durch diese Funktion definiert. (Was man nicht kann: sich ein Lebensverständnis aus zweckrationalen Gründen »zulegen«: diese fehlende Möglichkeit, gewähltes Mittel zu sein, läßt Spemann vielleicht zögern, den Ausdruck »Funktion« zuzulassen. Außerdem scheint er damit die Vorstellung einer untergeordneten Funktion zu verbinden, z. B. die der Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung. Ich sehe nicht, daß dies eine notwendige Verbindung wäre; »Funktion« kann schlichter und weniger distanziert meinen: »Sitz im Leben«.)

Sowenig also ein funktionales Verständnis wertend zu sein braucht, so wenig bedeutet es schon eine Angriffsfläche für das Placebo-Argument. Dies impliziert nämlich, wie ich zu zeigen versuchte, eine falsche Zuschreibung, eine Illusion beim Verständnis der Möglichkeit einer Veränderung in meiner Lebensorientierung. Nimmt man aber die Rede vom »Handeln Gottes« als analoge, nicht wörtliche Ausdrucksweise für die Erfahrung, daß ich über Veränderungen des betrachteten Typs nicht wie über Handlungen verfüge, daß sie sich aber gleichwohl im Bemühen einstellen können (ein Widerfahrnis, das einen Sinnzusammenhang herstellt), dann verschwindet die falsche Zuschreibung und damit der Charakter der Illusion, und dies heißt: des Placebos.

Buchbesprechungen

Hans Schulze: Theologische Sozialethik. Grundlegung, Methodik, Programmatik. Gütersloh (Verlag Gerd Mohn) 1979, 392 S., 38,-DM/SFr.

Hans Schulze hat seine Theologische Sozialethik den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen des Amtes für Industrie- und Sozialarbeit der bayerischen Kirche gewidmet. Viele Jahre hindurch war dort in Nürnberg sein Bezugs- und Praxisfeld und in der theologischen Fakultät in Erlangen sein wissenschaftlicher Arbeitsrahmen. Eine Verbindung, wie man sie der Theologie nur immer wünscht. Hinzu kamen die Arbeit in der Sozialkammer der EKD und Querverbindungen weit über Deutschland hinaus in das weite Feld der Ökumene. Hans Schulze verlagert – wie selbstverständlich – das Schwergewicht der Theologie in diese Gegenwart, um von hier aus den Gesamthorizont der theologischen Sozialethik auszuleuchten. Ein Lehrbuch auf hohem Niveau, getragen von einer konsequenten Begriffsklärung und einer präzisen dichten Sprache. Die einzelnen Kapitel umschließen Gedankenkreise, in denen häufig wesentliche Theorieansätze im Stenogramm referiert und wichtige Informationen weitergereicht werden. Die junge Disziplin, die eine ganz alte Sache zum Gegenstand hat, die Sozialethik ist reicher geworden, nicht um eine Kontroverse oder einen eigensinnigen Entwurf, sondern um eine Vertiefung ihres Ansatzes, ihrer Methodik und ihrer Programmatik. In einem iterativen Verfahren sind diese drei Aufgaben spiralförmig verbunden, immer bleibt das Ganze gegenwärtig, aber in neuer Perspektive. Das *Prinzip »Orientierung«* wird dabei zum koordinierenden Element. »Das -Prinzip Orientierung- meint ein flexibles Führungssystem. Es geht davon aus, daß Verbindlichkeit nicht aus dem konkreten Detail erwächst, sondern aus einem -vorethischen Grundergebnis-, das präsent gehalten wird und permanent Orientierung erlaubt« (17).

Hans Schulze ist seinem in früheren Veröffentlichungen dargelegten Ansatz treu geblieben. Jetzt wirkt er ausgereift und einfach begreiflich: »Es wird von der Annahme ausgegangen, daß Gott sei!« (13) Christliche Ethik kann deshalb nicht von »Interessen der Selbstverwirklichung« ausgehen, sondern von der »Weltzuwendung Gottes«. Glaube und Reich Gottes auf der einen, Menschsein

und Gesellschaftsordnung auf der anderen Seite müssen einander vermittelt werden. Nicht kulturprotestantische Synthese springt dabei heraus, sondern »Korrelation«, d. h. wechselseitige Beziehung zwischen verschiedenen Größen. Zu bedenken ist, daß korrelative Begriffe ihren Sinn nur innerhalb dieser wechselseitigen Beziehungen haben. Das Christsein findet seinen reflektierten Niederschlag in theologischen Begriffen, die soziale und humane Wirklichkeit in der Analyse von Situationen und Prozessen in der Perspektive notwendiger Entscheidungen oder Verhaltensweisen. Hier würde der Begriff der »kornplementären Korrelation« den Gedanken Schulzes der Nichtidentität der beiden Größen im Beobachtungs- und Beschreibungsfall noch verdeutlichen. Komplementarität im Beobachtungsfall liegt vor, wenn die genaue Erkenntnis der einen Beobachtungsgröße (»Reflexion auf die Herrschaft Gottes«) die genaue Erkenntnis der anderen Beobachtungsgröße (intellektuelle Redlichkeit der Wirklichkeitsanalyse der Humanwissenschaften [38]) nicht verdrängt. Beide Elemente verhalten sich komplementär, sollen aber in Korrelation zueinander gebracht werden. Vor solchen Aufgaben steht die Theologie als »Rekognosierungswissenschaft«, die der kooperativen, interdisziplinären Wahrheitsfindung dient.

Gottes Gerechtigkeit ist aber der Fixpunkt, die norma normans, die eine argumentativ nicht mehr begründbare Orientierung für jede Norm darstellt (60). Gottes vielfältige Eigenschaften lassen ihn verstehen als »das lebensstiftende, lebenserhaltende DU« (99). »Sich an Gott orientieren, bedeutet Leben. Diese Orientierung hat zur Folge: richtige Entscheidungen – gesunde soziale Strukturen – gelingende Daseinsführung« (357). Der Mensch vor und für Gott ist in Jesus offenbar geworden.

Hans Schulzes Ansatz nun »stützt sich auf die Dimension der Gottesebenbildlichkeit in der Christologie« (82). Dadurch gewinnt der Humanitätsbegriff spezifisch christliche und konkrete Züge. Die christliche Weltverantwortung hat in Jesus als dem geschichtlichen Ebenbild des biblisch bezeugten Gottes den »Maßstab dafür, für welche Gestalt von Mitmenschlichkeit sie sich einsetzen soll« (73).

Gottesebenbildlichkeit ist »Christusbildlichkeit« und realisiert sich einzig in der Gemeinde Jesu Christi (84). Um sie zu gewinnen, bedarf es eines

»Herrschaftswechsels«, einer »Subjektsumkehr im geistlichen Bereich-e, einer »radikalen Transposition« (85). »Ebenbildlichkeit im theologischen Sinne ist gewandelte, veränderte, erneuerte Menschlichkeit« (83). Diese wird in der »Christusnachfolge« als dem »feuerflüssigen Kern im christlichen Glauben« (137) »eingeeübt« (86). »Eschatologische Existenz« bedeutet: »Leben in der Nachfolge« (59). Konkret ist der »Dialog des Gebets« (58) gemeint, in dem man »mit Gott darüber im Gespräch bleibt, was hier und jetzt gut und böse ist« (92). Das »dialogische Prinzip« der menschlichen Natur kann Schulze in diesem Zusammenhang übrigens »im engeren Sinn als -Schöpfungsordnung- bezeichnen- (93). Ebenfalls können ihm dann Sexualität und Institutionalität als »natürliche, vorgegebene Grundelemente der Gesellschaft«, für die er den Begriff der »Schöpfungsordnungen« zuläßt, gelten (110 f.). Zur Imago-Dei-Lehre wird zusammenfassend festgestellt: »Die Ebenbildlichkeit trägt in sich drei Strukturelemente: die potentielle Herrschaftsposition des Homo sapiens über die Natur (gleich »funktionale Ebenbildlichkeit-sj.. die Beauftragung zum Handeln am außermenschlichen Sein analog zu Gottes Handeln (gleich »ethische Ebenbildlichkeit«) und das partnerschaftliche Verhältnis der beiden Geschlechter, im weiteren Sinn: die Sozialität des Menschen (gleich »partnerschaftliche Ebenbildlichkeit«) (94). Als das sozioethische Ziel gilt die Integration von Technologie, Ethos und Partnerschaft aus der Begegnung mit dem dreieinigen Gott (96).

Daß »die ganze Welt zum Reich Gottes berufen« ist, muß nach Auffassung Schulzes »in der Verlängerung der Berufung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit gesagt werden« (86).

Der grundlegende Teil des Buches schließt mit einer Reflexion des Tugendbegriffs: Tugend als »eine Form von Konsequenz« und »Verhaltens-treue« (99) erscheint grundsätzlich nur sinnvoll im Blick auf ein benennbares »Wofür«, einen »bejahenden Lebensentwurf- (97). Christliche Existenz braucht eine Tugendlehre, damit »unser Umgang mit Jesus Christus zusammengebracht wird mit der geschichtlichen Lage, mit der wir es zu tun haben- (99). Die »Gesamt-tugend der Ebenbildlichkeit« heißt für Schulze »Vorwegnahme« von Zukunft, besteht also im »Wagnis« der Weltgestaltung nach dem Willen Gottes (104).

Auf dieses eindrucksvolle Fundament theologischer Aussagen oder, wie man besser sagen könn-

te, auf diese theologische Anthropologie gründet Schulze das Verfahren der theologischen Urteilsfindung, das im Begriff der Korrelation bereits anklang. Hans Schulze läßt sich von der Einsicht leiten, daß die neuzeitliche Subjektivität mit ihrem Willen, sich selbst aus sich selbst und damit die eigene Welt zu konstituieren, die »paulinische, schöpfungstheologische Argumentation« obsolet gemacht hat, derzufolge die Syneidesis die Instanz ist, die die vorgegebenen Normen erkennt und zur Entfaltung bringt. Heute muß die Situation erst analytisch erschlossen und Gottes Zuspruch je neu gesucht werden (127). Um zu einer methodisch ausgewiesenen Bearbeitung sozioethischer Probleme zu gelangen, empfiehlt Schulze sechs Arbeitsschritte. Diese sind den von H. E. Tödt vorgeschlagenen sechs Schritten (Problemfeststellung, Situationsanalyse, Verhaltensalternativen, Normenprüfung, Urteilsentscheid, Adäquanzkontrolle (vgl. ZEE 2, 1977) verwandt, aber keineswegs mit diesen identifizierbar.

Empfohlen wird: 1. Erarbeitung verlässlicher Information über die gesellschaftliche Wirklichkeit, 2. Deutung der Phänomene unter Offenlegung der Prämissen, 3. Kennzeichnung der neuralgischen Punkte und Formulierung Mittlerer Axiome, 4. Theologische Beiträge und Bearbeitung der Mittleren Axiome, 5. Adaption auf das Problemfeld, 6. Operationalisierung (132). Unter »*Mittlere Axiome*« versteht Schulze - ganz im Sinne]. *H. Oldhams*, des Erfinders dieser Kategorie - »mehr-dimensionale Begriffe«, »ethische Kategorien mittleren Abstraktionsgrades«, die den Dialog zwischen Theologie und Sozialwissenschaft ermöglichen. Sie erfüllen Vermittlungsfunktion, sind mithin »Kategorien sowohl rationaler als auch theologischer Bezüglichkeit« (134). Als Desiderate bezeichnen sie »erste Wertorientierung«. Intendiert wird ein »strukturenanaloges Ethos«, das zwar »mit dem christlichen Ethos nicht identisch ist«, sich zu ihm aber »in Analogie« befindet. Dabei werden »Kategorien allgemeiner Einsichtigkeit- entwickelt mit dem doppelten Zweck (1), »die Verständlichkeit der christlichen Botschaft in ihren ethischen Folgen« und (2) »die Kooperationsfähigkeit der christlichen Botschaft- zu sichern (152).

Sicherlich werden gerade diese Arbeitsschritte noch weiter abgeklärt und auch abgestimmt werden müssen. Sie gehören von nun an zum festen Bestand ethischer Urteils- und Entscheidungsfindung. Auch in der Normenprüfung und Begrün-

dung liegen Tödt und Schulze nahe beieinander, wobei letzterer zwei Metanormen angibt, die eingebettet sind in das »vorthische Grundereignis« der Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen als dem Kyrios: Liebe als Verantwortung für das, was mein Nächster als Bedingungen seiner Existenz braucht und »Mitverantwortung« im Sinne der Haushalterschaft im Gesamtzusammenhang des geschöpflichen Lebens (249 f.).

In diesen methodischen Rahmen wird die Frage nach der Kirche als dialogfähiges Medium der Vermittlung von Reich Gottes und Weltzusammenhang und nach den Institutionen als nur im Grundriß vorgegebene formale Ausstattungen menschlicher Existenz gestellt. Ziel des Methodenteils ist die Formulierung einer »theologischen Handlungstheorie«, in der das dem handelnden lebenserhaltenden Gott entsprechende Handeln des Menschen zum Bewußtsein gebracht wird.

Der letzte Teil zeigt, daß christliches Handeln sehr wohl an einem Programm der Gesellschaftsveränderung orientiert sein soll. Allerdings ist hier nicht von einem ideologischen Arsenal von Programmpunkten die Rede. Das Endziel christlicher Hoffnung ist die alles verändernde Präsenz Gottes am Ende aller Tage. Sie herbeizuführen ist kein menschliches Handlungsziel. Aber es ist die Aufgabe der Christen, diese »große Hoffnung« in »kleinen Modellen- jetzt schon präsent zu machen (273). Das praktische Programm derer, die zur Hoffnung berufen sind, besteht darin, dieser Welt die Dimension von Gottesebenbildlichkeit, Versöhnung und einem Leben unter Gottes Führung zu eröffnen (275). Die christliche Zielsetzung muß klar sein, denn man kann der »Oberflächenkosmetik« einer Wohlstandsgesellschaft, deren ideologischer Kern »die Produzierbarkeit und Perfektionierbarkeit von Lust« ist, »solange nicht widerstehen, als man kein Ziel hat« (283). »Die Kirche muß wollen, daß die Ziele, denen unser Leben dient, von Gott bestimmt werden und daß der Mensch, der diesen Zielen dient, dies im Bewußtsein und in der Vollmacht seiner Gottebenbildlichkeit tut« (282).

Hans Schulze verzichtet hier auf Konkretionen und möchte vor allem zeigen, wie allgemeine Zielvorstellungen des Politischen oder Wirtschaftlichen in christlichem Verständnis ihre besondere Ausprägung erfahren. Als »Kategorien« und »oberste Axiome« der SE im Feld des Politischen nennt Schulze: Haushalterschaft, Menschlichkeit,

Freiheit und Soziabilität (322). Aus jedem dieser Axiome werden modellhaft verschiedene konkrete Postulate entwickelt. So intendiert beispielsweise die Kategorie »Haushalterschaft« folgende Forderung: Im internationalen Wirtschaftsgefüge ist der ökonomische Prozeß zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern so zu verändern, »daß der Unmut der Entwicklungsländer über die Langsamkeit des Entwicklungsprozesses in rationale Handlungsbereitschaft umschlägt«. Dies kann durch eine »Starthilfe« ermöglicht werden, »welche die Entwicklung von Infrastruktur- und Bildungsinvestitionen möglich macht« (326).

Im Dialog mit dem Ziel der Freiheit wird das Wesen christlicher Freiheit reflektiert: Die Geburt der Freiheit aus Gottes Handeln am Menschen unterscheidet den christlichen vom liberalen Freiheitsbegriff. Die im Glauben erfahrene Freiheit versucht, auch das Umfeld freiheitlich zu strukturieren, erwartet aber nicht von freiheitlichen Strukturen auch den freien Menschen (342). Mündigkeit als »eine nur dem Glauben zugängliche Form orientierter Emanzipation« äußert sich in der »Verantwortung für die Dingwelt im direkten Anschluß an das neugestiftete Vertrauensverhältnis zu Gott als dem Vater«. »Die Folgen dieses Vertrauensverhältnisses müssen heute neu ausgesagt werden«, allerdings »vor dem Hintergrund einer Wirkungsgeschichte der aufgeklärten Vernunft« (359 f.).

Das überaus gehaltvolle Lehrbuch ist selbst ein Musterbeispiel eines Versuches »kooperativer Wahrheitsfindung«. Theologische und sozialwissenschaftliche Einsichten werden in großer Breite ernst genommen, Positionen referiert, die Gefahr einer eklektischen Synthese aber durch den eigenen strengen Zugriff vermieden. In den Hintergrund tritt eher das, was *Ernst Wolfbewegte*: die Prüfung der kirchlich-theologischen Überlieferung und die ständige exegetische Vergewisserung. In dieser Hinsicht ergänzen sich beide Entwürfe, in vielen berühren sie sich. Schulzes Problem aber schließt sich eher an *Bonhoeffers* improvisierte Fragmente über die Welthaftigkeit der mündigen Welt und über die Orientierung in der Diesseitigkeit des Christen an. Bei Bonhoeffer läuft dieser Ansatz aber auf die »Teilnahme am Leiden Gottes im weltlichen Leben« hinaus und bringt hier die Christologie zur Dominanz. Wer Christus als seinen Herrn annimmt, der erfährt, stellt Bonhoeffer fest, daß die Partizipation an diesem Herrn, insbeson-

dere an der Ohnmacht Jesu in der Welt, ihn freimacht, die Last seiner Verantwortung zu akzeptieren (Widerstand und Ergebung, 1956, S. 241 f.), »Verantwortung im biblischen Sinne ist in erster Linie eine unter Einsatz des Lebens mit Worten gegebene Antwort auf die Frage des Menschen nach dem Christusereignis« (Ethik, S. 173). Schulze rechnet hier mit der Möglichkeit ungebrochener Gottesbeziehung. Er interpretiert das Christusgeschehen als vorethisches Grundereignis, wendet es aber auf die Gottesbeziehung zurück; diese begründet und trägt die Mündigkeit. Mündigkeit wird für ihn zu einer nur dem Glauben zugänglichen Form orientierter Emanzipation. Sie führt zur Verantwortung für die Dingwelt »im direkten Anschluß an das neugestiftete Vertrauensverhältnis zu Gott als dem Vater« (360). Die Folgen dieses Vertrauensverhältnisses vor dem Hintergrund einer Wirkungsgeschichte der aufgeklärten Vernunft gilt es neu anzusagen.

Die vorliegende Sozialethik strahlt theologisches Selbstbewußtsein aus. Sie ist in der Periode interdisziplinärer Vergewisserung und einer in Denkschriften und vielfältigem sozialen Engagement weitausgreifenden kirchlichen Öffentlichkeitsverantwortung verfaßt. Sie gibt von all diesen Tätigkeiten Rechenschaft aus eigener Mitarbeit und Anschauung. Das »Prinzip Orientierung« wird so zur Bilanz einer Epoche, in der die Sozialethik ihren Standort in der wissenschaftlichen Theologie neu abstecken mußte. Auf diesem Fundament ist sie für die Bewährungsproben besser vorbereitet, die ihr ins Haus stehen. Sie wird in Zukunft kritisch-konstruktiv Antwort geben müssen auf diejenigen Fragen, mit denen die Welt durch die Krise der Wissenschaft heute weltweit und in vielen Dimensionen konfrontiert wird.

Prof Dr. Dr. Theodor Strohm CH-8700 Zürich

Lexikon der Ethik. Hg. v. O. Höffe, in Zusammenarbeit mit M. Forschner, A. Schöpf und W. Vossenkuhl. München: C. H. Beck 1977 (Beck'sche Schwarze Reihe 152).

Ein handliches und auch preiswertes Lexikon der Ethik auf dem Markt zu finden war schon lange ein Wunsch auch evangelischer Ethiker. An manchen Orten behalf man sich bereits mit

selbstgefertigten Glossaren, um Studenten in die Grundbegriffe der Ethik einzuführen. Mit diesem Lexikon der Ethik liegt nun ein Hilfsmittel vor, das, wie der Rezensent erprobt hat, durchaus für universitäre Übungen und Repetitorien geeignet ist. Die vier Verfasser sind von der sogenannten »Rehabilitierung der praktischen Philosophie des letzten Jahrzehnts« inspiriert, tradieren aber sehr viele katholische Elemente. Ihre Arbeit geschieht nicht ohne Einfluß der analytischen Moralphilosophie, die - aus angelsächsischen Ländern kommend - sich auch auf dem Kontinent breitmacht. Bemerkenswert an der Auswahl der Artikel ist, daß nicht nur die Terminologie der angelsächsischen Moralphilosophie, sondern auch die Ethiken der Religionen und wichtige politische Aspekte (wie Demokratie, Entscheidungstheorie usw.) zur Sprache kommen. Etwas bescheidener sind die Hinblicke auf humanwissenschaftliche Forschungen. Hinweise auf die Ethologie oder die Psychoanalyse fehlen nicht. Aus der neuesten Diskussion ist das Stichwort »Lebensqualität« übernommen, während die Grundwertdebatte erst in Fußnoten anklingt, jedoch im Artikel »Werte« nicht zur Sprache kommt.

Selbstverständlich kann ein solcher Band nicht alle Wünsche erfüllen. Die vier offensichtlich katholischen Verfasser der Artikel haben naturgemäß die Verbindung von praktischer Philosophie und katholisch-naturrechtlichem Denken leichter gefunden. Das läßt sich an Artikeln wie »Christliche Ethik« u. a. spüren. Daß die Liebe sich in Tugenden entfaltet, gehört in diese Tradition. Und daß die Bergpredigt eine radikalisierte, universalisierende, verinnerlichende Präsentation von Normen ist, spricht aus dieser Richtung. Hingegen fehlt im Artikel »Naturrecht« ein ausführlicherer Verweis auf Thomas von Aquin und die Folgen katholischen Naturrechtsdenkens (spürbar bis in die Frage der Geburtenregelung); es fehlt noch mehr ein Hinweis auf die lutherische Auffassung der »[ex scripta in corde«, die den neueren angelsächsischen Auffassungen von Naturrecht (H. L. A. Hart) doch recht nahe kommt. Im Artikel »Wert« vermißt vermutlich mancher Leser die marxistische Werttheorie. Zieht man das Lexikon in einer evangelisch-theologischen Fakultät heran, so wird man für Ergänzungen sorgen müssen. Die Ergänzungen fallen vor al-

lern im Bereich folgender Themen an: Ordnung, Ordnungspolitik. Verantwortungsethik. Beruf, Zwei Reiche. Allerdings wäre darüber nachzudenken, warum sich neuere evangelische Ethik einer philosophischen Debatte so schwer vermittelt. Es liegt sicher auch an den ihr eigenen »Sprechhandlungen«, Wenn Karl Barth das Gute für Gott reklamiert oder Bonhoeffer Christus allein als den Guten gelten lassen will, so sind diese Aussagen zu wenig als neuzeitkritische Aussagen entschlüsselt worden. Sie lassen sich also gar nicht ohne weiteres in einen Artikel »Das Gute« einbringen. So stellt das Lexikon auch eine Herausforderung an evangelische Ethik dar, ihren Umgang mit Begriffen, besser mit Urteilen, zu entschlüsseln und dialogfähig zu machen.

Prof. Dr. eh. Frey

8520 Erlangen

André Dumas: Theologies politiques et vie de l'église, Lyon: Editions du Chalet, 1977, 204 Seiten.

Die in diesem Buch enthaltene Reflexion über die politischen Theologien im vergangenen Jahrzehnt und das Leben der Kirche hat A. Dumas, Professor für Moraltheologie an der protestantischen theologischen Fakultät von Paris, 1976 auf dem Lehrstuhl für ökumenismus der katholischen theologischen Fakultät von Lyon vorgetragen. Das neue theologische Konzept, das Dumas als »politisch« charakterisiert und zeitlich an die »hermeneutische« Theologie anschließt, war ein spontan ökumenisches Unternehmen, quer durch die katholisch-protestantische Frontstellung etwa in Lateinamerika hindurch. In diesem Kontinent, wo die Abhängigkeiten von fremden Mächten scharf ins Bewußtsein getreten sind, liegt einer der Schwerpunkte der **Entwicklung** solcher Theologien - »Theologien der Liberation«, die sich inzwischen in »Theologien der Dependenz- verwandeln. Den anderen Schwerpunkt sieht Dumas in Westdeutschland, als einem der Länder mit starker Wirtschaft und schwachem Gemeinsinn; und auch hier ist inzwischen auf *Moltmanns* »Theologie der Hoffnung« sein »Gekreuzigter Gott« gefolgt. In Gestalt einer Modeströmung - ist sie

inzwischen schon wieder verebt? - haben die politischen Theologien neu auf etwas verwiesen, was die Kirche, so meint Dumas, nur zu ihrem eigenen Schaden wie dem der Politik aus ihrem Leben verbannt.

Durchgehend durch das ganze Buch spürt man Kraft, Spannung auszuhalten. So kommt Zum Beispiel eine Entweder-Oder-Entscheidung zwischen Exegese und Sozialethik (wie sie beim Aufkommen dieser Theologien von einer ganzen Anzahl junger Theologen faktisch getroffen wurde) gar nicht in Frage. Dumas weist mit einem spielerischen Kunstwort darauf hin: Es gilt, »metatextuell«, das heißt »mit *Texten*« zu leben - den Texten, in denen, wie wir glauben, bezeugt wird, wie Gott uns anredet. Wie lebt die Kirche mit einem Text wie Matthäus 22, 15-22 (»... gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist«)? Gern hat sie hier herausgehört, was sie, als Bestätigung eines **Rückzugs** in eine unvermeidlich erscheinende Marginalisierung oder Privatisierung, zu hören wünschte - was aber bedeuten würde, Jesus wäre auf die Fangfrage, die seine Antwort provoziert hat, hereingefallen: daß er einen Freibrief Zur Separierung des Lebens vor Gott vom Leben innerhalb der politischen Ordnung ausgestellt hätte. Unterschieden werden muß zwischen dem einen und dem anderen durchaus, seit nicht mehr, wie in Israel, das Gemeinwesen insgesamt als Volk Gottes sich zu organisieren bemüht. Sorgsames Auseinanderhalten tut insbesondere dann not, wenn der geistliche Bereich auch mit politischen und der politische Bereich auch mit geistlichen Beeinflussungsmitteln letztlich nur seine Machtposition ausbauen will. Aber während wir mit dem Auseinanderreißen oft viel zu voreilig sind, sind wir meist viel zu träge im Wahrnehmen dessen, was geschehen soll zwischen Verschiedenem, das Gott zusammengefügt hat. Von einem Text wie Lukas 14,28 ff. (v. 33 cf. v. 27) wird das besonnene Verhalten im profanen Leben für das geistliche Leben als vorbildlich erklärt: Wie beim Bauen eines Turms muß man auch beim jüngerseinwollen nüchtern die Kosten kalkulieren.

Und ein Text wie Matthäus 5,43 ff. geht das profane Leben durchaus nicht nichts an - ein politisches Herrschaftssystem, das die Bürgerrechte der »Feinde«, die Staatsbürger sind, nicht achtet, ist gefährdet, anstatt das Recht aufrecht-

zuerhalten, eher der gesellschaftlichen Rache ihren Lauf zu lassen. Was in dem einen Bereich verdrängt zu werden pflegt, muß im anderen festgehalten und so glaubwürdig gelebt werden, daß zum Beispiel der Staat allen Grund hätte, die intervenierende Freiheit der Kirche frei anzuerkennen.

Mit biblischen Texten würdigt Dumas die *Gewalt* - ohne Scheu vor diesem Stichwort, das in der deutschen Diskussion wie ein rotes Tuch gewirkt hat - als legitimes Instrument im politischen Leben, das er, genauso ungescheut nicht-harmonisierend, als Leben im Kampf ernst nimmt. Nur wer ein Phänomen wie die Gewalt nicht von vornherein, sei es verdammt, sei es verherrlicht, kann es frei kritisieren. (So ist Dumas, der in diesem Buch auch Christengemeinde und Marxistengemeinde einander als ernsthafte Gesprächspartner zuordnet und es für ganz normal hält, wenn auf Grund von gewissenhafter Prüfung bestimmter konkreter Sachlagen Gruppen von Christen für den Kommunismus sind, statt zu pauschaler Verurteilung des Marxismus zu differenzierter Kritik frei - bis hin zu der scharfen Frage, ob der *Marxismus* nicht in kollektives Moralisieren auf der Basis behaupteter ideologischer Vollkommenheit verfiere, im Stil der privaten heuchlerischen Prüderie des 19. Jahrhunderts.) Das politische Leben geht in der Spannung zwischen Verhandeln und Entscheiden vor. Würde man alles in der Schwebelage halten wollen, um nur ja nicht der Zukunft ihre Offenheit zu nehmen, dann resignierte man im Grunde, so als könnte bestimmtes Handeln in der Politik sowieso nichts Gutes bewirken. Politische Theologie triebe dann auf das Pathos der Ohnmacht zu (Dumas weist auf diese Gefahr im Zusammenhang mit Moltmanns theologischer Entwicklung hin). Daß obrigkeitliche Gewalt, die öffentlich Vereinbartes durchsetzt, Gutes wirken könne, wird in der Bibel auf Gott zurückgeführt - Gott und nicht dem Kaiser verdanken wir es im Glauben. Gewalt, die verzweifelt Verständigung sucht, damit durch bessere Vereinbarungen das gemeinsame Leben geordnet werde, steht ebensowenig wie die etablierte Exekutive unter dem Verhängnis, nur ungut wirken zu können. Revolutionen, Umwälzungen der Koexistenzweise sind nicht von jeder Aussicht abgeschnitten, Gelegenheiten zu sein für das Kommen von Heil. Aber

Verzweiflung, die nicht mehr mit künftiger Verständigung rechnet, und Mißtrauen, das hinter Abmachung nichts als verkapptes übervorteilen wittert, lassen Gewalt in Vergewaltigung, Legalität in Rache umschlagen.

Von *Revolutionen* erzählt das Alte Testament - von Wendungen, die das Konfliktverhältnis zwisdien Brüdern nimmt: Kain und Abel, Esau und Jakob (der nach dem Kampf mit Gott den Namen Israel trägt), Josef und seine Brüder. Erzählt wird von Neuanfängen, miteinander auszukommen: Kains Leben wird unter dem Zeichen des Rechtsschutzes bewahrt; Esau läßt seinen Groll durch Emotionen übermannen; Josef erkennt seine Verfolgung durch die Brüder als vorgesehen zu ihrer Rettung. Die Erzählungen führen diese neuen Ermöglichkeiten von Gemeinsamkeit auf Gott zurück: Gott zeichnet Kain; er ist es, der Jakob als Flußdämon in den Weg tritt; auf Josef und seine Brüder beziehen sich die zwölf Stämme zurück, die ihre Geschichte als die Geschichte des Volkes Gottes erleben.

Das ist das ekklesiologisch Aufregende an diesem Buch: Wenn wir aus dem Alten Testament lernen wollen, politische Ordnung theologisch zu sehen, dann, sagt Dumas, blicken wir in die falsche Richtung, wenn wir uns etwa an Patriarchat orientieren. Wo berichtet wird vom Neuordnen des Zusammenlebens dank einer Begegnung mit Gott, ist es das Verhältnis unter Brüdern, das in Ordnung gebracht wird (- und auch das Verhältnis zwischen den Generationen ist vor Gott das zwischen Ebenbürtigen, wobei nicht die Eltern vor den Kindern und nicht die Kinder vor den Eltern einen höheren Rang einnehmen). Dann wäre also das »*Fratriarchat*« - wie Dumas dies mit einem Signalwort bezeichnet - die Gottes Zurechtbringen verdankte Zuordnung der Gleichrangigen, die immer wieder in Konflikt miteinander geraten, diejenige Weise des Zusammenlebens, die die Beteiligten im Glauben als dem Willen Gottes entsprechend erfahren. Ist dann vielleicht, um es mit deutschsprachigen Begriffen zu sagen, das bruderschaftliche Sozialverhältnis der Regler, das Regulativ, das bestehende Ordnungen daran erinnert, wie sie gute Ordnungen sein könnten? Sollte dann nicht die Kirche in ihrer Organisationsgestalt sich an diesem Verhältnis ausrichten? Gesellschaftliche Strukturen, auch die, in denen Kir-

chen sich organisieren, sind Ergebnis menschlichen Theoretisierens und Agierens; sie zu »taufen« bedeutet, sie der Transformation zu überantworten, die Gott in der Wirklichkeit des Lebens möglich macht.

Handelt das Alte Testament von Revolutionen, dann das *Neue Testament*, skandalöserweise, von Zwängen. *Zwänge*, zu deren Veränderung die Mittel nicht zur Verfügung sind, hatten die politischen Theologien in ihrer ersten, aktivitäts-optimistischen Phase nicht einkalkuliert. Als die sehr kurze Zeit vorbei war, in der die geschichtlichen Entwicklungen dem Fortschrittsglauben Bestätigungen lieferten, gesellte sich dem pfingstlichen Veränderungseifer die Erinnerung des Kreuzes bei - mit der Versuchung, die Passion für eine Sache bloßer Passivität zu halten. Dumas' Widerspruch an dieser Stelle führt weiter. Nach den Maßstäben einer politischen Theologie, die die Offenheit der Zukunft betonte, erschien etwa das Bleiben in Sklaverei (oder das Erdulden der Diskriminierung in der Apartheidgesellschaft) als moralisch verdächtig, nur die Auflehnung als ethisch vertretbar. Das Kreuz steht nicht für resignierendes Leiden, sondern für die Tat des Ertragens, wenn Widerstand geleistet werden muß und auf andere Weise nicht zu leisten ist. Politisch verantwortlich verhalten können sich nicht nur die Unternehmenden, sondern auch die Ertragenden, die aushalten in der Freiheit von Resignation. (*Käsemanns* Deutung der johannes-Apokalypse in diesem Sinne - wodurch sie dem paulinischen vermeintlichen Konservatismus näherückt - schließt Dumas sich hier an.)

Der Wille zum Aushalten von Spannungen zeigt sich, wie in dem Gesamthema des Buches, so auch in den Kapitelüberschriften. Das hinführende erste Kapitel stellt »Das Wesen des Politischen und die Mission der Kirche« nebeneinander. Im zweiten Kapitel geht Dumas sofort inhaltlich auf die »biblischen Grundlegungen bei den Propheten und bei den Aposteln - Epheser 2,20! - ein, um dann erst im dritten Kapitel Überlegungen zur Methode anzufügen. Beim »Übergehen von der Bibel zu heutigen Situationen- kann eine Methode Bojen an einer möglichen Fahrinne entlang legen, nicht aber eine sichere überfahrt garantieren, geschweige denn die Entdeckung neuer Kontinente. Das vierte Kapitel bewegt sich auf unüblichen We-

gen im Spannungsfeld zwischen» Wort und Gewalt«. Die explizite Auseinandersetzung mit den *neueren politischen Theologien* erfolgt im fünften Kapitel unter kritischer Würdigung ihrer Entwicklung »Von der Verheißung der Auferstehung zur Erinnerung des Kreuzes«. Das sechste, das Schlußkapitel, tastet weiter vor in den Lebensbereich »Geistliches Leben und politisches Leben«, den auseinanderzureißen uns immer wieder naheliegt. Aber wir müssen wohl lernen, ihn als ein zusammengehöriges Gewebe zu erkennen, so wie das ja auch zum Beispiel von schwarzen Theologen (*M. Butbelezi* und anderen) vorgeschlagen wird. Südafrikanische Schwarze (etwa *Kameeta*) wählen Dichtung als die Ausdrucksform ihrer Theologie. In ähnlicher Weise ungewohnt wirkt es auf Europäer, wenn Dumas seine theologischen Leser in den Literaturangaben zu den einzelnen Kapiteln und im Text zum Lesen von Romanen auffordert.

Das Buch atmet den Geist einer unbeirrten, wohlthuenden Unabhängigkeit - einen Geist, in dem ganz selbstverständlich ein Protestant sich im mehrheitlich katholischen Frankreich auch als theologischer Lehrer der katholischen Kirche versteht. Läßt man ihn auf sich wirken, dann fragt man sich, ob uns vielleicht die Komponente des Gemeinsinns mangelt, die man - theologische und politische - Zivilcourage nennt.

Dr. Ilse Tödt

6900 Heidelberg

Lenski, Gerhard: Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung. Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw 183) 1977. 650 S., 16,-DM.

Soziologische Standardwerke erscheinen den Gebildeten unter den Verächtern der *Zunft* oft unverständlich und langweilig. Darüber hinaus erschweren Kaufpreise von mehreren Zehnmarskscheinen die Rezeption. Beides ist hier nicht der Fall. Erfreulich, daß sich der Verlag nach vierjähriger Laufzeit der teuren Ausgabe entschlossen hat, diese Arbeit in sein Taschenbuchprogramm aufzunehmen und sie damit über fachsoziologische Kreise hinaus zugänglich zu machen. Man fragt sich lediglich, ob nicht

ein Werk, das bereits im ersten deutschen Erscheinungsjahr fast zehn Jahre einen guten amerikanischen Markt hatte, hier bei uns nicht sofort in einer wohlfeilen Ausgabe hätte erscheinen können.

Spannend und locker, ohne daß darunter wissenschaftliche Solidität zu Schaden kommt, entfaltet Lenski sein *Konzept sozialer Schichtung*. Die systematische Perspektive, einfach und plausibel, bleibt im Gedächtnis, gerade weil sie dem Leser liebgeordnete Schwarzweißpositionen entzieht. Die detailreiche und umfängliche Präsentation historischen und aktuellen Materials – sie macht etwa dreiviertel des Textes aus – wäre schon an sich aufregend, selbst wenn die sensible, auch die empirischen Abweichungen nicht unterschlagende Verbindung zur Theorie nicht so gut gelungen wäre, wie sie es tatsächlich ist.

Die Grundkonzeption wird dargestellt als Synthese zweier divergierender Traditionenströme. Die *erste Tradition* der »*conservationen* These« betrachtet soziale Ungleichheit als notwendige Voraussetzung für das Funktionieren von Gesellschaften. Der *Strom* der »*radikalen Antithese*« bewertet die ungleiche Verteilung von Gütern, Kapital, Macht und Privileg als defizienten Modus von Sozialität und erarbeitet daraus politische Maximen der Umverteilung. Die Tradition der konservativen These reicht von religiösen Legitimationstheorien des 3. Jahrhunderts v. Chr. in Indien bis zu soziologischen Funktionalismus- und Systemtheorien; die radikale Antithese von den frühen hebräischen Propheten bis zu gegenwärtigen Konflikttheoretikern. Christliche Entwürfe bewegen sich in beiden Paradigmen. Der Autor benennt acht Streitpunkte, an denen die Unterschiede der beiden Positionen besonders deutlich werden: anthropologischer Pessimismus versus Optimismus; Gesellschaft als soziales System versus Raum konfligierender Gruppen; Konsensustheorie versus Herrschaftstheorie; Konflikt als Abweichung von der Norm versus notwendige Folge; Integrationsmittel, gesellschaftliche Leistung und Arbeit versus Gewalt und Betrug; Unvermeidbarkeit von Ungleichheit versus Gleichheitspostulat; Staat und Gesetz als Mittel zur Herstellung des Gemeinwohls versus Mittel der Unterdrückung; Klasse als Träger gleicher Merkmalskombinationen

versus Klasse als Subjekt gesellschaftsbildenden Handelns.

Gegenüber diesen beiden normativen Positionen nimmt Lenski eine synthetische analytische Stellung ein: beide Perspektiven haben ihr Recht, sie können in einer integrativen Theorie sozialer Ungleichheit aufgehoben werden. Deduktiv werden Postulate zur Natur des Menschen und der Gesellschaft aufgestellt. Der Mensch ist demnach gezwungen, als Mitglied einer Gesellschaft mit anderen zusammenzuleben; Eigeninteressen wiegen stärker als Gruppeninteressen; soziale Gratifikationen sind knapp und müssen erkämpft werden; die individuelle Ausstattung für diesen Kampf ist unterschiedlich; Gewohnheiten regeln weitgehend das Zusammenleben. Demgegenüber sind Gesellschaften auf eine Minimierung von innerem politischen Wandel einerseits und Maximierung der Produktion andererseits aus. Sobald innerhalb einer Gesellschaft ein Surplus (Mehrprodukt/Mehrwert) zu verteilen ist, werden Macht und Privilegien Hauptdeterminanten sozialer Ungleichheit. Mit technologischem Fortschritt wird der Einfluß von Macht bei der Verteilung gesteigert.

In der breiten induktiven Korrelation historischer und aktueller Daten von jäger- und Sammlergesellschaften, Hortikulturgesellschaften, Agrargesellschaften und Industriegesellschaften wird das deduktive Gerippe überprüft und modifiziert.

Lesern, die sich stark der konservativen oder der radikalen These sozialer Schichtung verpflichtet wissen, wird dieses Buch unbequem sein, ohne daß ich sehe, wie sie sich seiner Hauptargumentation verschließen könnten. Die Aktualität des Werkes wird nur unwesentlich geschmälert durch zwei prinzipiellere Leerstellen. Einmal ist versäumt worden, die Verteilungsproblematik vom intragesellschaftlichen auf den intergesellschaftlichen Bereich auszuweiten – ein Schritt, der die übliche Behandlung sozialer Schichtung zweifellos gesprengt hätte. Weiterhin sind neuere Konzepte sozialer Schichtung, etwa die Bemühungen um »soziale Indikatoren« bei diesem nun etwa anderthalb Jahrzehnte alten Werk naturgemäß nicht verarbeitet.

Unternehmerisches Verhalten war von jeher nicht ausschließlich an den rein ökonomischen Zielsetzungen und nur an den Implikationen des Entscheidungsfeldes »Betrieb« ausgerichtet. Es war immer auch ausgerichtet an originär gesellschaftspolitischen Zielen und Ordnungsvorstellungen und mitbestimmt von der Absicht, auf dem umgreifenden 'gesellschaftspolitischen Feld Einfluß auszuüben. Schließlich weiß jeder, der unternehmerisch tätig ist, ob er nun Werkzeugmaschinen produziert oder mit Hosenknöpfen handelt, daß seine Geschäfte und sein materielles Wohlergehen verknüpft sind mit den Rahmenbedingungen des wirtschaftlichen und politischen Systems, in dem er lebt und agiert. Nun ist in den letzten Jahren das Unternehmerverhalten stärker in den Blickpunkt von Wissenschaft und Öffentlichkeit gerückt. Zwei Gründe lassen sich dafür vor allem anführen:

Zum einen tritt, zumindest seit den Krisenerscheinungen nach Beendigung der Wiederaufbauphase bei uns, die Interdependenz zwischen unternehmerischem Verhalten in der Marktwirtschaft und dem - politischen - Entscheidungsraum staatlicher Organe wieder stärker hervor.

Zum anderen wurden sozioökonomische Tatbestände schärfer und dringlich deutlicher, so z. B. im Zusammenhang mit Ökologiefragen und dem Umweltschutz, der beruflichen Bildung oder mit Fragen von Demokratisierung und Mitbestimmung in der Wirtschaft, die, je nach der gesellschaftspolitischen Optik der Betrachter, mehr oder minder kritische Reaktionen hinsichtlich unternehmerischer Verhaltensweisen hervorgebracht haben.

Man könnte auch sagen, daß die Öffentlichkeit aufmerksamer und sensibler gegenüber einer gesellschaftlichen Gruppe reagiert, die aufgrund ihrer ökonomischen Macht, demokratischer Kontrolle weitgehend entzogen, zumindest mittelbar die zukünftige Entwicklung der Gesamtgesellschaft substantiell zu beeinflussen in der Lage ist, und die, z. B. mit der Verfassungsklage gegen die Mitbestimmung, jedes legale Mittel ausschöpft, um Wandlungsprozesse zu verhindern, von denen sie annimmt, daß sie sich gegen ihre eigenen Interessen richten.

Der Blick in die einschlägigen Publikationen,

vor allem in die Verbandszeitschriften, zeigt, daß sich hauptsächlich globale Rechtfertigungen, nicht selten mit breit dargelegtem Selbstmitleid vermischt, und düstere Verschwörungs- und Verdächtigungs-»Theorien« gegenüberstehen. Das Buch von

Michael Stitzel: Unternehmerverhalten und Gesellschaftspolitik, Verlag W. Kohlhammer - Urban Taschenbuch, Sozioökonomie, Bd. 519, Stuttgart 1977, 148 S., DM 12,- weist demgegenüber beachtenswerte Qualität auf.

Es klagt nicht an, sondern untersucht Unternehmerverhalten am Beispiel der Forderung nach paritätischer Mitbestimmung und nach verstärkter Berücksichtigung von Umweltschutzaspekten. Es wird nach alternativen gesellschaftspolitischen Strategien gefragt, und danach, wie diese im konkreten Sadizusammenhang in die Tat bzw. ins Wort umgesetzt werden. Schließlich geht es um die Frage, wie die tatsächlich realisierten Verhaltensweisen zu beurteilen sind bzw. nach welchen Kriterien sich die Unternehmer verhalten könnten, um ihre Interessen wirksam zu verfolgen, und welche Verhaltensstrategien dieser Absicht geradezu entgegenwirken.

Der Autor kommt allerdings an einem Phänomen nicht vorbei, das die unternehmerkritische Argumentation häufig in den Vordergrund stellt: Die Verhaltensstrategien der Unternehmer, ob sie nun auf ideologischer oder eher sachrationaler Ebene liegen, stellen sich zumeist dar als ein Defensivprogramm zur Erhaltung überkommener Privilegien und Machtpositionen in Gestalt von Kapitalhäufung und Handlungsfreiheit. Dies führt die Unternehmer in eine extrem konservativ-beharrnde Position, in der sie, unabhängig von Parteimitgliedschaften, sich im Gegensatz zu allen gesellschaftlichen Kräften wiederfinden, die einer, selbst gemäßigten, evolutionären Reformpolitik den Vorrang einräumen möchten.

Für die Unternehmer mag dies kurzfristig und unter ökonomischem Erfolgsdruck praktikabel erscheinen. Eine Verhaltensstrategie, der man Erfolg und Zukunft vorhersagen kann, ist dies gewiß nicht.

Dipl.-Volksw. Helmut Grau 8500 Nürnberg

Silvia Herkenrath: Politik und Gottesreich. Kommentare zur Weltpolitik der Jahre 1918-1945 von Leonhard Ragaz, Theologischer Verlag Zürich 1977, 283 Seiten.

Silvia Herkenraths geschichtswissenschaftliche Dissertation über die Theorie und Praxis einer der *Idee des Reiches Gottes* verpflichteten Politik behandelt *Leonhard Ragaz'* politisches Engagement im Kampf um die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden in den internationalen Beziehungen. Die Arbeit ist gegliedert in einen theoretischen Teil »Politik und Gottesreich«, der die theologische Grundstruktur von Ragaz' politischem Denken behandelt, und in die Teile »Weltpolitisches Geschehen aus der Sicht von Leonhard Ragaz« und »Der Völkerbund als Instrument des Friedens«, die Ragaz' politische Lageberichte in den »Neuen Wegen« von 1918 bis 1945 zum Gegenstand haben. Diese Kommentare zum Weltgeschehen aus religiös-sozialistischer Perspektive, die Ragaz regelmäßig in seiner Zeitschrift veröffentlichte, werden hier zum erstenmal für die wissenschaftliche Diskussion erschlossen.

Die Wurzel von Ragaz' politischem Engagement ist sein Glaube an die prophetische Botschaft vom Reich Gottes. Dieses Reich ist einerseits Gottes Gabe, die alles geschichtlich Mögliche übersteigt und ohne menschliches Zutun kommt (»von Gott her«, »absolute Hoffnung«); es bedeutet andererseits zugleich Aufgabe für den Menschen, der Gottes Herrschaft, die in die Welt eindringen will, zu Teildurchbrüchen zu helfen (»zu Gott hin«, »relative Hoffnung«), damit »an die Stelle der Gewalt die Liebe, an die Stelle der Knechtschaft die Freiheit« tritt (15). So konnte Ragaz schreiben: »Das Reich Gottes kommt in dem Maße, als wir Gottes Willen tun und ihm die Erde unterwerfen« (17). Aus dieser Idee einer Politik im Dienste des Gottesreiches, die auf »umfassende Erneuerung in allen Lebensbereichen- zielt (32), entsprangen Ragaz' Engagement für Demokratie und Sozialismus und sein Kampf für die Überwindung des Krieges durch Errichtung eines Systems der kollektiven Sicherheit der Völker.

Die chronologisch geordneten Kapitel des zweiten Teils des Buches behandeln die Errichtung des Völkerbundes, die Zwischenkriegszeit unter dem Aspekt der Kriegsüberwindung und Friedenssicherung und den zweiten Weltkrieg. In den einzelnen Abschnitten stellt die Verfasserin jeweils kurz die

politische Situation dar, referiert dann Ragaz' Kommentare und beurteilt diese anschließend aus heutiger historischer Sicht. Es ist beeindruckend und besonders für deutsche Leser erregend, wie früh Ragaz die Gefahren des Faschismus und Nationalsozialismus erkannte und wie klar er seit 1923 die Merkmale dieser Bewegungen: Antidemokratismus, extremer Nationalismus, Gewaltglaube und Militarismus beschrieb. Ragaz initiierte 1930 den Aufruf des Internationalen Ausschusses der religiösen Sozialisten »Ein Wort über Nationalsozialismus und Faschismus an die europäische Christenheit- und ebenso im Mai 1933 das Manifest »Das Kreuz Christi und das Hakenkreuz«, in dem die Verbrechen, die in Deutschland an »Juden, Sozialisten, Pazifisten, Dernokraten« verübt wurden, angeklagt und die Despotie der Machthaber und ihre zu einem Krieg treibende Politik angeprangert wurden (108).

Im letzten Teil ihrer Arbeit untersucht die Verfasserin systematisch Ragaz' religiös *begründetes* Verständnis der *Völkerbundsidee* und sein kritisches Engagement für die Organisation des Völkerbundes und für die Verbesserung ihrer Wirksamkeit. Mit Recht macht die Verfasserin hier auf den »entschlossenen Wirklichkeitssinn« Ragaz' aufmerksam (212), der ihn die entwicklungsfähigen Komponenten in der Organisation des Völkerbundes erkennen und für ihre Entwicklung eintreten ließ. Um so bitterer war Ragaz' Enttäuschung, als der Völkerbund bei dem Überfall Italiens auf Abessinien 1935 auf die im Statut vorgesehenen Sanktionen gegen den Aggressor verzichtete - ein schwächerer Verzicht, der von der Regierung der Schweiz mit bewirkt wurde. Ein von Ragaz im Namen des Internationalen Bundes der Religiösen Sozialisten publizierter Appell warnte eindringlich vor der aus dem Scheitern der Völkerbundprinzipien drohenden Weltkatastrophe. Zugleich beteiligte Ragaz sich an einer gegen die Politik der Schweizer Regierung gerichteten Bürgerinitiative für den Boykott Italiens, die von der Regierung alsbald illegalisiert wurde.

Silvia Herkenraths Studie zeigt Ragaz als »unermüden Kämpfer für Gerechtigkeit und Frieden« der seine Hoffnung auf eine politisch und sozial veränderte Welt aus der biblischen Botschaft vom Reich Gottes schöpfte und der im politischen Kampf lernte, »Teilerfolge nicht gering zu achten und seine Aktionsmöglichkeiten im Bereich des Relativen wahrzunehmen« (268).

Für den Rezensenten bleiben Zweifel bestehen, ob die schwierige Vorstellung vom Reich Gottes als regulative Idee für die politische Ethik und für gesellschaftsgestaltendes Handeln geeignet ist. Die in Ragaz' persönlicher Religion und Haltung so eindrucksvoll gelebte Lösung des Widerspruchs zwischen eschatologischer Komponente (»von Gott her«) und ethischer Komponente (szu Gott hin«) in der Vorstellung des Reiches Gottes ist rational nicht ohne weiteres nachvollziehbar. Es scheint auch, daß der von Silvia Herkenrath mehrfach erwähnte überschießende Idealismus bei Ragaz (z. B. 107), der seine programmatischen Ideen gelegentlich eher für den Himmel als für die Erde gedacht erscheinen läßt, damit zusammenhängt, daß die Utopie des »ganz anderen« Reiches Gottes (»von Gott her«) eben keinerlei »regulierende« Merkmale für politisches Handeln ergibt. Andererseits stand Ragaz, wie Silvia Herkenrath vermerkt (11), bewußt in der auf *Zwingli* zurückgehenden reformierten Tradition einer Kritik gesellschaftlicher Institutionen unter dem Gesichtspunkt, sie dem Anspruch der göttlichen Liebe »je mehr und mehr gleichförmig« zu machen (szu Gott hin«). Diese religiöse Auffassung findet ihren biblischen Grund in der klassischen prophetischen Politik; die prophetische Politik setzt aber voraus, daß das Reich Gottes eben nicht »ganz anders« ist und nicht die totale Kritik allen menschlichen Tuns und aller geschichtlich möglichen Formen der menschlichen Gesellschaft bedeutet, sondern daß es mit politischen Bewegungen und geschichtlichen Hoffnungen vermittelt werden kann, die auf bessere Gerechtigkeit zielen.

Die altprophetische Hoffnung auf ein messianisches Friedensreich trug noch einigermaßen irdische, geschichtliche Züge; deshalb war sie realistischer Vermittlung fähig und konnte als Leitbild politischer Ethik und politischen Handelns dienen. Dagegen dürfte die Auffassung des Reiches Gottes bei Jesus nicht einfach als Intensivierung des prophetischen Gedankens interpretierbar sein, wie Ragaz annahm (29). Vielmehr ist für Jesu Vorstellung vom Reich Gottes die nachprophetische Entwicklung der Apokalyptik maßgebend. Das Reich Gottes wird dadurch schlechthin jenseitig, eine wunderbare neue Schöpfung Gottes am Ende der Geschichte. Es ist unmöglich, aus dieser Vorstellung des Reiches Gottes die regulative Idee einer Ethik zu gewinnen. Denn die geschichtlichen Zustände können durch menschliche Anstrengungen

in keiner Weise diesem »ganz anderen« Reich Gottes nähergebracht werden. Die unüberbrückbare Differenz dieses eschatologisch gedachten Reiches Gottes zu allem geschichtlich Möglichen haben die frühen dialektischen Theologen (*Kutter, Barth, Bultmann*) in der apokalyptischen Gestimmtheit der *Zeit* nach dem ersten Weltkrieg erkannt. Als Preis für ihre emphatische Stilisierung der Eschatologie mußten sie den ethischen Gehalt des Evangeliums Jesu entleeren (oder ihn - was dasselbe ist - in eine unsagbar radikale Forderung umdeuten, der menschliches Handeln nie entsprechen kann).

In der Lehre Jesu, wie sie die älteren Evangelien überliefern, finden wir jedoch einen unmittelbaren und energischen Rückgriff auf die altprophetische Ethik, die Jesus vertieft und vollendet hat. Deshalb sprechen nach Meinung des Rezensenten gute Argumente für die Auffassung *Albert Schweitzers*, daß in der Verkündigung Jesu die ethische Idee durch die ihr widerstrebenden eschatologischen Vorstellungen in ihren sozialen Konsequenzen begrenzt und durchkreuzt wird. Nur so dürfte es zu erklären sein, daß Jesus es unterließ, aus seiner Forderung der Bruderschaft aller Menschen und aus seinem Zorn gegen die Reichen politische Konsequenzen zu ziehen. Indem der religiöse Sozialismus die politischen Konsequenzen der Religion der Liebe zieht, greift er auf die prophetische Politik als Ergänzung der Ethik Jesu zurück. Dies impliziert allerdings eine Kritik der neutestamentlichen Eschatologie.

Prof Dr. Siegfried Katterle

4800 Bielefeld

Paul Ramsey: The Patient as Person: Explorations in Medical Ethics, ISBN 0-300-01741-3, 283 Seiten, Preis \$ 3.95, Paperback, New Haven and London (Yale University Press) 1970, 1977⁹.

Im Jahre 1979 ein Buch vorzustellen, das auf Vorlesungen basiert, die bereits 10 Jahre zuvor an der »Divinity School« und der »School of Medicine« der Yale University gehalten wurden, verlangt zweifellos eine Erklärung. Der Hauptgrund ist der, daß die »Medizinische Ethik« als Fach bis in die jüngste Zeit hinein im deutschsprachigen Bereich so gut wie unbekannt war. So nahm man auch die breite Literatur hier nicht oder fast nicht zur Kenntnis, die im angloamerikanischen Raum

inzwischen zu dieser Thematik erschienen ist. Und von den zahllosen Monographien und Readern ist das hier vorzustellende Buch zweifellos eine in beinahe jeder Hinsicht rühmliche Ausnahme. - Der Verfasser, evangelischer Theologe und »Professor of Religion- an der Princeton University, ist einer der profiliertesten amerikanischen Medizin-Ethiker. Aufgrund seiner detaillierten Kenntnisse der aktuellen medizinischen und klinischen Problem-bereiche hat er sich in der amerikanischen Ärzteschaft Respekt und Anerkennung verschafft und dadurch in bemerkenswerter Weise in die medizinische Profession hineinwirken können, wie es nur wenigen möglich ist. Diese Sachkenntnis - gepaart mit der exzellenten Fähigkeit, komplexe Probleme exakt zu analysieren und aus theologischer Perspektive Lösungsmöglichkeiten aufzuzeigen - haben dieses Buch zu einem grundlegenden medizin-ethischen Text der Gegenwart gemacht. - Geburt und Tod, Krankheit und Leid, sind nicht nur Tätigkeitsanlässe für den Arzt, sondern herausragende Situationen in jedem menschlichen Leben. Deshalb kann und soll es dem Arzt nicht gleichgültig sein, wie die Gesellschaft über diese Lebensphasen denkt. Ebenso ist es der Öffentlichkeit längst nicht mehr egal, wie die Ärzteschaft diese Stationen angeht und behandelt. In diesem Buch werden Arzt und Patient gemeinsam angesprochen und an die ethische Dimension ihres Miteinander-Umgehens herangeführt.

Das Buch ist in sieben Kapitel gegliedert, die zwar nicht alle, aber doch wesentliche zeitgenössische Probleme des Medizinbetriebes behandeln: Organtransplantation, Todeszeitpunktbestim-

mung, Sterbehilfe und das Problem begrenzter medizinischer Ressourcen. Eingeleitet wird das Buch mit ausführlichen und grundlegenden Reflektionen zur Thematik der klinischen (therapeutischen und nicht-primär-therapeutischen) Forschung am und mit Menschen, wobei insbesondere auf die Schwierigkeiten eingegangen wird, die bei Experimenten mit Kindern und »Inkompetenten« entstehen. Zentraler Punkt dieser Problematik ist die »Ethik der freien, aufgeklärten Zustimmung«.

Die theologische Interpretationsfigur, die Ramseys Argumentation zugrundeliegt und inspiriert, ist die vom *Bund Gottes mit seinem Volk*. In Analogie zu diesem Bund sieht er das »Bündnis- zwischen Arzt und Patient, zwischen Forscher und Proband in der Versuchssituation, und noch allgemeiner zwischen jeder Art von Leben mit anderem Leben. Solche bündnisartigen Beziehungen leben nicht wie vertragliche Beziehungen von rechtlichen Regelungen, sondern vom Vertrauen auf- und in-einander und von der »Treue« zu diesem Bund. In der bewußten Annahme der mit solchen zwischenmenschlichen Bündnissen gegebenen Verantwortlichkeiten sieht Ramsey mit *Karl Barth* Sinn und Ziel des Menschseins, das immer Mitsein mit anderem Leben bedeutet, speziell mit anderen Menschen. Daß sie im Umgang eben dies auch bleiben, nämlich Menschen - Personen - und nicht zum Mittel medizinischer Weltverbesserung oder forschерliehen Ehrgeizes depravieren, ist das Anliegen dieses Buches, das auch im deutschsprachigen Bereich eine weitere Verbreitung verdient.

Dr. H. Piechowiak

8000 München

Bibliographie

1. Politische Ethik

Czempiel, Ernst-Otto: Internationale Politik. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1981. 200 S. 16,- DM.

Hanisch, Rolf, und Rainer Tetzlaff (Hg.): Staat und Entwicklung. Studien zum Verhältnis von Herrschaft und Gesellschaft in Entwicklungsländern. Frankfurt: Campus Verlag 1981. 670 S. 58,- DM.

Müller, Ingo: Rechtsstaat und Strafverfahren. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1980. 250 S. 38,- DM.

Probst, Ulrich: Polit-Ökologie. Zwischen Sozialpolitik und Utopie. Frankfurt und Bonn: Peter D. Lang 1980.

2. Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen

Abromeit, Heidrun: Staat und Wirtschaft. Zum Staatsverständnis der Wirtschaftsöffentlichkeit in der Bundesrepublik. Frankfurt: Campus Verlag 1981. 280 S. 40,- DM.

Alioth, Andreas: Entwicklung und Einführung alternativer Arbeitsformen. Bern, Stuttgart, Wien: Verlag Hans Huber 1980. 168 S. 35,- DM.

Bäcker, Gerhard, Reinhard Bispinck, Klaus Hofemann und Gerhard Naegele: Sozialpolitik. Eine problem-

- orientierte Einführung. Köln: Bund-Verlag 1980. 408 S. ca. 60,- DM.
- Baitsch, Christof, und Felix Frei:* Qualifizierung in der Arbeitstätigkeit. Bern, Stuttgart, Wien: Verlag Hans Huber 1980. 256 Seiten. 35,- DM;
- Didicher, Walter:* Die umstrittene Humanisierung der Arbeit: gesellschaftspolitische und betriebliche Strategien von Staat, Gewerkschaft, Privatwirtschaft. Frankfurt: Campus Verlag 1981. 178 S. 30,- DM.
- Gikas, Michael:* Funktion und Wirkungsweise der Sozialtechnologie. München: Minerva Publikation Saur GmbH 1980. 396 S. 48,- DM.
- Guntermann, Paul, und Hans-Georg Pust (Hg.):* Freizeit und Arbeit. Gesellschaftliche Bedingungen und theologische Aspekte. Würzburg: Echter Verlag 1980. 100 S. 9,80 DM.
- Honneth, Axel, und Hans Joas:* Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften. Frankfurt: Campus Verlag 1980. 172 S. 16,- DM.
- Hoppmann, Opel, Klaus Hoppmann und Bertold Stötzel:* Demokratie am Arbeitsplatz. Ein Modellversuch zur Mitwirkung von Arbeitnehmern an betrieblichen Entscheidungsprozessen. Frankfurt: Campus Verlag 1981. 200 S. 24,- DM.
- Kofler, Rolf:* Beruf und Kriminalität. Eine empirische Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Beruf und Straffälligkeit bei den Probanden der Tübinger jungtäter-Vergleichsuntersuchung. München: Minerva Publikation Saur GmbH 1980. 203 S. 32,- DM.
- Krug, Peter:* Gewerkschaften und Arbeiterbildung: gewerkschaftliche Bildungsarbeit von ihren Anfängen bis zur Weimarer Republik. Köln: Bund-Verlag 1980. 268 S. 28,- DM.
- Martin, Ernst, Udris, Ivar, Ackermann, Ursula, Oegerli, Konrad:* Monotonie in der Industrie. Bern, Stuttgart, Wien: Verlag Hans Huber 1980. 190 S. 39,- DM.
- Meyer, Thomas (Hg.):* Demokratischer Sozialismus. Geistige Grundlagen und Wege in die Zukunft. München: Günter Olzog Verlag 1980. 367 S. 48,- DM.
- Monzel, Nikolaus:* Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. München: Günter Olzog Verlag 1980. 351 S. 48,- DM.
- Müller-Schöll, Albrecht, Joachim Kleppel und Günther Sommer:* Jugend in Berufsnot. Stuttgart: Verlag Klett-Cotta 1980. 116 S. 12,- DM.
- Roelcke, Gerd:* Gleichheit in der Industriegesellschaft. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1980. 23 S. 12,-DM.
- Roth, Wolfgang (Hg.):* Wirtschaft von morgen – Ängste von heute? Dankschrift für Helmut Lenders. Köln: Bund-Verlag 1981. 246 S. 29,80 DM.
- Simonis, Udo Ernst (Hg.):* Ökonomie und Ökologie. Auswege aus einem Konflikt. Karlsruhe: C. F. Müller 1980. 160 S. 26,- DM.

Mitteilung der Societas Ethica

Vom 7. 9. bis 11. 9. 1981 findet im Bildungshaus St. Virgil in Salzburg die Jahrestagung der Societas Ethica statt. Ihr Thema: Gerechtigkeit und Strafe. Die Kosten der Tagung betragen 180,-DM. Neben zwei Vorträgen von J. Hemberg (Lund/Schweden) und A. Kenny (Oxford/GB) werden Gruppenarbeit und ein Podiumsgespräch mit Rechtslehrern und Theologen stattfinden. Anmeldungen werden erbeten an das Sekretariat der Societas Ethica, z. Hd. von Dr. Andreas Laun, Schottenring 21, A-1010 Wien.

Schriftleiter: Prof. Dr. ehr. Frey, Schenkstr. 69, 8520 Erlangen
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Postfach 2368, 4830 Gütersloh

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis je Heft im Abonnement 10,50 DM; einzeln 12,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.
 Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP) e. V.
 Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo, Printed in Germany.

Zur Einführung

Fragen der BEZIEHUNGEN zwischen Menschen und zwischen Mensch und nichtmenschlicher Natur werden in den folgenden Beiträgen so angesprochen, daß zugleich Perspektiven für die Grundlegung theologischer *Ethik* aufgerissen werden. - Mit seiner Tübinger Antrittsvorlesung »DIE EHE ZWISCHEN EVANGELIUM UND GESETZ« ,geht es O. BAYER darum, die schon früher von ihm betonte Unterscheidung von Evangelium und Gesetz an einem konkreten Problem zu bewähren, bei dem sie- anders als in der politischen Ethik - meist nicht beachtet wird. Er entwickelt im Zusamm.enhang mit einer Anthropologie (die sich vom Herrenmahl aus schöpfungstheologisch und eschatologisch bestimmt) eine Auseinandersetzung mit römisch-katholischem und neuzeitlichem Vertragsdenken, mit romantischer Institutionenverachtung und Hochschätzung der Ehe-Institution bei HEGEL. Sein Aufsatz bekundet ein Verständnis theologischer Ethik, dem zufolge sie eher Konflikt- als Integrationswissenschaft ist. - Cu. WEST, Professor an der Princeton-University, arbeitet in seinem Beitrag "GoTT-MENSCH-SCHÖPFUNG« Erfahrungen mit der ökumenischen Weltkonferenz »Glaube, Wissenschaft und die Zukunft« (Cambridge/Mass. 1979) auf Seiner »Relationsethik« geht es um die Beziehungen von Mensch und nichtmenschlicher Natur, von personalem Glaubensvollzug und sachlichem Verhältnis zu nichtpersönlichen Dingen. Wie soll der Menschheitskonflikt, der aus technologischer Veränderung entsteht, bewältigt werden? Der technologische Humanismus hat abgedankt, Bedenken ergeben sich gegenüber dem analytischen Pessimismus derer, die Sinn und Ziel des Universums ausschließen, sowie gegenüber dem revolutionären Humanismus Marxscher Prägung. Seine eigene Position deutet West in Auseinandersetzung mit Thesen von L. WHITE an, der den verändernden Willen auf das Christentum gründete, während West die Verantwortung etwa im Sinne BONHOEFFERS in die Wissenschaften und in das Naturverhältnis der Menschen hineintragen möchte. - Ein kaum geklärtes Thema greift die Studie des Bochumer Systematikers und Ethikers EH. FREY auf die Berufung auf die Vernunft in der evangelischen Ethik. Anstöße zu diesem Thema ergaben sich aus Gesprächen mit der Ökonomie, aber auch mit der konstruktivistischen Wissenschaftstheorie. Dem Versuch, in fünf Schritten eine Typologie des Vernunftverständnisses in neueren ethischen Ansätzen herauszuarbeiten, folgt ein Überblick über gegenwärtige Normenbegründungsproblematik in der Philosophie und der Vorschlag zum Ansatz eines Gesprächs. Er setzt bei der Rekonstruktion der Anliegen der Wort-Gottes-Theologie in nicht-autoritärer Form ein und findet seinen Ansatz dort, wo die gegenwärtige praktische Philosophie einsieht, daß universale, allen Menschen geltende Verpflichtungen schwerlich nach Maßgabe semantischer Verallgemeinerung gewonnen werden können, sondern den Rahmen geschlossener theoretischer Entwürfe überschreiten. Den dann so häufigen Rekurs auf die »Lebenswirklichkeit« wird der theologische Ethiker allerdings nicht ohne weiteres übernehmen, sondern im Fall der Vernunft mit Hilfe von Näherbestimmungen durch Kriterien der Liebe präzisieren. - Ein Kommentar des Wiener Psychiaters H. LINDINGER setzt sich mit der Kommunikationstheorie von P. WATZLAWICK auseinander und konzentriert sich auf eine personale Kommunikation, die dem anderen etwas gibt und nicht zum Zweck, selber sich Identität zu gewinnen, einseitig ausbeutet.

O. B.I.C. F.

Introduction

Aspects of inter-human relationships as well as of relationships between man and non-human existence are dealt with in the following contributions in such a way as to open up new perspectives for the foundations of theological ethics. - In his Tübingen inaugural lecture, "*Marginal: the intermediate in the framework Gospel/Law*", O. Bayer confirms the distinction between Gospel and Law which he has voiced in the past. He illustrates his case with a concrete problem which in contrast to political ethics is seldom taken into consideration. In the context of an anthropology (whose roots are in the Eucharist, whose character however is determined by creation-theology and eschatology) he discusses Roman Catholic and current views on contract as well as the romantic disdain of institution and Hegel's esteem of the institution of marriage. His article bears witness to an understanding of theological ethics in virtue of which ethics is rather a science of conflict rather than one of integration. - Ch. West, Professor in Princeton University, elaborates the experiences made with the ecumenical world conference, "Faith, science and the future" (Cambridge/Mass. 1979) in his contribution, "*God-Man-Creation*". His "Relations-Ethics" revolves around the relationship between man and non-human existence, between personal life of faith and a material relationship to non-human objects. How can the conflict of humanity which arises out of technological change be overcome? Technological humanism has failed; one has doubts about the analytical pessimism of those who deny a meaning and purpose of the universe as well as about revolutionary humanism of marxist stamp. West develops his own position in discussing L. White's theses, who ascribed the will to change to Christianity. West himself ascribes responsibility in roughly the same sense as Bonhoeffer to the academic disciplines and to the natural human condition. - The systematic and ethical theologian of Bochum university, eh. Frey, takes up a hitherto unexplored topic: the appeal to reason in protestant ethics. Reflection on economic matters as well as on the constructivist scientific theory gave rise to this topic. He tries to show a typology of the understanding of reason in present-day ethical drafts in five steps; there follows a review of the problem today of giving reasons for norms in philosophy and a suggestion for the foundations of a discussion. He takes as his starting point a reconstruction of the interests of the Word-of-God-Theology in non-authoritative form starting with the proposition of modern practical philosophy that universal obligations which are valid for all men cannot be attained in accordance with semantic generalisations, rather they transcend the bounds of comprehensive theoretical drafts. The ethical theologian cannot make the appeal to "the reality of life" his own without questioning; in the case of reason he must be more concrete with the help of more detailed determination by criteria of love. - The commentary of the Vienna psychiatrist H. Lindinger discusses the theory of communication by P. Watzlawick; it emphasizes a form of personal communication which has something to give, not for the purpose of gaining identity for itself, in other words which does not exploit unilaterally.

Translated by B. E. Mulvihill

O. B.I.C. F.

Introduction

Les articles suivants insistent tant sur les problèmes des relations inter-humaines et des rapports entre l'homme et les autres espèces naturelles, qu'ils ouvrent en même temps de nouvelles perspectives à la recherche des critères nouveaux pour une éthique théologique, - Dans son cours inaugural sur la place du *«Mariage entre la Loi et l'Evangile»* O. Bayer soutient, nouveau la distinction de L'Evangile par rapport à la Loi, à l'aide d'un problème concret, dans lequel cette différence - autrement que dans la morale politique - n'est généralement jamais prise en considération, C'est dans le cadre d'une anthropologie (définie dans la Cène par une théologie de la création et de l'eschatologie) qu'il développe la confrontation avec la pensée de l'église catholique romaine, la pensée moderne sur le mariage sous la forme d'un contrat social, le mépris romantique envers l'institution et la vénération excessive de *Hegel* pour l'institution matrimoniale. L'exposé de l'auteur donne une compréhension de l'éthique théologique qui devient en fait, plus une science des conflits qu'une science de l'intégration. - *Ch. West*, Professeur à l'université de Princeton, relance dans son exposé *«Dieu, l'Homme et la Création»* les expériences de la conférence œcuménique sur le thème *«Foi, Science et Avenir»* (Cambridge/Mass. 1979). Son éthique des relations touche aux rapports entre l'homme et la nature dans son entourage et à la concrétion de la Foi dans son accomplissement personnel avec l'appréhension objective des choses non-personnelles. De quelle façon, ce conflit humain qui trouve ses racines dans le bouleversement technique, peut-il être maîtrisé? L'humanisme de la technique a abdiqué, et l'on peut se poser des questions au sujet du pessimisme de ceux qui excluent tout sens et but de l'univers ainsi que vis-à-vis de l'humanisme révolutionnaire à caractère marxiste. West définit sa position personnelle dans la confrontation avec la thèse de *L. White*, qui voit dans le christianisme le fondement d'une volonté apportant le changement, pendant que West, s'associant à *Bonhoeffer*, préfère intégrer dans la science le sens de la responsabilité ainsi que dans les rapports de l'homme avec la nature. - L'étude de *Ch. Frey*, Professeur de systématique et d'éthique à l'Université de Bochum traite un sujet à peine effleuré jusqu'à nos jours: le recours à la *raison* dans l'éthique évangélique, L'auteur prit l'initiative d'un tel choix à l'issue des entretiens concernant l'économie mais aussi les lois scientifiques du constructivisme. Après avoir essayé d'élaborer une typologie en cinq degrés du phénomène de la raison à l'aide de différentes ébauches de l'éthique, il fait un tour d'horizon des critères des valeurs dans la Philosophie et propose d'entamer le débat. Cet essai débute par la reconstruction de la théologie de la parole de Dieu dans une forme non-autoritaire, trouvant son point de départ là, où la philosophie pratique contemporaine reconnaît ne pas pouvoir détourner des devoirs universels pour tous les hommes par des généralités d'ordre sémantique, car ils dépassent tout ensemble clos d'ébauches théoriques. Ensuite le théologien moraliste ne fait plus appel à la réalité de la vie, si ce n'est que pour préciser dans le cas de la *«raison»*, à l'aide de définitions approximatives des critères de l'amour. - L'psychiatre viennois *H. Lindinger* s'interroge dans son commentaire sur la théorie des communications de *P. Watzlawick* et se concentre tout particulièrement sur la communication individuelle qui essaierait d'apporter quelque chose à l'autre personne en face sans chercher finalement à modéliser la propre identité par égoïsme.

Die Ehe zwischen Evangelium und Gesetz

VON OSWALD BAYER

1. THEOLOGISCHER HORIZONT

»Weh uns, wenn es auf uns ankommen sollte, erst Schöpfer, Erfinder und Schmiede unseres künftigen Glücks zu werden. Das erste Gebot heißt: -Du sollst essen!- und das letzte: -Kommt, es ist alles bereit!« - so schreibt am 5. 12. 1784 *Johann Georg Hamann* an *Friedrich Heinrich Jacobi* und faßt damit in nuce den christlichen Glauben zusammen-.

Am Anfang steht nicht das Chaos einer unbestimmten menschlichen Natur und das sich daraus zwingend ergebende »Du mußt!« zur nicht zuletzt in der Institution der Ehe lebendigen Kulturleistung; am Anfang stehen nicht Verzicht und Askese; am Anfang steht kein Verbot, sondern ein Gebot, aber kein *kategorischer* Imperativ, sondern - als *erlaubender* Imperativ - eine *kategorische Zusage*, die unbedingt und bedingungslos allen gilt: Gewährung des Lebensraumes lustvoller Arbeit und lustvoller Mirmenschlichkeit. *Luther* kann sich in seiner Genesisauslegung nicht genug tun zu betonen, das Bebauen und Bewahren der Erde sowie die Mitmenschlichkeit seien *summa cum voluptate* geschehen>, »Von dem allem darfst du nehmen und essen!« Dies ist in der Tat das erste Wort an den Menschen, jedenfalls nach der Schöpfungserzählung des jahwisten, Das letzte kargt ebenfalls nicht; es lädt ebenfalls ein, von der Fülle zu nehmen. Am Ende ist nicht alles aus, sondern alles bereit: unverbrüchliche, zugesagte und zugleich nicht mehr angefochtene Gemeinschaft, ewiges Leben, gewiß mehr als die Ehe - man freit nicht mehr, noch wird man gefreit -, aber gewiß nicht weniger, keine weniger lebendige Gemeinschaft, denn Gott ist nicht der Toten Gott, sondern der Lebendigen; die zugesagte Gemeinschaft hält er durch den Tod hindurch durch; »Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes-e, d. h. Gemeinschaft in Fülle. Daß dies weder eine rückwärts noch eine vorwärts gewandte Utopie ist, ergibt sich aus dem gegenwärtig, inmitten dieser vom Tod bedrohten Welt, im Herrenmahl zu hörenden Einladungsruf: »Kommt, denn es ist alles bereit!«!

Denkt die Theologie vom *Herrenmahl* und dem darin in einzigartiger Weise begegnenden Jesus Christus aus, in dem Schöpfer und Geschöpf eins und dasselbe sind, dann ist der Ort des Menschen nicht zwischen Gott und Welt, sondern *inmitten* der Welt; die ihn zum Menschen machende Anrede Gottes ist nicht ohne weltliche Vermittlung, nicht ohne Brot und Wein.

1. Als Antrittsvorlesung am 21. Mai 1980 an der Universität Tübingen gehalten.

2. J. G. Hamann, *Briefwechsel*, hg. v. W. Ziesemer und A. Henkel, bisher 7 Bde, 1955-1979, Bd V, 275,26-28; Text modernisiert.

3. WA 42,62,19; 66,9; 78,4f.15.21; 83,11f.

4. F. eh. Oetinger, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, Repr. der Ausg. v. 1776, Hildesheim 1969, Art. »Leib, soma«, 407. - Vgl. O. Bayer, *Leibliches Wort. Öffentlichkeit des Glaubens und Freiheit des Lebens*, KuD 27, 1981, 82-95.

5. Als Ruf, zum Empfang von Brot und Wein an den Altar zu treten, hat Lk 14,17 seinen Ort in einer Reihe von Abendmahlsagenden gefunden.

Wie Wein und Brot, Frucht der Erde und menschlicher Arbeit, vom Worte Gottes umfaßt und in es gefaßt sind, so sind Natur und Kultur überhaupt von diesem einen bedingungslos und unbedingt - grundlos - Gemeinschaft 'gewährenden, darreichenden und schenkenden Wort umfaßt und durchdrungen - Natur und Kultur nicht zuletzt im erkennenden und anerkennenden Umgang mit dem Mitmenschen, besonders in der Gestaltung des Drangs der Geschlechter zueinander.

1.1 EVANGELIUM

Der Mensch als das »nicht festgestellte Tier-e - unbestimmt offen, bildsam und sich bildend« darf ein eindeutiges Wort hören, das ihn aus dem Strudel der Möglichkeiten herausreißt und auf festen Grund stellt⁷ Es ist Gottes Wort und Wille, daß der Mensch nicht allein sei. Gott will den Menschen nicht als Solisten; er will ihn von Anfang an und in Ewigkeit als Mitmenschen.

Dieses Wort der jahwistischen Schöpfungserzählung (Gen 2,18) greift sicherlich weiter als die Ehe; es ist auf den verheirateten wie auf den nichtverheirateten Menschen zu beziehen, wie denn nach dem Neuen Testament dem Verheirateten wie dem Nichtverheirateten die Nähe der Gottesherrschaft in gleicher Weise gilt.

Bezieht man das jahwistische Wort in besonderer Weise auf die Ehe, so besagt es für sie, daß ihre Gemeinschaft nicht *Ergebnis* gegenseitiger Willenserklärung sein kann. Die Gemeinschaft von Mann und Frau in der Ehe *entspringt* nicht *menschlichem* Willensakt, sondern kommt ihm zuvor und gewährt diesem Willensakt erst Raum zu seiner Freiheit. Wünschen Mann und Frau bei ihrer Eheschließung einen Gottesdienst, dann bekennen sie damit öffentlich, daß sie ihre Gemeinschaft nicht sich selbst zuschreiben, sich nicht selbst verdanken.

Dieses öffentliche Bekenntnis steht in der Mitte des Gottesdienstes bei der Eheschließung", der mit einem in Deutschland seit über einem Jahrhundert nicht mehr zutreffenden Wort »Trauung« genannt wird", Es ist entscheidend, daß es ein *Bekenntnis* ist und nicht primär ein

6. F. Nietzsche, *Werke* in drei Bänden, hg. v. K. Schlehta, Bd 2, 623 (jenseits von Gut und Böse). Zitat kursiv. Vgl. ebd., 862.

7. Vgl. WA 34/1, (50-75), bes. 52,17-20; 64,25-29.

8. Nach dem »Kirchenbuch für die evangelische Kirche in Württemberg«, Zweiter Teil, *Handlungen, Sonderausgabe: Die kirchliche Trauung*, 1958, sind die Eheleute »zum Traubekenntnis aufzurufen« (S. 7), während im -Kirchenbuch für die Evangelische Landeskirche in Württemberg, Zweiter Teil, *Sakramente und Amtsbandlungen*«, Teilband. *Die kirchliche Trauung*, Probeausgabe von 1978, das »Traubekenntnis« als agendarische Rubrizierung fehlt, obwohl hier eine der zur Wahl gestellten Traufragen denselben Wortlaut hat wie das in der früheren Agende mit »Traubekenntnis« überschriebene Stück. Es dokumentiert sich darin eine Unklarheit am entscheidenden Punkt: im Blick auf das Verhältnis von Konsensbekundung und Bekenntnis zu Gott. Das Bekenntnis als – neben Predigt und Segen – entscheidendes Moment der kirchlichen "Trauung« hebt auch *eh. Mahrenholz, Die Neuordnung der Trauung*, 1959, 55 u. ö. hervor.

9. »Trauung« wurde auf deutschrechtlichem Boden seit dem 12. Jahrhundert der Akt genannt, durch den die Ehe vollzogen wurde, nachdem bereits die Willenseinigung der Brautleute, der Konsensus, und damit der rechtliche Eheschluß vorausgegangen war. Die Gestalt dieses zweiten Aktes der Eheschließung war verschieden und reichte von der Anvertrauung der Braut durch den Muntwalt an den Ehemann ("Umsippung« der Braut) über die Kopulation als rechtssetzenden Akt bis zur einfachen deklaratorischen Bestätigung des Konsens. Vgl. etwa C. Freiherrn von Schwe rin, *Germanische Rechtsgeschichte. Ein Grundriß*, 21944, 15-19; P. Mikat, Art. »Ehe«, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, hg. v. A. Erler und E. Kaufmann, 1971, Bd 1, (Sp. 809-833) 813f.

Vertragsabschluß oder dessen Deklaration. Darin unterscheidet sich eine evangelische »Trauung« (behalten wir einmal dieses irreführende Wort bei!) tiefgreifend von einer römisch-katholischen und zugleich von der staatlichen Trauung. Das Ehepaar bekennt sich - nach der Agenda der »kirchlichen Trauung- der evangelischen Landeskirche in Württemberg - »vor Gott und dieser christlichen Gemeinde zu seiner heiligen und unverbrüchlichen Ordnung«!», Gemäß der darauf folgenden Traufrage ist diese Ordnung nicht Gesetz, sondern *Gabe*. Bekennen Mann und Frau ihre begonnene, nun öffentlich und ganz beginnende Gemeinschaft als »Gottes Gabe«!, dann bekennen sie diese als das, was sie nicht selbst verfügt haben und worüber sie eben deshalb auch nie mehr verfügen können.

Diese Unverfügbarkeit der Gemeinschaft besagt, daß sie rückhaltlos und ohne Vorbehalte eingegangen wird - nicht zuletzt ohne zeitlichen Vorbehalt. Deshalb ist in der Traufrage die ausdrückliche Bestimmung »bis der Tod euch scheidet« unverzichtbar. Sie bedeutet keine Einengung der Freiheit, sondern ihre letztmögliche Ausweitung und Steigerung.

1.2 GESETZ

Doch wird die Gabe faktisch auch nicht mit Dank empfangen, sondern gedankenlos hingenommen, nicht mit Staunen bedacht, sondern zur Selbstverständlichkeit vergleichgültigt. Mann und Frau ehren und lieben sich gegenseitig nicht als Gottes Gabe, sondern gebrauchen sich als Besitzstück. Sie lassen ihre Gemeinsamkeit nicht als eine unverfügbare Einheit in dem beruhen, der sie gewährt und aus der Kraft der Vergebung durch Konflikte und Krisen hindurch erhält, sondern dividieren sie auseinander und rechnen sich gegenseitig Anteile auf. Sie verhalten sich zueinander etwa nach dem abstrakten Dritten eines rigiden *Egalitätsprinzips*, das ihnen dazu dient, den Austausch zwischen sich zu regeln. Damit behaupten sie sich als Individuen und gefährden ihre Einheit, wenn sie nicht schon, was zur Zeit immer häufiger geschieht, ihre Gemeinschaft von vornherein gar nicht mehr als ganze und unteilbare bejahen, sondern parzellieren. Das bekundet sich in üblich werdenden Eheabsprachen, in denen z. B. festgelegt wird, daß eine Nacht in der Woche der Freundin oder dem Freund gehört.

In solcher Verkehrung der einen, dauernden, die Lebensgeschichte in *einem* Bogen bis zum Tod spannenden, Kurzatmigkeit und Angst ausräumenden Gemeinschaft wird diese statt als Freiheit als Bedrohung erfahren, als Zerstörung, theologisch geredet: als *tötendes Gesetz*.

Die »Ehe züchtet Mordgedanken«, heißt es im »Play Strindberg« von Friedrich Dürrenmatt¹⁰. Und in Ingmar Bergmans »Szenen einer Ehe« kommt die Verkehrung des Evangeliums zum Gesetz so zur Sprache: »Glaube nie« - sagt der eine zum andern -, »daß du die Einsamkeit aufheben kannst. Sie ist absolut.« Eine »Gemeinsamkeit« kannst du nur »dichten«: sie ist eine »Illusion«, »Die Einsamkeit ist gleichwohl total.«¹¹

10. -Kirchenbuch (1958), a.a.O. (s.Anm. 8), 5.

11. Ebd., 7: »Willst du mit ... als deiner Ehefrau (bzw. als deinem Ehemann) nach Gottes Gebot und Verheißung leben, sie (bzw. ihn) als Gottes Gabe ehren und lieben ...«

12. F. Dürrenmatt, *Play Strindberg. Totentanz nach August Strindberg*, 1969, 58.

13. I. Bergman, *Szenen einer Ehe*, 1975, 115.

Mit solcher Affirmation, die Gemeinsamkeit sei eine Illusion und die Einsamkeit absolut, ist das barmherzige und gegen die Einsamkeit kämpfende Gotteswort »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei« in sein Gegenteil verkehrt. In dieser Verkehrung wirkt es als »Gesetz«.

»Gesetz« im theologischen Sinne ist etwas anderes als im moralischen und rechtlichen Sinne; es meint eine tiefer greifende und weiter reichende-Macht. Es klagt immer an, verdammt, tötet. Auf das Evangelium ist es konstitutiv insofern bezogen, als es die Macht des verfehlten Evangeliums ist. Es ist *die Wirkmacht der sehr guten Schöpfung in deren Verkehrung*. Es läßt nicht nur eine Trübung menschlicher Freiheit erfahren, sondern ihren Verlust; es bringt nicht nur eine Minderung des Lebens, sondern den *Tod* - in seinen verschiedenen Gestalten, vor allem der Selbstverfangenheit und Enge, in die der gerät, der sich als absolutes Individuum zu affirmieren sucht und sich damit selbst vom Leben abschnürt.

Ehe »zwischen Evangelium und Gesetz« bewegt sich konkret zwischen dem Lob der Gabe des Mitmenschen und der Erfahrung der Verkehrungen dieser Gabe sowie der Bitte um Bewahrung der Ehe und um den Glauben an das Wort der Versöhnung. Dem trägt der Gang zur kirchlichen Trauung dort Rechnung, wo er zum Bekenntnis der eigenen Armut wird, zu einem *Armutszeugnis*.

»SO beweiset es« der Gang zur kirchlichen Trauung schon als solcher, sagt Luther im »Traubüchlein«, der ersten lutherischen Trauagende". Denn »wer von dem Pfarrherr ... Gebet und Segen begehrt, der zeigt darmit wohl an (ob er's gleich mit dem Munde nicht redet), in was Fahr [= Gefahr] und Not er sich begibt und wie hoch er des göttlichen Segens und gemeinen Gebets bedarf zu dem Stande, den er anfähet [= anfängt], wie sich's denn auch wohl täglich findet, was Unglücks der Teufel anrichtet in dem Ehestande mit Ehebruch, Untreu, Uneinigkeit und allerlei Jammer.«¹⁵

Mit diesem ersten Teil sollte der für eine theologische Urteilsbildung im Blick auf das ethische Problemfeld der Ehe entscheidende Gesichtspunkt hervortreten - und zwar nicht abstrakt, sondern vom agendarisch Greifbaren aus, weil Theologie als Sprachwissenschaft konkrete Lebens- und Sprachformen analysiert und sich auf sie bezieht, indem sie dabei die Unterscheidung von *Evangelium und Gesetz* im Auge hat.

Es stellt sich nun die Aufgabe, das Gesetz in seiner konkreten Gestalt im gegenwärtigen Problemzusammenhang aufzufindig zu machen, freilich nicht als unabhängige und aus sich selbst heraus erkennbare Wirkmacht, sondern als Evangelium in dessen Verkehrung. Wer dies versucht, findet sich in den Kontroversen, in denen wir leben.

II. KONTROVERSEN

Im gegenwärtigen Verstehens- und Verständigungszusammenhang lassen sich vier Momente bezeichnen, die in jeder Stellungnahme zur Ehe bestimmend sind:

14. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 8. Aufl., 1979, 528-534. (Die Stellung hinter der »Haustafel« als Anhang zum Kleinen Katechismus will für die theologische Beurteilung der Ehe beachtet sein.)

15. Ebd., 530, 15-26.

1. das auf das antike Naturrecht zurückgehende römisch-katholische Vertragsdenken,
2. das neuzeitliche Vertragsdenken – das Eheverständnis der Aufklärung,
3. die im Gegenzug dazu die »Äußerlichkeit« der Ehe ablehnende Romantik, die das Verhältnis von Mann und Frau ganz auf das Gefühl stellt, und
4. das Institutionenverständnis Hegels, wie man es im öffentlichen Akt der Eheschließung vor dem Standesbeamten und der weiteren rechtlichen Ordnung der Ehe gewahrt sehen kann".

Diese vier Momente sind nun in Kürze darzustellen und zugleich unter dem Gesichtspunkt der Unterscheidung von Evangelium und Gesetz zu prüfen.

II.t RÖMISCH-KATHOLISCHES VERTRAGSDENKEN

Mit dem an der Unterscheidung von *Evangelium und Gesetz* orientierten evangelischen Verständnis der Ehe nicht in Einklang zu bringen ist das an der Unterscheidung von *Natur und Gnade* orientierte Verständnis des katholischen Kirchenrechts.

In der Tradition des antiken Naturrechts im Zusammenhang des positiven römischen Rechts setzt das römisch-katholische Verständnis der -Natur« der Ehe beim *Vertrag* an. Dieser Vertrag gilt zwar als unauflöslich. Aber damit ist das den Ansatz bestimmende Vertragsdenken nicht verlassen, sondern nur gesteigert und durch die behauptete sakramental-gnadenhafte Überhöhung weiter verfestigt. Die eheliche Gemeinschaft ist nicht von vornherein *Gabe*, sondern begründet sich aus dem freien *Willensakt* der beiden Partner".

Ob es sich bei der Ehe um einen Vertrag auf immer! oder aber um einen Vertrag auf Zeit handelt, macht im Ansatz, der in der Entschlossenheit des menschlichen Willens gesucht wird, keinen Unterschied aus. Es besteht im Eheverständnis eine weithin nicht bemerkte *unheilige Allianz zwischen römisch-katholischem Vertragsdenken und neuzeitlichem Vertragsdenken* - eine Allianz, die sich nicht zuletzt in einer *Verdinglichung* des Vertragsgegenstandes bekundet. Man vergleiche nur den Satz des Kirchenrechts, daß der die Ehe konstituierende Konsens der Willensakt ist, in dem beide Teile das ewige und ausschließliche *Recht auf den Körper* gewähren und empfangen!", mit der berühmten Definition Immanuel Kants, nach der die Ehe »die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen *Besitz* ihrer Geschlechtseigenschaften-w ist.

-
16. Das Familienrecht ist freilich im Fluß. Die Diskussion bewegt sich (nach). *Gernhuber. Lehrbuch des Familienrechts, 31980, 25f*) zwischen »institutionellen« und »interindividuellen« Ehelehren. letztere »erkennen in letzter Zuspitzung keine rechtlichen Pflichten der Ehegatten mehr an« (ebd., 25). Insgesamt zeigt sich eine klare Tendenz, die bürgerliche Ehe als »allein die *von der Rechtsordnung des Staates anerkannte Verbindung der Geschlechter zur Lebensgemeinschaft*« (ebd., 24) im rein vertragsrechtlichen Sinne zu verstehen.
 17. *Matrimonium facit partium consensus: Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iuss« digestus Benedicti Papae XV. Auctoritate promulgatus ... Romae MCMLXX (= CIC), Can. 1081,1.*
 18. *ius ... perpetuum: CIC, Can. 1081, 2.*
 19. *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum: CIC, Can. 1081, 2.*
 20. *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, Abschnitt »von dem auf dingliche Art persönlichen Recht«, in: Kant's gesammelte Schriften, hg. u. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abt. Bd VI, 1907, 277.*

Auch das 11. Vatikanische Konzil und die nachfolgende Diskussion haben keine grundlegend neue Orientierung gebracht. Trotz bemerkenswerter Akzentsetzung in der Pastoralkonstitution »*Gaudium et spes*« (1965)²¹ und in den Ausführungen zur »Eigenart der ehelichen Liebe« in der Enzyklika »*Humanae vitae*« (1968)²² hat sich am bezeichneten Grundriß nichts geändert; alles Neue bleibt innerhalb dieses Grundrisses.

Das gilt speziell auch im Blick auf die Diskussion innerhalb der römisch-katholischen Universitätstheologie - trotz ihrer tiefgreifenden Umorientierung, wie sie seit etwa zwei Jahrzehnten, nicht zuletzt auf dem Felde der Ethik, im Gange ist. Dabei ist besonders an jene moraltheologische Prinzipienlehre zu denken, die im Zeichen der *Fundamental*moral steht²³. Das im Schema von Natur und Gnade artikulierte Problem wird nun als Frage nach der Bestimmung des Verhältnisses von menschlicher und göttlicher *Freiheit* gefaßt und die Freiheit Gottes als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit ausgesagt²⁴. In dieser transzendentalen Begründung theologischer Ethik trifft sich katholische Theologie mit neueren Versuchen neuprotestantischer Lutheraner²⁵, das reformatorische Verständnis der *Rechtfertigung* im neuzeitlichen Lebenszusammenhang so zur Geltung zu bringen, daß reformatorisches und neuzeitliches Freiheitsverständnis zusammen gesehen werden und sich gegenseitig nicht etwa in Frage stellen, sondern stützen²⁶. Das Evangelium als Gabe, der im Gabewort zum Menschen kommende *Gott* verblaßt zur *Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit*, so daß »die Aufgabe der Sozialethik in der begründenden und begrenzenden Beziehung der Rechtfertigung auf die Emanzipation besteht²⁷. Der römisch-neuprotestantische Konsens, der sich gebildet hat, stellt auch eines der Merkmale des »Handbuchs der christlichen Ethik«²⁸ dar.

Die Unterscheidung von Evangelium und Gesetz freilich muß eine allgemein christliche, ökumenische Theologie, die durch solchen Konsens geprägt ist, »zur zeitbedingten Gestalt der Reformation und ihrer Theologie- rechnen²⁹«; sie nimmt diese reformatorische Grundunterscheidung in ihr transzendentales Denken, das konstitutiv monistisch ist, auf und entschärft sie auf diese Weise.

21. Text in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare, hg. v. H. S. Brechter u. a., Teil III, 427-447.

22. Enzyklika Papst Pauls VI. über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens (*Humanae vitae*), 1968, von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung, Reihe Nachkonziliare Dokumente, Bd 14.

23. Vgl. vor allem: F. Böckle, *Fundamental*moral (1977), 2. Aufl. 1978.

24. Ebd., bes. 78-92 - auf der Grundlage von: H. Krings, Art. »Gott« in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. u. H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild, Bd III, 1973, (614-641), bes. 632-641.

25. Vgl. bes.: *Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang*, Studien zur Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre, im Auftrag des Theologischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands hg. v. W. Lohffund Ch. Walther, 1974.

26. Vgl. T. Rendtorff, Menschenrechte und Rechtfertigung. Eine theologische Konspektive, in: *Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion. Die sozialethische Herausforderung*, Ernst Steinbach zum 70. Geburtstag, hg. v. D. Henke, G. Kebrer, G. Schneider-Flume, 1976, 161-174.

27. H. Ringeling, Rechtfertigung und Sozialethik, in: a.a.O. (s. Anm. 25), (146-160 = ders., *Neue Humanität. Beiträge zur theologischen Anthropologie*, GTB 95, 1975, 79-94), 148 (81).

28. *Handbuch der Christlichen Ethik*, hg. v. A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling u. a. 2 Bde (1978), 2. Aufl. 1979.

29. Wie dies W. Pannenberg. Lebensraum der Christlichen Freiheit. Die Einheit der Kirche ist die Vollendung der Reformation, Evangelische Kommentare 8, 1975 (587-593), 590, tut.

Dieser Hinweis, der den Gesamtzusammenhang transzendental begründeter Ethik betrifft, ist für unser Thema auf die Frage zuzuspitzen, wie in der Fundamentalmoral das Verhältnis menschlicher Freiheit und exemplarisch in der Ehe gelebter Mitmenschlichkeit bestimmt ist.

Nach Böckle bildet die »totale Verfügung des Menschen über sich selbst . . . den Inhalt und das Wesen seiner geschöpflichen Freiheit. Darum ist auch die Treuebindung als Verfügungsakt des Menschen über sich ein spezifischer Akt der Selbsttranszendenz in Freiheit-w. Die Ehe ist freie »Verfügung des Menschen über sich selbst«>' als »entscheidende Verfügung der ganzen Person auf eine andere hin«³².

Die Mitmenschlichkeit ist zwar notwendiges Implikat menschlicher Freiheit; nicht aber ist diese Implikat der ihr nach Gottes Schöpferwillen vorgängigen Mirmenschlichkeit. Was die Mitmenschlichkeit in den Rang nur eines *Implikates* der menschlichen Grundfreiheit bringt, ist die unaufhebbar unitarische Bestimmtheit der transzendentalen Frage, die allem trinitarischen Denken, allem Denken in Beziehungen von vornherein entgegensteht und dieses erst in einem zweiten Schritt aufnehmen und entwickeln kann. Daß Mensch und Mitmensch, Mann und Frau von Anfang an zur Einheit und Gemeinschaft bestimmt sind und ihre Gemeinschaft der individuellen Freiheit vorangeht und zuvorkommt, ist dabei verstellt.

So hebt auch die Fundamentalmoral den traditionellen Ansatz des Eheverständnisses beim Konsens als dem Willensakt der beiden Partner keineswegs auf, sondern bringt ihn in zeitgemäßer Formulierung gerade neu, nur in einer Umkehrung des Schemas von Natur und Gnade, zur Geltung. Das naturrechtliche Vertragsdenken wird nicht religiös überhöht, wohl aber religiös vertieft, indem im Grunde der menschlichen Natur, ihrer Freiheit und ihres Willens, Gott und seine Gnade als die Bedingung der menschlichen Freiheit gesucht und vorausgesetzt werden.

11.2 NEUZEITLICHES VERTRAGSDENKEN; VERDINGLICHUNG DER EHE

Unsere gegenwärtige Situation ist weithin dadurch gekennzeichnet, daß diese Voraussetzung Gottes als der Bedingung menschlicher Freiheit mehr und mehr verblaßt und in der Folge davon nur noch das Vertragsdenken und, in verständlicher Reaktion darauf, die romantische freie Liebe bewegende Kräfte in der Stellungnahme zur Ehe sind. Wer die Gemeinschaft als *Gabe* überhaupt noch in 'der Erinnerung hält, ist im Zusammenhang neuzeitlichen Denkens, besonders in der bewußten oder, meist, unbewußten Nachfolge *Kants* schnell bei der Hand, die Gabe zum *Gegebensein der Aufgabe* zu machen und in solcher ethizistischen Reduktion den Menschen überhaupt primär zum Täter, in der Ehe dann zum Ehetäter werden zu lassen. Gottes Schöpferwort schrumpft dabei zur Hieroglyphe dafür zusammen, daß ich die Aufgabe nicht selbst setze, sondern sie in ihrem Gesetzsein in mir immer schon, als »Faktum der rei-

30. F. Böckle, Ehe und Ehescheidung, in: a.a.O. (s. Anm. 28), Bd 2, (117-135), 121. In ausdrücklicher Übereinstimmung damit versteht auch Ringeling die eheliche»Treuebindung als spezifisch mensch!. Verfügungsakt einer -Selbsttranszendenz in Freiheit«(F. BÖCKLE . . .)«: Art. »Ehe«, in: *Evangelisches Soziallexikon*, hg. v. T. Schober, M. Honecker, H. Dahlhaus, 1980 (Sp. 260-266), 266.

31. Böckle (s. Anm. 30), 129.

32. Ebd., 122.

nen Vernunft-s33, vorfinde"; In einem neuen Schritt radikalisiert sich die Anonymität dieses Gesetzseins in den Nihilismus, »zur Freiheit verdammt zu sein«³⁵. Er ist freilich immer noch ein *passivum divinum* - wenn auch noch weiter als bei Kant verhüllt und verkehrt. Sowohl bei Kant wie bei *Sartre* kommt es entscheidend auf den freien Willen des autonomen Individuums an.

Die Vorstellung vom freien Willen des autonomen Individuums bestimmt das Vertragsdenken der Aufklärung und ihr von diesem Denken aus gebildetes Verständnis der Ehe. Die Ehe gerät in den Bann der Verhältnisse des Privateigentums; sie gerät unter die Theorie des »Besitzindividualismus« und wird analog einem privatrechtlichen Kaufvertrag gesehen. In einem solchen Vertrag verhalten sich die beiden ihn schließenden Teile - die »Partner«! - »als unmittelbare selbständige Personen« zueinander³⁶. Der »gemeinsame Wille« kommt durch »die beiden Einwilligungen« zustande³⁷; »der identische Wille, der durch den Vertrag in das Dasein tritt, ist nur ein durch sie gesetzter Wille«³⁸.

Vorausgesetzt ist in diesem Vertragsdenken das neuzeitliche bürgerliche *Individuum*, das in sich selbst, im Grunde sich selbst genug, Mensch ist; es ist nicht von vornherein Mitmensch.

Der im Konsens hergestellten Gemeinsamkeit sind die beiden Individuen vielmehr von vornherein Herr und bleiben es; mit derselben Souveränität, mit der sie die Gemeinsamkeit gesetzt haben, können sie sie wieder zunichte machen³⁹. Beide bleiben auf diese Weise souveräne Individuen, die die ausgestreckten Fühler auch wieder einziehen können. Die Institution der Ehe wird zu einer zweitrangigen, äußerlichen, geistlosen Zweckmäßigkeit, die ihren Nutzen erst erweisen muß.

Ist die Gemeinschaft akzidentiell zur Substanz, dem Individuum, kann ich mich aus ihr prinzipiell auch wieder zurücknehmen und durch einen Willensakt grundsätzlich beliebig neue Gemeinschaft herstellen, dann folgt daraus unausweichlich, daß das Verhältnis als solches *verdinglicht*; es wird zum Ding, über das verfügt werden kann. Entsprechend redet Kant in der Rechtslehre der »Metaphysik der Sitten« vom Eherecht als von dem »auf dingliche Art persönlichen Recht«⁴⁰.

33. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1787, 55f., 81f.96.

34. Vgl. weiter: O. Bayer, *Umstrittene Freiheit. Theologisch-philosophische Kontroversen* (UTB 1092), 1981, 11f.

35. J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme* (1946), dt. in: ders., *Drei Essays*, 1973, (7-36: "Ist der Existentialismus ein Humanismus?«), 16: "Der Mensch ist verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, anderweit aber dennoch frei, da er, einmal in die Welt geworfen, für alles verantwortlich ist, was er tut.«

36. Vgl. C. B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, 1967.

37. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 75, in: Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, hg. v. H. Glockner, Bd VII, 1952, 131.

38. Ebd., 133 (§ 76).

39. Ebd., 131 (§ 75).

40. Klassisch dokumentiert sich dieses Verständnis im Code civil des Français (1804). Nach seinem Art. 233 soll die beiderseitige Einwilligung der Ehegatten als hinlänglicher Beweis dafür genommen werden, daß das Zusammenleben ihnen unerträglich und eine vollkommene Ursache zur Trennung der Ehe vorhanden ist.

41. Vgl. o. Anm. 20.

Der Verdinglichung der Aufklärung begegnet die Romantik mit gesteigerter Subjektivierung des-Verhältnisses von Mann und Frau. Die zum bürgerlichen Vertrag verkommene Ehe verachtet sie. Und man versteht, daß sie mit der Verdinglichung, freilich das Kind mit dem Bad ausschüttend, den öffentlichen Rechtsakt der Eheschließung verwirft und die Beziehung, **gleichsam** als »Ehe ohne Trauscheine, nur in jene Liebe setzt, die allein Empfindung ist⁴². Die förmliche Eheschließung »als voranzugehende Bedingung der gegenseitigen vollkommenden Hingebung« verunreinige die Gesinnung der Liebe und laufe als ein Fremdes der Innigkeit der Einigung zuwider«. »Daß die Zeremonie der Schließung der Ehe überflüssig und eine Formalität sei, die weggelassen werden könnte, weil die Liebe das Substantielle ist und sogar durch diese Feierlichkeit an Wert verliert, ist von *Friedrich u. Schlegel* in der *Lucinde* und von einem Nachtreter desselben in den Briefen eines Ungenannten . . . aufgestellt worden-vt (Gemeint sind *Schleiermachers* 1800 erschienene »Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels -Lucinde«⁴³).

Bei allem Recht solchen Protestes gegen die Verdinglichung der Ehe im Vertragsdenken der Aufklärung sowie gegen die in ihm wirksame Autarkiesucht des bürgerlichen Individuums, gegen die der Urdrang zu gegenseitiger Ergänzung und zur Verschmelzung zu einer Einheit, nicht zuletzt im Rückgriff auf den Androgynenmythos⁴⁴, geltend gemacht wird, hat die Romantik doch an der entscheidenden Voraussetzung des bekämpften Verständnisses teil: an der selbstnächtigen, jedenfalls aber durch alle Zerrissenheit und Entfremdung hindurch sich selbst, ihre Identität suchenden Subjektivität. Die das Kunstwerk nun nicht des Vertrags, sondern der Liebe als wechselseitiger Empfindung und Ergänzung hervorbringen, können es in romantischer Ironie auch wieder zerbrechen.

42. *Hegel*, a.a.O. (s. Anm. 37), 240 (§ 161, Zusatz).

43. Ebd., 244 (§ 164).

44. Ebd., 245 (§ 164, Zusatz). Vgl. *F. Schlegel*, *Lucinde*, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hg. v. E. Behler unter Mitwirkung von J.-J. Anstett und H. Eichner, Erste Abr., Bd V, 1962, 1-92.

45. *Friedrich Schleiermachers* sämtliche Werke, Dritte Abt., Zur Philosophie, Bd 1, 1846, 421-506; neu hg. v. H. Gerdes und E. Hirsch, *F. Schleiermacher. Kleine Schriften und Predigten*, Bd 1, 1970, 84-156. Schleiermacher hat sich später selbst korrigiert, so etwa in der Predigt über die christliche Ehe (1820; bei Gerdes-Hirsch, 379ff) und bereits in »Enwürfe zu einem System der Sittenlehre« (1812/13), Dritter Theil, §§ 13fund 21-24, in: *F. E. D. Schleiermacher, Werke*, Auswahl in vier Bänden, hg. v. O. Braun und J. Bauer, Neudruck der 2. Aufl. v. 1927, 1967, Bd 2, 322-324.

46. Vgl. *Platon*, *Symposion*, 189c-193d. Für die Romantik vgl. *Schlegels* -*Lucinde*«, nach der in der Wechselseitigkeit des Liebesspiels »eine wunderbare sinnreich bedeutende Allegorie auf die Vollendung des Männlichen und Weiblichen zur vollen ganzen Menschheit« liegt; a.a.O. (s. Anm. 44), 13. *Franz von Baader* legt die biblische Urgeschichte mittels des Androgynenmythos aus. »Und so wie die Entbildung Adams oder seiner Verbildung in das Mannes- und Weibesbild erst innerlich geschah und sich sodann leiblich-äußerlich vollendete . . . so muß nun die Restauration des Gottesbildes durch die Wiedertilgung der Verbildung erst innerlich, noch bei irdisch äußerem Leben und Leiben, geschehen, das heißt, die Liebe soll dem Manne behilflich sein, aus seiner Halbheit zum ganzen Menschenbilde sich innerlich zu ergänzen, wie dem Weibe«: Sätze aus der erotischen Philosophie, in: *Franz von Baader, Über Liebe, Ehe und Kunst*. Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern ausgewählt, eingeleitet und mit Texthinweisen von H. Grassi, 1953, (94-107), 10M.

Gegen die Romantiker macht Hegel geltend, daß die Ehe »rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, **Launenhafte** und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindete«.

»Das *Sittliche* der Ehe besteht in dem Bewußtsein dieser Einheit als substantiellen Zweckes, hiermit in der Liebe, dem Zutrauen und der Gemeinsamkeit der ganzen individuellen Existenz, - in welcher Gesinnung und Wirklichkeit der natürliche Trieb zur Modalität eines Naturmoments, das eben in seiner Befriedigung zu erlöschen bestimmt ist, herabgesetzt wird, das geistige Band in *seinem Rechte* als das Substantielle, hiermit als das über die Zufälligkeit der Leidenschaften und des zeitlichen besonderen Beliebens Erhabene, *an, sich* Unauflöslche sich heraushebt,«

Es kommt Hegel damit wesentlich auf die *Unverfügbarkeit* der Gemeinsamkeit an. Als unverfügbare ist die eheliche Gemeinschaft vorgegeben, was den »subjektiven Ausgangspunkte, das Verliebtsein. nicht aus-, sondern einschließt.

Das von der Romantik betonte subjektive Moment ist von Hegel ebenso aufgenommen (freilich in seiner tendenziellen Verabsolutierung bestritten und also beschränkt) wie das von Kant betonte Rechtsmomentw, wobei der unglückliche Dualismus von Moralität und Legalität verschwindet, so daß die Institution nicht geistlos und zum Ding wird«.

Evangelische Ethik muß Hegels Kritik an Kant und Schlegel, an der Aufklärung und an der Romantik, zustimmen. Hegel selbst jedoch ist darin zu kritisieren, daß er von der Institution aus und auf sie zu denkt und, jedenfalls in der rechtsphilosophischen Aufgipfelung seines Denkens⁵², die Religion als »für das Tiefste der Gesinnung integrierende Moment« der Institution dienen sieht⁵³. Gesinnung und »Motivation« gewordenes Evangelium ist als Moralität der sittlichen Gestalt des objektiven Geistes, der Institution der Ehe, immanent; die Ehe führt »die innere Durchdringung und die Erhebung der *Gesinnung* mit sich«, die ihrerseits »durch die Religion ihre tiefste Vergewisserung« erhält, so jedoch, daß die »kirchliche Vergewisserung als die nur innere, abstraktere Seite hinzutritt«⁵⁴.

Daß damit das Verständnis des Evangeliums als Gabe im eingangs bezeichneten Sinne zur Geltung gebracht wäre, wird man nicht sagen können; die im Zusammenhang der Eheproblematik aufbrechende Frage: »Bin ich als Prediger des Evangeliums denn nur ein Institutionengärtner?« ist durchaus berechtigt.

47. Regel, a.a.O. (s. Anm. 37), 240 (§ 161, Zusatz).

48. Ebd., 241f (§ 163).

49. Ebd., 241 (§ 162).

50. Es geht Hegel nicht darum, den Vertragsgedanken aus dem Verständnis der Ehe völlig auszuschließen, wohl aber um die klare Negation des Unterfangens, sie unter den Begriff des Vertrags zu subsumieren: ebd., 131 (§ 75).

51. Zur Aufhebung des Dualismus von Moralität und Legalität und der Verschränkung beider bei Hegel vgl.]. Ritter, Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik, in:]. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, 1969, 281-309. Mit der gleichen kritischen Tendenz wie Hegel gegen Kant hatte sich schon Hamann gegen Mendelssohns Dualismus von »Gesinnungen« und »Handlungen« gewandt:]. G. Hamann, *Sämtliche Werke*, hg. v.]. Nadler, Bd III (291-320: Golgatha und Scheblimini), 302, 32-303, 31.

52. Zum Problem des seit R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie* (1857) diskutierten »zweifachen Schlußpunktes« (ebd., 371) der Hegelschen Philosophie vgl. M. Tbeissen, *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel* (Beiheft 6 der Philosophischen Rundschau), 1970.

53. Regel, a.a.O. (s. Anm. 37), 353 (§ 270).

54. Ebd., 355 (§ 270).

Bevor wir dem Recht dieser Frage nachdenken, um dabei Hegels Hochschätzung der Institutionen zu relativieren und seine damit verbundene Unterordnung des Evangeliums unter die Institution als deren Verankerung in der Tiefe der Gesinnung zu kritisieren, ist auf das unsere gegenwärtige Situation besonders kennzeichnende Faktum einzugehen, daß die Ehe als Institution gering geachtet und sogar verächtlich gemacht wird. Dieser Mode ist zu widerstehen.

Nur ist sie mehr als eine Mode. Sie bestimmt tiefgreifend die Praxis der Ehe und ihr Verständnis. In der Stellung zur Ehe wirkt im allgemeinen Bewußtsein nachhaltig das Vertragsdenken der Aufklärung wie die freie Liebe der Romantik. Dies äußert sich einerseits so, daß die Ehegemeinschaft als ein dem Willen der beiden Partner unterworfenen Ding behandelt wird, über das verfügt werden kann, und andererseits so, daß die »Ehe ohne Trauschein« lebhaft diskutiert und auch als Möglichkeit ergriffen wird. Romantische freie Subjektivität und verdinglichendes Vertragsdenken wirken zusammen und prägen die Atmosphäre bis in Theologie und Kirche hinein so, daß der Gottesdienst bei der Eheschließung Geschiedener vielen prinzipiell unproblematisch erscheint.

In dieser Lage ist neu nach der Bedeutung der Ehe als *Institution* zu fragen. Wir tun dies, indem wir auch im Spiegel anthropologischer und soziologischer Fragestellungen auf den Sachverhalt achten, daß der Mensch das Lebewesen ist, das durch seine *Natur* zur *Kultur* sowohl frei wie - zugleich - genötigt ist. Das Ernstnehmen dieses Sachverhalts hat die antike wie neuzeitliche Naturrechtsidee wenn nicht zerstört, so doch äußerst problematisch werden lassen. Die Natur spricht nicht eindeutig. Anthropologen wie *Arnold Gehlen* versuchen im Gegenteil aufzuweisen, daß die menschliche Natur vielstimmig chaotisch ist. Die Frage ist nur, welche Folgerungen aus dieser Einsicht zu ziehen sind. In der Beantwortung dieser Frage unterscheidet sich von Gehlen in aufschlußreicher Weise *Helmut Schelsky*. Wir wenden uns kurz diesen beiden konträren Argumentationstypen zu.

III.1 GEHLEN

Dachte Hege! die Institution der Ehe als Manifestation des objektiven *Geistes*, seiner langen Geschichte der Bildung gegenseitiger Anerkennung und der darin gehemmten Begierde, so will Gehlen in seiner Institutionenlehre im Ansatz eine Geistphilosophie vermeiden und konsequent von der menschlichen *Natur* ausgehen.

Wie die anderen natürlichen Antriebsmomente nötigt der Geschlechtstrieb in seiner gefährlichen Unbestimmtheit den Menschen dazu, ihn durch Regulierungen zu bändigen und auf diese Weise zu gestalten. Die Institution der Ehe kanalisiert und formt ihn zu stabilisierten Gewohnheiten, nimmt die Unsicherheit vagabundierender Suche, gewährt dadurch die von Gehlen so genannte »*Hintergrundserfidlung*« und mit ihr eine »*Entlastung*«; Antriebskräfte werden für anderes frei. »Andererseits verselbständigt sich das gegenseitige Verhalten in der Ehe zu einer großen Zahl alltäglicher, wirtschaftlicher, geselliger Gewohnheiten, und beide Entlastungsprozesse zusammen schaffen erst den Innenraum für alle die sublimeren Regungen

der Anhänglichkeit, des Haltes aneinander, von denen man sagen kann, daß sie erst durch diese Institution möglich gemacht und stabilisiert werden. Sie verselbständigen sich ihrerseits, weil sie stets Außengestützt bleiben, und können nun frei nach Ausdrucksmitteln suchen. Und schließlich motivieren sie jetzt ihrerseits das Geschlechtsverhalten, das unter ihre Ausdrucksmittel eingeht-s".

Auf die Schritte dieser Darstellung und ihre Aufeinanderfolge kann im einzelnen jetzt nicht eingegangen werden. Im Zuge unserer Überlegungen muß vielmehr vordringlich nach der *Gesamtperspektive* gefragt werden, die Gehlen einnimmt und innerhalb derer er anthropologische und soziologische Forschungsergebnisse verarbeitet und arrangiert.

Gehlen läßt sich von der, keineswegs unberechtigten, Furcht vor einem Schwund und Verfall der Institutionen bannen - vor einem damit zugleich zu erwartenden »Ausbruch der -fürchterlichen Natürlichkeit-«, der »die menschlich fundamentale Unsicherheit und Ausartungsbereitschaft des Antriebslebens freilegt«⁵⁶. Die Institutionen Recht, Ehe, Eigentum sind ihm »haltgebende und gestaltbestimmende Stabilisierungen von Antriebskräften, die isoliert gedacht als plastisch und richtungslos erscheinen-V. »Solche Institutionen bedeuten dann für den einzelnen eine Entlastung von Grundentscheidungen und eine Sicherheit der maßgeblichen Orientierungen, so daß das Verhalten reflexionsfrei und stetig und auch in der Gegenseitigkeit gleichförmig erfolgen kann. Man muß daher das institutionell geregelte Verhalten als eine Wiederherstellung der verlorenen tierischen Instinktsicherheit auf sehr viel höherer Ebene auffassen«⁵⁸. Soll daher menschliches Leben nicht zerstört, sondern erhalten werden, muß jeder sich dem anvertrauen, was der zerstörerischen Unbestimmtheit der menschlichen Natur entgegenwirkt: den Institutionen; er muß sich in sie hineinbegeben, um sich von ihnen »konsumieren« zu lassen",

Das ist von Gehlen gegen die neuzeitliche Subjektivität gesagt, die sich in dauernder Kritik und Reflexion, in beständiger Diskussion und Infragestellung gegen die Institutionen auflehnt und nach deren Legitimation fragt. Von dieser Polemik gegen die neuzeitliche Subjektivität ließ sich *Schelsky* zum Widerspruch gegen Gehlen herausfordern, obwohl er ihm sonst in mannigfacher Hinsicht folgt.

111.2 SCHELSKY

Schelsky stellt sich gegen Gehlens These, »daß die moderne Subjektivität des Individuums im Gegensatz zum Wesen der Institutionen steht und daher die Hauptursache eines allgemeinen

55. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, 41977, 66; die letzten vier Wörter bei Gehlen kursiv.

56. A. Gehlen, Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie, zuerst erschienen in: *Merkur* 52, 1952; zit. nach: A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, 1961, 55-68 (Wiederabdruck in: *F. [onas, Geschichte der Soziologie*, Bd 2 [Von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart. Mit Quellentexten), 1976, 444-455), 68.

57. Ebd.

58. Ebd.

59. *Urmensch und Spätkultur* (s. Anm. 55), 8, und *ders.: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, 1969, 75.

Institutionenverfalls in unserer Kultur ist«60. Er traut der modernen Subjektivität nicht, wie Gehlen, die Beförderung »fürchterlicher Natürlichkeit« zu, sondern fürchtet vielmehr umgekehrt, daß die Subjektivität in den Institutionen und, auf der Ebene soziologischer Reflexion, in den »Theorien des -sozialen Systems- fast völlig« verschwindet".

Daran interessiert, die Subjektivität des Individuums zur Geltung zu bringen, fragt er nach dem Verhältnis »*zunschen kritisch-reflektierender Subjektivität und dem Anspruch der Institutionen*«62 und versucht zugleich, »Antworten auf die Probleme des sozialen Wandels und der Geschichtlichkeit der Institutionen zu geben- und »die Ansprüche der modernen, kritisch-reflektierenden Subjektivität des Individuums zu orten-s>»,

Das entscheidende Moment in Schelskys Argumentation ist freilich ein *Postulat* - das Postulat der Institutionalisierung neuzeitlicher Subjektivität, der Verträglichkeit von Subjektivität und Institution. Die kritische Selbstreflexion stellt ein »neues Bewußtseinsbedürfnis dar, das institutionell befriedigt werden muß«64, »Befriedigung und Halt finden muß, ohne daß dadurch die alten Motive der Institutionen ihre Funktion einbüßen dürfen«65.

IV. KRITISCHE BEZUGNAHME AUF SCHELSKY UND GEHLEN

Fragt theologische Ethik unter dem Gesichtspunkt der Unterscheidung von Evangelium und Gesetz nach der Institution der Ehe, dann stellt sich ihr Verständnis im kritischen Bezug zu den Auffassungen Schelskys und Gehlens so dar, daß sie weder Schelskys Optimismus noch Gehlens Pessimismus zu folgen vermag.

Gegen Schelskys optimistische Hoffnung der Verträglichkeit von neuzeitlicher Subjektivität und Institutionen ist für die Ehe auf die Erfahrung des tötenden *Gesetzes* hinzuweisen, das in der Verkehrung des von Anfang an Gemeinschaft schenkenden Gotteswortes wirkt. »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei.« Diesem Wort widerspricht die neuzeitliche Subjektivität, die in ihrem Kern unitarisch, monadisch, individualistisch, einsam ist; in der Erscheinung des »*Single*« ist die Geschichte des cartesischen Ich und seiner singularitas's nun unübersehbar geworden. Wer auf eine bruchlose Synthese von neuzeitlicher Subjektivität und der Institution der Ehe hofft, hofft auf die Konstruktion eines hölzernen Eisens. Das neuzeitliche Individuum ist, in sich beziehungslos, stumm und wird auch nicht gemeinschaftsfähiger durch seine trans-

60. H. Schelsky, Zur soziologischen Theorie der Institution, in: H. Schelsky (Hg.), Zur Theorie der Institution, 21973, (10-26), 22.

61. Ebd., 11.

62. Ebd.

63. Ebd., 19.

64. Ebd., 21.

65. Ebd. Daß es sich um ein Postulat handelt, trifft nicht uneingeschränkt zu. *Schelsky* kann auf das *Faktum* institutionalisierter Subjektivität und Dauerreflexion hinweisen; a.a.O., 24f. Vgl. weiter: *ders.*, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer *modernen* Religionssoziologie, in: ZEE 4, 1957, 153-174.

66. Sie bezeugt sich bei *Descartes* eindrücklich im »Discours de la Methode . . .« (1637), 11. Teil: le seul (11,1), le particulier (11,2), der Einzige und sein geistiges Eigentum (II,3). Vgl. den Schlußsatz des III. Teiles: »j'ai pu vivre aussi solitaire et retire que dans les deserts les plus ecartes« (*R. Descartes, discours de LaMéthode I Von der Methode . . .*, hg. v. L. Gäbe, PhB 261, 1964,50).

zendentale Vertiefung zu einem kommunikativen Apriori oder zu dem postulierten Gedanken einer idealen Sprechsituationw.

Gegen Gehlens pessimistische Befürchtung eines Verfalls der Institution der Ehe ist auf das *Evangelium* hinzuweisen, das es unmöglich macht, auf die chaotische Natur zurückzustarren, vom »Medusenhaupt-e! der »fürchterlichen Natürlichkeit« sich bannen zu lassen und alle Energie darauf zu verwenden, diese Natürlichkeit durch Askese und Verzicht zu bändigen. Evangelische Ethik, die außer vom tötenden Gesetz auch vom zwingenden und notdürftig vor dem Chaos bewahrenden Gesetz durchaus weiß und die kräftige Nachwirkung der überwundenen alten Welt nicht schwärmerisch leugnet, bedenkt doch vorrangig die Zusage und Gabe der Gemeinschaft. Diese gewährte Gemeinschaft ergibt sich nicht aus unmittelbar intendierter Askese, sondern bildet den Lebensraum, der dann auch, wie eine Trauagende betonte", »Schule des Kreuzes- ist, in der wir aufhören können, in uns selbst verkrümmte zu sein.

Wird die Institution Ehe unter dem Gesichtspunkt der Unterscheidung von *Evangelium* und Gesetz bedacht, dann ist gegen ihre nomistische Hochschätzung ebenso zu streiten wie gegen ihre antinomistische Verachtung. In dem zwischen Nomismus und Antinomismus sich bildenden Streitraum muß evangelische Ethik freilich sagen können, in welchem Sinn sie die Institutionalität der Ehe bejaht.

V. DIE EHE ALS LEBENSFORM

Als solche ist die Ehe weder *Evangelium* noch Gesetz; Mann und Frau leben *in* ihr entweder unter dem *Evangelium* oder aber unter dessen Verkehrung, dem Gesetz. Ihr Leben wird in ihr ungeahnt weit und frei oder aber eng und zum lebenslänglichen Gefängnis.

Es ist aber nicht nur der Gebrauch oder Mißbrauch der Ehe zu bedenken, sondern die Lebensform und Institution als solche, die Ehe als »Stand«, der an sich »heilig«, weil von Gott gewollt, von seinem bestimmten Wort umfaßt und durchdrungen ist⁷⁰.

Mit dieser Heiligung und Heiligkeit des Ehestandes ist die Gestaltung der Momente des Geschlechtlichen, Ökonomischen, Familiären und Geselligen im einzelnen keineswegs vorgegeben oder gar vorgeschrieben. Sie können sich unbeschadet der Heiligkeit dieses Standes auf das lebendigste bewegen, im Verlauf des Lebens und der Lebensalter sich verschieben und in ihrem Zusammenspiel - durchaus durch Konflikte und Krisen hindurch - neu akzentuieren. Nur in einem Grundbestand sind sie nicht beliebig, negativ gesagt: Ohne die gemeinsame Gestaltung des Geschlechtlichen, des Ökonomischen im weitesten Sinn - einschließlich der »Freizeit« - und ohne die Öffnung der geschenkten Gemeinschaft zu weiterer größerer Gemeinschaft hin (wenn Kinder versagt sind, auf andere Weise) ist eine »Ehe« kein »heiliger« Stand. Worauf es in der sich verändernden Beziehung und Akzentuierung der angesprochenen

67. Zu der damit angesprochenen Kritik vor allem an *Habermas* vgl. *Bayer*, Umstrittene Freiheit, a.a.O. (s. Anm. 34), 152-161 (»Kommunikative Urteilsform«).

68. *Gehlen*, a.a.O. (s. Anm. 56), 60.

69. J. *Smend*, *Kirchenbuch für evangelische Gemeinden*, Bd II, Handlungen, 2. Aufl. 1925, 105.

70. WA 26; 505, 7-10; 16-28 (= CI III, 510, 31-33; 39-511, 11). Vgl. weiter die in Anm. 7 genannten Texte.

Momente aber entscheidend ankommt, was durch sie hindurchgreift, sie umfaßt und was als solches bleibt, ist die das ganze Leben dauernde unverbrüchliche, ganze und ohne Vorbehalt eingegangene und gelebte Gemeinschaft. Daß Mann und Frau eins geworden sind und eins bleiben, bis der Tod sie scheidet, ist der klare Schöpferwille Gottes, wie wir ihn durch seinen Exegeten, durch Jesus Christus, den Schöpfungsmittler hören.

Es geht entscheidend um die Dauer, wie es das Wort »Ehe« selbst schon sagt". Gottes Schöpfungsgedanken haben diese Dauer erfunden, in seiner verlässlichen Zusage gewährt er sie, damit der Spannungsbogen gemeinsam gelebter Zeit nicht zerbricht und die endliche Lebenszeit nicht in untereinander unverbundene Augenblicke zerstäubt.

Wir brauchen nach Gottes Willen und Wort bei aller Beweglichkeit nicht ohne Kontinuitäten zu leben. Daß der Wechsel selbst die Kontinuität ist, bildet zwar ein wesentliches Moment unseres modernen Lebens. Aber über den von theologischer Ethik zu bejahenden Seiten der Freizügigkeit und Mobilität kann doch nicht übersehen werden, daß wir bei weiterem **Schrumpfen** der Kontinuitäten vollends in Atome zerfallen und unsere Lebenszeit sich in Augenblicken erschöpft, die untereinander nur noch durch Abbrüche verbunden sind. Zu der Mobilität, die zu bejahen ist, gehört jedenfalls der Partnerwechsel nicht. Was ist eine »Liebe«, die nur einen Augenblick dauert, gegenseitig oder gar einseitig nur bedingt und - unausgesprochen oder ausgesprochen - befristet gewährt wird? Was ist ein Versprechen, das, kaum gegeben, gebrochen wird und die von ihm wahrgenommene Gemeinschaft abbricht? Oder eine Liebe, in der schon gar kein Versprechen mehr liegt, schon gar nicht mehr beabsichtigt und gegeben wird? Die konkrete und nicht sentimental-schwärmerische Liebe braucht jedenfalls ihren Ort und ihre Leiblichkeit in dauerhafter, über den Augenblick hinausreichender Gestalt. Aus ihrem Wesen, ihrer Verlässlichkeit und Treue heraus drängt Liebe auf institutionelle, auch rechtliche und öffentliche Gestaltung.

Doch erschöpft sich die Liebe nicht in der Institution, auch nicht in der der Ehe. Es ist für Luther, der, neben der Arbeit, die Schöpfungsordnung der Ehe hoch und heilig gehalten hat, nicht weniger als ein in letztem Ernst gesprochener Bekenntnissatz, daß über allen »Orden«, Ordnungen und Institutionen, auch über dem Ehestand, wie er ausdrücklich sagt, »der [all]gemeine Orden der christlichen Liebe- steht". Sie durchdringt alles; ist Grund, Kraft und Kriterium alles Tuns, der Hauptberuf in allen Berufen, Beziehungen und Verhältnissen. Die Liebe als Hauptberuf der Christen dient nicht nur innerhalb bestehender Institutionen, sondern darüber hinaus - »jedem Bedürftigen mit allerlei Wohltat: speisen die Hungrigen, vergeben den Feinden, leiden allerlei Böses, bitten für alle Menschen auf Erden-.".

In solcher Universalität hat die Liebe um des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit willen die Institution der Ehe und Familie je und dann nicht als ihr mögliches Wirkungsfeld ergriffen. So ist die Liebe zwar allen Institutionen überlegen, aber nicht prinzipiell über sie erhaben. Es

71. Goth. aivs und ahd. *ēwa* entsprechen ganz gr. *nldrv* bzw. lat. *aevum*, Die Bedeutung ist neben »Ewigkeit« dann auch »ewig geltendes Recht«. Im letztgenannten Sinn wird *ewa* erstmals von Notker (um 1000) auf die Ehe als das von Gott eingesetzte Band zwischen Mann und Frau angewandt:]. und W.Grimm; *Deutsches Wörterbuch*, Bd III, 1862, 39; vgl. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 2^e1967, 152.

72. WA 26,505, 11f (= CI III, 510, 34f).

73. Ebd., 12-14 (= 36-38).

ist immer zu prüfen, ob sie nicht, sie gestaltend und in sich auch verwandelnd, *in* ihnen wirken kann. Entsprechend eröffnet sich innerhalb der Ehe ein weites Feld von Überlegungen, die sich auf die Rolle der Frau und des Mannes, die Berufstätigkeit beider, auf die Kinder und Familie und auf die Öffnung zu weiterer Gemeinschaft richten.

Die Institutionen relativierende Kraft der Liebe besagt nicht, daß sie in ihrer Spontaneität gestaltlos wäre. Liebe ist selbst Gestaltungsprinzip, bringt von ihrer Herkunft her auf einen bestimmten Weg; anders gesagt: sie wirkt sich auch materiaethisch aus. Sie hätte nur dann nichts mit Strukturen und Institutionen zu tun, wenn sie allein der Laune des Augenblicks gehörte. Hat sie jedoch in sich selbst schon mit Treue und Dauer zu tun, dann widersprechen sich Liebe und »Ordnung«, Liebe und Strukturen, Liebe und Institution nicht, sondern verschränken sich, ohne freilich ineinanderzufallen.

Damit ist zugleich mit der Nähe die Distanz zum Institutionenverständnis Hegels deutlich geworden. Der Prediger des Evangeliums ist deshalb etwas anderes als ein »Institutionengärtner«, weil die im Evangelium zum Menschen kommende Liebe Gottes sich nicht als jene Gesinnung neuzeitlicher Subjektivität in Anspruch nehmen läßt, die zur inneren Befestigung der Institutionen vorausgesetzt werden muß, damit die Institutionen nicht veräußerlichen und zum verfügbaren Ding werden - so sehr er Hegels Kritik der sich im Zusammenhang aufklärerischen Vertragsdenkens ergebenden Verdinglichung der Ehe zustimmen wird.

Die Ehe ist kein »weltlich Ding«⁷⁴ in dem Sinne, daß sie eigengesetzlich in sich selbst bestünde und das Leben in ihr lediglich einer christlichen Gesinnung fähig oder bedürftig wäre. Ihre »Weltlichkeit« ist vielmehr von vornherein eine theologische, weil eine geschaffene, und erhält auch ihre materiale Bestimmtheit mit dem Wort Jesu von der Einheit und Unauflöslichkeit aus dem ganzen Christusgeschehen, wie es in der großen Eheparänese Eph 5 in Anspruch genommen wird. Man mag über die in Entsprechungen sich bewegende Argumentation dieser Paränese im einzelnen streiten, vor allem, was die Frage nach ihrer gegenwärtigen Geltung betrifft. Als ganze aber ist sie vorbildlich in ihrem kraftvollen Versuch, Verhaltensmuster der alten Welt - vor allem, daß »der Mann des Weibes Haupt« sei, - umzuwandeln und zu sprengen von der christologischen Herr-Knecht-Dialektik aus: Es gilt, diesen Herrn, der Knecht ist, sich als Evangelium, als Gabe gefallen zu lassen und in der Kraft dieser Gabe ihn für das menschliche Leben zum Vorbild zu nehmen: Der Mann sei so das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Gemeinde, für die er sich dahingab - im Dienen also, nicht im Herrschen.

In der gegenseitigen Unterordnung von Mann und Frau innerhalb ihrer dauerhaften Gemeinschaft ist keine beliebige Entsprechung zu Gottes Handeln mit den Menschen wahrgenommen. Denn in seiner Zuwendung zum Menschen gibt sich Gott so dahin, demütigt und erniedrigt er sich so sehr, daß er die Ehe eines Hosea zur Symbolhandlung, zum Gleichnis von Israels Mißverhältnis zu ihm und zugleich von seinem Treueverhältnis zu seinem Volk macht. In dieser Asymmetrie und Gebrochenheit ist die Ehe als dauerhafte und verlässliche Beziehung durch den Widerspruch menschlicher Treulosigkeit hindurch ein Gleichnis der Treue Gottes zum Menschen. Der Treue Gottes. Die Ehe steht als »weltlich Ding« - also nicht im Selbstbesitz

74. WA 30, 3, 205,6-14; vgl. auch BSLK 528, M.

des Menschen, seiner Autonomie oder seiner natürlichen Grundfreiheit, die der transzendenten Vertiefung oder der sakramentalen Überhöhung harhten.

Glücklicherweise sind wir nicht dazu verdammt, mit Hamann zu reden, selbst Schöpfer, Erfinder und Schmiede unseres Glücks zu sein. Gilt dies, dann ist auch ein um Schuld und Vergebung wissendes Verständnis für das Unglück der Trennung und Scheidung gegeben, mit dem man sich freilich jenseits eines Nomismus wie eines Antinomismus bewegt und sich für die, die von vornherein feststehende Lösungen wollen, ins Zwielficht und zwischen den Vorwurf mangelnden Ernstes und mangelnder Freiheit begibt. Die wahre Freiheit aber wie auch die wahre Gemeinschaft, nicht nur der Ehe, lassen sich nicht anders als in der Unterscheidung von Evangelium und Gesetz leben und denken, solange bis diese Unterscheidung aufgehoben und das zugesagte Leben ohne Anfechtung, Versuchung und Todesdrohung sein wird: ungebrochene Gemeinschaft, die schon bereitet ist.

Institut für Christliebe Gesellschaftslehre

Hölderlinstr. 16

7400 Tübingen

Prof Dr. Oswald Bayer

Gott - Mensch - Schöpfung

Einige kritische Anmerkungen zu einer Ethik der Beziehungen (Relationsethik)

VON CHARLES C. WEST

I. DAS PROBLEM

Das Problem, das durch diese Überschrift annonciert wird, ist nicht nur akut, sondern inzwischen auch für jeden evident. Die menschliche Macht, die sich darin gefiel, die übrige göttliche *Schöpfung* (oder einfacher gesagt: »Natur«) ihren Plänen und Zielen zu unterwerfen, indem sie die Forschungsmethoden der Naturwissenschaften und die Organisationsmethoden der modernen *Technik* benutzt, ist an eine neue Grenze gestoßen, jedoch vollkommen anderer Art, als die Natur sie ehemals gesetzt hatte. Die Rollen sind vertauscht worden. Wenn früher die Ordnung der Natur den Kontext für das menschliche Leben bestimmt hat, so gibt heute der menschliche Ordnungswille der Natur ihren Kontext. Aber eine in Unordnung geratene Natur läßt für das menschliche Leben Gefahren aufbrechen, wie wir ihnen nie zuvor gegenübergestandenhaben. Die furchtbare Macht der Natur, die von jeher die Frommen dazu getrieben hat, die transzendente Macht Gottes anzuflehen, kann jetzt mittels menschlicher Technik weitgehend gebändigt und genutzt werden. Aber selbst in ihrer Schwäche zerstört die Natur durch bloßes Gewähren allmählich die menschliche Macht, die sich ihrer bemächtigt hat. Kon-

kret: Die Aubeutung nicht-regenerierbarer Naturressourcen - Öl, Kohle, Metalle, Minerale - durch den Menschen vollzieht sich in einem Tempo, das in einem Zeitraum von etwa 30 bis 200 Jahren zur völligen Erschöpfung der bekannten Reserven führen wird. Die Produktion neuer chemischer Präparate, die nicht auf natürliche Weise abgebaut werden können - wie Pestizide, Kunststoffe etc. -, belastet die Erde mit Stoffen, die sie auf eine bis jetzt noch unkalkulierbare Weise vergiften können. Die Umweltverschmutzung als Folgeerscheinung einer leistungsstarken Industrie- und Landwirtschaftsproduktion bewirkt ebenfalls irreversible Veränderungen auf der Erde, im Wasser und möglicherweise in der Luft. Neue Medikamente oder Stimulanzien erzeugen eine endlose Kette von unvorhergesehenen Nebenwirkungen. Die Nutzbarmachung der Atomenergie läuft Gefahr, künftige Generationen für Tausende von Jahren einem steigenden Strahlungsniveau auszusetzen.

Bei all diesen Beispielen haben wir es mit irreversiblen – oder nur sehr langfristig reversiblen - *Veränderungen in der nicht-menschlichen Schöpfung* zu tun, verursacht durch Wissen und Macht des Menschen, der sich vieler der Gesetzmäßigkeiten, die das Funktionieren jener Schöpfung garantieren, bemächtigt hat. Diese Veränderungen sind im großen und ganzen auf Desintegration gerichtet. Sie schwächen die komplizierten und empfindlichen Strukturen der natürlichen Ordnung durch das Eingreifen der menschlichen Organisation. Sie beschwören die Nemesis gerade der menschlichen Macht, durch die sie erst hervorgebracht wurden. Das ist - profan gesagt - unser Problem. Es hat jedoch mindestens zwei ineinandergreifende Dimensionen, die seine exakte Darstellung komplizieren.

Die erste dieser Dimensionen ist *erkenntnistheoretischer* Art. Es ist für jeden Studenten der Wissenschaftsgeschichte evident und es muß deshalb hier auch kaum ausführlich behandelt werden, daß Wissenschaft und Technik, durch die jene erst ermöglicht wurde, in der Neuzeit auf einem Subjekt-Objekt-Dualismus beruhen, in welchem die Relation zwischen dem Forschungsingenieur und der erforschten - manipulierten Natur weder dialogisch noch partizipatorisch ist. Die *res cogitans* ist der Akteur. Die *res extensa* soll in ihrer Struktur und Dynamik durch Modelle und Methoden einer quantifizierenden, experimentalen Erfassung begriffen werden. Die Kräfte und Proportionen, die von den Instrumenten ermittelt werden, werden als die Realität der Erscheinungswelt verstanden. Trotz der Grundeinstellung und sicher auch der Frömmigkeit zahlreicher Wissenschaftler werden die von ihnen ermittelten Informationen in der Hand des Technologen zu reinen Daten zur Manipulation des -Materials- der Natur für menschliche Zwecke.

Auf dieser Basis ist der enorme Fortschritt der Gesellschaft in den vergangenen drei Jahrhunderten errichtet worden. Es wäre falsch, die Integrität der wissenschaftlichen Methode innerhalb ihrer Grenzen oder die Nützlichkeit vieler ihrer technischen Ergebnisse in Frage zu stellen. Aber das verstärkt nur noch das Problem. Welcher moralische und metaphysische Erkenntnisstand wird dadurch erreicht? Ist es wirklich die Wahrheit, die alle Erkenntnisse vom Universum expandiert und an den Gedanken Gottes partizipiert, wie *Kepler* oder *Newton* angenommen haben würden? Ist es gutes, wahres und richtiges Wissen, das wie auch immer schrecklich mißbraucht werden kann, wenn nicht die moralischen Führer der Menschheit Regeln setzen, die seine technische Anwendung bestimmen, wie eine ganze Gruppe von betroffenen Wissenschaftlern heute empfindet, einschließlich derer, die in den vergangenen zehn Jah-

ren unser Problem dem Weltrat der Kirchen aufgedrängt haben? Ist es ein ambivalentes Wissen, das den Wissenschaftler zur Prüfung seines gesamten sozialen und spirituellen Kontextes veranlassen sollte, ehe er sich weiter auf dessen Erforschung einläßt, wie *Carl Friedrich von Weizsäcker* aufgezeigt hat? Welches ist die angemessene Struktur der Erkenntnisbeziehung zwischen Menschheit und Natur, oder in christlicher Terminologie: zwischen dem Menschen und der übrigen Schöpfung im Lichte der Gotteserkenntnis?

Die zweite Dimension ist soziologischer Art. Die Technik ist sowohl älter als auch tiefer in der menschlichen Erfahrung verankert als die wissenschaftliche Methode. Man kann mit *Marx* und *Engels* völlig zu Recht sagen, daß sie bis zu den frühesten Bemühungen des Menschen zur Lösung der Produktionsprobleme zurückreicht und in diesen Bemühungen verwurzelt ist. Gleichzeitig war sie von dieser Frühzeit an ein Mittel zur Intensivierung der Ausbeutung einiger Menschen durch andere. *Befreiung* und *Unterjochung* sind immer ihre doppelte Motivation oder ihre doppelte Konsequenz gewesen.

In den vergangenen zwei Jahrhunderten hat diese Dualität jedoch an Stärke zugenommen. Einerseits haben die herrschenden Klassen die wissenschaftlich begründete Technik - zuerst in den westlichen Ländern, später in der ganzen Welt - dazu benutzt, Völker auszurotten, traditionelle Kulturen zu zerstören, Unsicherheit und Armut zu vergrößern und die Armen der Erde mit einer systematischen Intensität auszubeuten, und dies, weil unpersönlich, um so perfekter. Andererseits hat dieselbe Technik die ganze Welt mit einer konkreten Vision bisher ungeträumter Möglichkeiten für das menschliche Leben beschenkt und überdies mit den Mitteln, diese Vision zu realisieren. Die Natur ist in den *Menschheitskonflikte* hineingezogen worden und hat das Problem der zwischenmenschlichen Gerechtigkeit noch verschärft.

. Deshalb tun sich *revolutionäre Bewegungen* auch so schwer damit, die Grenzen ernst zu nehmen, die der menschlichen Entwicklung durch die Umwelt gesetzt sind. Deshalb haben auf der Konferenz im MIT 1979 Vertreter aus Ländern der Dritten Welt deutlich dazu tendiert, das ganze hier aufgeworfene Problem mit gewissem Mißtrauen zu betrachten. Noch immer von dem uralten Kampf mit der Natur um die bloße Existenz geprägt, sind sie sich schmerzlich der Art und Weise bewußt, wie die technisch entwickelte Welt ihr Eigentum beherrscht und ausbeutet. Dabei sind sie selbst vor das Problem der Macht gestellt, die sie von jener Vorherrschaft befreien wird, damit sie ihre Zukunft nach ihren eigenen Vorstellungen gestalten können. Die Hauptvoraussetzung dafür ist der Zugang zu Wissenschaft und Technik, der ihnen die Verfügung über ihr eigenes Leben gewährleistet. Um es im Sinne des ÖRK-Schlagwortes zu sagen: Die Forderung nach Gerechtigkeit und Partizipation muß eine ernsthafte Beschäftigung mit der Frage der ökologischen Verantwortbarkeit (sustainability) voraussetzen.

Das ist offensichtlich eine unberechtigte Zurückweisung eines Grundproblems künftiger menschlicher Existenz. Aber es werden zumindest zwei Fragen an jedwede Formulierung des Problems gerichtet. *Erstens*: Welches sind die *sozialen Determinanten von Wissenschaft und Technik*, aus denen das Problem erwächst? Inwieweit ist das Problem allgemein menschlicher Natur, und inwieweit ist es das Ergebnis zwingender Triebkräfte einer Gesellschaft, die sich auf Ungerechtigkeit und Vorherrschaft gründet? *Zweitens*: Wie muß die *Beziehung zwischen Mensch und Natur* mit der zwischenmenschlichen Beziehung interagieren, damit jeder die In-

tegrität des anderen akzeptiert? Wie stimmen Ökologie und Gerechtigkeit zusammen? In den vergangenen zehn Jahren hat es viele Versuche gegeben, die Harmonie zwischen diesen beiden Forderungen zu festigen, aber die Prinzipien, durch die beide gesteuert werden, müssen noch deutlicher hervortreten.

II. DIE VERLEGENHEIT

Das ist ein säkulares Problem. Es ist als solches aber auch ein theologisches Problem. Diese Tatsache ergibt sich aus zwei Überlegungen - erstens: die Anstrengungen der maßgebenden Ideologien, die anstehenden Probleme zu bewältigen, diese humanistischen Surrogate, ohne die wir auch für die theologische Reflexion nicht auskommen können, zeigen eine auffällige Konfusion; zweitens werden aber auch Theologie und Praxis des Volkes Israel und der christlichen Kirche in starkem Maße verantwortlich gemacht, sowohl hinsichtlich der Wohltaten wie auch der Gefahren einer technisch beherrschten Welt, zumindest in ihrer westlichen Ausprägung.

A. Mit maßgebenden Ideologien meine ich jene Anschauungen von Natur, Mensch und, in gewissem Sinne als Implikat, Divinität oder deren Abwesenheit, die die Praxis einer wissenschaftlich begründeten technischen Gesellschaft beeinflussen. Keiner der technologischen Humanisten, die auf der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 eine solche Rolle spielten, war 1979 im MIT noch von der Partie, und die revolutionären Humanisten waren wenigstens gedämpft. Die Diskussion auf der MIT-Konferenz spielte sich nicht auf dem Niveau hoher Gesellschaftsphilosophien ab. Die Probleme waren konkret, und ihre Behandlung tendierte zur Fachdiskussion. Nichtsdestoweniger kamen die ideologischen Konflikte, wenn auch in ihrer generellen Form unterdrückt, so doch in scharfen und oft leidenschaftlichen Auseinandersetzungen über solche Probleme zum Durchbruch, wie es ausführlich berichtet wurde. Ist Wissenschaft objektiv oder gesellschaftlich determiniert? Sind *Grenzen des ökonomischen Wachstums* eine weltweite Notwendigkeit oder eine Vernunftferkenntnis der Reichen? Ist Atomenergie eine handhabbare Ressource des Menschen oder eine dämonische Macht, die gebannt werden muß? Es wäre gut, wenigstens so weit von diesen Problemen Abstand zu nehmen, um einige der ideologischen Fermente darin zu identifizieren. Lassen Sie mich drei Formen andeuten.

1. Der *technologische Humanismus* ist heute nirgendsmehr so durchschlagend wie noch vor 14 Jahren. Er hat keine Evangelisten mehr wie den späteren Harvard-Professor *Emmanuel Mesthene*, welcher auf der Genfer Konferenz 1966 erklärte: »Wir erkennen, daß die Kühnheit unseres technischen Vermögens buchstäblich überschäumt mit der Verheißung neuer Freiheit, erhöhter menschlicher Würde und ungefesseltem Streben- (Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen, Stuttgart/Berlin 1967, S. 46). Heute würde eine Konferenz ihren Bericht wohl kaum so beginnen, wie es eine Sektion von Genf 1966 tat: »Christen glauben, daß Gott dem Menschen aufgegeben hat, Herrschaft über die Erde auszuüben, die Geschöpfe zu benennen und den Garten der Welt zu kultivieren. Nicht zufällig haben also die modernen Naturwissenschaften zuerst in einer Kultur geblüht, die von dem Nachdruck wußte, den die Bibel auf die

Welt als Feld menschlicher Verantwortung legt. Zwar sind Kirchen oft den technischen Neuerungen mit Besorgnis und Mißtrauen begegnet; aber die Christen dürfen dem Universum, das von Gott geschaffen ist, vertrauen und Freude daran finden, seine Zusammensetzung zu erforschen und seine Möglichkeiten zu erschließen (ebenda, S. 239).

Aber man sollte sich nicht von der gedämpften Besonnenheit der Praktiker heutiger technischer Vernunft, ihren gelegentlichen Warnungen bezüglich der Tendenzen ihres Fachgebietes oder gar von ihrem neuerlichen Kokettieren mit der Metaphysik täuschen lassen. Denn unter ihnen besteht trotz alledem eine grundlegende und bleibende Überzeugung, daß das Wissen, welches unter Anwendung angemessener wissenschaftlicher Methoden Aufschluß über das Objekt Natur gewinnt, und die technischen Möglichkeiten, zu denen es führt, nicht nur wahr, sondern auch wohlätig sind. Die moralische Frage bricht für sie nicht nur beim Streben nach diesem Wissen auf oder bezüglich der Natur, die dieses Streben hervorruft, sondern bei der Anwendung des erworbenen Wissens. Sie glauben, daß diese Anwendung mit Hilfe der menschlichen Vernunft zum Besten des Menschen kontrolliert werden kann, so schwer dies auch sein mag. Beispiele gibt es genug. *Alvin Weinberg*, der Direktor des Oak Ridge Laboratories, schließt eine sorgfältige Analyse der Möglichkeiten und Probleme der Kernenergie mit der Empfehlung für einen »Faustischen Gesellschaftsvertrag«: einerseits unerschöpfliche verschmutzungsfreie Energie, andererseits Wachsamkeit und Stabilität in unseren gesellschaftlichen Einrichtungen über einen langen Zeitraum hinweg. Das wäre bisher ohne Beispiel. Diese Forderung schreckt ihn aber nicht, sie erscheint ihm ihres Preises wert'. *Vietor Ferkiss* zieht aus einer ausführlichen Untersuchung über die Mißverhältnisse, die die Technik der Gesellschaft gebracht hat, die Schlußfolgerung, daß wir technisch gebildete Menschen in einem Maße werden müssen, wie wir es bis jetzt noch nicht erreicht haben, »um unsere eigene Entwicklung im Kontext einer bedeutungsvollen Philosophie über die Rolle der Technik in der menschlichen Entwicklung unter Kontrolle zu halten«-. Die Autoren des Berichtes des Club of Rome »*Grenzen des Wachstums*« (Limits to Growth) befanden sich in einem tiefen moralischen Diskurs über die politischen Maßnahmen, die sich aus ihren Zukunftsvorstellungen ergeben würden, besonders hinsichtlich Bevölkerungskontrolle und ökonomischen Begrenzungen. Doch ungeachtet der Einwände im Weltrat der Kirchen und anderer Gremien- stellten sie ihre Methode nicht in Frage. Man könnte dies beliebig weiter illustrieren.

Wo aber liegt dann die Verwirrung? Ich glaube, bei zwei Punkten: ihrer expliziten Ethik und ihrer impliziten Theologie. Erst wenn die Humanisten in die Probleme involviert werden, die durch ihre Erkenntnisse hervorgebracht werden, befinden sie sich leidenschaftlich gespalten im Blick auf die meisten ethischen Fragen. Sowohl die Befürworter als auch die Gegner der Atomenergie appellieren an die wissenschaftliche Vernunft, um ihre Hoffnungen und Ängste zu begründen. Die effektive Nutzung der Sonnenenergie zum menschlichen Gebrauch ist nicht weniger eine technische Frage als die Beseitigung des Atom Mülls und zugleich nicht weniger trennend. Sachaussagen über die konkreten Aussichten für die Erschöpfung der natürli-

-
1. -Social Institutions and Nuclear Energy«, in: *Francts & Abrecht*, Facing Up to Nuclear Power.
 2. Technological Man, N. Y. 1969, S. 246.
 3. Anticipation No. 8 (World Council of Churches, Geneva, 1971).

chen Ressourcen, die konkreten Folgen der chemischen Gifte und die Nebenwirkungen von Medikamenten oder die konkreten ökonomischen Auswirkungen von Grenzen der technischen Expansion sind Gegenstand heißer Kontroversen, durch welche die Wissenschaftler genötigt werden, gegnerischen Seiten den Rücken zu stärken. Man erkennt auf beiden Seiten dieser Kontroversen Aufrichtigkeit und echtes Engagement für das allgemeine Wohl, aber gleichzeitig auch Stolz, Ehrgeiz und ökonomisches Interesse.

Das Problem besteht darin, daß die wissenschaftlich-technische Vernunft in sich selbst zu schwach erscheint, um ihre eigenen Informationen so ins Spiel zu bringen, daß sie für die Diskussion der öffentlichen Politik Maßstäbe setzen können.

Dieses Problem ist den ernsthaft Nachdenkenden dieser Denkrichtung nicht entgangen. Es hat einige von ihnen zu einer metaphysischen, ja geradezu religiösen Fragestellung getrieben: Wie sieht die *Beziehung zwischen Mensch, Natur und letzter Realität* aus, die die Gegebenheiten, Theorien und expandierenden Möglichkeiten technischer Vernunft umgreift? Hier besteht ein etwas größerer Konsens als auf dem Gebiet der Ethik, wenn es auch unterschiedliche Akzente geben mag. *Vietor Ferkiss* bewegt sich stark auf klassisch griechisches Gedankengut zu, gewürzt mit einem Schuß »östlicher Religiosität«, wenn er einen neuen ökologischen Humanismus für den technischen Menschen verfißt, der durch »Naturalismus, Holismus und Immanentismus« charakterisiert ist. Natur und Mensch befinden sich in Kontinuität und sollten sich auch in Harmonie befinden. Alles im Universum gehört einem Beziehungssystem an. Diesem Ganzen wohnen Sinn und Wert inne und nicht Einzelwesen im Gegensatz zu anderen. Die gemeinsame Zukunft von Natur und Menschheit muß aus diesen sich entwickelnden Beziehungen herauswachsen; sie kann nicht von oben oder außen kommen. Ferkiss glaubt, daß das mit dem christlichen Gottesbegriff vereinbar ist, vorausgesetzt, man ließe das Geschehen von Heilsgeschichte, Gericht und Verheißung beiseite, um sich auf die Schöpfung als »eine Manifestation der Divinität- und auf die Gnade, die die Natur vollendet, zu konzentrieren«. *E. F. Schumacher* greift unmittelbar nach einem buddhistischen Ideal, um dem westlich-ökonomischen Materialismus zu kontern - »eine ehrfürchtige und gewaltlose Haltung« allem Leben gegenüber -, um seine Vision einer bescheidenen, angemessenen Technik »mit menschlichen Zügen« zu stützen. Zur Erhärtung dienen ihm auch *Gandhi* und die neutestamentlichen Seligpreisungen>. Der australische Biologe *Charles Birch*, der zu einem führenden theologischen Vorkämpfer in der Studienarbeit des Weltrates der Kirchen geworden ist, kritisiert heftig die »disjunktive Sicht« der Beziehung zwischen Gott, Mensch und Natur, die er häufig in christlicher Lehre findet, und stellt ihr ein »ökologisches Weltbild« entgegen, übernommen aus den Philosophien *Whiteheads* und *Hartshornes*. Erkenntnis beginnt in der Realität und entwickelt sich weiter durch Partizipation, um eine organische Wert Ganzheit zu realisieren, welche Mensch, Natur und Gott umschließt, dessen ursprüngliches Wesen »die überzeugende Anziehungskraft ihres inneren Lebens- ist, während sein erweitertes Wesen »sich in dem Ma-

4. *The Future of Technological Civilization* (N. Y. 1974), S. 88ff., 125ff.

5. Die Rückkehr zum menschlichen Maß, Reinbeck bei Hamburg 1977, Teil I, Kap. 4 & Teil 11, Kap. 5. Schumachers Ansatz in »*A Guide for the Perplexed*« ist hier nicht aufgenommen. Er hat, glaube ich, einen anderen Ausgangspunkt und eine andere Tendenz.

ße verändert, als sich das Universum entwickelt-e. Nur solch ein Weltbild, behauptet Birch, verleiht allem Leben, nicht nur den Menschen, den eigentlichen Wert und bezieht uns in einen Prozeß einer kreativen Entwicklung ein, die sich mit dem Bösen auseinandersetzt und eine künftige Harmonie verheißt.

Dies sind nur ein paar, aber für uns besonders wichtige Beispiele, weil sie alle von Wissenschaftlern (Soziologen, Ökonomen und Biologen) mit christlichem Hintergrund stammen, deren Denken die ökumenische Diskussion, die wir analysieren, auf verschiedenen Ebenen beeinflusst hat. Bevor wir uns über diese Konvergenz der Disziplinen jedoch zu sehr begeistern, mag es angebracht sein, einige der *Probleme* aufzuzeigen, die durch diese neue Religiosität aufgeworfen werden. Lassen Sie mich drei nennen:

Erstens: in jedem Falle ist eine philosophische Theologie aufgerufen, ein Problem lösen zu helfen, dessen Termini schon vorher festgelegt sind. Aussagen über die letzte Realität bekommen ihr Gewicht nicht dadurch, daß sie durch irgendeine wissenschaftliche Methode dargestellt oder durch irgendeine Art von Offenbarung ausgewiesen werden, sondern dadurch, daß sie, wenn sie wahr sein sollten, die Werte stützen, die der Verfasser heraushebt, im Gegensatz zu denen, die jetzt in der Welt der modernen Naturwissenschaft und Technik vorherrschen. Dies sind klassische Fälle für die Religiosität des Menschen, wie sie *Feuerbach* vertreten, *Marx* und *Barth* kritisiert haben.

Zweitens: jeder dieser wohlwollenden Wissenschaftler versucht, seinen Leser zu bekehren und die Welt durch eine vorgeschlagene Bewußtseinsänderung zu reformieren. Eine andere Wirklichkeitssicht, ein neues Wertgefüge wollen der Technik eine neue Richtung geben und die Wissenschaft auf den ihr angemessenen Dienst an einer gerechten, verantwortbaren und partizipatorischen Gesellschaft hin lenken. Ihre Schriftstellerei ist paradox. Ihre Analyse der destruktiven Kräfte des gegenwärtigen Systems ist außerordentlich eindrucksvoll. Aber die Lösung, gerade in Ferkiss' langer und detaillierter Empfehlung für Politik und Ökonomie, besteht lediglich in einer Übung in Idealismus, der von einem realistischen Verständnis der Machtverhältnisse nicht nur in dieser, sondern in jeder vorstellbaren Gesellschaft unberührt ist.

Drittens (und es kann sein, daß ich dasselbe nur in anderen Worten wiedergebe): keiner dieser Verfasser untersucht das wirkliche Problem des menschlichen Wesens in seinen sozialen Ausprägungen gründlich. Es entsteht ein ideales, aber nicht reales Bild der menschlichen Ambitionen, Ängste, Wünsche und Interaktionen - untereinander und mit der übrigen Schöpfung. Die Sünde wird dem Individualismus und einer objektivistischen, dualistischen Haltung im Denken und Handeln zugeschrieben. Sie soll durch eine neue Vernunft (Ferkiss), neue Werte (Schumacher) oder eine neue Gesinnung (Birch) überwunden werden. Deshalb wird das Problem der menschlichen Konflikte - untereinander und mit der Natur, ganz zu schweigen mit Gott - niemals wirklich erkannt.

2. All dies steht in scharfem Kontrast zu einer zweiten Art, unser Problem zu beantworten,

6. -Nature, Humanity and God in Ecological Perspective«, Vortrag auf der MIT-Konferenz über Glaube, Wissenschaft und Zukunft. Vgl. auch »The Organic Image of Nature, Humanity and God«, in: *Anticipation*, No. 25, Januar 1979.

die man grob als *analytischen Pessimismus* bezeichnen könnte. Anhänger dieser Denkrichtung geben sich selbst keinen Illusionen hin im Blick auf den Wert des Menschen oder den Nutzen wissenschaftlicher Forschung über das Verhalten von Natur oder Mensch. Sie glauben an die objektive Zuverlässigkeit des Wissens, welches ihre Methoden freisetzt, aber sie erheben keine Forderungen hinsichtlich seiner Kohärenz mit Wahrheit oder Wertqualität in einem inklusiven Sinne. Wenn sie moralisch verantwortliche Menschen sind - und die meisten von ihnen sind es -, dann ist diese Verantwortlichkeit in einem Gewissen, einem Ethos oder einem Glauben verwurzelt, welcher offenbar eine ganz andere Quelle hat als die Strukturen der Natur oder die technischen Probleme, mit denen sie sich beschäftigen. Ich spreche hier nicht von philosophischen Dualisten, die bewußt den Geist der Materie gegenüberstellen, sondern von einer ziemlich breit gefächerten Gruppe von säkularen Wissenschaftlern und Ingenieuren, die nicht mehr an das System, von dem sie selbst ein Teil sind, »glauben«, aber die doch versuchen, mit einigem Anstand damit irgendwie fertig zu werden. Lassen Sie mich dennoch ihren Standpunkt illustrieren, indem ich auf zwei gelehrte Franzosen verweise, die seine inneren Probleme messerscharf herauspräpariert haben.

Es mag befremdlich erscheinen, *Jacques Monod und Jacques Ellul* unter ein und demselben Vorzeichen aufzuführen", Sie arbeiten an verschiedenen Vorhaben in Beziehung auf unterschiedliche Objekte. Monod beschreibt ein bedeutungsloses Universum, in dem es über Existenz und Überleben hinaus kein Ziel gibt. Ellul behandelt eine Welt, in der das Wirken der Menschen an der Natur und untereinander allein durch den Prozeß und nicht durch Ziele determiniert wird. Für Monod ist das der Determinismus von Naturprozessen. Für Ellul ist das Versklavung unter die Zwänge der Sünde. Dessen ungeachtet beeindruckten die Ähnlichkeiten von Methode und Perspektive. Dies geschieht meiner Meinung nach an zwei Punkten.

Erstens: beide Denker schließen rigoros jede Folgerung über *Sinn* oder *Ziel des menschlich-natürlichen Universums* aus, die sich nicht aus ihrer Wissenschaftsmethode ergibt. Darin sind sie ein Gegengift gegen jede romantische Vorstellung einer Mensch-Natur-Beziehung. Monod formuliert scharf: »Grundpfeiler der wissenschaftlichen Methode ist das Postulat der Objektivität der Natur. Das bedeutet die *systematische* Absage an jede Erwägung, es könne zu einer -wahren- Erkenntnis führen, wenn man die Erscheinungen durch die Endursache, d. h. durch ein -Projekt-, deutet.«! Auf dieser Grundlage müssen Experiment und Logik die einzigen Wegweiser sein, so phantastisch oder unangenehm ihre Ergebnisse auch sein mögen. Für ihn ist die Annahme der Ergebnisse und der Macht der Wissenschaft zur Bereicherung und Veränderung der Gesellschaft und ein gleichzeitiges Festhalten an »animistischen« Illusionen eines Bundes zwischen Natur und Menschheit, um humanisierende Ziele zu realisieren, destruktiv und unverantwortlich. Das »erste Gebot«, die subjektive ethische Verpflichtung, die alles Wissen ermöglicht, besteht darin, die wissenschaftliche Methode mit allen ihren negativen Konsequenzen hinsichtlich Sinn und Ziel, welche in die Realität hineingelegt sind, ausfindig zu machen. Das bedeutet, dieses Universum akzeptieren als ein mechanisches System mit ihm

7. *Monod, J.*, Zufall und Notwendigkeit, München 1971. *Ellul, J.*, The Technological Society (N. Y. 1965). Das Letztgenannte ist eine frühere Arbeit, aber von nachhaltigem Einfluß. Ich beschränke mich hier auf Ellul, soweit er Sozialwissenschaftler ist.

8. A.a.O., S. 30.

innewohnenden, aber verdeckten Prozessen von Fortbestehen und Selbsterneuerung, festgelegt durch teleonomie Notwendigkeit, welche selbst durch zufällige Veränderungen nur gestört, aber nicht aufgehoben werden kann.

Aus ganz anderen Gründen und auf einer völlig anderen Ebene ist *Ellul* ebenso rigoros in seinen methodologischen Forderungen. Allerdings treibt er sie einen Schritt weiter, weil er weder dem Wissenschaftler noch dem Laien den Luxus zugestehen möchte, aus der Wahl der Methode oder einer Zusammenfassung von Methoden, die er »Technik« nennt, eine ethische Entscheidung zu machen. Mit ihren Vorteilen und ihren Kontrollfunktionen hat sie in den vergangenen zwei Jahrhunderten über die Gesellschaft Macht gewonnen. Sie hat nicht nur die Entscheidungen der Menschen, sondern auch ihr Bewußtsein und ihre politischen Institutionen durchdrungen und bestimmt. Die Realität ist eine Symbiose von Mensch und Natur in einer Struktur, die bemerkenswerterweise Monods verdeckter Teleonomie entspricht und nur auf effiziente Mittel gerichtet ist, indem sie sich selbst permanent erhält, ohne jede Rücksicht auf Ziele und Zwecke menschlichen Lebens. Ellul verabscheut diese Realität. Er erwartet das göttliche Gericht darüber. Aber ebensowenig wie Monod gestattet er den Verantwortlichen, sich Illusionen über eine ihr innewohnende humanisierende Tendenz oder Sinnhaftigkeit zu machen. Noch gesteht er ihnen zu, sich angesichts dessen ihrer Verantwortung zu entziehen.

Zweitens: beide Denker spitzen die Frage zu, ob bzw. wie Sinn und Richtung von außerhalb seiner eigenen Gesetzmäßigkeiten auf das Mensch-Natur-System übertragen werden können. Für Monod besteht das »außerhalb« im denkenden und handelnden *menschlichen Subjekt* selbst. Die »Ethik des Erkennens« geht über das oben so bezeichnete »erste Gebot« hinaus, erstens, indem sie die menschliche und nicht-menschliche, die biologische und animalische Natur bejaht und unterstreicht, und zweitens, indem sie danach strebt, ein transzendentes Reich kreativer und großmütiger Ideen und sozialistischer Institutionen zu schaffen, deren Subjekt und Schöpfer allein der Mensch ist. Der Akt der Erkenntnis der determinierenden Bedingungen des eigenen Seins und der gesamten Natur ist ein transzendierender Akt, der zum Bau einer idealen, vorher nicht vorhandenen Welt führt.

Natürlich ist Ellul mit der deterministischen Struktur menschlicher Möglichkeiten und Handlungen befaßt und muß deshalb das Problem auf eine andere Ebene schieben. Aber auch er behält die strikte Unterscheidung des »außerhalb« vom »innerhalb« bei. In *The Technological Society* implizit, aber in seinen anderen Werken⁹ explizit, ist die Überzeugung enthalten, daß ein Leben in der Realität der Heilsgeschichte - durch Tod, Auferstehung und Wiederkunft Christi - eine klare und objektive Analyse des geschlossenen Systems der menschlichen Entfremdung in ihrer eigenen Geschichte ermöglicht. Diese befreiende Realität steht völlig außerhalb des menschlichen Subjekts. Sie erläßt den Menschen in seiner Determiniertheit und verleiht ihm festen Grund, von dem aus er so Verantwortung ausüben kann, daß ein Maß an Menschlichkeit in dem geschlossenen System bewahrt oder geschaffen werden kann, während gleichzeitig Gottes Gericht über ihm bezeugt wird.

All das hat den großen Vorzug von Klarheit und Ernsthaftigkeit. In diesem ideologischen

9. Vgl. besonders seine frühere Arbeit: *The Presence of the Kingdom* (N. Y. 1951).

Modell gibt es keine verborgenen Prämissen. Die Wahrheitsansprüche an das Wissen, das durch diese streng objektivistische Methode gewonnen wird, sind nicht absolut. Sowohl Monod als auch Ellul und die Gruppe, die sie, wenn auch in unterschiedlicher Weise, vertreten, erkennen an, daß zu anderen Zeiten und unter anderen Verhältnissen andere Methoden zur Erforschung des Verhaltens von Natur und Mensch mit anderen Ergebnissen maßgebend waren. Aber da wir heute in einer Welt leben, deren Kräfte und Strukturen durch diese Methode hervorgebracht wurden, fordern sie, nicht dadurch auszuweichen zu versuchen, daß wir sie mit Illusionen anreichern, sondern unsere Verantwortung in und mit ihr wahrzunehmen. Natur und Mensch bilden ein determiniertes System. Man muß akzeptieren, daß man sich *mitten-drin* befindet, während man von *außerhalb* forscht und handelt.

Aber die Fragen bleiben bestehen, zuerst die ethische, danach die theologische. Welche Beziehung besteht zwischen dem Sein innerhalb und dem Sein außerhalb des Systems? Wenn uns technologische Humanisten mit "einander widersprechenden Standpunkten verwirren, dann lassen uns diese analytischen Pessimisten die konkrete Gestalt ihrer Ethik erkennen. Es ist keineswegs klar, was Monods erkennendes Subjekt unter Sozialismus versteht oder was sein eigenes »einmaliges und kostbares Wesen« ist. Ellul verwirrt uns einerseits beständig mit einer revolutionären Negation jeder determinierenden Struktur, während er andererseits zu verantwortlicher Erhaltung und Verbesserung der menschlichen Bedingungen in dieser Struktur aufruft (um ohne Illusionen des Fortschritts gewiß zu sein). **Bestenfalls** haben wir es hier mit einer paradoxen Denkweise zu tun, in der die Bedeutungslosigkeit oder Verlorenheit des Mensch-Natur-Kontinuums durch göttliches oder menschliches Handeln von außerhalb, getragen von einer *eschatologischen Hoffnung*, und sei es in der Gestalt des Gerichts, eine vorläufige und zugleich eingeschränkte Bedeutung erhält. Es fehlt hier eine Lehraussage über den Wert der Schöpfung, um das Transzendente mit seinem Objekt auf positive Weise zu **verknüpfen**.

Dies wirft die theologische Frage auf. Sowohl Monod als auch Ellul sind Ex-Marxisten. Beide beanspruchen, bei der Analyse der Realität über Marx hinausgegangen zu sein, indem sie marxistische Illusionen über ihre Erlösung entlarvt haben. Monod nennt den Marxismus eine »animistische Projektion-s, die von dialektisch-materialistischen Prozessen das Entstehen einer frei-herrschenden Menschheit erwartet. Ellul ist der Meinung, daß der marxistische Sozialismus die Konsequenz einer illusorischen Revolution, die konsequenteste theoretische und praktische Organisation einer technischen Gesellschaft ist. Aber der Dialog endet dort nicht. Er wendet sich wieder dem Menschen und im weiteren Sinne der gesamten analytisch-pessimistischen Anschauungsweise zu. Wie kommt man über die soziale Determinante seiner eigenen Subjektivität hinaus? Ist Elluls unaufhörliche Kritik der Institutionen und Handlungen des Menschen ein Versuch, zum Letzten zu gelangen oder an einem zweideutigen Bekenntnis für den Gott festzuhalten, der allein der Höchste ist? Wenn dies der Fall ist, kann und muß der Marxist sagen, daß der Effekt seines Versuches im ganzen konservativ ist. Ist Monods Kürze bei der Darlegung des Wesens einer wahren menschlichen Transzendenz auf den Wunsch zurückzuführen, seine Reinheit als Vision zu bewahren? Wenn dies zutrifft, dann läßt die soziale Kritik der konkreten Determinanten der wissenschaftlichen Forschung, ganz abgesehen von ihrer technischen Anwendung, diesen Wunsch fraglich erscheinen. Vielleicht sind beide immer noch in der marxistischen Engführung befangen: indem sie Gott (oder den überhöhten Men-

sehen) erst am Ende der Geschichte, und nicht am Anfang, wahrzunehmen suchen, leben sie gegenwärtig in einer ungebrochenen Dichotomie.

3. Mit dieser Feststellung sind wir beim dritten ideologischen Modell, welches sich mit unserem Problem auseinanderzusetzen versucht. Als ich die Genfer Konferenz von 1966 analysierte, nannte ich es *revolutionären Humanismus* w, Der Begriff müßte modifiziert werden, um das gegenwärtige Phänomen beschreiben zu können. Ein Berichterstatter hatte recht: die Revolutionäre sind ernüchtert; auf der MIT-Konferenz hörte man nur wenige Appelle an die Kraft der revoltierenden Unterdrückten, die die Herrschaft über ihre Geschichte in die Hand nehmen. Der zur Zeit populäre Begriff »*Bejreiung*« ist bereits eine Revision und Ausweitung des militanten Klassenkampfes. Darstellungen brennender Probleme und Hoffnungen für ihre Bewältigung sind in diese Ausweitung eingegangen. Aber es wäre falsch, deshalb zu unterstellen, daß die Konfrontation vor vierzehn Jahren relativiert worden sei. Hoffnungen mögen gedämpft und Ziele weniger deutlich sein, aber die Perspektive, die aus der Erfahrung der Entfremdung erwächst und auf eine Veränderung der bestehenden Machtverhältnisse hin lebt, ist lebendig und militant. Deshalb muß das kritische schlechte Gewissen der Privilegierten - der Naturwissenschaftler, Techniker und Theologen, die an den scheiternden Machtstrukturen partizipieren - auch die Außenseiter einschließen.

Wegen ihrer Gebundenheit an die Interessen mächtiger und reicher Regierungen und Industrien wurde dies auf der MIT-Konferenz vor allem in Form einer *Kritik moderner Naturwissenschaft und Technik* ausgedrückt. Das Problem ist, wie es *[erome Ravetz]* (von der Universität Leeds) formuliert, »die Krise des Szientismus, wie sie sich in der sozialen Praxis der Wissenschaft offenbart«. *Rubem Alves* begann seine Kritik an *Hanbury Browns* Vortrag über die Struktur und Integrität wissenschaftlichen Wagnisses damit, daß er diesen Vortrag *mit* der Belehrung einer Schafherde über den sozialen Charakter und das Familienleben der Wölfe verglich, ohne jedoch auf deren Freßgewohnheiten einzugehen. *Roger Shinn* hat den energischen Angriff von *C. T. Kurien* aus Indien auf das Gesamtkonzept des begrenzten Wachstums als ein internationales Dilemma der kapitalistischen Wohlstandsgesellschaft beschrieben. Wenn wir dem allen und manchem anderen, was in Cambridge/MS geschehen ist, zustimmen, dann müssen wir zu der Grundüberzeugung gelangen, daß das erste Problem, dem wir uns stellen müssen, die *soziale Determination des wissenschaftlich-technischen Bewußtseins* überhaupt ist. Eine beträchtliche Zahl von Teilnehmern wollte das ganze Problem um den Mensch-Natur-Konflikt zurückweisen, weil sie es nur als ein Nebenprodukt des menschlichen Konfliktes ansah.

Aus einem einfachen Grund war das keine fruchtbare Auseinandersetzung. Die Kräfte des revolutionären Humanismus befanden sich in ideologischer Verwirrung. Sie hatten keine eigene Naturlehre, um damit Wissenschaft und Technik zu disziplinieren. Folglich konnten sie zwar attackieren, aber nichts einbringen. Dies war bedauerlich, weil es ein revolutionär-humanistisches Verständnis von Natur und Mensch gibt, auf welches sie hätten zurückgreifen können.

Dies geht auf Kar! Man zurück: »Der *Mensch* ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er

10. The Power to be Human (N. Y. 1971), Teil I, Kap. 1.

praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigne als die der übrigen Dinge zu seinem Gegenstand macht, sondern - und dies ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache - sondern auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als einem *universellen*, darum freien Wesen verhält. - Wie Pflanzen, Tiere, Steine, Luft, Licht etc. theoretisch einen Teil des menschlichen Bewußtseins, teils als Gegenstände der Naturwissenschaft, teils als Gegenstände der Kunst bilden - seine geistige, unorganische Natur, geistige Lebensmittel, die er erst zubereiten muß zum Genuß und zur Verdauung.«¹¹

Der Mensch ist eine Erweiterung der Natur, ein Teil ihrer Wirksamkeit. Er ist jedoch jener Teil, der diese Wirksamkeit zum Objekt seines Willens und seines Bewußtseins machen kann und sie in Arbeit und Produktion verwandeln kann: »Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens ... Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*. Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als *sein Werk* und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*: indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt, und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut.«¹²

Dies ist die eigentliche und ursprüngliche Selbstverwirklichung der Natur durch die Wirksamkeit der menschlichen Gattung. »Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.«¹³ Aber durch die Expropriation der Arbeit des Werk tätigen durch andere in Gestalt von Privateigentum, ihre Umwandlung in Geld, die Entwicklung des Kapitals, die Spaltung der menschlichen Gattung in miteinander im Konflikt stehende Klassen und die Versklavung des menschlichen Bewußtseins unter Klasseninteressen, Wissenschaft und Technik eingeschlossen, ist das so.

Natürlich hat Marx eine so lange Dauer des Klassenkonfliktes, wie sie tatsächlich erfolgte, nicht vorausgesehen. Deshalb konnte er auch nicht voraussagen, wie durch private Interessen die Technik selbst zur Entstellung des menschlichen Bewußtseins und zur Zerstörung der Natur mißbraucht werden würde, ebensowenig wie er das moderne Dilemma der nuklearen Rüstung vorhersah. Aber nach den modernen Marxisten ist dies eine natürliche Ausweitung des Prozesses, den er beschrieben hat. »Die Natur *per se* ist nicht der thematische Gegenstand der Untersuchungen in den Naturwissenschaften, weil es diese einfach nicht gibt«, schreibt *William Leiss*. »Stattdessen gibt es unterschiedliche Anschauungen über die Natur, die von den jeweils verschiedenen menschlichen Interessen abhängig sind!«¹⁴ Weil die Natur in das Bewußtsein des Menschen gekommen ist und durch die Tätigkeit des Menschen gestaltet wird, wird

11. Ökonomische und philosophische Manuskripte, in: *Fromm, Erich*, Das Menschenbild bei Marx (Frankfurt a. M. 1963), S. 92.

12. Ebenda, S. 94.

13. Ebenda, S. 116.

14. *The Domination of Nature* (N. Y. 1972), S. 136ff. Vgl. *j. Habermas*, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1968.

sie sowohl im Bewußtsein als auch in der Praxis durch diese gesplante menschliche Gesellschaft tatsächlich zerstört. Wissenschaft und Technik sind Instrumente in den Auseinandersetzungen der Menschen; und sogar in den sozialistischen Gesellschaften wird die Mensch-Natur-Realität durch die Bedürfnisse der Verteidigung und den Konkurrenzkampf mit der kapitalistischen Welt entstellt. Durch das unersättliche Streben der Menschen nach Sicherheit, Macht und Reichtum in einer Gesellschaft, in der die Entfremdung eine Grundstruktur und Wissen ein Werkzeug der Vorherrschaft sind, wird die Natur durch die Wirksamkeit des Menschen zerstört, anstatt vollendet.

Folgt man dieser Ideologie, dann besteht die Aufgabe darin, durch die Befreiung der Menschen von Unterdrückung und Ausbeutung auch die *Natur zu befreien*. Dadurch werden sie als Gattung oder als universale Menschheit wieder Herr ihrer eigenen Arbeit und ihrer Früchte. Damit wird auch die soziale Grundlage für eine ökologische Ethik hergestellt sein.

Zu dieser Gesamtperspektive muß eine grundlegende positive Aussage gemacht werden. Sie legitimiert und unterstreicht nachdrücklich die Frage nach der Beziehung von Wissen und Macht zu den Interessen derer, die sie haben und ausüben. Sie durchleuchtet die Entstellung des Denkens und Verhaltens, die in jenen Interessen weit tiefer als andere Ideologien verwurzelt sind, und dabei bringt sie die Erfahrung von Millionen Menschen zum Ausdruck, die Außenseiter oder Opfer der Struktur sind, welche moderne Wissenschaft und Technik geschaffen haben. Die Frage des sozialen Kontextes, mit der sich die MIT-Konferenz konfrontiert sah, ist eine legitime Frage, die nicht vorschnell beiseite geschoben werden sollte.

Das Problem wird deutlich, wenn man den Humanismus untersucht, auf den diese Kritik gegründet ist. Einmal mehr ist hier diese Fragestellung implizit theologischer Art. Was ist das für eine universale Menschheit, diese Gattung, die sich in jedem ihrer Glieder darstellt und die die Natur zu ihrer letzten Erfüllung bringt? Marx' eigene Vorstellung betont vor allem Aktivität, Beherrschung und umfassende Selbstverwirklichung und nur beiläufig die Zwänge und die in sich selbst wandelbaren Begrenzungen in den Beziehungen zu anderen oder zur Natur. Das Bild erfolgreicher sozialistischer Gesellschaftsformen imaginiert eine bestimmte politische und kollektivistische Lebensart, wo sich der einzelne mit dem Willen des Volkes, verkörpert in der Partei durch den Staat, identifiziert. Andererseits haben zahlreiche moderne Marxisten Vorstellungen von Reziprozität und Selbstveränderung in dieses Bild eingebracht. Leiss zum Beispiel stellt diese anregende Vision so dar:

»Die Idee von einer Beherrschung der Natur muß so neuinterpretiert werden, daß ihr Hauptinteresse mehr auf ethische oder moralische Entwicklung als auf wissenschaftliche und technische Erneuerung gerichtet ist. In dieser Perspektive wird Fortschritt in der Beherrschung der Natur zugleich Fortschritt in der Befreiung der Natur bedeuten. Letzteres, wie auch das Erstgenannte, ist eine rationale Idee, ein Entwurf, Vollendung menschlichen Denkens; deshalb ist die Umkehr oder Transformation, welche im Übergang von Beherrschung zu Befreiung liegt, auf schrittweises Selbstverständnis und schrittweise Selbstbeherrschung der *menschlichen* Natur ausgerichtet.«¹

Er setzt seine Hoffnung auf »ein Wechselspiel zwischen Intelligenz und Natur, in dem sich

beide grundlegend und kontinuierlich verändern können«, Er respektiert die Tatsache, daß die Religion diese Art von Disziplin und Wechselspiel in der Vergangenheit herausgebildet hat, aber er empfindet deren Ausprägungen als zu statisch für eine sich schnell verändernde Welt. In welche Richtung bewegt sie sich? Woher kommen Modellvorstellungen und Inspiration für diese Menschheit? Welche Gründe berechtigen zu der Hoffnung, daß sie sich tatsächlich aus den Klassenkämpfen von heute entwickelt? Solche Fragen sind Stoff für einen weiteren Dialog.

B. In diese Konfusion der Ideologien ist die Theologie durch die bedeutende Arbeit von *Lynn White* und die durch sie hervorgerufene Kontroverse hineingezogen worden. Whites Behauptung ist inzwischen jedem bekannt. Das hebräische Schöpfungsverständnis hat mit allen Mythologien, die die Kontinuität zwischen Mensch, Natur und dem Göttlichen herausstellen, gebrochen. Statt dessen hat ein zielbewußt handelnder Gott, der sich erstrangig der Bestimmung des Menschen zugewendet hat, alle Dinge geschaffen und diesem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen die Herrschaft über die Erde und alle ihre Kreaturen übergeben. Der christliche Glaube verstärkt diesen extremen Anthropozentrismus durch die göttliche Inkarnation in Christus. Wenigstens in seiner westlich-lateinischen Form ist der christliche Glaube »die am meisten anthropozentrische Religion, die die Welt je gesehen hat«.

»Historisch betrachtet, ist die moderne Naturwissenschaft eine Weiterführung der natürlichen Theologie, und . . . die moderne Technik ist zumindest zum Teil erklärbar als eine abendländische, voluntaristische Verwirklichung des christlichen Dogmas von der menschlichen Transzendierung der Natur und seiner rechtmäßigen Herrschaft über die Natur.«¹⁶

Der Sturm, den dieser Artikel verursachte, stand in keinem Verhältnis zu seiner wirklichen Bedeutung. Seine Originalität bestand in faszinierenden Beispielen des technischen Fortschritts in der mittelalterlichen Gesellschaft, verflochten mit der kirchlichen Frömmigkeit, wie White in der Antwort auf seine Kritiker betont herausstellt". Andererseits war es eine einseitige Darstellung des dominierenden Themas der modernen dialektischen Theologie und Bibelwissenschaft - einseitig, weil sie den Verheißungshorizont ausgeblendet hat, der ja der menschlichen Bevollmächtigung erst Ausrichtung und Verantwortung gegeben hat. Nicht nur christliche, sondern auch säkulare Kritiker haben das herausgerollt". Darüber hinaus blieb White in seinen Thesen zu allgemein, also nicht tiefeschürfend genug. Er gestand zu, daß es auch andere Ausprägungen christlicher Frömmigkeit gibt, wie die östlich-orthodoxe Kontemplation und die franziskanische Solidarität mit allen Geschöpfen Gottes. So blieb nur ein Begriff übrig - *Voluntarismus* -, aber keine theologische Erklärung für die außergewöhnliche Ehe des Christentums mit der Technik im Westen.

Ich glaube, die wirkliche Bedeutung der Arbeit von White liegt anderswo. Sie war ein katalytisches Ereignis. Trotz der bewegenden Bitte von *Joseph Sittler* an die Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Neu Dehli 1961 um eine »umfassende, das Leben bejahende Christo-

16 The Historical Roots of our Ecological Crisis«, in: *Machina ex Deo*, Cambridge/Mass. 1968, S. 90.

17 Continuing the Conversation«, in: *fan Barbour* (Hrsg.): *Western Man and Environmental Ethics*, Reading/Mass. 1973. S. 55ff.

18. *Lewis Moncrieff* und *René Dubos* in: *Barbour, a.a.O.*, *William Leiss: The Domination of Nature*, Kap. 2 und 3 (er erwähnt White nicht), und *Jacques Ellul: The Technological Society*, S. 32ff.

logie der Natur-e'? war die nicht-menschliche Schöpfung vorher nie ein Hauptgegenstand der modernen christlichen Theologie und des kirchlichen Lebens gewesen. Jetzt ginge es nicht mehr anders. Whites Gesamtinterpretation des christlichen Einflusses auf die moderne Welt kann man zwar nicht gerade als tiefgründig bezeichnen, aber zweifellos hat er unbeabsichtigt einige *Kernprobleme der ökumenischen Äußerungen* der Kirchen in den letzten zwei Generationen erfaßt, zugespitzt und in Fragen gegossen. Lassen Sie mich das an drei Beispielen illustrieren.

Erstens: die Säkularisierung der bewußten Subjekt-Objekt-Beziehung im Kontext des Glaubens. *Dietrich Bonhoeffer* setzte bei seinem Angriff aus dem Gefängnis den Akzent auf das »religiöse *Apriori*« und die Arbeitshypothese »Gott«, mit denen zu viele die Mündigkeit der Welt anzugreifen versuchen, und ist um eine genuin säkulare Begegnung der Welt mit Christus bemüht. Es zeigte sich, daß dies ein Hauptthema für die Nachkriegswelt war. In einer Wissenschaftsdisziplin nach der anderen - ob Natur- oder Sozialwissenschaften - zerbröckelten ontologische Selbstverständlichkeiten, ideologische Entartungen kamen peinvoll ans Licht, und die methodische Erkenntnis wurde in ihrer Fähigkeit, nicht objektive Wahrheit, sondern wirksame Ergebnisse hervorzubringen, bestätigt. In Bonhoeffers Sinn mündige Menschen mußten lernen, in einer Welt großer Verantwortlichkeiten und expandierender Mächte zu leben, ohne den sicheren Griff nach der Seinsstruktur-P, Daß sie das konnten und daß sie dazu im Glauben berufen waren, war die theologische Einsicht, die Bonhoeffer der Welt vermittelt hat. Ein Bildersturm auf Metaphysik und Weltanschauungen, ob nun in der Sprache der Naturwissenschaft, der Philosophie oder der Politik, war hier am Werk. Er wurde ausgelöst durch eine Lehre von der göttlichen Offenbarung, in Begriffen, die sich nicht mehr auf Strukturen, sondern auf personale Beziehungen gründen - Berufung, Bund, Führung, Gericht, Gnade, Verheißung. Verantwortliches Handeln in dieser Beziehung bedeutet, einer Wissenschaft, die ihr Objekt verloren hatte, und einer Technik, die, mit Elluls Worten, zur reinen Nutzenanwendung geworden war, Sinn und Richtung zu geben.

Was die Natur betrifft, so schrieb damals Verfasser, vom Geist der Zeit erfaßt, das Folgende:

»Die biblische Geschichte säkularisiert ebenfalls die Natur. Sie stellt die Schöpfung - die physische Welt - in den Kontext der Bundesbeziehung und versucht nicht, sie außerhalb dieser Beziehung zu verstehen. Die Geschichte Gottes mit seinem Volk hat einen Hintergrund, und dieser Hintergrund ist die geschaffene Natur. Aber der Fortgang der Geschichte, nicht die Struktur des Hintergrundes, ist für die Realität maßgebend. Selbst die physische Schöpfung partizipiert an dieser Geschichte; ihr zeitloser oder zyklischer Charakter ist, soweit er besteht, unwichtig. Anders ausgedrückt, die materielle Welt hat ihren Sinn nicht in sich selbst. In ihr sind keine Geister am Werk, die der Menschheit helfen oder schaden können. Sie ist Gottes Schöpfung und Gegenstand seines Handelns.«²¹

19. »The Call to Unity«, *The Ecumenical Review*, VoL XIV, S. 177-187. Januar 1967

20. Ich skizziere hier eine breite, aber vor allem europäische Diskussion. Vgl. *The Meaning of the Secular*, Ecumenical Institute, Bossey, 1959. DsgL meine Arbeit »Community - Christian and Secular«, in: de Vries (Hrsg.): *Man in Community* (N. Y. 1966).

21. Ebenda.

Genau, sagt White. So haben westliche Christen gedacht. Die Natur ist aufgelöst worden in die Ergebnisse von Experimenten und technischen Funktionen, die alle in die menschliche Geschichte eingegangen sind. Aber das Problem ist, daß dieser Bereich der Schöpfung, anders als der Mensch, keine Stimme hat, um zu protestieren, und keinen Willen, um Widerstand zu leisten, wenn er mißbraucht wird. Wenn Wissen eine Beziehung ist, die im Glauben wurzelt, müssen wir nach der Form fragen, die der Integrität dieses dritten Partners angemessen ist.

Zweitens: der christozentrische Charakter der Realität, an der wir partizipieren. White erwähnt in seiner Beweisführung lediglich Christus, aber die moderne Theologie hat ihn nichtsdestoweniger in die Kontroverse verwickelt. Hier war es *Karl Barths* Polemik gegen die analogia entis und deren Ersetzen durch die analogia relationis, um Gottes Interaktion mit dem Menschen zu beschreiben, die das Thema saufgerissen- hat. In einer gewaltigen Revolution des Denkens wurde der christliche Glaube von allen substantiellen, nicht-personalen Zusammenhängen zwischen Gott, Mensch und Natur gereinigt. Die neue Wirklichkeit, die den Menschen als solchen bestimmt, war die aktive Beziehung des einen zum anderen, in welcher Gottes Beziehung zu uns in dem anderen, nämlich Jesus Christus, reflektiert und beantwortet wird. Die Inkarnation bedeutet, daß Gott Mensch wurde, an der menschlichen Gesellschaft, den menschlichen Begrenztheiten und menschlichen Leiden teilhatte und das Opfer menschlicher Sünde wurde, um den Menschen zu erlösen. Gottes Teilhabe am Fleisch und der Menschen an Christus ist interpersonal. Personale Beziehungen sind ihr Sinngehalt.

Wie sieht es dann mit jener anderen Dimension aus - der *Partizipation der Menschen* an eben der *Natur* wie die übrigen Lebewesen, lebender und lebloser Dinge? Wie aber sind diejenigen, die keine personale Mitte besitzen, in den Plan Gottes einbezogen? Die mystischen und sakramentalen Theologien, die Barth ablehnte, hatten eine Möglichkeit, dies zu erklären-t. Ist es in einer modernen technischen Welt sinnvoll, zu ihnen zurückzukehren? Wenn die Aussage im Kolosserbrief stimmt, daß in Christus »alle Dinge« zusammengehalten werden, dann muß zumindest in mancher Hinsicht das Interpersonale die nicht-personale Schöpfung wahrnehmen und ihr Bedeutung beimessen.

Drittens: die geschichtliche Führung und Verheißung in Gottes Gesamtwerk, von der Berufung Abrahams an bis zur -letzten Stadt-. Man muß hier nicht alle Themen der Theologie der Hoffnung wiederholen. Es genügt festzustellen, daß wenigstens die protestantische Theologie im Zusammenbruch der traditionellen Kulturformen und in der konstanten Auseinandersetzung mit dem Marxismus die ewig kreative eschatologische Spannung einer Kirche wiederentdeckt hat, die in und mit der Hoffnung lebt, daß Gott die Welt in Jesus Christus versöhnt hat. Menschwerden - das heißt: aus den herrschenden Strukturen, Mythologien und Religionen durch einen Gott herausgerufen zu werden, dessen einziger Name ist »Ich will mit dir sein«, und allein durch den Bund mit ihm auf die Reise zu dem Gelobten Land geschickt zu werden. Das heißt auch: die Hoffnung und Verheißung für alle Wirklichkeit zu bewahren, wie es die Theologen nach dem Zweiten Weltkrieg ständig betont haben. Das Teilhaben an Tod und Auferstehung Jesu Christi in der Hoffnung auf seine Wiederkunft bedeutet: alle Strukturen der Welt, einschließlich derer der Kirche, einem ständigen Gericht und einer ständigen Trans-

22. Vgl. *Paulos Gregorius: The Human Presence: An Orthodox View of Nature* (WCC, Geneva, 1978).

formation zu unterwerfen. Das heißt schließlich: an der wissenschaftlich-technischen Transformation der Naturwirklichkeit teilzuhaben im vollen Bewußtsein der versklavenden und zerstörenden Kräfte der Fürstentümer und Gewalten, die dort am Werk sind und doch beständig um Unterwerfung und Wiederbringung dieser Mächte wissen und ihnen dienen müssen, im Blick auf die Ziele, die ihnen in Christus bestimmt sind.

Genau so, sagt White. Er hätte hier *Arend van Leeuwens* wegweisendes Buch »*Cbristianity in World History*« als Zeugen benennen können, um zu zeigen, wie zwiespältig dieser Glaube wirkt, wenn er die gesamte revolutionäre Veränderung der Dritten Welt durch die westliche Technologie, sowohl in ihrer kapitalistischen wie in ihrer sozialistischen Ausformung motiviert. Aber nun erhebt sich die Frage nach den Grenzen und der Gestalt dieser historischen Veränderung. Die Struktur der -kommenden Stadt- ist jenseits aller menschlichen Vorstellung und stimuliert doch die menschliche Vorstellungskraft unaufhörlich neu. Ihre eigentlichen Grenzen bestehen nicht in materiellen Begrenzungen, sondern in der Qualität menschlicher Beziehungen, die durch Christus erfüllt sind. Aber auf dieser Erde gibt es materielle Grenzen, die auf die nicht-menschliche Schöpfung zurückzuführen sind. Was bedeutet das, daß auch diese in die eschatologische Verheißung Gottes aufgenommen sind? Welche Art Veränderung ist der Qualität der Schöpfung angemessen, die im kommenden Äon gerettet und vollendet werden soll?

Dies sind, meiner Meinung nach, die Kernfragen einer ökologischen Theologie, die auf dem Wege ist, die nicht-menschliche Schöpfung in ihre Sicht der Gott-Mensch-Beziehung einzubeziehen. Ich glaube, sie können und müssen im Kontext des mosaischen Bundes, der in Christus erneuert und vertieft worden ist, gesehen werden; anders gesagt: indem die *Beziehungen* aufgewiesen werden, welche die menschliche Antwort des tätig liebenden Bewußtseins des anderen hervorrufen, mag er Mensch, Gott oder Natur sein. Die Erkenntnisbeziehung muß die nicht-menschliche Schöpfung durch eine Erweiterung der *analogia relationis* in die sehr unvollkommene Antwort der Menschheit Gott gegenüber einbeziehen. Es darf nicht zugelassen werden, die eigenen Termini für die Erklärung der Gottheit einzusetzen, noch darf der Mensch sich über Gottes Beziehung zu ihr hinwegsetzen, weil er sich selbst in Beziehung zu Ihm weiß. Die partizipatorische Relation muß christozentrisch und personal bleiben, aber das Personale und das Materielle in seinen Grenzen von Zeit und Raum muß sich in Analogie zur Inkarnation oder ihrer Ausweitung gegenseitig stützen. Die *transformierende Relation* muß weiterhin die geschichtliche Diesseitigkeit aller Strukturen – des Denkens, der Vorstellungskraft, der Gesellschaft und der Natur – bekräftigen, aber sie muß gleichzeitig lernen, mit größerer Sensibilität als zuvor bezüglich einer technisierten Welt zu fragen, wie sich die Verheißung Gottes und der Sieg Christi im Bejahen und Ausfüllen der Grenzen einer guten Schöpfung wie auch der Grenzen anderer Wesen äußern. Verantwortbarkeit im Verein mit Gerechtigkeit scheint mir eine gute Verbindung zu sein, die uns hier weiterbringt.

Prof Dr. Charles West

Übersetzt von Ulrike Birener, Berlin

Princeton Theological Seminary

USA-PrincetonIN. j. 08540

Zum Thema der Vernunft in der evangelischen Ethik"

VON CHRISTOFER FREY

»Die Schicksale der Vernunft - Vernunft als Übereinstimmung - über die Jahrzehnte hin. Vernunft als Dämpfer: Ein Regelungssystem, das, einmal eingebaut, hartnäckig darauf besteht, das Signal für >Glück< nur im Zustand vernünftiger Übereinstimmung aufleuchten zu lassen . . . «

(Christa Wolf: Kindheitsmuster, 4. Auflage, Darmstadt und Neuwied 1979, S. 88f.)

1. EINLEITUNG

Auf die Vernunft sich zu berufen scheint leicht zu sein. Aber zu sagen, was Vernunft bedeutet und wie sie gesellschaftliche Gestalt gewinnen soll, ist schwer. Gerade die evangelische Ethik zeigt in ihren neuerlichen Ansätzen, wie umstritten das Thema der Vernunft ist; denn es stellt Fragen, die an die Grundlagen eines ethischen Entwurfs rühren. Mit dem Vernunftthema kommt das Gegenüber und Miteinander von »Christlichem« und »Weltlichem«, die Diskussion um die zwei Reiche oder Regimente und die Frage nach der allgemeinen Geltung ethischer Aussagen in die Diskussion. Denn die Vernunft scheint eher mit dem Universalen, dem Allgemeinmenschlichen, als mit dem Konkreten und Zufälligen zusammenzuhängen. Aber diese Mutmaßungen zeigen bereits, daß »Vernunft«, obwohl häufig gebraucht, selten ein geklärt Begriff ist. Die folgenden Abschnitte wollen dem oft so alltagssprachlich-selbstverständlichen Gebrauch von »Vernunft« in gegenwärtiger evangelischer Ethik nachspüren. Dieser Gebrauch wird dann mit einer weitreichenden neueren Diskussion um die vernünftige Rechtfertigung von Normen verglichen. Aus den mannigfaltigen Problemansichten werden sich zwei zentrale Themen herauschälen: praktische Vernunft und Anthropologie, praktische Vernunft und Geschichte.

2. SCHEMATISCHE ANALYSE GEGENWÄRTIGER VERHÄLTNISBESTIMMUNGEN VON GLAUBE UND VERNUNFT IN DER EVANGELISCHEN ETHIK

2.1. Da die Wort-Gottes-Theologie im Verdacht stand, autoritär und vernunftfeindlich zu sein, zugleich aber einen prophetischen Anspruch auf die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit der Menschen zu erheben, hat sie einen Gegenschub erzeugt, eine Neubewertung der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre: Der christliche Glaube motiviert zu vernünftigem, aber säkula-rem Handeln. Programmatisch sichtbar wird dieser Ansatz in M. Honeckers »Konzept einer sozialetischen Theorie« (Tübingen 1971). Dieses Konzept setzt sich von einer impulsarmen

* Diese Studie geht auf einen Beitrag zur Konferenz der Societas Ethica auf dem Liebfrauenberg/Elsaß 1979 zurück.

1. Ausdrücklich z. B. formuliert von W. Pannenberg: Stellungnahme zur Diskussion, in: Theologie als Geschichte, hrsg. von J. M. Robinson und J. B. Cobb Jr., Zürich und Stuttgart 1967 (Neuland in der Theologie. 3), S. 288-295.

Ordnungstheologie sowie von einem eschatologischen Ansatz (*Wendland, Moltmann*) ab, der die gesellschaftliche Wirklichkeit in religiöser Perspektive, offen, im Umbruch auf das Letzte hin, verstehen möchte. Nicht eine »theoretische Theorie- der Wirklichkeit insgesamt, sondern eine praktische Theorie für Christen, die in einer säkularen, pluralen Gesellschaft handeln wollen, ist sein Anliegen. Das eigentlich Christliche liegt nun in der Motivation zum Handeln-; Christen sind genötigt, Auskunft zu geben, warum sie sich zum Handeln gedrängt finden. Im Rahmen dieses Entwurfs taucht ein Vernunftbegriff auf, der sich dem der »Kritischen Theorie- (d. h. der Frankfurter Schule) nahe sieht (S. 12f.). Die Nähe liegt in der (freilich antiken) Idee des guten Lebens. Denn die Wahl des sozialphilosophischen Partners ist nicht gleichgültig; er muß ein emanzipatorisches humanes Interesse zeigen. Allerdings spricht Honecker dieser Vernunft- gerade als erneuerter - inhaltliche Bestimmungen ab (S. 47). So bleibt aus dem ethischen Ansatz unter der »Königsherrschaft Christi- der Ruf in die Nachfolge (S. 58f.), aber ein besonderes christliches Programm ergibt sich nicht, sondern die Umsetzung wird an die gesellschaftlichen Kräfte delegiert.

Jedoch sind dann Honeckers Konkretionen (Eigentumsfrage, S. 128ff.; Demokratie, S. 146ff.) nicht gerade stringenter mit seinem Ansatz verbunden. Er lehnt sich an G. Breidensteins Ausführungen in seiner Kritik am Umgang mit Eigentumsvorstellungen an (S. 138). Gegen das Mehrheitsprinzip der Demokratie macht sich die Skepsis geltend, »daß Mehrheit und Wahrheit nicht identisch sind« (S. 153). Gerade an dieser Stelle entsteht eine Frage, die Inhalt und Struktur der Vernunft von Grund auf berührt: Was geht alle Menschen an, woran entscheiden sich Universalität und Wahrheit?

Diese Fragestellung erschließt sich am präzisesten in der Diskussion um die Menschenrechte. Honecker hat seine Stellung in "Das Recht des Menschen- (Gütersloh 1978) zusammengefaßt. Auch hierin ist er deutlich: »Es gibt keine besondere christliche Materialethik« (S. 25). Philosophen wie O. Höffe und W. Schulz bestärken ihn darin, daß sich humane Maßstäbe nicht auf eine außermenschliche Autorität berufen; und die »autonorme Moral- des katholischen Theologen A. Auer bestätigt das. Ob es jedoch möglich ist, den neuzeitlichen Autoritätsbegriff, der sich hier vor allem auf I. Kant beruft, so formal und neutral zu nehmen? Normen haben »den Zweck, zu ermitteln, was -menschlich geht« (S. 37). Was aber ist »menschlich«?

-
2. Die Unterscheidung von *Motivation* und *materialer Ethik* hält sich durch (vgl. »Das Recht des Menschen«, Gütersloh 1978, S. 151 und besonders S. 155). Das gibt einen Anlaß, deren Plausibilität zu überdenken. »In der wissenschaftlichen Psychologie versteht man unter M(otiv) jedoch keine empirischen Sachverhalte, sondern theoretische Variablen, die die Einheitstiftung, das Auftreten und die Steuerung von Verhaltensweisen erklären sollen. Teils betreffen sie bewußte Zielvorstellungen, teils als dranghaft erlebte Gefühlszustände, teils dem Bewußtsein partiell oder ganz entzogene Affektionen« (H. Drüe: Art. »Motiv«, in: Wissenschaftstheoretisches Lexikon. Hrsg. v. E. Braun u. H. Radermacher, Graz, Wien, Köln 1978, Sp. 390-393, hier Sp. 391). Selbst wenn in der ethischen Motivation Wertungen zusammenfinden und eine Gesinnung ergeben, so sind die Motivationen doch nicht ohne (noch so abgekürzte und chiffrierte) Kognitionsprozesse; sie beeinflussen die Wahrnehmung der Realität und der eigenen Rolle und können im günstigen Fall durch Lernen an den Umständen verändert werden. Hier ist denn auch ein Wunsch an Honecker anzumelden: Wenn er der Vernunft den Charakter einer regulativen Idee zuspricht (a.a.O.; S. 163, 165), dann bedarf das regulative Moment, das ja gerade nicht an der faktischen Wirklichkeit gewonnen sein kann, der Herkunft und Begründung. Welche Inhalte (allgemeinster Art) regeln, und in welchem Verhältnis stehen sie zum »Überschuß« des christlichen Glaubens (a.a.O., S. 188)? Offensichtlich müßte das mehr als eine Affektion (s.o.) sein, sondern ein Komplex von (mitten in materialen Normen gewonnenen) Richtlinien gelingenden Lebens, das an biblischen Modellen Anhalt hat. Dazu s.u. !

Menschlich ist, was sich durch die Geschichte neuzeitlicher Aufklärung als Menschenrecht niedergeschlagen hat. Menschenrechte wollen »allgemeinmenschlich« (S. 201) sein. »Dies schließt freilich nicht einen besonderen christlichen Umgang mit den Menschenrechten aus« (ebd.). Das *Allgemeine*, erschließen wir, ist vernünftig; seine Inhalte setzt die in der Geschichte sich verwirklichende Autonomie. Damit sind im Grunde bereits inhaltliche Aussagen über die Vernunft getroffen: Sie ist selbstverantwortet, bedarf keiner äußerlichen Autorität, sie realisiert sich in der Geschichte; alle können zuletzt in freier Zustimmung »Ja« zu ihr sagen-.

2.2 Beansprucht Honecker, im Sinne der Kritischen Theorie zu denken, so folgt sein Vernunftbegriff doch eher jener Selbstbegründung neuzeitlicher Subjektivität, die sich in einem recht weiten Autonomieverständnis äußern kann. Die Vertreter der Frankfurter Schule hatten allerdings die Gattung Menschheit in marxistischer Tradition eingeschlossen, ohne die Selbstverwirklichung der *ganzen* Menschheit in positivistischer Manier vorwegzunehmen (denn das Ganze sei das Unwahre). Später läßt Honecker diese Assoziation fallen; vielmehr sieht er sich zwei anderen Tendenzen nahe: der eher formalen *Kantischen* Autonomie, die von geschichtlich verflüssigten katholischen Naturrechtstraditionen aufgenommen wird (A. Auer; vgl. »Das Recht des Menschen«, S. 24), und dem existentialen Ansatz etwa nach K. Legstrup (ebd., S. 23). Beides ließe sich in der Formel »Evidenz des Ethischen« verbinden, die bekanntlich in der katholisch-evangelischen Erklärung »Grundwerte und Gottes Gebot- eine Brückenfunktion hat', Sie setzt, sogar recht positiv, ein stilles oder offenes vorchristliches Einverständnis über das voraus, was sittlich ist. Die Formel zeigt, daß hier zunächst verdeckte, dann aber doch deutliche Wirkungen des Ansatzes von G. Ebeling zu finden sind.

So müßte sich am Leitfaden des »Ethischen«, wie Ebeling sagt (besser: des »Sittlichen«, sofern es sich um Verhaltensorientierung, nicht um Reflexion über Ethos handelt), herausstellen, was praktische Vernunft sein könnte, die in existentialer Analyse hervortritt. Ebelings berühmter Aufsatz »Die Evidenz des Ethischen und die Theologie- (in: Wort und Glaube, Bd. 11, S. 1-41) benennt die neuzeitliche Vernunft-Thematik zuerst nicht direkt; er geht sie durch die Themen der »Ansprechbarkeit« (auf christliche Verkündigung) (S. 3), der »Säkularisierung- (S. 3f.) und des Menschen (S. 9H.) an. Strukturelle Aspekte des Menschseins sind die Nötigung zum Wirken (S. 13f.), zur Hingabe (S. 14ff.), zur Zurechtweisung (S. 18ff.) und zur Rechenschaft (S. 26ff.). Das λόγον διδόναι, das Rechenschaftablegen, zeigt, daß Vernunft Verantwortungsstruktur hat und das Sittliche deshalb zur »vor-christlichen Vernunft gehört (S. 27). Insofern fällt der vernünftige Mensch, betroffen von der radikalen Forderung - nicht nur der Einheit mit sich selbst, sondern vor allem der Nächstenliebe (sie ist »einfach wahr«, S. 22) - unter die theologische Kategorie des Gesetzes, und zwar offenkundig nicht

3. Honecker scheint noch zu sehr darauf konzentriert, Deduktionen aus dogmatischen Leitsätzen oder schnelle Analogieschlüsse zu umgehen, als daß er schon einen ausgewiesenen Zusammenhang von Vernunft und Ethik erstellen könnte. Er plädiert für eine Vernunft in ihren Grenzen (mit Luther; vgl. »Das Recht des Menschen«, S. 163), die (ebenfalls mit Luther) praktisch zu verstehen ist (ebd., S. 166). Er referiert G. Picht's Skepsis gegenüber der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte, stimmt deren geschichtlich-kontingenter Entwicklung zu, aber wäre nun in der Situation, begründen zu müssen, warum das Ergebnis eines bestimmten Entwicklungsprozesses vorlaufend universale Geltung beanspruchen will. Hier wäre auszuführen, was der »Lebensbezug« der Liebe (ebd., S. 210) inhaltlich sagen kann (dazu s.u.I).

4. Gütersloh und Trier 1979, z. B. S. 15.

nur im *usus civilis*, sondern auch in bestimmter Hinsicht im *usus theologicus* (Kants radikale Gewissensforderung, S. 4).

Die Evidenz des Ethischen hat - darin folgt ihr die Grundwerte-Erklärung - einen positiven Aspekt, aber ebenso deutlich einen negativ-anagogischen; aus der Daseinsnot praktischer Vernunft kommt der Mensch an die Schwelle des »Not-wendenden«, des Worts, das nur empfangen werden kann - des Evangeliums. In der Auseinandersetzung mit *Pannenberg* verdeutlicht Ebeling, daß gerade das Evidente, das Gemeinmenschliche, nicht ohne weiteres einleuchtet (Wort und Glaube 11, S. 49). Deutlich wird, daß Ebeling nicht die Einheit der Wirklichkeit preisgeben will, aber den Ort sucht, an dem das Wort des Evangeliums angreift (das Gewissen).

Das Allgemeinmenschliche und die Vernunft werden durch den kategorialen Gebrauch des »Worts« interpretiert. Aber was so positiv klingt, kann durchaus zum Negativen ausschlagen: das Vernünftige, das Allgemeinmenschliche als negative Vorlage für die positive Evangeliumsauslegung. Hat der Ansatz für die Ethik Perspektiven bereit? Da alles Wirken unter die Zweideutigkeit des Gesetzes fällt, dem Evangelium aber die Grundstruktur des *Empfangens* korrespondiert, wird jegliches *Ziel* des Handelns »vor« christlich bleiben>, Besteht nicht die Gefahr, daß sich das »Gesetz« als ontologische Kategorie von der Begegnung Gottes mit den Menschen in Christus ablöst und überdehnt wird?

2.3 Da der gerade skizzierte Ansatz das Menschsein des Menschen und die Erfahrung der Wirklichkeit einbezieht, wird deutlich, daß die von Honecker proklamierte Einsicht, Vernunft lasse sich nicht inhaltlich festlegen, zumindest einige schwerwiegende *inhaltliche* Voraussetzungen haben muß. Mit *Luthers* Formel ließe sich sagen, daß wenigstens »in inferioribus«, in den alltäglichen Geschäften, Freiheit walten muß⁶. Wenn es keine christliche Materialethik gibt, sondern das Christliche in die Motivation oder in das Zurechtbringen des Gewissens fällt⁷ und die vorgefundene Wirklichkeit nur in einen neuen Interpretationshorizont stellt, dann könnte es leicht Opfer eben der materialen Voraussetzungen in den *gelebten* Formen der Sittlichkeit werden. Im Extremfall könnte die Vernunft der jeweils Regierenden adoptiert werden (was von keinem der Vorgenannten vermutet werden soll)⁸. Deshalb diskutieren

5. Vgl. »Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen«, in: Wort und Glaube, Bd. I, Tübingen 1960, S. 424: »Denn der Mensch tritt coram mundo in Erscheinung im opus und ist coram Deo offenbar als persona im Sinne des vor der Welt und auch vor dem Menschen selbst verborgenen Selbstseins, das allen opera als deren Wurzelgrund vorausliegt und sie letztlich bestimmt.« Der Glaube ist dann die Eröffnung der Freiheit, -die iustitia civilis wirklich nur iustitia civilis sein zu lassen ...« (S. 427). Anders stellt sich das Verhältnis von Rechtfertigung und Ethik nach W. Joest dar, der einen Partialaspekt des simul iustus et peccator und neben dem Transitus auch einen Progressus des Christenlebens (partim iustus - partim peccator) kennt. Dann hat die christliche Ethik eine andere Chance (vgl. »Gesetz und Freiheit. 4. Aufl., Göttingen 1968, v. a. S. 65ff., S. 68ff.). Joests Werk »Ontologie der Person bei Luther« (Göttingen 1967) zeigt mit dem »exzentrischen Charakter des Personseins«, daß die vor allem von Honecker aufgegriffene Luthersche Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen nicht dualistisch verstanden und das Gewissen erst theologisch recht aufgefaßt werden kann.

6. Vgl. »De servo arbitrio«, BoA, Bd. 3, S. 162 = WA 18, S. 672.

7. G. Ebeling, Wort und Glaube, Bd. 1, S. 428, S. 429ff.

8. Vgl. W. Huber: Barmer Theologische Erklärung und Zweireichelehre. Historisch-systematische Überlegungen, in: Zwei Reiche und Regimente. Hrsg. v. U. Duchrow, Gütersloh 1977 (Studien zur Evangelischen Ethik. 13), S. 51 (Honeckers pragmatischer Begriff einer Verständigungsvernunft) und S. 52: »Die Schwierigkeit, vor welche die Theologie sich durch die neuzeitliche Emanzipation der Ethik gestellt sieht, wird durch derartige Ansätze nicht über-

andere Ansätze die Voraussetzungen des neuzeitlichen Kampfes um Freiheit und halten fest, daß dessen umkämpfte Inhalte nicht nur durch künstliche Interpretationen mit Luthers Freiheitsschrift oder der paulinischen Freiheit in Verbindung zu bringen sind (Gottes Freiheit als Grund menschlicher Freiheit).

Die erneuerte Vernunft (Röm 12,1-2) wäre demnach nicht nur formal (als sittliche Autonomie) oder existential (als Verantwortungsstruktur menschlicher Existenz), sondern durch ihr *Verfahren* bestimmt, mit dem sie unter Menschen zur Geltung kommt. Sie profilierte und änderte ihre Inhalte durch *Kommunikation*.

U. Duchrow hat in seinem Aufsatz »Leib Christi und moderne Kommunikationsstrukturen« (in: ZEE 13, 1969, S. 164-178) diesen Ansatz gewählt. Er interpretiert das paulinische Bild vom Leib Christi (Röm 12, 1. Kor 12) im Lichte neuzeitlicher Erfahrungen. Das Leben der Christen in Hoffnung wird sich daran erweisen, wie sie das, was prinzipiell allen Menschen gilt, das Gute, Wohltuende, Vollkommene (Röm 12,2) (S. 166), was jedoch die Vernunft aus sich nicht zu vollbringen vermag (S. 167), in die Welt Gottes und der Menschen umsetzen". Waren Gut und Böse für Paulus noch kosmisch eingebunden, seinshaft festgelegt, ja, blieben Gut und Böse in der abendländischen Kultureinheit von Christentum und Gesellschaft den Theologen einsichtig, so steht das in der späten Neuzeit (wenn der Mensch sich eine zweite Natur schafft) keinesfalls mehr fest (S. 165). Die Verbindung von Theologie und Sachverstand ist gefordert. Zukunftsentwürfe, Nebenwirkungen, soziale Folgen von Projekten sind zu bedenken (S. 168ff). Um die ausufernden Projekte und die schwer zu bestimmenden Folgen menschlicher Technik überhaupt zu erfassen, ist das ethisch Gute schon in Information und Kommunikation darüber anzusetzen. Die durch Christi Geist anfangsweise befreite Vernunft muß die Welt annehmen und gegen Irrationalität und Einzelinteressen kämpfen (S. 176). Das hat eine neue, nicht hierarchische Gemeindestruktur zur Folge (S. 174).

Damit rührt das Vernunftthema an Fragen gesellschaftlicher Organisation; und obwohl das Gute höchstens im Sinne Luthers als das festgesetzt ist, was dem Nächsten nützt, geht es über die Formalität sittlicher Autonomie hinaus. Das Vernünftige, was eigentlich für alle vorausgesetzt wird, enthüllt sich primär in einer Folge von Entdeckungen; das sonst als anfänglich Bestimmte (Apriori!) gewinnt in einem Prozeß, der den anderen als anderen im Dialog annimmt, eine vorläufige, jedoch auch zweideutige Gestalt¹⁰. Von einem gebrochenen Reflex der eschatologischen Hoffnung in der Erneuerung kann hier die Rede sein. Weiter unten wird sich zeigen, daß die Philosophie einen ähnlichen Ansatz kennt, das Diskursmodell, in dem sich Verfahren und zwischenmenschliche Voraussetzungen überschneiden.

2.4 Wie glücklich oder unglücklich auch die Unterscheidung von »formal« und »inhaltlich« sein mag - solange der Vernunftbegriff in der Ethik auf die Mündigkeit der Selbstbestimmung

wunden, sondern zementiert. Die Theologie verarbeitet jene Emanzipation, indem sie sich an sie anpaßt; diese Grundfigur läßt sich an den meisten Variationen der neuprotestantischen Zweireichelehre beobachten.«

9. »Freilich sind alle Menschen so in die Sünde der alten Menschheit verfangen, daß sie das mit der Vernunft als gut zu Erkennende nicht vollbringen können. Ihre Begierden, ihre kurzsichtigen Interessen hindern sie am freiwilligen Tun dessen, was wahrhaft in ihrem und der Welt Interesse läge . . . « (S. 167).

10. Auf den S. 171f. geht Duchrow auf Habermas zu, um an seinem Ansatz (vielleicht etwas schnell?) theologische Probleme zu identifizieren.

abhebt, bleibt er in der Tradition Kants (wobei zu berücksichtigen wäre, daß Kants praktische Vernunft trotz ihrer Selbstkonstitution einen Schematismus - eine»Übersetzungshilfe- in die Empirie - kennt und immerhin Pflichten gegen sich selbst und andere zu artikulieren hilft). Die kommunikative Verwirklichung von Vernunft nimmt von der monologischen Struktur des reinen guten Willens Abschied. Trotzdem bleibt die Frage Hegels, wie sich denn das gute Prinzip (die Moralität) im Subjekte in den Umständen gesellschaftlichen Lebens verwirkliche (die Sittlichkeit als Substanz)!'. Die Frage der *Geschichte* drängt sich auf. Sie war Kant nicht verborgen, als er eine Geschichte »in weltbürgerlicher Absicht- konstruierte, um seinem Ansatz eine menschengeschichtliche Basis zu schaffen-. Hegels Satz, daß das Wirkliche vernünftig (und umgekehrt, das Vernünftige wirklich) sei, will nicht so gedeutet werden, daß für den abstrahierenden Verstand alle geschichtlichen Umstände vom Entäußerungsprozeß des absoluten Geistes, d. h. der substantiell gewordenen Vernunft, durchdrungen seien¹³. Vernunft hat also mit der Synthesis von Subjekt und Objekt (um es so allgemein zu sagen) zu tun. Diese Frage ist weiterhin offen; sie spitzt sich heute darauf zu, ob sich vernünftige Freiheit in den durch Leben nachvollzogenen gesellschaftlichen Vollzügen und Institutionen auskristallisiert hat-oder ob sie, den Verhältnissen zum Trotz, aus den widersprüchlichen Lebensumständen heraus und gegen sie entfaltet werden muß. Vernunft wird im letzten Fall nicht nur in einzelnen autonomen Subjekten walten, sondern die Gesamtrealität menschlichen Lebens durchdringen.

W. Pannenberg's weitausgreifender Versuch, die universale Geschichte einheitlich zu deuten, will bekanntlich eine»Theologie der Vernunft« (Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, S. 10) sein, die sich an einer eschatologisch orientierten Ontologie ausrichtet!'. Hegels Ansatz wird in eine Hypothese über den gesamten Verlauf der Geschichte umgestellt, eine Hypothese, die sich proleptisch in der Auferstehung bewahrheitet hat!¹⁵. Allerdings gerät Vernunft nun unter die Kontrolle des Sinnbegriffs^v, denn daß Leben über den Tod und die Endlichkeit gewinnt, ist Antwort auf die stufenweise entfaltete Sinnfrage der Religionen, die allerdings nicht in einem System zur Ruhe kommt. Die praktischen Komponenten des Hegeischen Entwurfs treten demgegenüber zurück.

Für die Ethik bedeutet das, bei dem Guten, das der Mensch sucht, deskriptiv anzusetzen und auf jenes Gute hinzufragen. auf das alles relativ Gute sich ausrichtet. Im Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe wird Gottes Herrschaft als der konkrete Inhalt des Guten sichtbar. (Das Problem einer Begründung der Ethik und die Gottesherrschaft, in: Theologie

-
11. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. v. J. Hoffmeister, 4. Aufl., Hamburg 1955, S. 15, 142 u. ...
 12. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Werke, hrsg. v. W. Weischedel. Bd. 6, Darmstadt 1964, S. 31-50.
 13. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), § 6 (»... wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll?«). Aber das gilt für die Gegenüberstellung des abstrakten Sollens und der nicht vom Begriff durchdrungenen Wirklichkeit.
 14. Grundzüge der Christologie, S. 169 (aus der Zukunft entscheide sich das Wesen der Dinge).
 15. Vgl. »Gottesgedanke und menschliche Freiheit«, Göttingen 1972, S. 111 (Hegels freie Macht der Liebe sei mit dem konkreten Allgemeinen des Begriffs zusammengezwungen; statt des vermittelnden Begriffs setzt Pannenberg den »Vorgriff«).
 16. Ebd., S. 65f. Ebenso der große Entwurf »Wissenschaftstheorie und Theologie«, Frankfurt a. M. 1973. - Vgl. auch G. Sauter: »Sinn« und »Wahrheit«, in: EvTh 40 (1980), S. 93-125.

und Reich Gottes, Gütersloh 1971, S. 63-78). Gottes Herrschaft nimmt aller menschlichen Herrschaft die religiöse Begründung; aber der einzelne kann im Glauben an Gottes Herrschaft teilhaben und für die Ganzheit des von Gott Geliebten sorgen. Das führt Pannenberg zur Frage der Einheit der Menschheit '(in: EvTh 32 [1972], S. 384–402). Sie ist nicht ein heuristisches Ideal, dem in Diskursen näherzukommen ist, sondern das Hervortreten der Wahrheit selbst (Substanz, Wesen der Dinge; vgl. S. 397).

Wenn es beim Thema der Vernunft um das Anliegen universaler Wahrheit für alle Menschen geht, so ist sie zwar vor uns, wird sie erst voll hervortreten, aber sie ist de facto doch präsent und zieht die wissenschaftlichen Einsichten zur Wahrheit, die Sinnfragen zum Leben, das vorläufig Gute zum definitiv Guten hin. Mit dem Vernunftthema ist die Frage des *Wirklichen* verbunden.

In der Gestalt von Wirklichkeitswissenschaft tritt eine andere, doch nicht unähnliche Form auf, *T. Rendtorffs* Entwurf (Ethik, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980, S. 14L). Wenngleich das Stichwort der »Vernunft« hier keine äußerlich gewichtige Rolle spielt, ist die Sache präsent: Die praktische Vernunft der Neuzeit ist bereits im Leben, dessen Gegebenheit betont wird (5. 32fL); Freiheit kommt dem Menschen aus dem, was geworden ist, entgegen (5. 117fL). Schöpfungstheologie hat den Vorrang (5. 93). Darum spielt das Reich Gottes eine etwas andere Rolle als in Pannenburgs Entwurf: Es entlastet die Ethik und ermutigt zum Guten; sein Charakter als eines Zieles soll nicht alle kontingenten Ereignisse der Weltgeschichte ausrichten, sondern ermöglicht es, die Lebenssituationen zu unterscheiden (5. 143ft).

2.5 Daran zeigt sich, daß verschiedene Richtungen evangelischer Ethik ein positives Verhältnis zur säkularen Vernunft suchen. Aber zu welcher ihrer Ausformungen? Einmal kann sie eher formal orientiert und zugleich anthropologisch gewichtet sein. Zum anderen kann sie mit der Lebenswirklichkeit der Menschen in Verbindung stehen und besonders im geschichtlichen Zusammenhang betrachtet werden. Deshalb fällt es einigen leicht, mit Vertretern eines Zweigs katholischer Moraltheologie ein »Handbuch der christlichen Ethik- zu erstellen. Sein Eingangartikel »Die ethische Rationalität der Neuzeit- (von *L. Honnfelder*) vermerkt, daß »der neuzeitliche Primat der Vernunft nicht als das Werk einer sich absolut setzenden Subjektivität zu verstehen« sei (5. 24f.). Denn mit dem »Rekurs auf das Subjekt tritt an die Stelle der Fraglosigkeit durch Tradition und Autorität die der Legitimität durch Vernunft und Einsicht- (5. 26). *G. Hunold* gibt dann die Grundrichtung an; die »transzendental-anthropologische Frage« ist das »Grundproblem heutiger Ethik« (5. 46). Weder Erkenntnistheorie noch die Einheit von Subjekt und Objekt, sondern die Frage nach der Eigentlichkeit ist der transzendental-anthropologische Ansatz (5.47). Was vor allem aus *K. Rahners* theologischem Ansatz unter evangelischen Theologen bekannt ist, wird hier – unter Auslassung dieses Namens – vor allem an *Heidegger* (5. Soff.) und der dialogischen Philosophie (5. S3ff.) präsentiert. Ist die Frage des Menschen nach sich selbst, ist seine Suche nach Eigentlichkeit der letzte, nicht zu hintergehende Grund einer allgemein-menschlichen Ethik, die sich *auch* christlich spezifiziert?

Schnelle Einigkeit braucht nicht die Lösung lang diskutierter Probleme zu bedeuten. Sie kann auch auf Kosten der Erinnerung zustande kommen. Schon die Ansätze des genannten Handbuchs deuten darauf: Humanität ist – ihrem Inhalt nach – alles andere als evident. Und kann die Einheit der Frage genügen? Zumindest dann nicht, wenn das Erfragte latent gegen-

wärtig ist. Denn das ist doch das Verhängnis der alten natürlichen Theologie: Sie wollte »vor«-christlich, beim Allgemeinen, ansetzen, das alle Menschen (als Geschöpfe Gottes, was sie nicht zu wissen brauchen) betrifft; aber im Licht der besonderen Offenbarung zeigt sich erst die latente Finalität in ihrem wahren Sinn!“, Warum wollte man das dem Menschen nicht von vornherein sagen?

Welche Fragen könnten verdrängt sein? Die Zumutung der Wort-Gottes-Theologie wird heute allgemein als autoritär empfunden; ihre Gebotsethik scheint eine heteronome Stimme an mündige Menschen heranzutragen. Spuren dessen sind sicher zu finden (z. B. in *E. Brunners* »Das Gebot und die Ordnungen- als Polemik gegen die Selbständigkeit der Vernunft“), Nimmt man jedoch den oft polemischen Sinn der etwas leichthin »dialektisch« genannten Denkstruktur dieser Richtung, dann könnte sich eine doppelte Frage stellen:

- Ist das, *was alle Menschen angeht*, apriorisch und zeitlos zu erheben? Oder stellt sich nicht eine Hegelsche Frage ohne Hege1s Lösung: ob das, was -allgemein« ist, erst am Besonderen und am Einzelnen heraustritt!“. Denn das postulierte Natürliche, das Substrat des Lebens vor der Offenbarung, muß - wenn sie sich ereignet - ja in und mit ihr neu qualifiziert werden.
- Und daraus ergibt sich - mit Folgerichtigkeit - auch die andere Frage, ob nicht *Humanität* etwas zu Entdeckendes sei, dessen universale Geltung immer erst herzustellen und gewissermaßen ex post zu erkennen ist²⁰. Aber wie ist dann der Ausgang dieser Entdeckungsgeschichte zu verstehen? Wird das Grundsätzliche am Ende in voller Evidenz heraustreten, oder wird sich jener futurische »Apriorismus« (wenn es denn Derartiges gäbe) nur als Projektion erweisen, vom Scheitern bedroht und gezeichnet wie alle menschlichen Projekte? Eine reinterpretierte Wort-Gottes-Theologie wird das Ihre tun, gute Grenzen der Vernunft aufzuweisen, die zugleich einen produktiven, Humanität je neu entdeckenden Gebrauch dieser Vernunft aufweisen helfen!‘.

17. Deswegen kann *K. Rabner* in seinem »Grundkurs des Glaubens- (Freiburg, Basel, Wien 1976) Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen finden, weil Gottes Geist als Entelechie der Offenbarungsgeschichte wirkt und sie zur Finalursache von Inkarnation und Kreuz hinzieht (S. 309).

18. 3. Aufl., Zürich 1939, S. 49.

19. Damit käme man in die Nähe des *Pannenberg'schen* Ansatzes. Trotzdem ist damit nicht entschieden, daß das »We- sen« in der Zukunft heraustritt. Statt einer futurisch-ontologischen Konzeption wäre auch ein Konventionalismus zu denken, in dem die Einordnung des Kontingenten durch das Allgemeine (in Begriffen) das Allgemeine in stetem Spiel des Geschehens und der Erfahrung modifiziert.

20. Das könnte von *G. Sauter* in: Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie? (München 1970) (ThExh 164), S. 50ff., beabsichtigt sein.

21. Die frühen Dokumente der sog. dialektischen Theologie sind da überaus aufschlußreich, besonders wenn *Barth* die nicht ableitbare und nicht von uns zu erreichende »Synthese« anspricht (»Der Christ in der Gesellschaft«, in: Anfänge der dialektischen Theologie, hrsg. v. *J. Moltmann*, Bd. 1, München 1962, S. 3-37, v.a. *S. UU.*; - Das Problem der Grenze findet auch in neueren philosophischen oder systemtheoretischen Entwürfen keine zufriedenstellende Interpretation; vgl. dazu *L. Eley*: Pragmatik und Praxis. Transzendentalphänomenologische Voraussetzungen der sozialwissenschaftlichen Systemtheorie. in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. 1, S. 395-414.

3.1 Die in Gruppen zusammengestellten und auf Grundzüge zugespitzten Modelle evangelischer Ethik lassen sich im Blick auf die Ansicht von der *Geschichte* zusammenfassen:

2.1 (Honecker) und 2.4 (Pannenberg, Rendtorff) haben es gemeinsam, daß sie die neuzeitliche Emanzipationsgeschichte aufnehmen. Der Ansatz unter 2.1 setzt ohne Anspruch eines Entwurfs bei der Emanzipation neuzeitlicher Vernunft ein; die beiden unter 2.4 haben einen deutlichen Zug nach vorn, der zwar keine objektive Teleologie darstellt, aber im ersten Fall aus der jüdisch-christlichen Tradition einen Fortgang ins Universale extrapoliert, im zweiten Fall das Modell abendländischen Denkens und seiner Wirklichkeitsbewältigung auszeichnet. Wie weit ist das vom Europäismus von *E. Troeltsch* entfernt²²?

Diese Dimensionen sind dem Ansatz unter 2.2 (Ebeling) fremd, der von seiner Zuordnung von Gesetz und Evangelium und seiner an der Gleichzeitigkeit von Gott und Mensch ausgerichteten Eschatologie her eine so umfassende Sicht (eine Zielausrichtung eingeschlossen) nicht entfalten kann. Das verbindet ihn mit den Ansätzen unter 2.3 (Duchrow) und 2.5 (Wort-Gottes-Theologie): Sie alle stellen die Frage, ob die Geschichte der Menschen in noch so subtiler Weise als *Fortschrittsgeschichte* zu konstruieren ist. Unten wird sich zeigen, daß das Paradigma der Evolution eine fragwürdige Gemeinsamkeit sehr weit auseinander tendierender säkularer Entwürfe ist.

3.2 Im Blick auf die eingeschlossene Sicht vom *Menschen* sind die Affinitäten allerdings anders verteilt. Denn die Verwandtschaft der Ansätze 2.1 und 2.2 liegt in der auf Luther zurückgeführten Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen; der innere ist am Gewissen evident>. Der Ansatz unter 2.3 könnte leicht Verbindung zu sozialwissenschaftlich inspirierten Anthropologien, die nicht mehr am für sich festgestellten Selbst haften, aufnehmen (s. u. *Apel*). Aber alle Positionen, von 2.1 bis 2.4., berufen sich auf Luthers Reichs- und Regimentenaussagen. Darin zeigt sich, wie leicht sie sich dehnen lassen und Assoziationen sehr verschiedener Art auf sich ziehen.

Die Frage nach dem Menschen war hier bereits in einem Hinblick spezifiziert worden: Was betrifft alle Menschen? Die Sinnfrage oder die realisierte, vorgegebene Freiheit, würde es unter 2.4 heißen, während der Ansatz unter 2.5 von einem allgemeinmenschlichen Substrat absehen müßte, um das, was alle Menschen angeht, aus dem Betroffensein durch die Offenbarung einladend als Wahrheit zu entfalten. Ob es Nichtchristen annehmen können, wird sich daran zeigen, daß beide, Nichtchristen wie Christen, in den Gesichtspunkten der Humanität etwas von der Schöpfung entdecken (ohne es so benennen zu *müssen*).

22. Vgl. Pannenberg's Würdigung, die an *Troeltsch* zeigt, daß dieser systematische Ansatz die wiederentdeckte Eschatologie ernst nahm, aber unzweckmäßig mit dem Zweck - statt mit dem Sinnbegriff - interpretierte (Wissenschaftstheorie . . . , S. 105-117).

23. *Honeckers* etwas handlicher Systematik der Reichs- und Regimentenaussagen (Das Recht des Menschen, S. 156ff.) wäre allerdings entgegenzuhalten, daß Luthers »Von weltlicher Obrigkeit« zweimal »zwei Teile Adamskinder- kennt: *Die Teilung eines jeden nach »innerlich« und »äußerlich« findet sich WA II, S. 262, und ist gegen klerikale Machtansprüche und Übergriffe der politischen Autorität aufs Religiöse gerichtet; die Teilung der Vielen nach Bürgern des Gottes- und Bürgern des Weltreichs findet sich WA 11, S. 249, und gibt]. Heckels These recht: Die Christen, ganz unter Gottes Herrschaft, tragen die Liebe durch ihren Dienst in die Welt.*

So tritt denn, verbunden mit der Sicht von Geschichte, der entscheidende Unterschied heraus: Ist die Verwirklichung des Humanen in seiner Struktur vorgezeichnet, setzen wir bei einer Vorgabe von Sinn und Freiheit an, die sich in der Gesellschaftsgeschichte angesammelt hat? Oder ist Humanität immer wieder neu in der (und gegen die) Geschichte zu entdecken, weil die Vorgabe von Gott zugesagter Freiheit nicht aus dem Voraus des schon geschichtlich Realisierten, sondern aus dem Voraus zugesagter Zukunft kommt und ein offenes Ereignis bleibt? Dann fände Theologie weder in einem Apriori (transzendentaler Grundlegung) noch in einer präsentischen oder futurischen Ontologie einen strukturanalogen Vorbau. Geschichte und Anthropologie hängen mit der Zuordnung der Zeiten zusammen. Die Beziehung der Zeitmodi rührt an das, was der Vernunft als »allgemein« erscheint. Der Dialog mit der Philosophie erscheint nun um so verheißungsvoller.

4. EIN BLICK AUF AKTUELLE VERSUCHE PHILOSOPHISCHER NORMENBEGRÜNDUNG

Wenn die evangelische Ethik den Anspruch der - vielfach unbestimmten und nur manchmal profilierten - Vernunft aufnimmt, muß sie mit der wiederbelebten Moralphilosophie ins Gespräch treten. Seit die »Rehabilitierung der praktischen Vernunft« zum Programm wurde, seit Wissenschaftstheorie eine pragmatische Dimension aus sich entfaltet hat und angelsächsische Moralphilosophie auch auf dem Kontinent entdeckt wurde, bestimmt das *Argument* die Reflexion über die Sittlichkeit. Wie nimmt sich die gegenwärtige Diskussion evangelischer Ethik in diesem Kontext aus? Der neu aufgerissene Diskussionshorizont kann nur mit einigen Strichen skizziert werden; deshalb halten sich die folgenden Zeilen zunächst an die drei aufschlußreichen Bände »Materialien zur Normendiskussion« (hg. v. W. Oelmüller, Paderborn 1978/79)²⁵. Auch in der Diskussion philosophisch Geschulter - zeigen sie - bereitet es Mühe, das Verständnis von Vernunft genau zu erheben.

Vor allem muß es sich am Problem der *Normenbegründung* profilieren. Weil die Überzeugungskraft ontologischer Theorien (vor allem wegen des Zwiespalts von Sein und Sollen) nachläßt, finden *Verfahren* Beachtung (Oelmüller I, 9ff.). Sie könnten den bereits an der evangelischen Ethik aufgewiesenen Formalismus stützen; da sie sich jedoch in *Diskurstheorien* vorstellen, vereinen sie Elemente des Vertragsdenkens (Lehre vom Gesellschaftsvertrag) mit der Autonomie der praktischen Vernunft, fügen sie inhaltliche und formale Gesichtspunkte zusammen. Sie fragen: Wie wollen Menschen sich zur gesellschaftlichen und politischen Freiheit bestimmen; und welche Verfahrensweisen kennzeichnen die Selbstbestimmung? (Kuhlmann, in: I, 21ff.) *Apels* Modell will in jeder Auseinandersetzung, Beratung o. ä. ein Apriori von leibhafter, kommunikativer Erschlossenheit der Menschen füreinander voraussetzen, das er in *transzendentaler* Pragmatik entfaltet (I, 99f.). *Habermas* zögert, seinen Ansatz so zu bezeichnen; er verwendet das unbestimmtere »*Universalpragmatik*«. Denn die am Diskurs über ihre

24. Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I und II, hrsg. von M. Riedel, Freiburg 1972/74.

25. Bd. 1: Transzendentalphilosophische Normenbegründungen (1978); Bd. 2: Normendurchsetzung (1978); Bd. 3: Normen und Geschichte (1979). Eine andere Möglichkeit stellt die analytische Handlungstheorie dar (A. H.; Bd. 1, hrsg. v. G. Meggle; Bd. 2, hrsg. v. A. Beckermann, Frankfurt a. M. 1977).

Lebensziele Beteiligten müssen selbst den Abstraktionsgrad ihrer Verallgemeinerungen und Regeln wählen können. Das apriorische Element öffnet sich dem aktuellen, nicht zu präjudizierenden Diskurs; *Wissenschaft ist aus sich auf Lebensvollzüge hin offen*. (Das kommt der unter 2.5 skizzierten Position in gewisser Weise nahe.)

Aber in welchem Verhältnis steht diese Offenheit zu dem in der Theorie vorausgesetzten Strukturmuster der Evolution? Ja, kann die Bezeichnung »transzendental« noch gelten, da sie doch die unhintergehbaren Voraussetzungen der Konstitution von Gegenstandserkenntnis meint, aber die praktische Philosophie (nach Kant) solche Gegenstände nicht kennt, sondern Ideen voraussetzt (so *Vossenkuhl*, II, 93ff.)? Weist die sittliche Autonomie einen empirischen Bezug auf? Wie finden das Formale und das Empirische zusammen? Habermas konstruiert ein Modell von Evolution, in der die Logik der Moralität mit der menschlicher Entwicklung konform geht (nach *Chomsky* und *Piaget*) (I, 65f.).

Zurückhaltender gegenüber der Verbindung von Letztbegründung und konkretem Leben äußert sich *H. Krings*. Er setzt einen *transzendentalen Grundentschluß* an; die *Freiheit »affirmiert sich selbst«*, indem sie die Grundbewegung der Anerkennung des anderen und des Hörens vollzieht (II, 73). Aber Krings läßt nicht zu, daß aus dem Ethos der Freiheit Programmsätze hergeleitet werden (III, 50). Die transzendente Regel wird zur *Regel aller Regelfestsetzung* (II, 217), aber sie muß sich dem Vorwurf aussetzen, ohne Pragmatik (also Handlungslehre) auch ohne propositionalen Gehalt zu sein und vorhandene Normen nicht auf Geltungsgründe zurückführen zu können (so *Vossenkuhl*, II, 96ff.).

Gegenüber den Versuchen der Letztbegründung von Normen halten sich Vertreter der *Geschichtsphilosophie* zurück. *H. Lübke* und *O. Marquard*, in der Tradition des Rechtshegelianismus, können zwar die Geschichte nicht mehr teleologisch entwerfen; andererseits geht ihre konservative Skepsis nicht so weit, alle Ausrichtung menschlichen Handelns im Nichts verrinnen zu lassen. Ähnlich jenem Entwurf evangelischer Ethik, der die vernünftige Freiheit bereits am Werk sieht, teilen beide den Veränderern die Beweislast zu (II, 118ff.; II, 195; III, 332ff.). Was geworden ist, trägt in der Ratio seines Gewordenseins genügend Vernunft in sich. Nur bedingt vermag sich *W. Oelmüller* diesem konservativen Semiskeptizismus anzuschließen. Seine Sicht der europäischen Geschichte stellt zu Recht heraus, daß die aufgeklärten *Letztbegründungen* der Sittlichkeit *geschichtlich* geworden seien, ja, daß auch Kants formaler Ansatz inhaltliche Voraussetzungen habe (I, 61ff.) und die in der westlichen Welt erreichten Handlungsbedingungen sich nicht beliebig verallgemeinern ließen (I, 54)26. Wird dann alles relativ? Zum einen deshalb nicht, weil sittlich zu leben keineswegs bedeutet, für jeden auftretenden Fall Normen aufzusuchen und anzuwenden, sondern weil es sich in *Lebensformen* vollzieht, die bereits bewährte Normen an durchschnittliche Erfahrungen binden. Da auch der Skeptiker lebt, vollzieht selbst er Lebensformen nach. Zum andern weist Oelmüller auf, daß Orientierungssysteme stabiler als Weltanschauungen sind. So mag sich seine etwas erratische Aussage verstehen lassen, daß Menschenrechte und Liebesgebot trotz alles Zweifels mit guten Gründen als nichtbeliebig vorgetragen werden können (I, 68).

26. In noch grundsätzlicherer Weise hat *G. Picht* ähnliche Bedenken geltend gemacht. In »Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten« (urspr. in: Festschrift für Eberhard Menzel, Berlin 1975, S. 289-305; jetzt mit Nachwort in: Hier und Jetzt. Bd. 1, Stuttgart 1980, S. 116-135) zeigt er die Abhängigkeit dieser universale Ansprüche stellenden Rechte von der abendländischen Metaphysik. Ihre Grenze zeige sich u. a. an den protestantischen Traditionen individueller Religionsfreiheit und dem Mangel an ökologischer Einsicht. Die Frage aber nach dem Kern, der Würde des Menschen und ihres Entspringens, werde nicht gestellt.

Auch wenn es sich nur um einen kleinen, **gedrängten** Ausschnitt einer umfangreichen Diskussion handelt, werden zwei fundamentale Bestimmungen des *Verhältnisses von* (praktischer) *Vernunft und Wirklichkeit* sichtbar: Entweder hat sich das Vernünftige bereits in die geschichtlich gewordenen Lebensverhältnisse eingelassen, ist Common sense geworden und sorgt durch lebendige Überlieferung für seine Durchsetzung; oder es ist im Rückgang auf eine unhintergehbare Voraussetzung, die zwar in den gesellschaftlichen Lebensverhältnissen virtuell präsent ist, aber zur Änderung auffordert, zu finden. Der *universale Anspruch der Vernunft* liegt entweder im »Common« des Common sense oder in den durch logische Verallgemeinerung erreichten Letztinstanzen. Während Kant die Selbstbestimmung des Subjekts praktischer Vernunft universal gelten läßt (Hl, 19f.), gehen die *Diskurstheorien* von der Verallgemeinerung semantischer Bedingungen aus und nehmen die einst von Ch. Morris vorgeschlagene *Pragmatik* ernst, um Grundbedingungen kommunikativer Verständigung festzustellen". (Vielleicht wäre der Debatte hinzuzufügen, daß ein Vermittler von deutscher Philosophie und angelsächsischer analytischer Philosophie, E. Tugendbat. in der formalen Semantik das Erbe der Ontologie aufgehoben sieht²⁸.)

Aber wie weit führt *Verallgemeinerung*, Universalisierung? Zwei *Grenzziehungen* sind bemerkenswert: F. Kambartei, der Erlanger Schule verbunden, überschreitet einen ansehnlichen Katalog semantischer Verallgemeinerungen (von »generell« $\S$ »enthält keinen Eigennamen« bis zu »zweckrational universal« $\S$ eine Person P unterstellt, in einer zweckrational aufgeklärten Beratung stimmen alle einem bestimmten Vorschlag zu) (11, 159). Er räumt ein, daß »allgemeingültig im moralischen Sinn«, wie es in Kants praktischer Philosophie vorausgesetzt ist, nichts mit semantischer Allgemeingültigkeit zu tun hat - ein Anlaß, zu Hare Distanz zu beziehen (11, 169). Jegliche universal ausgedehnte Verpflichtung, angeleitet von der Idee eines guten Lebens bzw. dessen Entwurf, kann durch Deskription nicht begründet werden. Sie beschränkt sich auf die Feststellung allgemeiner Zustimmungsfähigkeit. Aber die ethische Frage zielt darüber hinaus; sie möchte ergründen, ob wir unser Leben im ganzen überhaupt als zweckrationalen Zusammenhang begreifen sollen. Die Frage nach dem *Sinn des Lebens* ist für die Ethik unverzichtbar (11, 15). Aber welche Sprech-, ja Kommunikationsform ist dieser Frage angemessen? Offensichtlich wird Theorie, die logische Zusammenhänge zwischen ihren Elementen herstellen will, offen für den Vollzug des Lebens und seine Sprache, die vortheoretisch sind. Ein ähnlicher Vorgang zeigt sich in Ausführungen A. Wellmers; er möchte erläutern, warum Habermas seine praktische Philosophie nicht auf der Abstraktionsebene einer transzendentalen und universalen pragmatischen Analyse begründen kann. Denn solche Analyse bleibt formal; eine ideale Sprechsituation reicht als Kriterium für die Rationalität von tatsächlichen Diskursen nicht aus. Sie abstrahiert von den Sprechern. In einer universalistischen Ethik müssen die Diskutierenden und Handelnden selbst das Abstraktionsniveau wählen, das

27. M. G. Singer (Generalization in Ethics. 2. Aufl., New York 1971) unterscheidet deshalb das Universalisierungsprinzip (das auf sich den Willen des autonomen Subjekts bezieht) vom Generalisierungsprinzip (das die Handlungen ansieht und fragt, welche Konsequenzen herauskämen, wenn jeder eine bestimmte Handlung durchführte). - Vgl. auch N. Hoerster: Kants Kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten, in: Rehabilitation der praktischen Philosophie. Bd. 2, S. 455ff.

28. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt a. M. 1978, S. 43.

moralischen Fragen angemessen wäre (111, 170-174). Ohne es ausdrücklich zu sagen, nähern sich beide Ansätze (der Kambartels und der Wellmers) einem Verständnis von »*universal*« an, das mit semantischer und logischer Verallgemeinerung allein nicht ausgeschöpft ist. Was für alle Menschen gilt, muß zugleich für *konkrete* Menschen gelten, die in ihren Lebensvollzügen nicht verallgemeinerbar sind. Beinahe überflüssig ist es, hier zu vermerken, daß ein Common sense oder eine Lebenswirklichkeit, die aus sich heraus das Vernünftige verbürgt, die Spannung zwischen der Suche nach dem Vernünftigen (in den Ansätzen von Diskursen) und dem im Leben vollzogenen Einverständnis einebnet.

Es kann trotz dieser Öffnung nicht um einen -Abschied vom Prinzipiellen« (0. Marquard, 111, 337) gehen. Sondern die Frage nach Begründung und universaler Geltung von Normen bleibt ein Ferment *inmitten* geschichtlich gewordener Lebensvollzüge. Alle versuchsweise verallgemeinerten moralischen Einsichten hängen mit Erfahrungen zusammen. Sie lassen sich nicht zeit- und kulturinvariant formulieren. Und trotzdem will ihre Verpflichtung sich auf alle erstrecken, die unter den Ansprechbedingungen der entsprechenden Normen stehen.

Am auffälligsten bestätigt sich diese Richtungsänderung am *Konstruktivismus*. Betonte O. Schwemmer noch am Anfang der 70er Jahre, daß zwischen »kulturinvarianten Formulierungen« des Moralprinzips und seinen »kulturkovarianten Anwendungen- zu unterscheiden und das erste der Ethik im strengen Sinn, das zweite aber den Sozialwissenschaften zuzuweisen sei (sehr deutlich in: Grundlagen einer normativen Ethik, in: Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie«, hg. von F. Kambartei, Frankfurt a. M. 1974, S. 73-95), so spricht das Nachwort zur Neuauflage der »Philosophie der Praxis« (Frankfurt a. M. 1980) anders: Die Verallgemeinerung bestimmter Vorschläge verstoße gegen das Prinzip, den anderen »als Zweck an sich selbst anzuerkennen- (5. 249f.). Deshalb urteilt Schwemmer entschieden: »Wer rational sein will, kann nicht moralisch bleiben. Wer moralisch bleiben will, kann nicht rational werden« (S. 250). So setzt er sich von Begründungsverfahren »technikorientierter Wissenschaften« ab; denn Begründungen seien »Verfahrenskonstruktionen über konstruierten Gegenständen- (5. 253). Allerdings wählt Schwemmer nicht etwa den Weg Lübbes, der gewordenen Geschichte eine der Rationalität der Begründung analoge Funktion zuzuweisen. Sondern Schwemmer wendet sich zu *Aristoteles* zurück. Dessen praktische Philosophie wolle nicht begründen, wie gehandelt werden solle, sondern Wege zeigen, wie man gut leben, dementsprechend handeln und gemeinsam leben könne (5.256). Das Gute stehe nicht vor oder über der Erfahrung, sondern binde sich an drei Instanzen: »an die Erfahrung des Einzelnen, an die gemeinsame Verständigung der Erfahrenen über ihre Erfahrungen und an die mit der Tüchtigkeit der Verständigen sich entwickelnden Neigungen- (S. 257). Allerdings gelte für uns nicht mehr die Autarkie der antiken Freien; Personen mit verschiedenartigen Erfahrungen müßten sich intersubjektiv über das Gute verständigen. Praktische Begründungen vollzögen sich »reflexiv über unsere Erfahrungen- (5. 264). Nur wenn die Forderung nach Letztbegründung der *Klärung des Guten* nachgeordnet sei, hätte sie Sinn (5. 269).

Was ist das Ergebnis dieses Überblicks? Einige wichtige praktisch-philosophische Ansätze wollen die Argumentation praktischer Vernunft von den Mustern der Begründungsverfahren in Logik und exakten Wissenschaften ablösen. Was heißt aber dann »*universal*«, was gilt dann allgemein?

Liegt jenes Vernünftige, das allgemein zuzumuten ist, allein im Erfahrenen, dann läßt sich die bis dahin ereignete, wie auch immer interpretierte Geschichte als unhintergebar ansehen. Von ihrer Interpretation und Wahrnehmung kann das jedoch mit Sicherheit nicht gelten. Andererseits läßt sich ein transzendentes oder ein logisches Moralprinzip schwerlich methodisch durchsichtig oder ohne Widersprüche auf die in der Geschichte angesammelte Erfahrung

anwenden. (Was hier als Resümee angedeutet wird, läßt sich an einem besonderen Problem darstellen: Wie kann die UN-Menschenrechtskommission Normen finden, die für alle Menschen gültig sein können und doch den einzelnen Kulturen und in ihnen vorausgesetzten Moralsystemen gerecht werden?)²⁹

5. EIN RÜCKSCHLUSS VON DER NEUEN MORALPHILOSOPHISCHEN DISKUSSION AUF DIE ANSÄTZE EVANGELISCHER ETHIK

Was bedeutet die neuere Diskussion in der praktischen Philosophie für die unter 2 dargestellten Modelle (des Verhältnisses zur Vernunft in der evangelischen Ethik)?

Der unter 2.1 skizzierte Ansatz (Honecker) müßte sich jenem Verzicht auf Letztbegründung verbunden wissen, wie er in der spätaufklärerischen, den gewordenen Common sense betonenden Philosophie einer Geschichte ohne Ziel (H. Lübbe) heraustritt. Vermutlich gilt das auch für die Evidenzaussagen, die Ebeling (s. 2.2) aufgestellt hat.

Die kommunikationsgeleitete Auslegung des Verhältnisses von Glauben und Vernunft (2.3) steht in der Nähe der Diskurstheorien. Von Apel unterscheidet sie sich, weil sie kein Apriori, sondern die in der Erneuerung der Vernunft wiedergebrachte Einsicht in das Schöpfungsmäßige (das Gute usw.) betont. Mit Habermas müßte sie klären, ob das utopische und das regulative Moment im »herrschaftsfreien Diskurs« nicht im Ethos aus Freiheit und Liebe, die durch Gottes Geist in der Gemeinde zur Geltung kommen, einen realen Grund hat. Gegenüber der alten Fassung der konstruktivistischen Theorie, Moral im Prinzip der Transsubjektivität zu fundieren und Zwecke durch Einordnen unter Oberzwecke zu rechtfertigen, müßte sie nach der Herkunft der sittlichen Verpflichtung fragen, die nicht aus einer geordneten Argumentationsstruktur entspringt, sondern sich an ihr nur bestätigen kann.

Die von der Universalgeschichte bzw. der neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte geleiteten Entwürfe (2.4) können sich nicht auf ein ungeschichtliches Prinzip der Letztbegründung einlassen. Während T. Rendtorff sicher in der Nähe der Bemühungen Lübbers steht, zeigt sich in Pannenberg's Ansatz der Ethik eine viel ältere, vorneuzeitliche Tradition, die Beziehung der Güter auf ein letztes Höchstes Gut. Sie hängt mit der Leistung seines Entwurfs eines theologisch-vernünftigen Gesamtzusammenhangs von Geschichte zusammen, dem gegenwärtige Moralphilosophen nichts Entsprechendes entgegensetzen können und wollen.

Alle, die an einer Rekonstruktion der Impulse der Wort-Gottes-Theologie (vgl. 2.5) interessiert sind, muß es aber faszinieren, wie sich mehrere Versuche, einen geschlossenen Zusammenhang theoretischer Aussagen in der praktischen Philosophie zu konstruieren, der *Erfahrung* öffnen (ohne der Geschichte, die jene Erfahrung wachsen läßt, die Beweislast des Vernünftigen aufzubürden).

Die in der Wort-Gottes-Theologie zentrale Kategorie der »Offenbarung« bemäntelt eigentlich nicht die autoritäre Zumutung, sondern schließt - unter und mit den mitüberlieferten Inhalten - eine Qualifikation menschlicher Geschichte von jenseits ihrer selbst ein (die Geschich-

29. Vgl. I. Lazari-Pawlowska: Die kulturelle Differenziertheit der Moral, in: ZEE 24 (1980), S. 86-97. - Vgl. auch M. Riedel, Über einige Aporien in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. 1, S. 79-97, v.a. S. 88f.: »Von Gegenständen, die veränderlich und unselbständig sind und somit auch Veränderung durch Handeln zulassen, gibt es kein methodisch gesichertes Wissen ...« Was bei Aristoteles aporetisch bleibt, hat Schleiermacher in seiner »Christlichem) Sitte« (2. Aufl., Berlin 1884) dann zu einem Vernunftbegriff veranlaßt, der auch die Besonderheit einbezieht, ohne sie im Allgemeinen einzuebnen; damit nutzt Schleiermacher den von Kant in der Urteilskraft vorgesehenen Spielraum für den Einzelfall aus.

te-der Menschen entfaltet nun ihren Sinn nicht aus dem eigenen Gange) und will die Vernunft in ihren guten Grenzen zu sich bringen, ohne daß sie sich in einem Akt der Letztbegründung als Apriori vor allem Erfahrenen selbst setzen müßte³⁰. Es geht mit dem Offenbarungsbegriff auch um eine Rahmenbestimmung des Menschen als Trägers von Vernunft und seiner Geschichte. Hier stößt sie mit den Evolutionsentwürfen von Habermas u. a. wie mit der selbstzufriedenen Geschichte Lübbes und Marquards zusammen. Im Ansatz der Wort-Gottes-Theologie könnten das in die Erfahrung geöffnete Ende der Diskussion um die praktische Vernunft, der Rang des Allgemeinen und der Zusammenhang mit der kontingenten Erfahrung in der *Christologie* verschlüsselt sein: Was Gott für alle Menschen will, tritt an einem kontingenten geschichtlichen Menschen heraus; er ist nicht die Veranschaulichung eines Prinzips, sondern er steht am Beginn eines Prozesses, in je veränderten geschichtlichen Umständen das, was alle Menschen angeht, produktiv zu bestimmen. Aber die Person Jesu Christi wird nie zur Veranschaulichung von Menschheit an sich oder gar ihrer Idee!'.

6. EIN ANSTOSS, TRINITARISCH ZU DENKEN

Wird der Ausgangspunkt der Wort-Gottes-Theologie auf diese Weise nicht-autoritär verstanden, dann müssen ihre Aussagen als *Angebot*, nicht als Deklaration rechthaberischer Wahrheit verstanden werden. Als Entwurf, der seine Wahrheit nicht durch seinen Aufriß und seine Präsentation verbürgt, wird er auf die ihr aufgegebenen Wahrheit verweisen und den *Dialog* suchen. Am nächsten kommen ihr jene praktisch-philosophischen Fragestellungen, die das formale Prinzip und das inhaltliche Moment, das Apriori und die Erfahrung, die argumentationslogische Struktur und die Geschichte zu verbinden suchen. Die Nähe ergibt sich aus der Schlüsselfunktion der Christologie. Schöpfungstheologische Aussagen, isoliert, pflegen das angeblich Allgemeine, Universale religiös zu überhöhen; Theologie des Geistes, isoliert, könnte die kontingente, gegenwärtige Erfahrung heiligsprechen wollen. Christologie verlangt aber danach, das Christusereignis zu vergegenwärtigen (was kraft des Geistes geschieht) und alle Menschen konkret anzusprechen, so daß sie in *ihren* Lebenszusammenhängen finden können, was sie *alle* betrifft - das Schöpfungsmäßige ist zu *entdecken*, es liegt nicht als Faktum vor.

Soll dieser Ansatz im interdisziplinären Gespräch rekonstruiert werden, dann stellen *Diskurstheorien* die größte Herausforderung dar. Denn sie verbinden die Formalität eines allgemeinen Gesichtspunkts (die Selbstzwecklichkeit eines jeden Menschen und seine freie, vernünftige Selbstbestimmung) mit inhaltlichen (allerdings unhistorischen) Gesichtspunkten: Sie spielen mit Vertragstheorien (die Fiktion des Gesellschaftsvertrags ist prähistorisch) und set-

30. Damit nimmt sie - entschlossener als die anderen Wege - zentrale Anliegen *Luthers* auf: die Absage an die *theologia gloriae* (in den Gestalten der Theodizee oder der umfassenden Sinnentwürfe) und die Einsicht aus den Thesen der »Disputatio de homine (vgl. BoA, Bd. 5, S. 375-404, bzw. WA 39, I, S. 17>-177).

31. In gewisser Übereinstimmung mit K. Barth spricht F. Böckle (*Fundamentalmoral*, München 1977, S. 16f.) von der Gestalt Christi als einem *Universale concretum*. Vielleicht sollte es heißen, daß an diesem *concretum* das *Universale* neu heraustritt, so daß es die Hoffnungen der Menschen neu identifizieren kann.

zen voraus, daß Menschen, die sich über humanes Zusammenleben einigen wollen, bereits Voraussetzungen machen müssen: Sie müssen sich gegenseitig als **bedürftig**, als frei zu vernünftigen Entschlüssen, als aufeinander angewiesen, doch nicht aufeinander reduzierbar anerkennen. Diese Bedingungen scheinen angesichts dessen, was hernach theologisch zu sagen ist, nicht auszureichen.

Theologie müßte fragen, ob und wie solche Möglichkeiten in erfahrener Geschichte überhaupt real werden können. Wenn hingegen Philosophie dieses Thema aufgriff, hat sie Realisationen praktischer Vernunft in der Geschichte aufzudecken *versucht-Hegels* Programm realisierter und sich realisierender vernünftiger Lebens- und Organisationsformen ist ein Beispiel. *Schleiermachers* Konzept einer Wirkungsgeschichte des Geistes in den Gesellungsformen, asymptotisch dem Höchsten Gut sich nähernd, ist eher ein philosophisches als ein biblisches oder reformatorisches Konzept. Die Lebensgestalt gewordene Vernunft würde sich aus der Reihe ihrer Manifestationen heraus als allgemein identifizieren lassen.

Allerdings müßte diese erfahrene Geschichte zumindest in ihrem allgemeinen Richtungssinn am Modell der *Evolution* orientiert sein. Der Mensch müßte zunehmend zu sich kommen, das Bewußtsein von Geschichte die reale Geschichte einholen und im Sinne der angefangenen Bewegung steigernd und vollendend fortführen. Dagegen steht der definitive Anspruch eines kontingenten Ereignisses, des Kommens **Jesus Christi**. Es erlaubt weder die einlinige, kühne Konstruktion einer Evolutionsgeschichte noch den latenten Pessimismus, der sich an das Überkommene klammern oder in die Vergangenheit flüchten möchte.

7. VERFAHRENSGESICHTSPUNKTE IM ZUSAMMENHANG KONKRETER GESCHICHTLICHER LEBENSFORMEN (IM BLICK AUF DAS THEMA DER GESCHICHTE)

Beide Seiten sind biblischem und reformatorischem Ethos nicht fremd: der formale Verfahrenscharakter allgemeiner Regeln und die konkrete Verwirklichung des von Gott Gebotenen in verschiedenen Lebenszusammenhängen. Das soll hier hervorgehoben werden, weil in der moralphilosophischen Diskussion die Annahme auftaucht, früher habe u. a. die ontologische Begründung dominiert³². Kurze Erinnerungen an eigentlich Geläufiges müssen hier genügen:

- Wenn die erste Formulierung des *Nächstenliebegebots* im Heiligkeitsetz inmitten sehr konkreter Regeln (z. B. des Verhaltens zu Armen) steht (Lev 19, 18b), scheint sie eine Art Erfindungsregel darzustellen: Reichen die überlieferten Regeln für die konkrete Orientierung nicht zu, dann benutze - mit der neuzeitlichen Moralphilosophie gesprochen - das Prinzip der Reversibilität; versetze dich in den anderen und handle an ihm, so wie du, an seiner Stelle stehend, behandelt sein möchtest.
- Die *Goldene Regel*, aus antikem populärem Denken übernommen, ist auch in ihrer positiven Fassung kein christliches Sondergut (Mt 7, 12). Aber im Zusammenhang der Bergpredigt - des Aufrufs zu besserer Gerechtigkeit - stellt sie das Problem des Anfangens: Wer

32. Z. B. in *Oelmlüller*, Hrsg.: *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, S. 56.

setzt sich mutig der Enttäuschung aus, daß **der** andere nicht entsprechend handelt? Rechenschaft über die Möglichkeit, Vertrauen zu stiften, wo es sozial nicht gegeben ist, gehört hier dazu; wo wäre sie sonst zu finden als in den Seligpreisungen (Mt 5, 3-12)? (Vertrauen setzt die Bergpredigt allerdings auch voraus! Vgl. Mt 7, 9-11.)

- M. Luther hat den Dekalog der »Juden Sachsenspiegel« genannt und damit seine an eine bestimmte Kultur gebundene Gestalt gemeint. Ihr eigentlicher Sachverhalt ist die »lex scripta in corde« (WA 16, S. 363ff.), eine durch Lebensvollzüge ausgedrückte formale Regel: Die Natur lehrt, wie die Liebe tut (WA 11, S. 279). Aber man muß beachten, daß sie ihren Ausdruck in der Heiligung findet, ohne ein Monopol der Christen darzustellen! (BSLK, S. 661.)³³

Also zeichnet es keinesfalls neuzeitliche Moralphilosophie aus, ein formales Moralprinzip festgestellt zu haben; Ethik auf *Verfahren* zu gründen - wenigstens dort, wo soziale Erfahrungen nicht zureichend sind, um neue Situationen zu bewältigen - ist der biblisch-reformatorischen Tradition wohl bekannt.

Aus dieser Tradition heraus ist jedoch (trotz gewisser Konvergenzen) Kritik an den oben umrissenen Ansätzen der Diskurstheorien möglich. Die im Diskurs angelegte Situation gleichgewichtiger Kommunikation stellt eine zumindest regulative Idee heraus, der näherzukommen eine Art von Evolution bezeichnet. In der neuzeitlichen Geschichte wäre diese Vernunft - ob dem Anspruch nach, ob in Sozialgestalt - zu sich gekommen; auch Marx, Hegels Vernunft karikierend (Also die Vernunft ist bei sich in der Unvernunft als Unvernunft."), hätte noch an diesem Paradigma teil. Nachdem die Theodizee zurückgetreten ist, läge im erreichten Stand oder im zu erreichenden Ziel der Geschichte eine *Anthropodizee* vor. (Nur Luhmann formalisiert die Evolution und teilt sie dem System zu.)

Die biblisch-reformatorische Tradition (prinzipielle und geschichtlich-konkrete Aspekte zusammenfügend) ist hingegen nicht von evolutionsorientierten Geschichtsentwürfen begleitet. In menschlicher Selbstverwirklichung findet sie zugleich Selbstverfehlung. Die Urgeschichte - im Zusammenhang gelesen - (Gen 1-11) zeigt das Ineinander von menschlichem Verhängnis und fortwirkendem Segen; die Propheten akzentuieren bald den Abfall, bald die Verheißung; Jesu Reich-Gottes-Predigt zeigt mit dem *Kommen* göttlicher Herrschaft an, daß menschliches Handeln nicht aus sich Ziel und Vollendung erreicht, sondern seine Größe aus seiner Begrenzung empfängt. Die Lehre von der *Sünde* hat bekanntlich oft als Vorwand gedient, Vernunft zu degradieren; aber in ihrer biblisch angeleiteten und theologisch fundierten Form will sie nicht den Menschen durch Dekrete von Theologen erniedrigen, sondern den Hochmut auch der Vernunft, sich selbst die Letztbegründung und die Rechtfertigung des Lebens zuzutrauen, aufweisen".

33. Vgl. E. Wolf: Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther, in: Peregrinatio, Bd. 1, München 1954, S. 183-213 (v.a. S. 202: Das Liebesgebot gehört zum »natürlichen Recht«. Liebesgebot, Goldene Regel und Epikie werden durch die »lex Christi« neu ausgelegt und im Glauben -geistlich- begründet).

34. Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Studienausgabe. Bd. 1. Hrsg. v. I. Fetscher, Frankfurt a. M. 1966, S. 74.

35. Vgl. die Anmerkungen 6 und 30.

8. KRITERIEN FÜR DEN UMGANG MIT DER VERNUNFT IN DER EVANGELISCHEN ETHIK

Die Zuordnung von Glaube und Vernunft in der evangelischen Ethik hat *anthropologische Prämissen*. Der zweite Teil zeigte, daß die Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen von der Unterscheidung zwischen Glaube und Gewissen auf der einen, Vernunft in den Sachzusammenhängen auf der anderen Seite begleitet wird³⁶. Dagegen stellt die neuere moralphilosophische Debatte einen anderen anthropologischen Gesichtspunkt ins Zentrum; Humanität waltet dort, wo der Mensch nicht nur Mittel, sondern *Zweck* ist. Das soll nicht allein von der Gattung, sondern von jedem einzelnen gelten. Eine der Fassungen des kategorischen Imperativs Kants zieht die Aufmerksamkeit auf sich: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest« (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 66/67).

Es ist die vernünftige Natur, die als »Zweck an sich selbst« existiert. Wäre sie nur Gattungsbegriff, fielen die einzelnen Personen unter Umständen aus ihr heraus; denn dieser »objektive« Zweck ist schließlich die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke (ebd., BA 70); schränkte er die Zweckhaftigkeit der einzelnen Personen ein, würde aber ihr Dasein als Selbstzweck von der Objektivität zur subjektiven Annahme degradiert. Hieran dürfte sich Kambartels Hinweis, daß semantische Allgemeinheit nicht zureiche, Kants Anliegen zu bestimmen, bestätigen (Normenbegründung und Normendurchsetzung, S. 169)³⁷.

Dieser Ansatz zwingt die evangelische Ethik zur Präzision. Sie betrifft nicht so sehr die oft recht unbestimmt benannte Vernunft, sondern die *Liebe*, die beinahe noch mehr mißbraucht wird und deren Begriff oft nur als suggestives Argument gilt. Die Formulierung der Nächstenliebe hat bereits einen hohen Allgemeingrad. Sie läßt es offen, ob Universalisierung im Blick auf die Bestimmung der Personen (jeder soll sich von der Liebe gestalten lassen, alle sollen ihr Selbst anerkennen) oder Generalisierung im Blick auf das Verhalten gemeint ist (alles, was zwischen Ego und Alter geschieht, muß des anderen Zustimmung finden können; jeder müßte an meiner Stelle so handeln können). Das hängt mit der Bestimmung des Nächsten und des *Selbst* zusammen. Wieweit darf der andere anders sein als ich selbst? Das Alte und das Neue Testament können zwischen dem objektiven Selbstzweck eines vernünftigen Wesens und seiner subjektiven, erfahrungsmäßigen Selbstbestimmung nicht unterscheiden. Beide jedoch – mit Nachdruck vor allem Jesu Botschaft – würden den von Gott geliebten Menschen nicht hinter einen allgemeinen Gattungszweck zurücktreten lassen. Ob die objektive Zweckhaftigkeit aber das Anderssein des anderen respektiert und das »selbst« im Nächstenliebegebot so konkret wiederholen kann, wie es gemeint war? Immerhin zieht Kants vernünftiges Prinzip, das doch vor aller Erfahrung steht, Verallgemeinerungen wie die der unbedingten Pflicht zur (Tatsachen-)Wahrheit nach sich³⁸. Hingegen würde Paulus' Einstellung zur Vernunft das

36. Wieder hervorgehoben v. M. Honecker: Das Problem der Eigengesetzlichkeit, in: ZThK 73 (1976), S. 92-130.

37. Auffällig bleibt trotzdem, wie formal Menschsein und Humanität in vielen Ansätzen praktischer Philosophie bestimmt werden, z. B. O. Höffe (Strategien der Humanität, Freiburg und München 1975): Humanität sei ein formales Ziel (S. 196); oder A. C. MacIntyre (Was dem Handeln vorhergeht, in: Analytische Handlungstheorie. Bd. 2, hrsg. v. A. Beckermann, Frankfurt a. M. 1977, S. 168-194, v.a. S. 194; der Mensch werde aufgrund dessen, was er sein könne, ein animal rationale genannt).

38. Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen, in: Werke, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 4, Darmstadt 1963,

»selbst« des Liebesgebots konkret an je erfahrene, vom Kommen Christi her interpretierte Geschichte binden.

Ein Zitat von G. Bornkamm kann diesen Sachverhalt andeuten, wenn er darauf hinweist, daß »das Vernunftmotiv auch in den ethischen Weisungen des Apostels (gemeint ist Paulus) eine nicht geringe Rolle spielt. Gerade auf diesem Feld mußte Paulus ja den Kampf gegen die Pneumatiker mit besonderer Schärfe führen, weil hier die Versuchung, in einen pneumatischen Enthusiasmus auszubrechen, in sehr mannigfaltiger Weise drohte. Jeder dieser Ansprüche bedeutet, daß der Mensch die Wirklichkeit und Wahrheit seiner Existenz vor Gott überspringt und damit zugleich schuldig wird an seinen Brüdern.« Bornkamm verweist auf die vernünftigen Gründe, das unter Begleitung heidnischer Riten geschlachtete Fleisch zu essen, weil es die dabei vorausgesetzten Götter gar nicht gibt. Das wolle Paulus gar nicht bestreiten. »Aber diese allgemeinen Vernunftgründe werden sehr schnell von ihm relativiert und für unwichtig erklärt und durch die Gewissensfrage ersetzt: Was nützt dem anderen? Denn -die Erkenntnis bläht auf, aber die Liebe erbaut- (1 Kor 8, 1)« (Gesammelte Aufsätze 11, S. 135f.). Erst in dieser Ausrichtung wird eine biblisch inspirierte Ethik hinnehmen können, was ein Philosoph, der völligen Vermischung von Ethischem und Pragmatischem wehrend, schlicht konstatiert: »Das Vernünftige ist für uns nie völlig wirklich, das Wirkliche nie völlig vernünftig; es bleibt ein beiderseitiger Überschuß« (der dann als Überschuß an Freiheit interpretiert wird) (B. Waldenfels: Ethische und pragmatische Dimension der Praxis, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Band. 1, S. 375-393, hier S. 392).

Die *Inhalte* vernünftiger Einsicht lassen sich darum nicht von den *Verfahren* trennen, mit denen das Vernünftige zur Geltung kommt. Das »wie dich selbst« des Liebesgebots meint ein bestimmtes Selbst: nicht die eigene, geschichtlich und biographisch gewordene Erfahrung mit sich selbst gilt auch für den anderen, sondern die darin ausgedrückte Bedürftigkeit, Gefährdung, vor allem auch die Berufung zur Gotteskindschaft, die nicht an das »Werk« (d. h. wie sich selbst gilt auch für den anderen, sondern die darin ausgedrückte Bedürftigkeit, Gefähr-

Darum reicht es nicht aus, das Vernünftige - das, was allgemein gilt und alle Menschen angeht - als unhintergebar aufzufinden oder im Grundakt transzendentaler Freiheit zu fundieren. Wie sollte denn mit dem Unvernünftigen, dem nicht Kommunizierenden, mit dem, der seine Freiheit wegwirft (z. B. in der Selbsttötung), »vernünftig« verfahren werden? Auch Enttäuschungen, Versagen und Scheitern der jeweils als vernünftig erklärten Programme müssen verarbeitet werden." Es gilt, eine *Lebensperspektive* zu finden, die weder auf das geschichtlich Zugewachsene schrumpft noch sich mit der apriorischen Kommunikationsbezogenheit oder der Tendenz auf Herrschaftsfreiheit begnügt. Evangelische Ethik, die biblischer Überlieferung

S. 635-643. Vgl. dazu im Kontrast D. Bonhoeffer, Ethik, 6. Aufl., München 1963, S. 385-395 (Was heißt: die Wahrheit sagen?).

39. W. Wieland: Praktische Philosophie und Wissenschaftstheorie, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. 1, S. 505-534, führt die Unwiderruflichkeit der Handlung (gegen das Erlanger Programm, das Handlungen für den Aufbau wissenschaftlicher Erkenntnis als wiederholbar ansieht) ins Feld. O. Schwemmer entgegnet in der 2. Auflage von »Philosophie der Praxis«, das erfordere »einen Ernst, aus dem alles Spiel verschwunden sein muß und der unser Leben mit der bedrückenden Last belädt, in jedem Augenblick unser ganzes Leben unwiederbringlich, unentschuldigbar und unentrinnbar zu entscheiden.« Und er fährt fort: »Demgegenüber zögere ich nicht, gerade die Möglichkeit des Sich-Entschuldigungs und des Vergebens, des Noch-Einmal-Versuchens und der Ermöglichung dieses Versuchs, des Aufgebens einer Lebensform und des Neubeginns als entscheidende Charakteristika des >vollen menschlichen Handelns- zu verstehen- (S. 274). Das könnte - im Sinne K. Barths - unter jene wahren Worte fallen, die für die Christen etwas vom universalen Dasein Christi spiegeln, ohne für die Kirche beschlagnahmt werden zu müssen (vgl. schon KD 11, 2, S. 632).

folgt, muß eine *gute Grenze für die Vernunft* ziehen, die sie gerade nicht außer, sondern in Kraft setzt, um sie zu befreien von der Nötigung, sich selbst in einem Prinzip oder in einem Geschichtsentwurf begründen zu müssen",

Nicht daß die Formalisierungen (in allgemeinen Moralprinzipien) oder die transzendentalen Grundlegungsversuche zu verwerfen wären! Sie werden als *geschichtliche* Versuche, eine Begründung für das, was alle Menschen verpflichtet, zu respektieren sein". Die Diskussion wird mit ganzer Kraft und Leidenschaft an jener umfassenden Perspektive sich entzünden, die mit den Stichwörtern der *Freiheit* oder des *guten Lebens* aufgerissen ist. Ist das gute Leben aus der Erfahrung aufzunehmen und in neuen Erfahrungszusammenhängen auch neu zu identifizieren (so meint es wohl Schwemmer), oder tritt das universale Anliegen an der Entwicklung der aufgeklärten Diskussionsteilnehmer in (oder in Kritik an) ihrer Gesellschaft heraus (so die Diskurstheorien), so kann das, was alle verpflichtet, nur als Angebot, nie als logisch zwingende Wahrheit oder als alle kontingenten Ereignisse auf sich sammelnde Sinnstruktur ausgebracht werden. Und da es sich um Angebote handelt, die auf einladende Überzeugung angelegt sind, besteht kein Grund, biblische und theologische Äquivalente oder Alternativen vom Gespräch fernzuhalten. Sie stehen nicht unter dem Zwang, überbietende Wahrheit zu sein, die nun die philosophischen Aussagen als positive oder negative natürliche Theologie behandelt".

Es geht um Perspektiven guten Lebens in einer Geschichte, die ihren Grund und Ausgang nicht aus sich verbürgt. Um jedoch das »*gute Leben*« aus dem Umkreis eines quantifizierten Lebensglücks zu befreien, schlage ich den Ausdruck »*gelingendes Leben*« vor (es hat sein Gelingen nie als festen Stand in sich; darum ist es dem häufigeren »gelungenes Leben« vorzuziehen). Als wichtige *Kriterien*, in ihrem allgemeinen Charakter sicher immer wieder zu reformulieren, sind u. a. von Bedeutung:

- die *gute Grenze* sowohl der Lebenszeit wie der Versuche, dem Werk des Lebens Dauer zu geben (und zwar aus der Versöhnung mit Gott); sie stützt die
- *Grenze*, die den anderen vor meinen Übergriffen schützt. Sein Anderssein ist zu respektieren, sein Selbst darf nicht nach dem Muster des eigenen Selbst (zumindest in seinen konkreten Lebensäußerungen) festgelegt werden;

40. In der evangelischen Ethik wurde wohl kaum beachtet, daß die »Ethik des konkreten Gebotes Gottes- K. Barths auf einer »Metaebene« Kriterien menschlichen Daseins kennt, die erst die "geformten Hinweise- fundieren; darunter fällt auch das von Gott in gutem Sinne zeitlich befristete Dasein (KD III, 4, S. 48). Vgl. dazu Ch. Frey: Gottes Gebot und das Postulat universalen Humanität, demnächst in: Pastoraltheologie (WPKG). Wäre das beachtet worden, hätte sich in Barths Schule mehr Argumentationsstruktur in ethischen Kundgaben gezeigt. – Humanität als Grenzbegriff wurde bereits vom frühen Barth betont (ZZ 4 [1926], S. 378).

41. Darin liegt der Sinn der von N. Luhmann betriebenen Auflösung des transzendentalen Subjekts, über deren Folgen allerdings noch zu diskutieren wäre (vgl. u. a.: Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: J. Habermas / N. Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? – Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a. M. 1971, S. 51).

42. Diesen Weg wollte schon die frühe (sog.) dialektische Theologie vermeiden, als sie den Gleichnisbegriff aufnahm. Man darf Gleichnis nur nicht als Einkleidung der einzig von der Theologie wesentlich zu formulierenden Wahrheit verstehen, sondern im Sinne neuerer Auslegung als einen Vorgang, einen Weg des Erzählens, auf den die Angesprochenen mitgenommen werden, um die Wahrheit des kommenden Reiches Gottes zwanglos an ihrer Erfahrung zu entdecken. Vgl. K. Barth: Der Römerbrief. 2. Aufl., Zürich 1922, S. 420, ferner S. 263; ders.: Die Kirche und die Kultur, in: ZZ 4 (1926), S. 363–384, darin S. 372. Die spätere Entfaltung zeigt Ch. Link: Die Welt als Gleichnis. München 1976.

- der im Glauben verarbeitete *Sinn selbst des menschlich Sinnlosen*, darunter des Leidens, des Versagens;
- der *Verzicht auf eine definitive Perspektive*, die aus dem Gang der immer neu interpretierten Geschichte abgeleitet würde (die Eschatologie setzt weder eine objektive Teleologie - oder eine glaubend-wissende Projektion vom Sinnganzen - noch eine voluntaristische Zielperspektive im »Exodus« der Gemeinde, sondern sie befreit, weil sie Theodizeen und Anthropodizeen durch Denkkperimente oder Handeln untersagt, ohne deshalb die Unentschiedenheit zu stützen);
- schließlich der ständige, geduldige Versuch, das *Universale am konkret Erfahrenen zu reformulieren* und zu reinterpretieren.

In diesem Sinn ist biblisches, ist reformatorisches Ethos ein *arbeitendes Ethos*; es bietet nicht geschichtlich konkrete Einkleidungen zeitloser Prinzipien an, sondern zeigt beides in Modellen ineinander, in Modellen, die zur neuen, kreativen Bestimmung der universalen Verpflichtung herausfordern.

Darum ist die Trennung von Formalem und Inhaltlichem nicht das letzte Wort (wäre es an dem, dann erhöhe sich die Frage, warum die Bibel überhaupt erzählt und nicht vielmehr als Gerüst von Prinzipien überliefert wurde). Die »Arbeit des Glaubens- in den konkreten Umständen schließt auch die Reformulierung des Vernünftigen ein. Eine solche Ethik kann nicht nur auf Handlungsmotivation und auf Normen schauen, sie muß Identität und Integrität der Betroffenen ebenso erörtern wie die umfassende Perspektive und den Interpretationsrahmen der geschichtlich erfahrenen Wirklichkeit.

Prof Dr. Christofer Frey

Schenkstr. 69
8520 Erlangen

Von Mensch zu Mensch: Der einzelne und die Masse

Einige Anmerkungen zu der psychologischen Anwendung des Kommunikationsbegriffes

VON HELGE LINDINGER

Die Kommunikationstheorie Watzlawicks¹, welche in kurzer Zeit umfassende Bedeutung auf weiten Gebieten erlangt hat, läßt in ihrer psychologischen Anwendung vor allem eine Frage offen: die Frage, wodurch das von Watzlawick so anschaulich und eindringlich- beschriebene, so weit ver-

breitete und so eigentümliche kommunikative Verhalten des Menschen: in der Kommunikation vom anderen eine Bestätigung des eigenen Selbstbegriffes zu heischen und dabei zugleich geneigt zu sein, dem anderen die ebenfalls gewünschte Bestätigung seiner Selbstdefinition zu verweigern, erklärt werden kann.

Wenn man eine Antwort auf diese Frage sucht, gelangt man unwillkürlich ganz ebenso, wie das Wachsen des Interesses an dem Problem bzw. dem Gesichtspunkt der Kommunikation in der Psycho-

1. Paul Watzlawick, Janet H. Beavin, Don D. Jackson: Menschliche Kommunikation, Bern-Stuttgart-Wien 1969.

2. l.c. Seite 53ff., 72ff., 83-87.

logie historisch zu verstehen war, zu einer weiteren historischen Frage: So wie zu fragen war, warum und wie (natürlich als Reaktion auf ihre einseitige Betonung) im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung das Interesse sich von der Untersuchung der psychischen Vorgänge im einzelnen ab- und dem Aspekt der Kommunikation zugewandt hat, ist nunmehr die Frage zu erörtern, *aus welchen Gründen überhaupt in der Entwicklung Kommunikation notwendig wird und entsteht*. Natürlich ist die Antwort auf diese Frage im Grunde eine Selbstverständlichkeit, um nicht zu sagen: eine Banalität. Aber trotzdem ist es keineswegs unnötig, sich diese Antwort, die eigentlich eine Selbstverständlichkeit ist, ins Bewußtsein zu rufen, dies ist vielmehr sehr notwendig und hilfreich, um den gesamten Fragenkomplex der Kommunikation zu verstehen und grundlegende Unklarheiten und Verwirrungen, die sonst bei der Behandlung des Fragenkomplexes durchaus gewöhnlich und häufig sind, zu meiden.

Von den Ursprüngen der menschlichen Kommunikation: Nein und Ja

Kommunikation ist möglich und notwendig nur zwischen voneinander Getrennten. Watzlawick hat als erstes Axiom seiner Kommunikationstheorie die Tatsache festgestellt, daß man »nicht nicht kommunizieren kann«. Das stimmt für den Menschen unter den ihm gegebenen Bedingungen. Aber ebenso wie der Mensch unter den tatsächlich gegebenen Bedingungen nicht nicht kommunizieren kann, ebenso *kann niemand anders kommunizieren, als insofern er von dem anderen getrennt ist*. Von Kommunikation kann nur insofern die Rede sein, als *derjenige, mit dem* einer kommuniziert, *nicht derselbe* ist wie *derjenige, der mit ihm* kommuniziert.

Mit sich selbst kann man nicht kommunizieren, oder, genauer gesagt: Insofern einer mit sich selber eins ist, kann er nicht (bzw. braucht er nicht) kommunizieren. Wo keine Unterscheidung oder Trennung ist, ist der Begriff der Kommunikation nicht angemessen und nicht anwendbar. Es kann in dem Sinne, in dem wir diesen Begriff gebrauchen, weder ein Gott, der alles in allem ist, mit sich selbst kommunizieren, noch etwa eine Einheit einzelliger Lebewesen, die sich durch Zellteilung fortpflan-

zen, untereinander. Und dem Menschen ist eine »Kommunikation mit sich selber« wohl doch nur deshalb möglich, weil er infolge seiner besonderen Stellung und seiner Besonderheiten überhaupt fähig bzw. dazu verurteilt ist, sich selber (als Objekt) selber (als Subjekt) gegenüberzutreten, insoweit er also in sich gespalten, »von sich selbst getrennt« ist.

Kommunikation, in dem Sinne, in dem wir diesen Begriff allgemein gebrauchen, besteht darin, daß ein (mehr oder weniger) eine selbständige Einheit darstellendes Individuum einem anderen gegenüber tretend mit diesem eine Verbindung aufnimmt. Mit anderen Worten: Kommunikation nennen wir allgemein den Vorgang der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung bzw. den Versuch einer solchen Überwindung.

Damit ist die Frage, wodurch Kommunikation notwendig wird und entsteht, vorerst dahingehend beantwortet, daß dies insofern der Fall ist, als der Mensch sich im Verlaufe seiner Entwicklung zur Selbständigkeit zu einer selbständigen Persönlichkeit zu entwickeln hat (es versteht sich, daß im gegebenen Zusammenhang immer von menschlicher Kommunikation die Rede ist, womit aber keineswegs die Bedeutung der Frage der Kommunikation für nichtmenschliche Lebensgebiete bestritten werden soll): Aus einem anfänglichen Zustand, in dem er ein Teil seiner Mutter ist, über einen Zustand, in welchem er nach der Geburt und nach der Durchtrennung der Nabelschnur zwar schon eine physisch abgetrennte Einheit, aber noch keineswegs eine selbständige psychische Einheit, sondern in Partizipation mit der Mutter verbunden ist, nach und nach schließlich zu einem Zustand hin, in dem er als selbständiges Individuum fähig ist, einem anderen gegenüberzutreten und mit ihm Verbindung aufzunehmen.

Wie dieser Vorgang in der individuellen menschlichen Entwicklung ausgehend von einem undifferenzierten Suchverhalten über die Möglichkeit, unter Benutzung dieses ursprünglich neutralen, zu diesem neuen Zweck umgewidmeten, Orientierungsverhaltens, dem anderen gegenüber Ablehnung auszudrücken (»Nein« zu sagen), und weiter die Möglichkeit, Zustimmung auszudrücken (»Ja« zu sagen), bis hin zu dem Zustand, in dem die Autonomie und Unabhängigkeit gegenüber dem anderen (dessen abhängiger Teil man ursprünglich war) zugleich mit der Fähigkeit, als selbständige Einheit nunmehr mit dem anderen Verbindung

herzustellen, erreicht ist, tatsächlich abläuft, hat R. Spitz³ gezeigt.

Es ist klar, daß im Anfang dieser Entwicklung, bei einem Zustand vollständiger Einheit, **nicht** von »Kommunikation« gesprochen werden kann. Von welchem Punkt an begonnen werden kann, von Kommunikation (im konkreten Falle zwischen der Mutter und ihrem Kind bzw. von der Mutter zu ihrem Kind) zu sprechen, wird davon abhängen, von welchem Punkt an das Vorhandensein von zwei voneinander Getrennten angenommen werden kann, und daher und darüber hinaus eine Frage unterschiedlicher Auffassung und unterschiedlicher Terminologie sein. Sicher ist aber, daß insofern von Kommunikation gesprochen werden kann, als das Vorhandensein von voneinander Getrennten angenommen werden kann.

Von den Bedingungen menschlicher Kommunikation: Die Bedingungen der Endlichkeit und die weitere Veränderung menschlicher Kommunikation durch diese

Die Aufgabe, die ihr wesentliches Moment darstellt, ist allerdings aus den hiermit schon genannten Gründen zugleich die wesentliche Schwierigkeit, welche die psychische Entwicklung des Menschen belastet: die Aufgabe, sich unter den Bedingungen der Endlichkeit, d. h.: indem er nur einer von vielen ist, und für eine begrenzte Zeit zu einem selbständigen Wesen zu entwickeln, welches für sich selbst steht und zugleich fähig ist, sich mit anderen in freiwilligem und selbständigem Entschluß zu gemeinschaftlicher (und der Gemeinschaft dienender) Tätigkeit in Liebe zu verbinden.

Es könnte nun die müßige Frage diskutiert werden, ob der Mensch im Verlauf seiner Entwicklung zuerst die Kränkung darüber, daß er nicht allmächtig und überhaupt nicht alles in allem, sondern nur einer von vielen, hilflos und ausgesetzt und endlich ist (m. a. W. die sog. narzißtische Kränkung), überwinden und somit die Illusion der narzißtischen Allmacht ablegen, sich aus dem Zustande des hilflosen kleinen Kindes, welchem die liebevolle Zuwendung der Eltern Allmacht *vorspiegelt* und sie so erübrigt und ersetzt, befreien muß, *um* die Angst und die Kränkung ertragen zu können, die

ihm daraus erwachsen, daß er Selbständigkeit und Freiheit erlangen und somit ungeschützt, ausgesetzt und vereinsamt (.entborgen«) dem Leben be gegnen soll, oder ob er zuerst diese Furcht vor der Freiheit, dem Ausgesetztsein des Selbständig-Werdens' vor der Vereinsamung und der Loslösung von elterlichem Schutz und Geborgenheit, ertragen und überwinden muß, *um* die Kränkung, nicht allmächtig und nicht alles in allem, sondern nur einer von vielen zu sein, aushalten zu können.

Es ist in anderem **Zusammenhang**⁴ ausgeführt worden, daß es sich so zu verhalten scheint: Der Mensch neigt, wenn er den Zustand, nicht allmächtig und nicht alles in allem zu sein, nicht erträgt, zu einem entfremdeten und illusorischen kommunikativen Verhalten, welches den anderen zu objektivieren (zu verdinglichen), zu manipulieren, zur Erhöhung des eigenen Selbstbewußtseins zu erniedrigen und auszubeuten trachtet; er ist dann ausschließlich vom Eigeninteresse bestimmt, berücksichtigt nicht die Interessen des anderen und zieht die Illusion der Wirklichkeit vor.

Diese Art des kommunikativen Verhaltens wurde, im Gegensatz zu liebendem **und** zu dialogischem kommunikativen Verhalten, als egoistisches »kommunikatives« Verhalten bezeichnete. Diese Darstellung impliziert, daß ein Mensch, der den Mangel an Allmacht nicht erträgt, auch die Vereinsamung der Freiheit nicht auszuhalten fähig ist.

Dagegen stellt **Erich Fromm** den Sachverhalt dahingehend dar, daß ein Mensch, der die Vereinsamung, welche die Freiheit bedeutete, nicht erträgt, den Weg zu Fluchtmechanismen einschlägt und zur automatischen Anpassung: so zu werden wie aUe anderen und so, wie alle es von ihm erwarten, nicht mehr selbst zu denken, sondern zu »denken, was alle denken«, so daß er der Unterwerfung unter eine Autorität oder schließlich der destruktiven Orientierung verfällt. Diese Darstellung schließt ein, daß ein Mensch, der die Vereinsamung und Ausgesetztheit der Freiheit und Selbständigkeit nicht aushält, auch die Kränkung über den Mangel an Allmacht nicht zu ertragen vermag.

4. H. Lindinger: Kritik der Kommunikation, Wege z: Menschen 29 (1977), 478.

5. Es wird darauf zurückzukommen sein, daß eine solche -Kommunikation« eine definitione keine echte Kommunikation, sondern nur eine Pseudo-Kommunikation ist.

6. E. Fromm: Die Furcht vor der Freiheit, 1941.

3. R. Spitz: Nein und Ja - Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Klett-Verl. Stuttgart 1970.

Die Frage ist müßig, wenigstens teilweise, denn in einer idealen Entwicklung wird beiden Gefahren durch ein und dasselbe begegnet und werden beide durch ein und denselben Akt abgewehrt: Die Zuwendung der Eltern in Liebe macht für das Kind die Tatsache, daß es nicht allmächtig und nicht alles in allem, sondern vielmehr tatsächlich sehr klein und hilflos ist, unerheblich; und sie macht es dem Kind ebenso möglich, sich aus der Abhängigkeit von den Eltern fort- und zu einem psychisch selbständigen Wesen zu entwickeln und die Angst vor dem Verlust der Geborgenheit, der Vereinsamung, zu überwinden bzw. auszuhalten.

Allerdings geht wohl in der individuellen Entwicklung des Menschen der Zustand, in dem die Bewältigung der Hilflosigkeit, der prekären Situation, nicht allmächtig (sondern auf die Zuwendung der anderen angewiesen) zu sein, aktuell ist, der Phase, in der die Bewältigung der Furcht vor dem Selbständigwerden zugleich mit diesem selbst aktuell wird, voraus. Es ist daher denkbar, daß das Problem der illusorischen narzißtischen Omnipotenz, das Problem des Fehlens der Allmacht, in der Entwicklung einigermaßen bewältigt sein mag und dann doch noch im weiteren Verlauf derselben Probleme bei der Selbständigwerdung auftauchen - entweder mehr in der Form eines Unterbleibens oder einer Behinderung der Entwicklung zur selbständigen Persönlichkeit infolge einer persistierenden Bindung (vor allem einer persistierenden Mutterbindung) oder mehr in der Art der Unterdrückung der Entwicklung und Äußerung eines freien und selbständigen Willens (also in der Form eines im wesentlichen ödipalen Konfliktes). Allerdings scheint doch die Erfahrung zu zeigen, daß zumindest häufig auch in diesen Fällen wenigstens teilweise der Grund für eine solche Störung der »späteren« Entwicklung in Form einer vorangehenden Störung der »früheren« Entwicklung in der Phase, in welcher das Problem die Bewältigung der illusorischen narzißtischen Omnipotenz war, gelegt worden ist.

Ob nun aber »zuerst« die Kränkung, nicht allmächtig zu sein, und »dann erst« die Furcht vor der Freiheit, die Kränkung und Angst, des Schutzes und der Geborgenheit beraubt und auf sich selbst gestellt zu sein, unbewältigt geblieben ist oder umgekehrt oder aber beides in einem Vorgang Hand in Hand miteinander nicht oder nur mangelhaft bewältigen konnte - die Folge, welche für das vorliegende Thema von Belang ist, ist in jedem Fal-

le das Zustandekommen einer Art der Kommunikation, die sich von dem, was als Ideal der Kommunikation beschrieben und definiert wird, prinzipiell und in charakteristischer Weise unterscheidet.

Von den Arten menschlicher Kommunikation: Kommunikation von Mensch zu Mensch - und die »Kommunikation« des Massenmenschen

Denn so wie der Begriff des »Menschlichen« in charakteristischer Weise einerseits als Ideal eines Zustandes und Verhaltens und andererseits die typische alltägliche Abweichung von diesem Ideal bezeichnet, so bedeutet ganz analog auch der Begriff »Kommunikation« zweierlei; und so wie zwischen »menschlichem Verhalten- und »menschlichem Verhalten- genau und entschieden unterschieden werden muß, so muß auch zwischen »Kommunikation« und »Kommunikation« (bzw. zwischen »menschlicher Kommunikation- und »menschlicher Kommunikation«) genau und entschieden unterschieden werden:

Im eigentlichen Sinne ist Kommunikation prinzipiell eine *Subjekt-Subjekt-Beziehung*: Sie unterscheidet sich darin von der Beobachtung (und ebenso wie von der Beziehung des Beobachters zum Beobachtungsobjekt daher folgerichtig auch von der Beziehung des Manipulanten zum Manipulationsobjekt etc.), daß sie Zeichen in einer Subjekt-Subjekt-Beziehung verwendet, während jene sie in einer Subjekt-Objekt-Beziehung wahrnimmt". Kommunikation ist also prinzipiell eine Beziehung von Subjekt zu Subjekt, eine Beziehung zwischen Gleichrangigen, eine (im Sinne *Martin Bubers*) dialogische Beziehung von Mensch zu Mensch; und diese Leitvorstellung ist irgendwie, stillschweigend und unbewußt, auch immer dann mit impliziert, wenn sie keineswegs deutlich ausgedrückt und gar nicht beabsichtigt ist - sogar auch dann, wenn ganz im Gegenteil von einer »Kom-

7. Lexikon der Psychologie, hrsg. von W. Arnold, H. J. Eysenck, R. Meili, Freiburg-Basel-Wien 1971, Bd. I, col. 299 sqts. - Die sprachliche Schwierigkeit bzw. Ungereimtheit des der ursprünglichen Wortbedeutung entgegengesetzten Gebrauches des Begriffes »Subjekt« sei hier (wie allgemein üblich) zugunsten des gegenwärtigen allgemeinen geisteswissenschaftlichen Sprachgebrauchs vernachlässigt.

rnunikation« die Rede ist, die tatsächlich eine objektivierende, verdinglichende und manipulierende Beziehung ist, ebenso wie immer dann, wenn vom Menschlichen auch mit allen seinen typischen Schwächen die Rede ist, die Idee des Menschlichen (wie es sein sollte) stillschweigend immer mit impliziert ist. Daß dieser Umstand in der Regel wohl nicht genügend beachtet und diese Dichotomie des Begriffes der Kommunikation nicht deutlich genug im Bewußtsein festgehalten wird und daß dementsprechend die Begrifflichkeit diesbezüglich nicht genügend klar bestimmt ist, dies ist zweifellos die hauptsächlichste Ursache der eingangs erwähnten häufigen und gewöhnlichen Unklarheiten und Verwirrungen.

Im *eigentlichen Sinne* ist Kommunikation der Vorgang, der eine solche, d. h. aber: eine aus freiem selbständigem Entschluß in Liebe erfolgende Verbindung mit dem anderen tatsächlich *zustande bringt*. Davon ist zunächst sehr genau und entschieden zu unterscheiden, was im landläufigen Sinne und wahrscheinlich gewöhnlich im alltäglichen Sprachgebrauch unter dieser Bezeichnung »Kommunikation« verstanden wird, nämlich der freilich auch eine Art der »Kommunikation« darstellende Vorgang, welcher (mangels Vermögens, worauf sogleich noch zurückzukommen sein wird) diese aus freiem selbständigem Entschluß in Liebe erfolgende Verbindung mit dem anderen eben *nicht* zustande bringt, sondern sie nur beim anderen sucht und ihre Herstellung vom anderen wünscht. Während jene Art der Kommunikation in der liebevollen Zuwendung dem Partner die von ihm gewünschte Bestätigung seines Selbstbegriffes ohne weiteres und automatisch gewährt, ist diese (mangels Vorrats) nicht fähig, dem Partner liebevolle Zuwendung zu gewähren, und kann ihm daher begreiflicherweise, da dies damit identisch ist, auch die gewünschte Bestätigung seiner Selbstdefinition nicht gewähren.

Während jene Art der Kommunikation eine Subjekt-Subjekt-Beziehung ist, stellt diese eine Subjekt-Objekt-Beziehung, . eine im Sinne *Fromms* rezeptive bzw. ausbeuterische und damit objektivierende, verdinglichende Beziehung dar. Jene stellt somit im *eigentlichen Sinne* eine *Kommunikation*, diese genau genommen nichts anders als einen *Versuch, den anderen zur Aufnahme einer Kommunikation zu bewegen*, dar.

Folgt man den Kategorien *Erich Fromms*⁹, so ist jene Art der Kommunikation als *aktive produktive Kommunikation*, diese als *passive nicht-produktive »Kommunikation«* zu bezeichnen. Kommunikation im *eigentlichen Sinne* ist also prinzipiell eine *Subjekt-Subjekt-Beziehung*, eine dialogische Beziehung von Mensch zu Mensch: Verbindung mit einem anderen aus eigener Kraft, freiem selbständigem Entschluß, in Liebe, zu gemeinschaftlicher Tätigkeit. Sie gewährt in dieser aktiven liebevollen Zuwendung dem anderen automatisch die von ihm gewünschte Bestätigung seines Selbstbegriffes und ist als aktive produktive Kommunikation zu bezeichnen.

Eine Kommunikation im landläufigen Sinne, welche wahrscheinlich sogar im alltäglichen Sprachgebrauch gewöhnlich als solche bezeichnet wird, stellt dagegen eine *Subjekt-Objekt-Beziehung* dar: der passiv-rezeptiven Anlehnung und von außen kommende Befriedigung suchenden Orientierung des unselbständigen Massenmenschen entsprechend ist sie eine passiv-rezeptive bzw. ausbeuterische und somit objektivierende, verdinglichende Beziehung. Einer Verbindung aus eigener Kraft nicht fähig, ist sie eigentlich ein Versuch, den anderen zu einer solchen, also zur Kommunikation zu veranlassen. Außerstande, dem anderen die liebevolle Zuwendung und die von ihm gewünschte Bestätigung seiner Selbstdefinition zu gewähren, muß sie ihm diese notwendig verweigern und sucht hingegen die Bestätigung der eigenen Selbstdefinition von anderen zu erlangen¹⁰. Sie ist somit verantwortlich für das beschriebene eigentümliche kommunikative Verhalten, in der Kommunikation die Bestätigung der eigenen Selbstdefinition seitens des anderen (des Kommunikationspartners) zu suchen und zu verlangen,

9. Der moderne Mensch und seine Zukunft, Frankfurt am Main 1960. Vgl. auch Anm. 8!

10. Wer hat, kann geben, wer nichts hat, kann nichts geben und ist, um Gewünschtes bzw. Notwendiges zu erlangen, auf den Versuch der Ausbeutung anderer auf dem Wege des Raubes oder des Bettelns angewiesen. Im äußeren Erscheinungsbild seines Verhaltens tritt insbesondere dann, wenn er sich für den Weg des Raubes (der »ausbeuterischen Orientierung«) entscheidet, die Tatsache, daß er *nicht* geben will, sondern nur nehmen will, in den Vordergrund, ungeachtet dessen darf nicht vergessen werden, daß er im Grunde deshalb nicht geben *will*, weil er nichts hat und daher nichts geben kann.

dem Partner die Bestätigung der seinen aber zu verweigern. Diese Art der Kommunikation ist als *passive nicht-produktive Kommunikation* zu bezeichnen.

Sicher ist, daß der hier behandelte Sachverhalt auf verschiedene Weise behandelt und ausgedrückt und unter verschiedenen Gesichtspunkten gesehen und beleuchtet werden kann: So kann »Kommunikation im landläufigen Sinne, Kommunikation der alltäglichen Art« als defizienter Modus der -Kommunikation im eigentlichen Sinne, Kommunikation aktiv-produktiver Art« definiert werden.

Da Einigkeit darüber besteht, daß Kommunikation im eigentlichen Sinne prinzipiell eine Subjekt-Subjekt-Beziehung ist, könnte die passive, nicht-produktive Art der Kommunikation, die eine objektivierende, also eine Subjekt-Objekt-Beziehung darstellt, sogar als Pseudo-Kommunikation definiert werden - was allerdings, das sei nicht übersehen, zu neuen Mißverständnissen und Verwirrungen Anlaß geben könnte.

Der Sachverhalt kann schließlich dahingehend beschrieben werden, daß Kommunikation beide Komponenten enthält: die eigentlich intendierte, aus freiem und selbständigem Entschluß zu gemeinschaftlicher Tätigkeit geschlossene Verbindung in Liebe - und den notwendig frustrierenden Versuch, diese eigentlich intendierte Kommunikation: die liebevolle Zuwendung und damit die Bestätigung des eigenen Selbstbegriffes einseitig vom anderen zu erlangen.

Dieser Versuch, der des wesentlichen konstituierenden Faktors, der *eigenen* freien liebevollen *Zuwendung an den anderen*, ermangelt, ist deshalb notwendig frustrierend, weil natürlich nicht befriedigen kann, vom anderen Zuneigung zu erlangen, wenn die aktive Herstellung der liebenden Verbindung aus eigener Kraft das wirklich Gewünschte und daher das allein wirklich Befriedigende ist. Und sobald die psychische Entwicklung zu einer selbständigen Persönlichkeit einmal einen gewissen Punkt überschritten hat, gewährt Befriedigung natürlich nur mehr der Akt, den anderen zu lieben (und nicht nur geliebt zu werden), die Verbindung mit ihm aus eigener Kraft und freiem Entschluß herzustellen und sie dann, in Gegenseitigkeit und auf Gegenseitigkeit, von ihm bestätigt zu bekommen und so das Gewünschte selber aus sich selber hervorzubringen und damit sich selbst zu finden und zu bestätigen und die Bestätigung des gefundenen Selbstbegriffes vom anderen ratifiziert zu er-

halten. - Der Versuch, Zuneigung und Selbstbestätigung einseitig vom anderen zu erlangen, ist notwendig frustrierend und nichts als eine regressive Wiederholung der Situation und des Verhaltens des hilflosen kleinen Kindes, welches von den Eltern durch sein Schreien Zuwendung, Liebe, Lebensunterhalt und Schutz erlangen, sich von ihnen auf Händen tragen lassen, sie aber nicht auf seinen Händen tragen und ihnen weder Schutz noch Lebensunterhalt gewähren und Zuwendung und Liebe erst von ihnen erlernen kann. Was aber für den Säugling adäquat ist, ist natürlich für den Erwachsenen nicht mehr adäquat.

Wahrscheinlich ist, daß in der Regel beide Arten der Kommunikation miteinander vermischt auftreten und daß jedes Mischungsverhältnis möglich ist bis auf eines: wenn keinerlei aktive liebevolle Zuwendung mehr vorhanden wäre und ausschließlich das Streben, vom anderen etwas für sich zu gewinnen, ohne ihm irgend etwas dafür zu geben, den Platz behaupten (und das Verhalten beider bzw. sämtlicher Kommunikationspartner bestimmen) würde, dann würde Kommunikation nicht mehr gegeben und nicht mehr möglich sein.

Wahrscheinlich wird daher korrekt so zu formulieren sein, daß Kommunikation im eigentlichen Sinne intendiert wird und geschieht und als aktive produktive Kommunikation zu bezeichnen ist, *insofern* sie eine aus freiem und selbständigem Entschluß eines selbständigen Wesens erfolgende Verbindung in Liebe mit einem anderen zu gemeinschaftlicher (der Gemeinschaft dienender) Tätigkeit ist. *Insofern* sie ein Versuch ist, die einem freien und selbständigen Entschluß entspringende liebevolle Zuwendung - und damit die erwünschte Bestätigung der eigenen Selbstdefinition - einseitig nur vom anderen zu erlangen, stellt sie einen defizienten Modus der eigentlich intendierten Kommunikation dar und ist als passive, nicht-produktive Kommunikation zu bezeichnen, welche gleichwohl einen sehr umfangreichen Anteil der alltäglich geschehenen Kommunikationsvorgänge ausmacht!'.

11. Es ist vielleicht nicht ganz überflüssig, in diesem Zusammenhang den Gegensatz zwischen *produktiver*, d. h.: *aktiver* und *schöpferischer, liebender, gebender*, und *nicht-produktiver*, d. h. aber: *passiver* und *nicht schöpferischer* (mechanischer und mechanistischer), *nicht liebender*, nur *nehmender* (rezeptiver) Orientierung (im Sinne *Erich Fromms* und entsprechend dem

Es ist nun noch darauf zurückzukommen, in welcher Weise der Zusammenhang zwischen der Bewältigung (und der Nichtbewältigung) des Problems des Mangels an Allmacht und des Problems der Freiheit (des Mangels an Geborgenheit) und dem Unterschied zwischen der eigentlich intendierten Kommunikation (ihrer aktiv-produktiven Form) und ihrem defizienten Modus (der nicht-produktiven passiven Form) gegeben ist: Insofern er im Verlauf seiner persönlichen Entwicklung den Mut und das Vertrauen mitbekommt, welche ihn befähigen, den Mangel an Allmacht gering zu achten und die Vereinsamung der Freiheit (den Mangel an Geborgenheit, den die Selbständigkeit bedeutet) zu ertragen, erscheint der Mensch zur Herstellung einer »echten Kommunikation, einer Kommunikation von Mensch zu Mensch«, die aus freiem und selbständigem EntscWuß sich dem an-

deren in Liebe zu gemeinschaftlicher Tätigkeit verbindet, imstande. Wenn jedoch ihm seine Entwicklung diesen Mut und dieses Vertrauen schuldig bleibt, erscheint der Mensch zur Herstellung einer Verbindung in Liebe mit dem anderen aus eigenem freien und selbständigen Entschluß und eigener Kraft nicht fähig; und im gleichen Maße scheint er statt dessen der Nötigung zu verfallen, diese Zuwendung und damit die Bestätigung des eigenen Selbstwertes einseitig vom anderen erlangen zu wollen. Einerseits flüchtet sich der Mensch, der diesen Mut und dieses Vertrauen, er selbst zu sein, und die Kraft und das Vermögen, dem anderen aus freiem eigenem Entschluß etwas zu geben, nicht besitzt, in Fluchtmechanismen der Von *Fromm* beschriebenen »automatischen Anpassung« in ein »Pseudo-Selbst«, er entschließt sich dazu, zu werden wie alle anderen und so, wie die anderen es von ihm erwarten, ohne spontane und schöpferische **Aktivität**, auf der anderen Seite - und zugleich - nimmt er zu einer Art der Kommunikation seine Zuflucht, die man »Pseudo-Kommunikation« nennen könnte und die nichts anderes ist als der Versuch, den anderen zur Herstellung einer Verbindung, den anderen zur Herstellung der echten und eigentlichen Kommunikation, den anderen zur Bestätigung des eigenen Selbstwertes, den anderen also zum Geben zu veranlassen.

Die gewöhnlichen Vorgänge menschlicher Kommunikation stellen in der Regel ein Gemisch dieser beiden Komponenten dar: In diesen alltäglichen Kommunikationsvorgängen mischen und kombinieren sich miteinander die eigentlich intendierte Kommunikation von Mensch zu Mensch, die eine Subjekt-Subjekt-Beziehung und aus freiem Entschluß erfolgende Verbindung in Liebe und die wesentlich ein Geben ist, und jene Art der Kommunikation, jene Komponente, die einen Versuch, den Partner zum Geben zu veranlassen, und eine ausbeuterische bzw. rezeptive, objektivierende Beziehung, also eine Subjekt-Objekt-Beziehung darstellen.

Diesen Sachverhalt zu erkennen, welcher in der Darstellung *Watzlawicks* keine Erwähnung oder Berücksichtigung findet, ist Voraussetzung für das Verständnis sämtlicher Zusammenhänge aller Kommunikationsvorgänge. Sämtliche von *Watzlawick* et al. beschriebene Phänomene der Kommunikation sind in ihren Besonderheiten nur dann wirklich zu verstehen, wenn man sich des Zusammenwirkens dieser beiden Komponenten in der

Gegensatz zwischen aktiven und passiven Affekten im Sinne *Spinozas* und dem zwischen dialogischem Prinzip im Sinne *Martin Bubers* und einem objektivierenden, verdinglichenden und entfremdenden und entfremdetem Verhältnis) zu rekapitulieren:

Insofern einer liebt, trachtet er

1. andere als Person zu achten, ihnen von Mensch zu Mensch gegenüberzutreten,
2. sich *mit* anderen zu verbinden,
3. für andere Notwendiges zu tun und sich dessen bewußt zu sein, daß das *seine* Aufgabe ist (und ist somit *produktiv, aktiv und kreativ, gebend* orientiert),
4. die Wahrheit zu erkennen und die Wirklichkeit zu sehen.

Insofern *einer* nicht liebt, trachtet er

1. andere als Sache zu behandeln, sie zu verdinglichen und sie zu manipulieren.
2. sich *gegen* andere durchzusetzen, anderen zu zeigen, daß er ihrer nicht bedarf (die Notwendigkeit ihrer Mitexistenz für die eigene Existenz zu leugnen) und andere zur Erhöhung der eigenen Position herabzusetzen und sogar auf diese Erniedrigung und Beeinträchtigung des anderen mehr Energie als auf die eigene Entfaltung aufzuwenden,
3. sich von anderen versorgen zu lassen und die Aufgabe, für andere Notwendiges zu tun, abzulehnen. abzuleugnen, abzuschieben (und ist somit *nicht-produktiv, passiv und unschöpferisch, nehmend, parasitär, rezeptiv* und *ausbeuterisch* orientiert) und zur Absicherung der eigenen Bequemlichkeit anderen selbst untragbare Lasten aufzubürden,
4. an Stelle der Wahrheit und Wirklichkeit Lüge und Illusion zu setzen.

Kommunikation bewußt ist: der aus freiem eigenem Entschluß gebenden und damit in Liebe bestehenden Verbindung von Mensch zu Mensch - und der objektivierenden, passiv-rezeptiven oder ausbeuterischen Beziehung, welche nichts als einen Versuch, den anderen zum Geben zu veranlassen und sich so den eigenen Selbstwert von ihm bestätigen zu lassen, darstellt. Für das volle und tiefere Verständnis der Darstellung *Watzlawicks* ist somit die Anwendung der Kategorien *Erich Fromms* auf *Watzlawicks* kommunikationstheoretische Darstellung erforderlichlich.

Darüber hinaus ist die Einsicht in den dargelegten Sachverhalt noch in einem weiteren Zusammenhang von Bedeutung, auf den deshalb noch hinzuweisen ist. Es handelt sich um ein sehr schwerwiegendes Problem, auf welches im wesentlichen *Erich Fromm* schon hingewiesen hat und das durch die Entwicklungen in der Gegenwart vermehrt Bedeutung erlangt hat; es wird einem besseren Verständnis zugänglich, wenn man die Erkenntnisse der kommunikationstheoretischen Darstellungsweise *Watzlawicks* zu Hilfe nimmt, dabei aber auf diese die von *Erich Fromm* eingeführten Kategorien anwendet: Die Mehrzahl der Menschen in der Gegenwart lebt augenscheinlich nach der

Dr. Helge C. Lindinger

Maxime: »Die Zeit des Gebens ist vorüber, die Zeit des Nehmens ist gekommen. - Laßt euch nichts mehr nehmen, laßt euch nicht mehr ausbeuten, nehmt nicht nur den früheren Ausbeutern alles weg, sondern nehmt überhaupt alles! Laßt euch vom Kollektiv versorgen!- Nun ist es sicher wahr, daß es nicht recht ist, wenn der eine den anderen ausbeutet. Aber es ist ebenso sicher falsch zu meinen, daß man statt dessen nur nehmen kann. Einer der wenigen, die diesen grundlegenden Irrtum erkannt haben und darauf eingegangen sind, ist *Erich Fromm*. Der richtige Weg ist natürlich nicht der, Ausgebeutetwerden durch Ausbeuten und rezeptive Orientierung, durch das rezeptive Verhalten, sich versorgen zu lassen, zu ersetzen, sondern der, an die Stelle des Ausbeutens und des Sichausbeutenlassens das freiwillige Geben und Teilen in Liebe und gegenseitiges Nehmen zu setzen. Für die Erkennung dieses richtigen Weges und seine Unterscheidung vom falschen ist die Einsicht in die dargestellte Zwiespältigkeit der Kommunikation, ihre Dichotomie von freiem Geben und Nehmen in Liebe und Ausbeuten und Ausgebeutetwerden in Objektivierung, Voraussetzung, und es war deshalb auf diesen Sachverhalt einzugehen.

Bleichergasse 14-16/9
A-1090 Wien

Buchbesprechungen

Trutz Rendtorff: Ethik, Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Band I, Theologische Wissenschaft, Band 13, 1, 148 Seiten, kart., W. Kohlhammer, Stuttgart 1980, DM 22,-.

Das Buch ist in der bereits zu großer Verbreitung und vielfältiger Benutzung gelangten Reihe *Theologische Wissenschaft* erschienen; der Autor ist im Augenblick ohne Zweifel einer der profiliertesten Vertreter der systematischen Theologie im deutschen Sprachraum, dazu für die Leser der ZEE ein guter Bekannter: alles in allem mehr als genug Grund für eine etwas ausführlichere Besprechung.

Der ganze Entwurf dieser Ethik überschreitet

den vorliegenden ersten Band; die -Konkretionen« sind für einen zweiten Band vorgesehen. Der erste Band enthält die im Untertitel erwähnten »Grundelemente« und -Methodologie« als zweiten und dritten Teil; der erste Teil bildet eine Ortsbestimmung der Ethik.

Der *Grundbegriff* des Entwurfs ist der einer *ethischen Theologie*. Mit diesem Terminus, der wie eine Umkehrung der üblichen Bezeichnung der betreffenden Disziplin anmutet, ist jedenfalls der Belang der Ethik für die Theologie zum Ausdruck gebracht. So nennt der Verfasser die Ethik eine Steigerungsform von Theologie, lehnt er die Abtrennung der Ethik von der Theologie oder ihre Unterordnung unter die Dogmatik ab und betont er, daß

die Ethik die Theologie aufs Dringlichste vor die Frage stellt, wieweit und auf welche Weise diese dem Anspruch zu genügen vermag, Wirklichkeitswissenschaft zu sein. Zweitens meint der gebrauchte Terminus, daß die in Frage stehende Ethik vollauf Theologie sein soll, d. h. eigene Wirklichkeitsvoraussetzungen (21) beanspruchen kann und nicht eine bloße Handlungslehre ist. So werden mit dem Begriff einer ethischen Theologie gewisse Einseitigkeiten korrigiert. Freilich hat dieser Begriff, oder wenigstens *sein* terminologischer Ausdruck, seinerseits auch eine gewisse Einseitigkeit. So dürfte er weniger gut als seine Umkehrung den Belang der Theologie für die Ethik zum Ausdruck bringen. Dieser wird aber vorausgesetzt, wenn der Verfasser dem Theologen die Aufgabe zuschreibt, sich aus eigenen Gründen an der *fundamentelethischen Fragestellung* zu beteiligen (16). Mir scheint, daß man sagen kann, es handle sich um eine Auffassung der betreffenden Disziplin, der zufolge sich Ethik und Theologie gegenseitig bestimmen und aufeinander einwirken sollen. - Wichtiger als solche terminologischen Probleme dürfte die Bestimmung der *Aufgaben* einer derartigen ethischen Theologie sein. Der Verfasser nennt ihrer vier: sie soll die Grundstruktur der ethischen Frage erheben, sie in ihren Elementen identifizieren, auf eine methodisch kontrollierte Weise die verschiedenen Aspekte, die in der Konkretheit der ethischen Thematik eine Rolle spielen, einholen und so den Weg in die Konkretionen der Ethik bahnen (1M.). Mit dieser Aufzählung ist zugleich mehr oder weniger der Gedankengang des Buches vorgezeichnet. Ethik, auch ~~eine~~ ethische Theologie, soll sich weder auf die Grundlagenfragen noch auf die konkreten Regeln des Handelns beschränken, sondern sich von einen zum andern hinbewegen (und wohl auch umgekehrt). Das gibt diesem Entwurf *seine* eigentümliche Beweglichkeit und dem Begriff der Ethik, der hier entfaltet wird, seine eigentümliche Breite.

Die Ortsbestimmung der ethischen Theologie hat ihr als Bezugspunkt die *ethische Lebenswirklichkeit* zugewiesen.

Der zweite Teil des Buches stellt sich die Aufgabe, die Grundelemente dieser Lebenswirklichkeit aufzufinden und darzustellen. Der Verfasser unterscheidet ihrer drei: das *Gegebensein des Lebens*, das *Geben des Lebens* und die *Reflexivität des Lebens*. Ich will versuchen, die in diesem Teil entwickelten Gedanken kurz zusammenzufassen, und

erlaube mir hier und dort eine gelegentliche Bemerkung dazu.

Mit dem *Gegebensein des Lebens* ist die allem Handeln vorgegebene Grundsituation bezeichnet. Diese bildet als solche den Zusammenhang aller jeweiligen Situationen des Handeins, weshalb der Verfasser mit diesem Ausgangspunkt die bekannte Alternative »Normenethik oder Situationsethik« aufzulösen beansprucht. Das Gegebensein des Lebens besagt, daß das Handeln die Existenz des *ethischen* Subjekts nicht selber konstituieren kann. Daraus gehen einige inhaltliche Bestimmungen des Handelns hervor: Der Mensch muß das gegebene Leben empfangen und auch annehmen. Das Empfangen führt auf den Gedanken der Verbindlichkeit des Lebens überhaupt (also Leben als »Beruf«), das Annehmen beinhaltet die Stellungnahme im Verhältnis zum eigenen Leben und damit die Konkretion der ethischen Reflexivität (33, 36). - Ob die Unterscheidung, die sachlich berechtigt und schön ist, terminologisch auch einwandfrei ist, bezweifle ich. Können Empfangen und Annehmen noch voneinander unterschieden werden, wenn beide Formen des Handeins sind? Und kann Annahme des eigenen Lebens der Titel sein für die ganze Thematik der Identität der Person? Wie dem auch sei, der Verfasser will den ethischen Gehalt auch dieser sozusagen passiven Ebene hervorheben. Dazu betont er den schon hier wirksamen Freiheits-Sinn.

Das als gegeben empfangene (und angenommene) Leben ist die Realität der *individuellen Freiheit*; eine dem Menschen gemäße Gestaltung der Welt muß diese Freiheit zu ihrem Grundgesetz haben (35f.). Auch in dem theologischen Paragraphen dieses Kapitels findet man diese für das ganze Buch charakteristische Betonung der Freiheit. Sie ist der *Zentralbegriff der evangelischen Theologie* und so auch der Ethik (39). Seine eigentümliche Färbung bekommt der Begriff gerade durch seine Verwendung auf dieser passiven Ebene: Freiheit heißt nicht Selbstkonstituierung und schließt denn auch das Gegebensein des Lebens bzw. die Geschöpflichkeit nicht aus. Diese theologische Kategorie impliziert Individualität und Personalität, aber auch *qua* Selbstbegrenzung des Menschen im Verhältnis der Menschen untereinander die Sozialität (40). - Dazu eine kurze Bemerkung: Schwierig finde ich die Bestimmung dieses Kapitels als »gleichsam proethisch- (44). Das würde voraussetzen, daß das Empfangen und das Annehmen des

Lebens nicht als Handlungen im eigentlichen Sinn betrachtet werden können. Dadurch kommt der Verfasser in Widerspruch mit seiner ausdrücklichen Behauptung des Gegenteils (z. B. 33). Es scheint mir hier eine Undeutlichkeit zu bestehen, die dem Fehlen einer Analyse des Handlungsbegriffes zuzuschreiben sein dürfte.

In dem zweiten Kapitel wird das *Leben in der Welt* und *mit den anderen* als ethische Aufgabe thematisiert. Der beherrschende Gesichtspunkt ist der des spannungsvollen Zusammenhangs zwischen einer »inneren« und einer -äußeren« Form der ethischen Forderung (46,47,49,51). Das Individuum geht nie einfach in die Sozialität auf, die Sozialität ist nie auf den individuellen Menschen zurückzuführen. In diesem Lichte interpretiert der Verfasser das *Vertrauen* als inneren Sinn der Sozialität, die *Rechtsgemeinschaft* als äußere Dimension der Vertrauenserwartung. Die innere Sozialität der Handlungsstruktur (48) erfordert das Annehmen des Lebens anderer. Hier stellt der Verfasser das *Problem des Bösen*; das Böse bestimmt er nämlich als die aktive, im Handeln vollzogene Verweigerung des eigenen Lebens als eines Lebens für andere. Die Überwindung des Bösen besteht denn auch in der Anerkennung der eigenen Schuld. Diese Verwandlung des Bösen in Schuld kann namentlich im Bereich der ethischen Theologie vollzogen werden (50f.). Der entsprechende theologische Paragraph stellt das zweite Grundelement der ethischen Lebenswirklichkeit unter den Titel der Liebe. Diese wird hier als Lebensgestalt der Freiheit ausgelegt, und zwar mit Hilfe der Idee der *Rechtfertigung*. Der Verfasser macht einen interessanten Versuch, die Handlungsrelevanz des Rechtfertigungsgedankens aufzuweisen. Besonders schön finde ich darin die Typologie mißverständlicher Evaluation der Rechtfertigungslehre (56ff.).

Die *Reflexivität* kommt nicht von außen heran, sondern ist der Lebenswirklichkeit immanent. So läßt sie die *Subjektstellung des Menschen* in seiner Welt bewußt werden, über die er nicht verfügt, sondern vermittels derer er an der Fülle des Lebens partizipiert (63). Die ethische Reflexion entspricht der Orientierungsbedürftigkeit des Menschen; im Zusammenhang damit betont der Verfasser vor allem ihren Vorläufigkeitscharakter. Ethische Reflexivität ist eine Antizipation von Gemeinschaft, als Glaube eine Antizipation des Gelingens des Lebens. So ist die ethische Lebenswirklichkeit kraft der Reflexivität auf die Zukunft des Guten ausge-

richtet. - Ich finde eine Schwierigkeit in der Unterscheidung dieses dritten Grundelementes der ethischen Lebenswirklichkeit von den beiden anderen, besonders von dem zweiten. Damit ist ja suggeriert, daß Handeln in der Welt auch ohne Reflexion stattfinden könnte. Das läßt sich nur aufrechterhalten bei einem stark eingeschränkten Reflexionsbegriff, und dann scheint es mir noch zweifelhaft.

Der dritte, methodologische Teil des Buches ist eine -reprise« (P. Ricoeur) des zweiten Teiles. Die Zusammenhänge, die dort entwickelt wurden, werden hier im einzelnen ausgeführt und in Auseinandersetzung mit verschiedenen Ansätzen der Ethik erörtert (31). Dieser *methodologische Teil*, der mehr als die Hälfte des Buches einnimmt (69-148), besteht also in einem zweiten Arbeitsgang.

Mit der Einschaltung dieses Teiles wird Neuland betreten; in der Regel geht die der Ethik gewidmete theologische Literatur von der Grundlegung direkt zur Behandlung bestimmter Themenfelder über. Der Begriff der Methodologie, der hier zur Vermittlung dienen soll, verdient daher zuerst eine nähere Betrachtung. Aus dem einführenden Paragraphen erfährt man, daß der in diesem Teil des Buches eingeschlagene Weg eine Verstärkung der orientierenden Funktion der Ethik als Studiums der menschlichen Lebensführung sowie die Eröffnung der Möglichkeit einer Diskussion mit verschiedenen wissenschaftlichen Ansätzen beabsichtigt. Das sind allerdings Zwecke, die eine Methodologie sich sinnvollerweise stellen kann. Aber jener Weg-selbst besteht in nichts anderem als darin, daß die verschiedenen Elemente der ethischen Frage »in einer methodisch geordneten und erörterungsfähigen Weise diskutiert werden« (69). Nun, abgesehen von der Unklarheit des Wortes -erörterungsfähig«: diese Umschreibung (die m. E. keine beiläufige ist, sondern den Inhalt dieses dritten Teils wirklich angemessen charakterisiert) scheint mir eine wenn nicht zirkuläre, so doch jedenfalls unzulängliche Bestimmung des Methodologie-Begriffes zu bieten. Es können zwei Bedenken geltend gemacht werden. Einmal ist der so bestimmte Methodologie-Begriff zu wenig spezifisch. Methodologie ist mehr, ja im Grunde etwas anderes als die wie immer angelegte Ordnung inhaltlicher Elemente. Man könnte etwa dem Vorschlag L. Geldsetzers in seinem Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* folgen und Methodologie un-

terscheiden von Methode (Verfahren), Methodik (Regelkanon für bestimmte Methoden) und Methodistik (Deontik wissenschaftlicher Verfahren überhaupt). Methodologie wäre dann die Theorie aller dieser Bereiche. Man könnte sich auch dem angelsächsischen Sprachgebrauch anschließen und unter Methodologie diejenige Abteilung der »philosophy of science« verstehen, die »takes upon itself the examination and critical analysis of the special ways in which the general structure of theory finds its application in particular scientific disciplines« (so P. Caws in der *Encyclopedia of Philosophy*). Keiner dieser beiden Bestimmungen kann der zugrundegelegte Methodologie-Begriff, soweit ich sehe, genügen. Zweitens ist dieser Begriff unzulänglich, weil er Unklarheiten nicht vorbeugt. Es handelt sich namentlich um die Unklarheit, die aus der Verwirrung verschiedener Sprachebenen bzw. der dazugehörigen Subjekte besteht. Ein Beispiel: Der zweite und weitaus größte Abschnitt des dritten Teiles (77-148) trägt den Titel »Der methodische Aufbau der Ethik«. Das erste Kapitel dieses Abschnittes hat die Überschrift »Der Aufbau der Ethik in der Antwort der ethischen Tradition«. Das Fehlen des Wortes »metho'disch« in diesem letztgenannten Titel ist nicht zufällig, denn der gemeinte Aufbau hängt zumindest auch von denjenigen ab, die für jene Antwort der Tradition einstehen; und diese brauchen dabei keineswegs methodisch zu verfahren. Also fließen hier die Rolle bzw. die Sprachebene der **Anhänger** einer ethischen Grundüberzeugung und die des Darstellers dieser Grundüberzeugung ineinander.

Ehe wir uns an die Zusammenfassung dieses dritten Teiles des Buches heranmachen, noch eine Bemerkung zu seiner Disposition. Diese ist überaus kühn und kompliziert. Die Haupteinteilung wird gewonnen aus der Unterscheidung dreier möglicher Antworten auf die Frage: »Was sollen wir tun?« Sie werden in der Antwort der Tradition oder der Gebotsethik, der Antwort der eigenen Lebensführung oder der Verantwortungsethik und der Aufgabe der theoretischen Rechtfertigung oder die Marsethik gefunden. Das ist an sich schon ziemlich kompliziert und, wie mir scheint, nicht ganz reibungslos. Diese drei möglichen Antworten werden nun aber noch in drei weitere Kategoriensysteme bezogen: das der Einteilung der Ethik in Pflichten-, Tugend- und Güterlehre, das der im vorigen Teil entwickelten Grundelemente der ethischen Lebenswirklichkeit und das der christlichen

Theologie. So wird Tradition verbunden mit Gebot, Pflicht, Gegebenheit des Lebens und Schöpfung; eigene Lebensführung mit Verantwortung, Tugend, Geben des Lebens und *vita christiana*; die Aufgabe der theoretischen Rechtfertigung der Ethik mit Metaethik, höchste! Gut, Reflexivität des Lebens und Reich Gottes. - Dazu kommt noch die weitere Komplikation, daß die Konstruktion der drei Kapitel dieses Teiles weitgehend parallel sein soll: Jedes baut sich aus fünf Paragraphen auf, die jeweils eine Gedankenbewegung von einer geläufigen oder plausiblen Meinung zum eigenen Standpunkt des Autors darstellen soll. In der Folge der Paragraphen steckt dann auch noch wieder ein Gefälle, das in den drei Kapiteln mehr oder weniger identisch sein soll. Nun, trotz der großen Meisterschaft, mit der diese Konstruktion durchgeführt wird, legt sich die Vermutung nahe, daß sich in ihr Willkürlichkeiten und bloße Assoziationen nicht überall haben vermeiden lassen.

Der kritische Gehalt der bisher zum methodologischen Teil des Buches gemachten Bemerkungen ist nicht gering. Dennoch zaudere ich nicht, ihn den interessantesten und lehrreichsten Teil zu nennen. Überall findet man gute Kurzbesprechungen der zentralen ethischen Fragen, gute Charakterisierungen der heute vertretenen Standpunkte, gute Literaturhinweise. Auch die eigene Intention des Verfassers kommt hier am eindrucklichsten zum Tragen. Daß Ethik *Steigerungsform der Wirklichkeitserfahrung des Menschen* (11) und daß ihr Horizont Freiheit ist, wird im dritten Teil am präzisesten ausgeführt. Das Folgende will in knapper Zusammenfassung einen Eindruck davon geben. Auch hier erlaube ich mir dann und wann eine kleine Bemerkung.

Im ersten Kapitel wird der Ausgangspunkt genommen in der These, daß Ethik immer *eine Welt impliziert*. Deshalb ist Faktenkenntnis unerlässlich. Die Situation, in der es gut zu handeln gilt, verlangt aber auch immer eine eigene Beteiligung. Sie enthält somit ein implizites Sollen. Sich darüber zu beraten, die Folgen des eigenen Handelns zu bedenken führt zur Produktion einer übergreifenden Weltsicht, die freilich ihrerseits wieder das Handeln bestimmt. Ethik impliziert ferner immer eine Traditionsbildung, und wäre es nur im individuellen Ausmaß (81f.). Diese Bildung ist nicht bloß eine faktische Unvermeidlichkeit: Wer moralisch handelt, muß auch eine ethische Tradition wollen und sich am Aufbau einer solchen beteiligen (85).

Sodann: Ethik impliziert immer eine soziale Welt. Hier findet man eine interessante Verhältnisbestimmung von Ethik und Soziologie. Ethik hat es zu tun mit Individualität und Freiheit, die aber als sozialitätsbezogen gilt. Viertens: die Sozialität könnte zur Behauptung des Primates der *Konsensbildung* führen. Konsensregeln haben aber nicht das letzte Wort im Aufbau der Ethik. Es muß auch der *Erfolg des Handelns* berücksichtigt werden. Das führt zur Betonung des *Realitätsprinzips* (als verpflichtend für die Ethik) und zu einer positiven Bewertung des Kompromisses (92). Schließlich: der theologische Paragraph denkt den Schöpfungssinn der Welt. Die ethische Bedeutung des Schöpfungsgedankens liegt darin, daß er den Konflikt zwischen der Güte der Schöpfung und der Bosheit menschlichen Handelns in und an der Welt verarbeitet (94). Der Schöpfungsgedanke hat dadurch auch die Funktion, zum nächsten Kapitel überzuleiten. Er bringt das »Für-uns« des Gegebenseins des Lebens, also die Subjekthaftigkeit der Ethik, die im folgenden Kapitel Thema wird, zutage. Nebenbei bemerkt: 1. Dieser ethische Sinn des Schöpfungsgedankens dürfte den Schöpfungsgedanken selbst nicht unerheblich verzerren. Für eine Schöpfungs-idee, die nicht in die Idee einer *creatio continua* aufginge, ist hier kein Platz. Ist Schöpfung aber nicht wenigstens auch vor-weltlich, weltkonstituierend? 2. Die Verbindung der Frage nach dem Erfolg des Handelns mit der herkömmlichen Pflichtenlehre (90) scheint mir erkünstelt und auch nicht ganz richtig. Man kann ja auch sagen: Gerade das, was einem als Pflicht obliegt, soll er tun, ohne auf den Erfolg bzw. auf die Folgen zu achten.

Das zweite Kapitel stellt den Aufbau der Ethik in der *Antwort der eigenen Lebensführung* dar. Ausgangspunkt ist hier die These: Eine Ethik impliziert immer die eigene Lebensführung. Damit ist erstens gesagt, daß das Handeln nicht nur Prinzipien voraussetzt, sondern auch Entscheidungen, die jene auf das Jetzt der Situation beziehen. Beides, Prinzipien und Entscheidungen, muß man lernen. Die Lebensführung ist so wesentlich in einem Lernprozeß begriffen. Dieser ist als ein Prozeß der Steigerung ethischer Verbindlichkeit anzusehen (100). Daran schließt sich das christliche Schuldverständnis an. Der Blick für die Möglichkeit der Schuld des Menschen wird durch solche Steigerung geöffnet (101). Zweitens: die ethische Entscheidung ist als einzelne immer auf einen Lebensplan

bezogen. Solche Lebenspläne, die es unzweifelhaft in Mehrzahl gibt, sollen untereinander konsistent sein können. Diese Konsistenz entspricht dem, was man früher *Tugend* nannte (104). Gerechtigkeit ist das Prinzip des Ausgleichs dieser Lebenspläne sowie der Hereinnahme anderer Lebenspläne in die eigenen. Drittens: eine Ethik der eigenen Lebensführung kann sich nicht mit der Auffassung des Handelns als des Spielens einer sozialen Rolle zufrieden geben. Trotz des großen positiven Wertes des *Rollenkonzeptes* bleibt Raum für *eigene Verantwortung*. Hier ist der Ort der Freiheit, auch christlich gesehen. An vierter Stelle: Die Freiheit ist ihrerseits wieder an das unbedingte Ja zum eigenen Leben gebunden. Sie ist *Autonomie* - darüber kann man sich durch *Kant* belehren lassen (110) - eben sofern sie sich diesem Ja unterwirft. Die soziale Dimension dieser Freiheit liegt im Gewissen. Im Gewissen und durch das Gewissen wird der individuellen Person das zugerechnet, was als konkrete Handlung und ausgeführte Tat doch andere betrifft und berührt (115). Schließlich: die *vita christiana*. Gibt es eine spezifisch christliche Ethik? Der grundlegende Begriff ist »oikodome«. Diese ist binnen-gemeindlich, aber auch im Hinblick auf die Außenbeziehungen zu verstehen. In diesen Verhältnissen handelt es sich um die Gestaltung der Lebensführung als Präsenz der Zukunft in der Gegenwart. So soll der Freiheitssinn des christlichen Glaubens an den Tag gebracht werden. - Zwei Bemerkungen: 1. Es ist schade, daß im Paragraphen über Prinzipien und Entscheidungen das Problem der kollektiven Entscheidungen unberücksichtigt geblieben ist. 2. Ich zweifle, ob das Gewissen so stark mit der Dimension der Sozialität verbunden werden darf, daß behauptet werden kann, die Absichten und Handlungen, die in ihm und als es thematisch werden, würden nicht das eigene Leben betreffen (115).

Das dritte Kapitel erörtert die Aufgabe der *theoretischen Rechtfertigung der Ethik*. Diese Aufgabe, die der Verfasser als metaethisch bezeichnet, bildet selber einen Teil der Ethik. Sie wird in Angriff genommen von der Erwägung her, daß die verschiedenen Theorieansätze, die zur Rechtfertigung vorgebracht werden oder vorgebracht worden sind, unterschiedliche Zielvorstellungen für die Lösung der ethischen Aufgabe enthalten. Daraus geht hervor, daß eine ethische Theorie immer auch eine bestimmte Zielvorstellung enthält; und das besagt, daß jede Ethik von einem Bild des gelungenen Le-

bens geleitet wird. Damit können dann die *Ideen des höchsten Gutes* und des *kommenden Gottesreiches* verbunden werden. - Ich finde hier wieder ein Beispiel der oben erwähnten Willkürlichkeit.

Die in diesem Kapitel besprochenen Rechtfertigungsversuche werden aus heute diskutierten Ansätzen ausgewählt; ihre Darstellung läßt sich aber von den fünf in den beiden vorhergehenden Kapiteln entwickelten Elementen leiten. Die Erörterung ist so getätigt, daß die besprochenen Versuche jeweils mit dem christlichen bzw. theologischen Gesichtspunkt konfrontiert werden. Als erster wird der Rechtfertigungsversuch, der das Ziel in der Befriedigung der Bedürfnisse setzt, besprochen. Der Verfasser führt die Diskussion mit der kritischen Theorie, in der dieser hedonistische Ansatz eine bemerkenswerte Renaissance erlebt hat. Der Anspruch, daß die Ethik bei diesem Ansatz sich selbst aufhebe, wird von ihm überzeugend widerlegt. Es bleibt, so betont er im Anschluß an *Schleiermacher*, die Differenz von Bedürfnis und Befriedigung. Der Ort der Ethik ist gerade diese Differenz (128). Zweitens: der Versuch zur Rechtfertigung der Ethik unter der Losung »Wahrheit als Wahrhaftigkeit«. Hier wird die analytische Ethik diskutiert. Als deren Charakteristikum gilt die Überzeugung, eine Selbständigkeit der Ethik könne nur darin begründet werden, daß die Wahrheit' also die sichere und klare Erkenntnis unserer eigenen ethischen Urteile, lediglich in der Form einer individuellen Wahrhaftigkeit wahrgenommen wird. Nicht wer »überhaupt« gut handeln will, sondern wer »selbst« gut handeln will, kann wissen, wovon in der Ethik gesprochen wird (133). Fürwahr, eine erstaunliche Charakteristik der analytischen Ethik! Sie faßt nur deren negative Seite, die Bescheidung, das Offenlassen dessen, was man nicht wissen kann, ins Auge. Als ob nicht auch positiv einiges zu erwähnen und zu verarbeiten wäre! Drittens greift er den Rechtfertigungsversuch auf, der von dem Gedanken der *idealen Kommunikationsgemeinschaft* ausgeht. Der Mangel dieser Konzeption ist, daß die Inhalte der Kommunikation nicht bedacht sind. Darunter sind auch solche, über die die realen Kommunikationsgemeinschaften nicht verfügen und deren Realisierung von ihnen auch nicht gefordert wird. Der Verfasser hat hier u. a. Inhalte der religiösen Kommunikation im Auge (137). Begrenzt man dagegen die Aufgabe der Ethik ausdrücklich auf die reale Kommunikationsgemeinschaft, etwa im Sinne *P. Lorenzens*

und *O. Schwemmers*, dann wird das Ziel der Ethik bloße Bewältigung von Konflikten. Doch sind selbst dann theologische Implikationen unverkennbar. Das beweist die Annahme einer *original position* (vgl. *J. Rawls'* Gerechtigkeitstheorie) die bei der Beratung als Medium der Konfliktbewältigung mehr oder weniger unerlässlich ist. Viertens: die systemtheoretische Begründung von Moral. Die hier geführte Diskussion mit *N. Luhmann* geht aus von der Bestimmung der Person als eigenständigen Systems gegenüber dem Sozialsystem. Das Achtungsgeschehen, als das Moral von Luhmann charakterisiert wird, setzt Freiheit voraus. Diese Freiheit soll nun aber auf die Person selbst bezogen werden. Dann, in der Selbstachtung wird eine Perspektive auf die theologische Begründung der Ethik sichtbar: Diese Freiheit der Person läßt sich als verdankte Freiheit verstehen. So gelangt der Verfasser schließlich zum theologischen Rechtfertigungsversuch: Die leitende Zielvorstellung ist hier die des *kommenden Reiches Gottes*. Das soll so gedeutet werden, daß durch diese Vorstellung ein Futurum geltend gemacht wird, das sich in der Erwartung des Glaubens abbildet und so Ethik ermöglicht und fordert.

Die Eschatologie ist aber nicht selbst Ethik und kann auch nicht an deren Stelle treten (147). Die eschatologische Rechtfertigung verweist auf die zwei ersten Grundelemente der ethischen Lebenswirklichkeit zurück: Die Zielvorstellung vom Kommen des Reiches Gottes bringt den ontologischen Mehrwert der Wirklichkeit auf theologische Weise, d. h. eben in der Orientierung auf Gott, zur Darstellung (148).

Ein Wort zum Schluß zur Leserschaft, für die dieses Buch geeignet sein könnte. Die Reihe *Theologische Wissenschaft*, zu der es gehört, richtet sich an Theologen und Religionspädagogen in Studium und Beruf und will Grundlagenwissen aller Gebiete gegenwärtiger evangelischer Theologie erfassen.

Nun, Grundlagenwissen ist es ohne Zweifel, das hier vermittelt wird; das Buch bewegt sich zudem gewiß auf der Höhe gegenwärtiger Diskussion, und es hat auch einen reichen evangelisch-theologischen Gehalt. Es ist aber so sehr ein eigenständiger und eigenwilliger Entwurf, daß es als Einführung oder als Orientierungshilfe für die genannten Gruppen nicht so leicht benutzbar sein dürfte. Das ist das Urteil eines Ausländers. Aber vielleicht unterschätze ich arg das deutsche Leserpublikum.

Und wenn nicht, so würde es sich bei diesem sehr gedanken- und materialreichen Buch jedenfalls um einen *défaüt des ses qualités* handeln.

Prof t». H. J. Adriaanse

NL - Leiden

1. Heinz Eduard Tödt, Rudolf Bultmanns Ethik der Existenztheologie, Gütersloh 1978 (Ethiker des Protestantismus; Bd. 1. GTB 440), 128 Seiten.
2. ders., Der Spielraum des Menschen. Theologische Orientierung in den Umstellungskrisen der modernen Welt, Gütersloh 1979 (GTB 337), 144 Seiten.

1. Mit der ganzen Theologengeneration, die nach 1918 beherrschenden Einfluß gewann, teilte *Rudolf Bultmann* das Bewußtsein einer fundamentalen *Krise der Autonomie des neuzeitlichen Menschen*. Der Zusammenbruch des »Kulturprotestantismus« galt auch ihm als Exempel dafür, daß die Selbstbestimmung des modernen Subjekts in ihrer geschichtlichen Verwirklichung an sich selbst gescheitert ist. Eine Neubegründung der Ethik wie der Theologie überhaupt schien ihm mithin nur möglich in Kritik und Negation selbstmächtiger Subjektivität.

Diese »Ausgangslage« (19) von Bultmanns theologisch-ethischer Arbeit skizziert T. wiederholt (19ff., 36ff., 51ff.) in biographischer und allgemein theologiegeschichtlicher Hinsicht. Dabei zeigt sich allerdings zugleich, daß Bultmann, so sehr er an der Kritik der liberalen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg und an der Begründung der sog. dialektischen Theologie führenden Anteil hatte, von Anfang an immer auch ein Element fortdauernder Kontinuität repräsentierte. Unbeschadet aller Einwände blieb er etwa den Grundauffassungen seines Lehrers Wilhelm Herrmann nahe und führte dessen personalistisches Konzept fort. »Damit war der Horizont festgelegt, innerhalb dessen ethisches Fragen sich zu bewegen hatte, nämlich der Bereich der inneren und der zwischenmenschlichen Existenz.« (24)

Die *Entwicklung von Bultmanns Ethik* im Rahmen seiner existentialen Theologie verfolgt T. im einzelnen im zweiten Teil seines Buches (51-90), der »die eigentliche Darstellung, Interpretation

und Analyse von Bultmanns Ethik-Konzept- (12) enthält. (T. gliedert dabei die Kapitel in einen Leittext, der den Inhalt thesenartig zusammenfaßt, und einen Explikationstext, der den Gehalt des Leittextes unter veränderter Perspektive im einzelnen entfaltet. Zwischen beiden ist jeweils die Literatur angegeben, auf die sich die Analysen beziehen. T. verfolgt mit diesem Aufbau die Absicht, ein brauchbares Studienbuch zu schaffen, das die in vielen Examenstexten geforderte Kenntnis eines Entwurfs der theologischen Ethik zusammenfassend vermittelt. Als Leser stellt sich T. insofern neben Pfarrern und Lehrern insbesondere Studenten vor (12ff.). Da der junge Bultmann mit Nachdruck auf der Diastase von Religion und Ethik (51ff.) bestanden habe, sei er gezwungen gewesen, die ethische Dimension der Verkündigung Jesu (54ff.) zunächst völlig auf die Situation der momentanen Entscheidung zu restringieren, in welcher das menschliche Subjekt radikal in Frage gestellt und ihm jeder sichernde Anhalt an festen Normen entzogen werde. Erst in dem Aufsatz »Das christliche Gebot der Nächstenliebe« von 1930 habe Bultmann im Zuge seiner existentialontologischen Neufassung von Theologie und Ethik (58ff.) seiner situativ-punktuellen Auffassung eine *strukturelle Komponente* beigelegt: die *des menschlichen Miteinanders* (63ff.). Gleichwohl habe Bultmann nach wie vor jede Bezugnahme auf übersituative Normen aus seinem Modell sittlicher Orientierung ausgeschieden. »Aus dem Verstehen der vorgängigen Verbundenheit von Ich und Du in der konkreten Situation sollte mit Evidenz erkannt werden, *was* jeweils zu tun sei.« (40) In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg (75ff.) sei dann zwar ein stärkeres Interesse Bultmanns an verbindlichen Gestaltungsformen menschlicher Gemeinschaft zu verzeichnen; allerdings liege auch im späteren Werk der theologische Hauptton weiterhin »auf dem Selbstsein des einzelnen in radikaler Entscheidung und Einsamkeit- (75). Echt menschliche Gemeinschaft gelte Bultmann auch jetzt »als ein Geschehen am Selbst, das verfälscht wird, wenn es in eine konkrete Institution übergeht- (78).

Bultmanns *unzureichende Wahrnehmung des Normenproblems* (85ff.) und die daraus folgenden individualistisch-liberalistischen Tendenzen (79ff.) seiner situativen Entscheidungsethik bilden schließlich den Ausgangspunkt der Einwände T.s, die er im dritten Teil seines Buches (91-121) entfaltet. Kritisiert wird dabei vor allem die Abtrennung

der philosophisch-geisteswissenschaftlichen von der natur- und sozialwissenschaftlichen Perspektive in Bultmanns Ethik, die einseitige Ausrichtung ihrer Analysen auf das apriori unkommunikative Selbstsein des einzelnen in seiner Einsamkeit sowie die Reduktion geschichtlichen Seins auf den Zeitmodus der Gegenwart (108).

2. T.s Bultmannbuch schließt mit der Frage, ob sich Bultmanns existenziale Ethik *produktiv erweitern* lasse (117ff.). T. bejaht dies, indem er sich an die in einem späten Aufsatz Bultmanns akzeptierte Einsicht hält, »daß der Glaube nicht nur entweltlicht, sondern auch *der Welt ihre Weltlichkeit zurückgibt*, d. h. dasjenige anerkennt, was in dieser Welt ohne Bevormundung von Religion und Kirche gut, wahr und vernünftig ist« (117). Von diesen Voraussetzungen aus scheint es T. möglich, »allgemeine Sittlichkeit und Vernunft, welche der junge Bultmann der Religion entgegengesetzt hatte, in einen theologisch legitimen Zusammenhang mit der Glaubenserkenntnis zu stellen« (117f.).

Proben, wie das geschehen könne, gibt T. in dem Bändchen »*Der Spielraum des Menschen*«, einer Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen der Jahre 1977/78, die der theologischen Orientierung in den Umstellungskrisen der modernen Welt dienen wollen (vgl. schon: H. E. Tödt, *Das Angebot des Lebens*, 1978). Dabei verdient der Vortrag über »Kriterien evangelisch-ethischer Urteilsfindung« (31-80) besondere Beachtung. Aus Anlaß des Streites um das geplante Kernkraftwerk' in Wyhl am Oberrhein und diesbezüglicher kirchlicher Stellungnahmen bemüht sich T., Grundzüge evangelischer Ethik und ein elementares Verfahren konkreter, fallbezogener Urteilsbildung herauszuarbeiten. Er gelangt dabei zu einer Näherbestimmung und Exemplifizierung (vgl. die Analyse des »Gemeinsamen Briefes der katholischen und evangelischen Bischöfe in Baden-Württemberg an die Gemeinden zu Fragen der Kernenergie« vom 15. Februar 1977 [72-80]) eines Schemas ethischer Urteilsfindung (vgl. schon H. E. Tödt, *Theorie ethischer Urteilsfindung*, in: ZEE 21, 1977, 81-93) mit der sachlogischen Sequenz von Problemfeststellung, Situationsanalyse, Sichtung von Verhaltensalternativen, Normenprüfung, Urteilsentscheid und rückblickender Adäquanzkontrolle (47ff.). Diese Momente bezeichnen nach T. die Rahmenbedingungen sinnvoller Zuordnung von Glaube

und Verstehen im Zusammenhang einer Theorie verantwortlichen christlichen Handelns. Ihre Beachtung könne der theologischen Ethik dazu verhelfen, sowohl die eigene Aussagekraft der Phänomene ernst zu nehmen als auch ausdrücklich und differenziert zur Sprache zu bringen, was in christlicher Gemeinschaft oft nur in präverbaler Form lebendig sei.

Das Konkurrenzverhältnis von allgemeiner Welterkenntnis und christlichem Glauben in ein Verhältnis wechselseitiger Aufgeschlossenheit zu überführen ist auch das Bemühen des einleitenden Vortrags »Verwissenschaftlichte und verantwortete Wirklichkeit« (14-30), der sich kritisch mit der Verwissenschaftlichung auch der alltäglichen Lebenswelt im Zuge der explosiven Ausweitung sozialwissenschaftlicher Forschung auseinandersetzt, sowie der drei Beiträge zum Thema Menschenrecht (Menschenrechte - ihre theologische Bedeutung und das christliche Engagement für sie [81-120]; Die Menschenrechtserklärung der VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Dar es Salaam 1977. Text und Kommentierung [121-128]; Die Grundfigur des Menschenrechts. Ein Vorschlag im Streit um juristische und theologische Auslegungen [129-140]), die T.s Sammelband beschließen. Einerseits dürften die Menschenrechte, deren weltlicher Charakter zu respektieren sei, nicht aus dem offenbaren Gotteswillen deduziert und einem totalen christlichen Vermittlungsanspruch unterstellt werden; andererseits transzendiere das neuzeitlich-säkulare Bewußtsein unverfügbarer Menschenwürde, welches dem Menschen Freiheit, Gleichheit und Teilhabe vor und jenseits seiner Eingebundenheit in gesellschaftliche Bezüge zuspreche, jede empirische Begründung. Die theologische Interpretation habe demgemäß Analogie und Differenz zwischen den Inhalten der christlichen Botschaft und den säkularen Menschenrechtsphänomenen wahrzunehmen und einer korrelativen Methode zu folgen: »Für sie -entschlüsselt sich das, was die Phänomene von sich aus sagen, im Horizont des Evangeliums, und sie vermittelt die Perspektiven und Intentionen des Evangeliums in unsere durch diese Phänomene mitbestimmte Situation hinein.« (98)

Dr. Gunther Wenz

8000 München

Willi Marxsen: Christologie - praktisch. GTB Siebenstern 294, Gütersloh 1978, 159 Seiten, Kt. 12,80 DM.

Der Heidelberger Katechismus hat seinen dritten, Fragen des christlichen Handelns betreffenden Teil mit der Überschrift »Von der *Dankbarkeit*« versehen und damit einen für die gesamte reformatorische Ethik grundlegenden Sachverhalt namhaft gemacht. Christliches Handeln hat seinen Ursprung nicht in sich selbst, sondern im Zuvorkommen göttlicher Tat. Insofern vollzieht es sich als Dank, der einen Empfang voraussetzt und sich auch nachträglich nicht als ein Abgelten, das sich nichts schenken lassen will, verstehen kann. Der wahrhaft Dankbare wird sagen müssen, daß er auch sein Danken zuletzt dem verdankt, welchem er dankt. Gleichwohl stellt Dank keinen Gegensatz dar zu aktivem, selbsttätigem Tun. Der Dankbarkeit erwächst vielmehr gerade deshalb sinnvolle Tat, weil sie sich im Unterschied zu einem selbstbegründenden, selbstrechtfertigenden und damit nur mit sich selbst beschäftigten Handeln als sich gegebenes Geben weiß. Als auf die Priorität der Tat Gottes bezogener Dank ist christliches Handeln befreit von der Sorge ums Eigene und insofern frei zu tätiger Fürsorge. In der Sphäre des Dankes, so zeigt es sich, wird das Verhältnis von Abhängigkeit und Freiheit, Aktivität und Passivität nicht als Alternative, sondern als ein Verhältnis wechselseitiger Aufgeschlossenheit wahrgenommen.

Diese reformatorische Einsicht bestimmt die Perspektive der unter dem programmatischen Titel »Christologie - praktisch- gesammelten Vorträge, die Marxsen in den Jahren 1976 und 1977 vor verschiedenen kirchlichen Kreisen gehalten hat (9). Das wird besonders deutlich im ersten, an *allgemeinen* Prinzipienfragen orientierten Vortrag (11-35), der ausdrücklich die Dankbarkeit zur Motivation für christliche Ethik erklärt (22). Das Wesen *christlicher* Aktivität bestehe darin, *passive* Aktivität zu sein. Alles Handeln sei mithin für den christlichen Glauben nicht durch ein abstraktes Sollen, sondern durch den Grundsatz bestimmt, daß Mensch und Welt werden mögen, was sie in Christus bereits sind. Dieser Zusammenhang von Sein und Werden sei grundlegend für *die* Existenz der Christen, die, »wiewohl noch unterwegs, *jeden Augenblick bereits am Ziel sind*« (22).

Diesen Sachverhalt will Marxsen im folgenden präzisieren, indem er direkt auf die christologische

Thematik und ihren impliziten praktischen Bezug abhebt. Christologie entspreche ihrem Gegenstand nur, wenn sie Jesus als das konkrete Kommen der Gottesherrschaft begreife (32 ff.). Was das im einzelnen heißt, wird im zweiten Vortrag *Jesus* von Nazareth - ein Ereignis, 36-57) entfaltet. Dabei ist besonders bemerkenswert, daß Marxsen präsentische und futurische Eschatologie als einen einzigen Zusammenhang und als eine in Jesus offenbare Einheit zu fassen versucht. Wie die Einheit dieses Zusammenhangs dann allerdings bestimmt wird, bleibt problematisch. Statt zu zeigen, daß die Gegenwart der Gottesherrschaft in Jesus gerade durch dessen konsequent durchgehaltene Selbstunterscheidung von der Zukunft Gottes vermittelt ist, tendiert Marxsen dazu, das futurische Moment zugunsten des präsentischen auszublenden (vgl. auch 60 ff.). Das hat letztlich zur Folge, daß das Kommen der Gottesherrschaft völlig -entzeitlicht- und zu einem im Jetzt des Glaubens je und je neu sich vollziehenden Ereignis erklärt wird, in dem sich dann auch Jesus und das in ihm erschienene Heil je neu ereignen. In diesem Sinne kann Marxsen im dritten Vortrag den »christliche(n) Glaube(n) als Auferweckung von den Toten« (58-80) interpretieren: »Christliches Glauben ist ... immer neu erwartete und neu geschehende, Auferweckung der Christen von den Toten« (77 f.).

Die Fragen, die einem dergestalten »Glaubensaktualismus« gegenüber immer wieder vorgebracht wurden, bleiben bestehen: Verliert der mit Jesus und der Gottesherrschaft unmittelbar »vergleichzeitigte« Glaube nicht den Anhalt am Zuvorkommen Gottes in der kontingenten Geschichte Jesu und zugleich die Aussicht auf eine nicht nur den einzelnen, sondern die Welt umgreifende, universale Vollendung? Verschließt sich das Verständnis des Glaubens als eines »nicht ... nur jeden Tag, sondern jede Stunde, jeden Augenblick« (128) neu zu wagenden Ereignisses nicht zudem der Möglichkeit kontinuierlicher Entwicklung im Glauben? Die letzte Frage, deren fundamentale Bedeutung für die kirchliche Praxistheorie offensichtlich ist, stellt sich in gewisser Weise freilich schon bei Luther, auf dessen »proficere est semper a novo incipere« sich Marxsen zu Recht berufen könnte. - Das Problem von Rechtgläubigkeit und Ketzerei in der evangelischen Kirche, dem der fünfte Vortrag (107-129) gewidmet ist, ist durch unsere Anfragen insofern jedenfalls nicht angesagt. Marxsens sympathischer »Ketzervortrag« (»Einige Lehrzucht-

verfahren gegen mich wurden beantragt. Leider wurde keines durchgeführt [107]), wird umrahmt von einer Stellungnahme zu Fragen des Kirchenrechts (81-106) und Ausführungen zum Problem des Verhältnisses von Sünde und Moral (130-140). Zwei Predigten beschließen den Vortragsband.

Dr. Gunther Wenz

8000 München 40

Jörg Baur: Einsicht und Glaube. Aufsätze, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1978, 294 S.

Diese Aufsatzsammlung des in Göttingen lehrenden Systematikers Jörg Baur (=B.) enthält 18 zwischen 1967 und 1978 publizierte Aufsätze, die vier Themenbereichen zugeordnet sind, nämlich dem Verhältnis von Theologie und platonischer Philosophie, der Beziehung von »Evangelium und Welte, Aspekten der reformatorischen Theologie und den Problemen kirchlicher Lehr- und Erkenntnisbildung. Dem Charakter der ZEE entsprechend werden hier die Aufsätze berücksichtigt, in denen Fragen der Ethik und Sozialethik im Vordergrund stehen. B. behandelt vorrangig *Grundsatzprobleme einer evangelisch-theologischen Ethik*, die von der Einsicht getragen werden: »Wahrnehmung von Welt muß als Vollzug von Glaube, nicht als dessen angehängte Konsequenz verstehbar werden. Richtet sich so das Denken entschlossen auf das Evangelium, dann ist der Welthorizont unmittelbar gegeben.« (90) Der auf das Evangelium gegründete Glaube nimmt die Welt so wahr, daß die politischen, sozialen und kulturellen Aktivitäten weder als Selbstzweck erscheinen noch bloß der Selbstbehauptung und Selbsterhaltung von um Herrschaft und Macht ringenden Gruppen dienen, sondern angesichts -der schon vor ihr Ende gebrachten Geschichte« (ebd.) auf die Bewahrung individuellen und sozialen Lebens zielen. Der christlichen Gemeinde bzw. der Kirche als Träger des Glaubens ist insofern nicht an einer einseitigen Favorisierung individueller oder kollektiver Tendenzen gelegen; ihre Mitarbeit an der Weltgestaltung ist »in der Distanz von den Verhältnissen« auf »die mögliche Verbesserung« (94) gerichtet. Das normierende Kriterium für das so geartete Handeln der Christen, durch das die gesellschaftlichen Verhältnisse weder positiv noch negativ zur Instanz des Heils erklärt werden, ge-

winnt B. aus der Rechtfertigungslehre: Da dem Christen das Handeln um seiner selbst willen abgenommen ist, wird er frei zu einem Handeln für andere, so daß »das Ethos der Gerechtfertigungslehre unter »das Stichwort *Befreiung*« (143) gestellt werden kann. -Diese Befreiung gibt Augen, die die Mitmenschen und die Welt dort sehen, wo sie sind, sei es als Nächste im engeren Sinn einer personalen Beziehung, sei es vermittelt durch Institutionen.; (143f.) Auf dieser Basis soll sich auch die Zusammenarbeit mit Vertretern nicht-christlicher Ethosformen vollziehen, die, durch Nüchternheit (146f.) vermittelt, an bestimmten Hoffnungen auf Verbesserung der geschichtlich gegebenen Verhältnisse orientiert ist.

Aufgrund dieser Rahmenbedingungen eines auf der personal interpretierten Rechtfertigungslehre fußenden Ethos dürfte es aber schwerfallen, zu einer *sozialethischen* Urteilsbildung zu gelangen, die nicht bloß die Züge einer ins Soziale erweiterten Individualethik trägt. Zwar betont B. die stabilisierende und verhaltenssichernde Funktion gesellschaftlicher Institutionen, an deren bindender Kraft auch der christliche Glaube interessiert ist (94f.). Gleichwohl skizziert B. nur ein Ethos der Christen in den Institutionen (148ff.), nicht jedoch ein Ethos, das Implikat der institutionellen Vollzüge selbst ist. Wenn es doch aber, wie B. selber betont, »in den übergreifenden Verhältnissen ... zu Sünde kommen kann, die, obwohl vom Menschen ausgehend, in die Struktur verwoben ist und auch fortwährend nicht aufhebbar ist, es sei denn durch Vernichtung der Struktur selbst« (150), so kann die sozialethische Urteilsbildung nicht auf »die mitelfende Einwirkung der Christenheit auf dem Bereich des Institutionellen- (ebd.) abgestellt werden. Gewiß sind »die materialen Elemente des politischen Handelns« »nicht aus dem Glauben zu gewinnen« (152). Das kann aber nicht heißen, daß die christlich-theologische Sozialethik nicht Kriterien zur Beurteilung der gesellschaftlichen Systeme selber zu entwickeln hätte. Dieser Aufgabe kommt man aber nicht schon mit dem Hinweis auf »die Rechtsbindung der politischen Gewalt« (149) nach. Die sozialethische Urteilsbildung kann vielmehr nur auf der Basis der Vermittelbarkeit von theologischem Sachverhalt und sozialwissenschaftlich zu erhebender gesellschaftlicher Struktur gewonnen werden; von den theologischen Inhalten ist also zu zeigen, daß sie überhaupt für gesellschaftliches aufschließbar sind. Angesichts des

fortschreitenden Stadiums der Vergesellschaftung und ihrer reflexiven Bearbeitung in den Sozialwissenschaften bleibt das Appellieren an Attitüden – Nüchternheit und Hoffnung – gesellschaftlich folgenlos. Und durch das »Handeln im Amt« als Handeln -für andere-s (151) wird unversehens der bestehende Rollenfunktionalismus sanktioniert, für den die handelnde Person als Person nicht länger konstitutiv ist. B.s aus lutherischer Tradition gewonnene sozialetische Aussagen sind zwar davon geleitet, daß durch sie jede Sakrierung gesellschaftlicher und politischer Ordnungen abgewehrt werden soll. Weil B. es aber unterläßt, den an die Einzelperson gebundenen Rechtfertigungsglauben auf seine gesellschaftliche Transzendierbarkeit und Vermittelbarkeit hin zu thematisieren, gelingt es ihm nicht, die von G. Rohrmoser entlehnte Behauptung einzulösen, daß »die Aktualität lutherischer Tradition- identisch geworden sei «mit der Aktualität von Freiheit überhaupt in unserer Welt« (96). Der nicht mit der gegenwärtigen sozialen Lebenswelt vermittelte Glaube steht dann in der Gefahr, »das Angebot einer vergangenen Lebenswelt« (102) mit dem Evangelium selbst zu verwechseln. Das Bewußtsein des Mangels an gegenwärtiger Gestaltwerdung des Evangeliums mag zwar angesichts des Blicks auf die alte Gestalt verblassen; die »Zugluft von Ostern« (95) oder gar des »[jüngsten Tages- (289) dürfte aber durch diesen Blick nicht zu stimulieren sein.

Prof. Dr. Falk Wagner

8000 München

Martin und Sylvia Greiffenhagen: Ein schwieriges Vaterland. Zur politischen Kultur Deutschlands. Paul List Verlag München 1979, 484 Seiten.

Die Darstellung und Beurteilung der politischen Verhältnisse in Deutschland und speziell in der Bundesrepublik hat u. a. mit Alfred Grossers »Deutschlandbilanz« von 1972 ein beachtliches Niveau erreicht. Und doch läßt sie viele Fragen offen. Im Vergleich mit anderen Ländern und früheren Zeiten geht es der Bundesrepublik erstaunlich gut. Aber fühlen sich die Deutschen dabei wohl, engagieren sie sich für das, was alle gemeinsam angeht, oder herrscht unter ihnen ein Bewußtsein, das geneigt ist, bei einer Krise

alles wieder preiszugeben, was tatsächlich und scheinbar erreicht wurde? Die Erfahrungen im Alltagsleben lassen ganz verschiedene Schlüsse und im Grunde keine Prognosen zu. Es scheint aber, daß die empirische »Politische Kulturforderung« ein ganzes Stück über bloß subjektive Eindrücke und Urteile hinausführt. Die Greiffenhagens präsentieren sie in diesem Buch in eindrucksvoller Weise. Diese Forschung gewinnt ihr Material im Vergleich der zeitlichen Phasen, der Nationen, der politischen Großgruppen usw. mittels empirischer Umfragemethoden. Als politische »Realität« gelten hier »die vorfindbaren Institutionen und ihre Verarbeitung im Bewußtsein der Bürger« (S. 19), genauer noch: das Wechselspiel zwischen beiden. In der Politischen Kultur zählt aber auch die weiterwirkende politische Erfahrung, das »kollektive Gedächtnis« der Nationen, das sich nur langsam wandelt, aber stark die politischen Orientierungsmuster steuert. Drei Fragen stehen im Vordergrund: die nach der *Identität* (dem Selbst- und Fremdbild der Gesellschaft), die nach der *Legitimität*, der gewährten oder verweigerten politischen Folgebereitschaft der Bevölkerung, und die nach der *Anomie*, der Entfremdung zwischen der Bevölkerung und den politischen Institutionen. Das alles erhält erst eine prägnante Aussagekraft, wenn man die gleichen Untersuchungen über lange Zeiträume hinweg wiederholt und durch Vergleiche zu *Trendaussagen* kommt. Ein politischer Mangel, z. B. eine passiv-obrigkeitsstaatliche Orientierung der Bevölkerung, ist bedrohlich, wenn sie ständig zunimmt, erträglich, wenn sie sich rückläufig zeigt.

Es ist den Greiffenhagens gelungen, die brennenden Themen unserer Gegenwart so zu präsentieren und mit Materialien (S. 327–434) zu untermauern, daß jeder Abschnitt wichtige und oft überraschende Informationen bringt, die meist weit über das hinausgehen, was man als Teilnehmer an Diskussionen zu bestimmten Themen schon weiß. Selbst wer den kurzen Abschnitt »Der Streit um Grundrechte« liest, gewinnt auf diesem Felde der verschwommenen Undurchsichtigkeit recht erhellende Anstöße: Erhöht diese Diskussion, in der alle Parteien Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität für sich in Anspruch nehmen, nicht eventuell eine moralische Fesrlegung, verbunden mit der Ten-

denz, dem Gegner moralisches Versagen vorzuwerfen und ihn so zum Feind zu **machen**, statt daß sie die Problemdiskussion und die Zielvorstellungen klarer und rational entscheidbarer werden läßt? (5. 132-137). Interessant ist es **auch**, die Kapitel über »Obrigkeit« (5.65 ff.), Rechtsstaat (5. 85 ff.) und Klassengesellschaft (5. 198 ff.) **vergleichend** zu lesen. Im **Vergleich** zu anderen europäischen Staaten zeigt die Bundesrepublik wenig Klassenbewußtsein, aber redit markante objektive Klassenunterschiede (Einkommens- und Vermögensverteilung, soziale **Schichtung**, Mobilitätsgrad usw.), **Auch** zu politischer Reform und Gegenreform, insbesondere zur »Gegenreform in der Pädagogik« und zum »Rückzug der Intellektuellen« finden **sich** **manche** Informationen, die den Lesern aller **Richtungen** nicht glatt heruntergehen werden.

Das Buch ist **nicht »wertfrei«** geschrieben. Den Verfassern **schwebt offensichtlich** eine demokratische, wandlungsfähige, mit gründlicher empirischer Information verbundene Einstellung vor, bei der moralische und religiöse Grundeinstellungen **nicht mißbraucht** werden, sondern im Hintergrund bleiben - ein Kapitel über »Die **Kirchen** und die Politik« fehlt bezeichnenderweise. Ihre Hauptsorge deutet **sich** wohl in den Sätzen an: »**Wird** die geistige Verarbeitung des dynamischen Wandels einer **Gesellschaft** erspart oder vorbehalten, so bekommt die **politische** Entwicklung etwas Unausgeglichenes und Schubhaftes. **Deutschland** gilt zu **Recht** als das Paradebeispiel für **solchen** hinkenden Verlaufe (5. 172). Die Bibliographie umfaßt 50 Seiten. Neben Material aus den großen Umfrageinstituten wurden sonstige **Archive**, z. B. das des »Spiegel«, verwendet. Ich habe es mir zur Gewohnheit **gemacht**, **wenn** ich über ein Problem **politischer** oder gesellschaftsflidrer Ethik arbeite, **zunächst** einmal den Abschnitt bei den Greiffenhagens zu lesen - das regt an, fordert **auch** zu Gegenargumenten heraus. Mir fehlt allerdings ein Kapitel über Friedenspolitik und Kriegsverhütung und eines, das die problematische (meist provinzielle) Stellung der Westdeutschen in den Nord-Süd-Konflikten durchleuchtet. Politik ist nun einmal, bis in ihre Wurzeln hinein, auch Außenpolitik, selbst wenn uns das die Besatzungsmächte für einige Zeit abgenommen haben.

Prof. Dr. Heinz Eduard Tödt 6900 Heidelberg

Bernard Willms: Selbstbehauptung und Anerkennung, Grundriß einer politischen Dialektik, Westdeutscher Verlag, Opladen 1977.

B. Willms, bekannt durch eine Reihe von Studien zur politischen Theorie der Klassiker modernen Denkens, legt *mit* diesem Buch einen zunächst für Studenten publizierten »Leitfaden für einen Vorlesungskurs über Politische Theorie- (14) vor. Doch **bietet** das Buch ungleich mehr (sieht man von einer Unzahl von Rechtschreib- und Zeichenfehlern ab). Es faßt nicht nur die ideengeschichtlichen Studien des Verfassers zur politischen Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und seine Arbeiten zur Kritik einer unmittelbaren' Soziologisierung des politikwissenschaftlichen Bewußtseins systematisch zusammen, sondern leistet zugleich die grundrißartige Darstellung eines einheitlichen Entwurfs zu einer gegenwärtigen *Theorie des Politischen*. Sie gewinnt ihre Eigentümlichkeit aus der begrifflichen Anstrengung, der weltpolitischen Lage sich zu vermitteln und in eigenständiger Fortbildung der überkommenen Kategorialität einer »politischen Dialektik- spezifisch gegenwärtige politische Erfahrungen (etwa all die Folgeprobleme des Imperialismus wie: Nord-Süd-Konflikt, Globalisierung der Politik etc.) zu begreifen. Diesem theoretischen Bemühen ordnet Willms selbst eine politische Funktion zu: negativ ausgehend vom »epochalen Identitätsverlust der bürgerlich-westlichen Zivilisation- (13) zielt es in kritischer Aneignung der verschiedenen Destruktionen bürgerlichen Selbstverständnisses (Marxismus etc.) auf eine »Neubestimmung der politischen Identität einer bürgerlichen Gesellschaft- (15). Die faktische Partikularität des 'Bürgerlichen soll dadurch in eine Strategie seiner »konkreten Selbstbehauptung« umgesetzt werden, daß es in der Anerkennung des anderen sich die Fähigkeit zur Anerkennung seiner selbst verschafft.

Da Willms dialektische Theorie als »das systematische Begreifen gesellschaftlich-historischer Wirklichkeit aus einem Grundwiderspruch- (28) bestimmt, hat alle politische Theorie von der *Differenz von Allgemeinheit und Besonderem* auszugehen, welches letztere Willms als »den Einzelnen als solchen«, d. h. als das abstrakte Individuum *in* seinem reinen Selbstbezug bestimmt (Teil I). Aus der in der Ver-Einzelung der besonderen Subjekte gesetzten Negation sucht Willms dann den Übergang zum Allgemeinen, dem Staat, und zur Entfal-

tung seiner spezifischen Subjektqualität zu gewinnen (Teil 11). Im Teil JII »Die Logik der bürgerlichen Demokratie« werden die Instanzen der konkreten Vermittlung des Besonderen ins Allgemeine und der Anerkennung des Besonderen durch den Staat (Grundrechte) dargestellt. In Kritik eines sich totalisierenden bürgerlichen »Vernunftidealismus« wird schließlich die Zurücknahme des bürgerlichen Freiheitsbegriffes auf seine tatsächliche historische Beschränktheit zum Programm erhoben (Teil IV): an die Stelle des imperialistischen Anspruchs, die Welt insgesamt der Logik der bürgerlichen Demokratie gemäß zu gestalten, soll die politische Anerkennung des Staates *als solchen* treten; diese aber darf nicht die Übereinstimmung mit der jeweiligen politisch-institutionellen Strukturierung des Verhältnisses von Allgemeinheit und Besonderheit zur Bedingung haben.

Schon weil die aus der Philosophie ausgewanderte »Politologie« sich in aller Regel mit der seichten Oberflächlichkeit der Akkumulation empirischen Wissens begnügt, ist W.s Entwurf beachtenswert. Er zeugt von dem Bemühen, sich die in dialektischer Kategorialität implizierte Kraft der Wirklichkeiterschließung für die Politikwissenschaft zunutze zu machen, ohne ihre spekulativen Voraussetzungen zu teilen. Hegels »Theorie der Totalität« (119) wird von ihrem »noch« (118) theologischen Kontext gelöst. Dazu soll C. Schmitt helfen. Seine Beschreibung der Konstitution des Politischen durch die Ausgrenzung des Feindes (18) wird in dialektisch klingender Terminologie reformuliert: »Die Voraussetzung der Möglichkeit aller Politik ist ... die Bestimmtheit des jeweiligen Kollektivs, und das heißt die Entscheidung darüber, wer dazu gehört und wer nicht« (18). Wird aber der Staat als Subjekt solcher Entscheidung gefaßt, ergibt sich der konstitutionslogische Zirkel, die Existenz von Staat von einer Negationsbewegung abhängig zu machen, welche die unbedingte Subjektqualität des Staates schon zur Voraussetzung hat. Das ist Folge eines Stillstellens von Dialektik auf einfache Negation hin; die Bestimmtheit von Negation wird unterschlagen. Dadurch aber ist die Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit nurmehr einseitig als Aufhebung der Besonderheit ins Allgemeine darstellbar. Daß der Entäußerung der Besonderen an den Staat die Selbstvermittlung des Allgemeinen ins Besondere entsprechen muß, soll die Freiheit der einzelnen *im* Staat konkret sein, findet keine angemessene Beachtung.

An Willms Buch kann man lernen, wohin ein von C. Schmitt des Stachels der Negativität beraubter Hegelianismus führt. Willms geht die Hegelsehe Differenz von Besonderheit und Einzelheit verloren, was für das Begreifen der Möglichkeiten individueller Freiheit im Staate fatale Folgen hat. Der Konjunktur von Verweigerungsmentalität kann er die -Pflicht zum Staate- deshalb nur als Postulat entgegensetzen. Überzeugender, weil der in der Logik der bürgerlichen Demokratie allemal vorausgesetzten Freiheit des einzelnen adäquater, aber wäre es, gegen die Unfähigkeit zur Entäußerung daran zu erinnern: Die Freiheit des einzelnen im Staat ist erst da konkret, wo hinsichtlich des notwendigen Aktes seiner Vermittlung ins Allgemeine zugleich auch die Begrenztheit des Staates gegenüber den nicht durch ihn konstituierten Einzelsubjekten Geltung verschafft wird. Eine wahrhaft dialektische Theorie des Politischen könnte genau dies durch einen konstruktiven Umgang mit dem Christentum lernen.

Dr. F. W. Graf

8000 München 40

G. Liedke, (Hg.): Eschatologie und Frieden, 1-111 (Texte und Materialien der FEST, Reihe A, 6--8), Heidelberg 1978, 1220 Seiten.

Seit 1966 hat die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) Projekte zur Friedensproblematik unternommen. Die vorliegenden Bände berichten über die Arbeit einer interdisziplinären Gruppe in der Zeit von 1975 bis 1978.

Neben Einleitung und methodologischen Materialien (»Null-Hypothese«) enthält Band I Berichte über die Beziehung zwischen Eschatologie und Frieden in einigen gegenwärtigen kirchlichen Diskussionen (ÖRK, latein-amerikanische Befreiungstheologie, die Kimbanguisten, deutsche lutherische Gespräche - auf das Antirassismus-Programm beschränkt - die deutschen Evangelikalen). In Band 11 liegen hauptsächlich Untersuchungen biblischer Texte vor; dazu kommt noch ein kirchengeschichtliches Referat. In Band 111 wird die Beziehung von Eschatologie und Frieden in gegenwärtigen Weltanschauungen und Religionen geprüft; hier kann man vielleicht ein besonderes Gewicht auf die Untersuchungen von Marxismus und Fortschrittsdenken legen.

Sozialwissenschaftlich gesehen ist das Auffallendste am Projekt die »Null-Hypothese«, die dazu dient, ein Schema der möglichen Typen eschatologischer Haltung, kirchlicher Organisation und Friedenspolitik aufzustellen und die verschiedenen Beziehungen untereinander empirisch zu prüfen. Zum Teil werden dadurch die ganz verschiedenartigen Daten der Untersuchungen zueinander geordnet und Vergleiche ermöglicht, um so auf systematisch-theoretischer Basis den Beitrag der verschiedenen kirchlich-theologischen Haltungen zu erkennen und nachzuprüfen. Im Rahmen dieser sozialwissenschaftlichen Methodologie sollten alle Teilnehmer arbeiten, und obwohl es etlichen nicht möglich war, haben sich die meisten doch an die Null-Hypothese gehalten.

Man muß zur selben Zeit die Lücken sehen. Eine gründliche Mitarbeit römisch-katholischer Theologen (bzw. Sozialwissenschaftler) gab es in diesem Projekt nicht; und außer der Befreiungstheologie gibt es auch keine systematische Untersuchung katholischer Materialien. Dasselbe gilt von der Orthodoxie. Eben so fragwürdig ist mir, ob, besonders in diesem Bereich, das deutsche Luthertum als normativ für die lutherischen Kirchen angenommen werden kann. Man muß nur daran denken, wieviel in Norwegen und Schweden an Friedensfragen gearbeitet wird.

Ich kann nur mit wenigem im amerikanischen Beitrag übereinstimmen. Frage: Wie kam man zur Auswahl der Teilnehmer? Abgesehen von den Untersuchungen der Weltreligionen und dem Bericht über die Kimbanguisten, hat man sich nicht hauptsächlich auf europäisch geprägte Beziehungen zu der Hauptfrage beschränkt? Ist also auch der erste Adressat dieses Projektes die europäische Kirche (sogar nur die deutsche evangelische Kirche)?

Friede wurde in der Null-Hypothese als Minimierung von Not, Gewalt und Unfreiheit auf verschiedenen Ebenen definiert. Obwohl dieses eine minimale Definition ist, würde ich hier einen der besten Beiträge des Projektes sehen. Dadurch werden greifbare, empirische Daten erreicht, mit denen man wenigstens auswerten kann, ob in Friedenssachen überhaupt Fortschritte gemacht werden; d. h. ob es die Kirche, aus eschatologischen oder nicht eschatologischen Anstößen im empirischen sozial-politischen Sinn wirklich ernst meint mit dem Frieden. Von der Untersuchung lernt man auch, daß Not, Gewalt und Unfreiheit zum größten Teil voneinander unabhängig sind. So kann

man ein viel realistischeres Bild der Friedensaufgaben gewinnen. Eine bessere Friedensstrategie könnte darauf folgen.

In der Auswertung des Projektes - im letzten Teil des 3. Bandes - wird gefragt, ob diese drei Dimensionen genügen, ob nicht eine »Innendimension«, die die christliche Friedenshaltung im tieferen Sinn zu verstehen sucht, hinzukommen werden muß. Wir kommen als Christen nicht um diese Frage herum: es geht hier aber nicht um eine weitere Dimension des Friedens, sondern um eine Anerkennung der christozentrischen Grundlage alles christlichen Friedensstrebens.

Man könnte weitere Fragen stellen. FEST ist auf dem Weg, die Untersuchungen weiter zu führen. Sie sind Beweis dafür, wie sehr wir alle noch am Anfang der Friedensarbeit stehen. Es muß weiter gearbeitet werden.

Karl H. Hertz CH - 1298 Celigny (Schweiz)

Benno Malfer: Das Handeln des Christen. Theologische Ethik am Beispiel von Schleiermachers Christlicher Sitte. Münsterschwarzach: 4-Türme-Verlag. 1979 (Münsterschwarzacher Studien. 31). 250 S., 28,- DM

Aus den letzten Jahren sind wir es gewohnt, daß Schleiermacher wieder aufgegriffen wird, um zur Theologie Karl Barths einen Kontrast zu bilden. Daß Schleiermacher nun zu Ehren kommt, um eine festgefahrene Debatte der katholischen Moraltheologie erneut in Gang zu bringen, ist ein Novum. Der Benediktiner Benno Malfer hat an der Päpstlichen Hochschule S. Anselmo eine Dissertation mit dem Titel »Das christliche Handeln. Theologische Ethik am Beispiel von Schleiermachers Christlicher Sitte« durchgeführt. Sie liegt jetzt deutschen Lesern im Druck vor.

In welchen Fragen erwartet sich der Verfasser Hilfe für die katholische Moraltheologie? Einmal, stellt er fest, mangle es ihr an semantischer Rationalität; weite Bereiche des Lebens und Erlebens der Christen in der heutigen Zeit seien mit den traditionellen Kategorien der Moraltheologie nicht mehr zu erfassen. Und zweitens ermangle es katholischer Moraltheologie

der Gesdiichtskennntnis. Sie neige dazu, **nach** zeitlos Gültigem zu suchen und Normen zu diskutieren, statt **nach** der Realisierung der Normen zu fragen. Vor allem im Blick auf die zweite Frage setzt der Verfasser bei Schleiermachers Christlicher Sitte an. Einleuchtend macht er klar, daß er bei Schleiermacher lernen will, wie das Dilemma der Aufklärung, **allgemein** gültige VernunA:regeln über die geschichtliche Realisierung zu stellen, überwunden werden kann. **Auch** in diesem Sinne soll eine Dissertation ein Beitrag zu der sehr vielschichtigen, wenn auch mißverständlichen Diskussion über die Autonomie der Moral in der katholischen Moraltheologie sein.

Vom Inhalt des Buches **kann** nur wenig **angedeutet** werden. In einem Teil »Orientierungen« wird der Ort der christlichen Sittenlehre in Schleiermachers Wissenscha:ssystem **angezeigt**. Im Anschluß daran führt der Verfasser Grundtendenzen der Sdileiermadier-Interpretation, gerade im Blick auf die Christliche Sitte, vor. Dieser Teil ist instruktiv und bildet, etwa für Seminare, eine brauchbare Einführung. Von mindestens ebensolcher Klarheit ist der dritte Teil, der sich mit der »Konstruktion der christlichen Sittenlehre« befaßt. Wer die christliche Sitte, wie sie Jonas herausgegeben hat, in ihrem wird darin zwar wenig Neues finden. Immerhin ist aber auch dieser Teil als Einführung sehr zu empfehlen. Die Anliegen des Verfassers kommen dann im vierten Teil zur Geltung. **Wie** geht er mit Schleiermacher um? Zunächst ist festzuhalten, daß er, gegenüber anderen Interpreten, darauf besteht, daß auch die aus Vorlesungsnachschrift:en gewonnene Christliche Sitte, wie sie onals herausgegeben hat, in ihrem Aufbau durchsichtig und theologisch konsequent ist. »Sdileiernadiers theologische Ethik ist eine genau durchkonzipierte Konstruktion, deren leitende Prinzipien dem Gegenstand selbst entnommen sind. Sie können nicht **mit** einem Hinweis auf Schleiermachers Originalität abgetan werden- (S. 207). Die Grundzüge jener tleologischen Konstruktion findet der Verfasser in der Kraft 'des Geistimpulses, die Schleiermacher eines Problems der Aufklärungsethik, für Vernunftregeln einzutreten und über die Geschichte hinwegzugehen, enthebt. Deswegen - und das hält er seiner katholischen Moraltheologie vor - komme es Schleiermacher nicht

primar auf Regeln an, sondern auf eine deskriptive Theorie des Handelns. Diese deskriptive Theorie des Handelns kann aber nur von dem Ort her gewonnen werden, an dem sich ein kontingentes Ereignis von absoluter Bedeutung zeigt (Geschichte und Universales vermittelnd). Deswegen ist die Fortsetzung des Handelns Christi nicht die Befolgung wahrer Normen, sondern steht unter der Herrsdiafl des Geistes. **Malfer** hat mit Konsequenz herausgearbeitet, daß es sich bei Schleiermacher um eine *Ethik aus dem Geist* handelt. Und dabei verschweigt er nicht, was in der Schleiermacher-Repristination der letzten Jahre häufig verschwiegen wird: daß jenes Geistkonzept einen Fortschrittgedanken in **sich trägt**, der es tief **mit dem Bürgertum** verbindet (S. 230). Dieser Ansatz erlaubt es einem katholischen Interpreten nun, besonders intensiv auf dem Handeln der Kirche zu bestehen. Er zielt also nicht auf eine »Theorie des neuzeitlichen Christentums, in der das Spezifische christlicher Ethik in die Gesellschaft auswandert. Sondern, argumentiert Malfer, das darstellende Handeln steht deshalb Olm Ende und damit auf dem Höhepunkt der christlichen Sitte. Es ist mimetische Darstellung der Gemeinschaft mit Gott, wie sie im Handeln der Kirche zum Ausdruck kommt. Auch an anderer Stelle setzt sidi Malfer von den Tendenzen protestantischer Schleiermacher-Repristinarian ab. Z. B. beim Philosophiebegriff: Schleiermacher verstehe ihn entweder positiv als den Zusammenhang geordneten Denkens und Sprechens (und das sei auch für heutige Moraltheologie wichtig) oder ~ in Distanz - als ein System, die Wirklichkeit zu deuten und zu begründen. Mit der Theorielastigkeit häufiger Entwürfe kann Schleiermacher demnach nichts zu tun haben.

Als Lehre zieht Malfer folgende Konsequenzen: Eine Moraltheologie muß sich hauptsächlich auf *Urteile*, nicht auf Begriffe stützen. Schon Schleiermachers Christliche Sitte sei im Zusammenhang des Problems der Kirdienleitung zu lesen. Aus dem Handeln, der Kirche spreche Offenbarungsqualität. **Vielleicht** hat der Verfasser an dieser Stelle zu wenig die Differenz zwischen Christi Seligkeit und der nur anfangenden Seligkeit der Gläubigen herausgearbeitet. So ungebrochen wird sich katholisches Kirchenverständnis nicht auf Schleiermachers Ansatz übertragen lassen. Zweitens gehe es um

die **wirkliche Kirche** und die Wirklichkeit des Handeins in diesem von Christus her erschlossenen Raum. Und drittens gewinne die sogenannte Proprium-Debatte eine neue Dimension. Sie sei **nicht** apologetisch zu färben, denn das Ureigenste des Christentums sei **schon** immer Gegenstand einer Ethik, die wie **Schleiermachers** Christliche Sitte ansetze. Zu fragen wäre der Verfasser (und wenn er Schleiermacher **recht** interpretiert, auch **Sdileiermadier**), ob die Begründung dafür, daß die **Kirche** handelt, **schon** die Wirklichkeit des von Christus gestifteten

Gesamtlebens ungebrochen zur Darstellung bringt? Muß **nicht** eine reformatorische Auffassung, wenn nötig, auch gegen Schleiermacher, die kritische Wirkung der Offenbarung in der **Geschichte der Kirche** zur Geltung bringen?

Das ändert **nichts** an der **verdienstlichen** Interpretation, die in ihrer durchsichtigen Sprachgestalt und in ihrem faßlichen, wohlgeordneten Gedankengang eine hervorragende Einführung in Schleiermachers Christliche Sitte darstellt.

eh. Frey

8520 Erlangen

Bibliographie

1. Allgemeine ethische Grundfragen

Harrod, Howard L.: The Human Center. Moral Agency in the Social World. Philadelphia: Fortress Press 1981. 160 S. 14,95 S.

Hildebrand, Dietrich von: Moralia. Nachgelassenes Werk. Gesammelte Werke, Band IX. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1981. 528 S. 46,- DM

Hilpert, Konrad: Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik. Düsseldorf: Patmos Verlag 1980. 615 S. 78,- DM.

Thils, Gustave: Droits de l'homme et perspectives Chrétiennes. Leuven: Ed. E. Petas 1981. 116 S. 210 BF.

2. Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen

Benne, Roben: The Ethic of Democratic Capitalism, A Moral Reassessment. Philadelphia: Fortress Press 1981. 288 S. 10,95 S.

Geiger, Theodor: Über Moral und Recht. Streitgespräch mit Uppsala. Berlin: Duncker & Humblot 1980. 205 S. 68,-DM.

Kaufmann, F.-x., A. Herlth und K. P. Strohmeier: Sozialpolitik und familiäre Sozialisation (Schriften des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1981. 452 S. 46,- DM.

Krämer, W. (Hg.): DGB-Grundsatzprogramm 1981. Beiträge zur Diskussion. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag 1981. 128 S. 9,80 DM.

Wildermuth, Armin, und Alfred Jäger (Hg.): Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik. Tübingen: Verlagl. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1981. 228 S. 29,- DM.

3. Ehe, Familie, Sexualethik

Bleske, Elisabeth: Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik. Mit einem Vorwort von Anita Mandel. München: Kösel Verlag 1981. 300 S. 48,- DM.

Kluge, Norbert (Hg.): Sexualpädagogische Forschung. Aufgaben. Schwerpunkte. Ergebnisse. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1981. 250 S. 22,- DM.

Lukeseh, Helmut, und Meinrad Perrez und Klaus A. Schneewind: Familiäre Sozialisation und Intervention. Bern, Stuttgart, Wien: Verlag Hans Huber 1980. 508 S. 68,-DM.

Rupp, Klaus-Jürgen: Familiensoziologie und Familientherapie. Möglichkeiten einer Integration der psychoanalytisch orientierten Familientherapie in eine kritische Familiensoziologie. Frankfurt: Campus Verlag 1981. 156 S. 30,- DM.

Urdze, Andrejs, und Maria S. Rettich: Frauenalltag und Kinderwunsch. Motive von Müttern für oder gegen ein zweites Kind. Frankfurt: Campus Verlag 1981. 208 S. 34,- DM.

4. Anthropologie, Psychologie, medizinische Ethik

Ehebold, Ulrich, *und* Friedrich-Wilhelm Eickhoff! (Hg.): Humanität und Technik³ in der Psychoanalyse. Bern, Stuttgart und Wien: Verlag Hans Huber 1981. 246 S. 46,-DM.

Liening, Huben: Lebenskrisen. Anthropologische Perspektiven. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1981. 88 S. 9,90 DM.

Lincke, Harold: Instinktverlust und Symbolbildung. Die psychoanalytische Theorie und die psycho-biologischen Grundlagen des menschlichen Verhaltens. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Hans-Jürgen Heinrichs. Berlin: Verlag Severin und Siedler 1981. 192 S. 32,-DM.

Mertens, Wolfgang (Hg.): Neue Perspektiven der Psycho-

analyse. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1981. 210 S. 49,-DM.

Pöldinger, Walter, *und* Ottokar G. Graf zu Wittgenstein (Hg.): Psychologie und Psychopathologie der Hoffnungen und des Glaubens. Bern, Stuttgart und Wien: Verlag Hans Huber 1981. 204 S. 36,- DM.

Schneider, Henri: Die Theorie Piagets: Ein Paradigma für die Psychoanalyse? Bern, Stuttgart und Wien: Verlag Hans Huber 1981. 170 S. 23,- DM.

Schutz, Tb., K.-P. Muthig und K. Koeppler: Theorie, Experiment und Versuchsplanung in der Psychologie. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1981. 248 S. 49,- DM.

Völker, Ulrich (Hg.): Humanistische Psychologie. Weinheim und Basel: Beltz Verlag 1980. 331 S. 29,80 DM.

Wesiack, Wolfgang: Psychoanalyse und praktische Medizin. Stuttgart: Klett-Cotta Verlagsgemeinschaft 1980. 352 S. 24,- DM.

Diesem Heft liegt die Postkarte „Abriß der Dogmatik- des Gütersloher Verlagshauses Gerd Mohn bei.

Schriftleiter: Prof. Dr. ehr. Frey, Schenkstr. 69, 8520 Erlangen

Bibliographie: Dr. H. Kühne, Postfach 2368, 4830 Gütersloh

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis je Heft im Abonnement 10,50 DM; einzeln 12,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.

Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP) e. V.

Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo. Printed in Germany.

Einleitung,

Um zwei Themenbereiche gruppieren sich die Beiträge dieses Heftes: Entwicklungslinien der Ethik in Großbritannien und die Beziehungen von Pädagogik und Ethik.

Der über die Grenzen seines Landes bekannte theologische Ethiker K. WARD, Dekan der Trinity Hall in Cambridge, präsentiert in einem eigens für die ZEE verfaßten Artikel die NEUEREN ETHISCHEN BEMÜHUNGEN DER THEOLOGEN UND KIRCHEN IN GROSSBRITANNIEN. Nach einer Phase des Rückzugs vor dem Reduktionismus der Sprachphilosophie findet die christliche Ethik ihren Weg wieder. Sie nimmt an der Debatte über die Frage teil, was denn allen Menschen als sittlich zugemutet werden könnte (Universalisierbarkeit), interpretiert naturrechtliche Gedanken neu und rechnet damit, daß der Glaube an Gott einen eigenständigen Ansatz ermöglicht, der nicht in jedem Fall zu unterschiedlichen sittlichen Forderungen führen muß. Die Frage der Tugend und des Charakters wird wieder ernst genommen. Zur Bemühung um die Menschlichkeit des Menschen gehören auch die praxisbezogenen Diskussionen der britischen Kirche und die Tradition des christlichen Sozialismus.

Ein umfangreicherer thematischer Komplex fragt mit Hilfe von Studien und Kommentierungen nach einem wissenschaftlich vernachlässigten Gebiet, der Umsetzung der auf Universitäten verhandelten ethischen Ansätze und Urteilswege in die schulische Praxis: »ETHIK FÜR MULTIPLIKATOREN«. Der Beitrag der in der Praxis des Religionsunterrichts erfahrenen Pfarrer H. Rupp und O. VOGEL zeigt, daß Sachmoment und Situationsbezug des sittlichen Urteils viel enger, als es die Konstruktion analytischer Urteilschritte sehen läßt, mit den NORMATIVEN GESICHTSPUNKTEN zusammenhängen. Die Verfasser zeigen das in exemplarischer Analyse zweier Schulbücher, deren Autoren die Lebenswirklichkeit ihrer Schüler nicht nur analysieren, sondern konstruieren. Zwei Fachleute der Fortbildung von Religionslehrern, ST. BLATTNER und S. LEY, berichten, wie sie sozioethische Themen mit den Lehrern einüben, in deren Ausbildung ethische Fragestellungen zu kurz gekommen sind. Da ihr Exempel die Menschenrechte sind, kommentiert H. E. TÖDT die Umsetzung aus der Sicht des universitären Ethikers (dessen Urteilsfindungsschema zugleich betroffen ist). Der Blick auf die Pädagogik wird durch einen Literaturbericht erweitert. D. GARTZ berichtet über KOHLBERGS Arbeiten zur Moralentwicklung und Moralerziehung. Dieser Bericht läßt sich gut im Blick auf die von Ward vorgestellte Frage nach der alle Menschen verbindenden Sittlichkeit lesen.

Daß christliche Ethik viel intensiver im dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses gründen muß, als das in vielen Werken theologisch-ethischer Grundlegung bislang heraustrat, zeigt ein mit Studenten erarbeiteter Kommentar des Erlanger Systematikers F. MILDENBERGER zur Studie »Evangelische Spiritualita«, Mildenberger zeigt an ihr die Spannung, die Erfahrung des Geistes in leiblich-seelischer Ganzheit zusammen mit gesellschaftlichem Engagement zu suchen und doch immer wieder in dualistische Argumentationsschemata zurückzufallen.

C. F.

Introduction

The contributions to this number can be grouped under the following headings: the lines of development in the field of ethics in Great Britain, and the relationship between education and ethics.

K. Ward, Dean of Trinity Hall, Cambridge, and well known outside of his own country, deals with *the more recent ethical developments in the field of theology and in the established churches* in Great Britain. (His contribution was specially written for the ZEE.) After a period of withdrawal from the reductionism of the philosophy of language Christian ethics is finding its feet again, taking part in the discussion of the question: what can be demanded ethically of all men (universalizability) and also interpreting anew components of natural law while not forgetting that belief in God makes an independent point of departure possible which must not necessarily in all cases lead to pluriform ethical demands. The question of virtue and the character are being taken seriously once again. In taking the humanity of man more seriously it takes into account the practical orientation of recent discussions and the tradition of Christian socialism.

Out of an extensive thematic complex and with the help of various studies and commentaries arises the question of the translation of the ethical starting points and modes of judgement of the universities into school practice (truly an area of knowledge much neglected): "*Ethics for multipliers*." The contribution of H. Rupp and O. Vogel, both men of experience in teaching religion, shows that the factual element and the relationship to the situation of ethical judgement are more closely connected than is evident from the construction of analytic steps of judgement with *normative points of view*. This the authors show in an exemplary analysis of two school books in which the authors do not just analyse the reality of the lives of their pupils but also construct them. Two specialists in the continuing education of teachers of religion, St. Blattner and S. Ley report on how they exercise socio-ethical topics with teachers whose education in ethical matters leaves plenty to be desired. As their subject-matter is the matter of human rights, H. E. Tödt comments on this transformation from the point of view of the academic ethicist at university level (whose judgement-finding scheme is at once affected). A report on new literature extends the discussion in the direction of education. P. Gartz reports on Kohlberg's works on moral development and moral education. This report can well be read in view of the question posed by Ward regarding morality binding for all men.

A commentary of the Erlangen systematic theologian, F. Mildenberger (worked out in conjunction with students) on the study "Evangelical Spirituality" shows that Christian ethics must be rooted and founded more deeply in the third article of the creed as is the case in many works dealing with theological-ethical fundamentals. Commenting on this study Mildenberger points to the tension, to seek the unity of body and soul, the experience of the spirit along with social commitment and thereby repeatedly to fall back into dualistic figures of argumentation.

Translated by Bruno E. Mulrihill

c.F.

Introduction

On trouvera dans ce numero des articles consacres . des domaines differents de l'ethique : Le developpement de l'ethique en Grande Bretagne et la morale des rapports de la pedagogie avec l'ethique.

K. Ward, Theologien de science ethique connu à l'echelle internationale et doyen de la Trinity Hall de Cambridge, expose dans son article pour notre publication, *les nouveaux efforts des theologiens britanniques dans le domaine de l'etbique, ainsi que des eglises en Grande Bretagne*. Apres une periode de retraite face au courant de reduction de la linguistique en Philosophie, la science ethique chretienne amorce un nouveau retour. Elle participe aux debats et aux problemes, ce dont tous les hommes ont moralement le devoir de faire (Universalite), elle interprete à nouveau les idees du droit naturel et compte ainsi, à ce que la foi en Dieu rende possible un engagement individuel, dont les exigences morales devraient converger. On discute à nouveau du probleme de la vertu et du caractere humain. En ce qui concerne les efforts en vue du sens de l'humanite, on rencontre aussi des discussions dans les eglises britanniques touchant les problemes pratiques et la tradition du socialisme chretien,

C'est dans un domaine scientifique presque abandonne que le prochain sujet, *l'etbique des multiplicateurs* pose le probleme de la transposition des theses et des formes de criteres en ethique, formulees à l'universite, dans la pratique scolaire. L'article des pasteurs chevronnes, H. Rupp et O. Vogel, montre combien le fait et la situation sont assujettis aux normes des jugements, bien plus que la synthese analytique des criteres semblent le dire. Les redacteurs font une demonstration, en analysant de facon exemplaire deux livres d'ecole, dont les auteurs analysent non seulement le monde ambiant de l'ecolier mais le construisent de toutes pieces, Deux specialistes de la -formation continue- des enseignants en religion, St. Blattner et S. Ley; exposent comment ils exercent les maitres d'ecole aux themes de morale, qui prennent peu de place dans leur enseignement jusqu'à present! Leur exemple etant «les droits de l'Homme», H. E. Tödt donne un commentaire sur la transposition du point de vue de l'universite (dont le schema sur le choix des valeurs dans le jugement est à la fois concerne). Un autre expose propose un aperçu pedagogique. W. Gartz traite les travaux de Kohlberg sur le developpement de la morale et de son enseignement. Cet expose passe tres bien dans le concept des questions posees par Wards concernant la morale sociale qui touche tous les hommes.

Dans son commentaire, ecrit en collaboration avec des etudiants, sur la publication «Evan-gelische Spiritualität», F. Mildenberger, Professeur de systematique à Erlangen, demontre que l'ethique Chretienne se fonde essentiellement sur le troisieme article de notre confession de Foi et qu'il serait mieux expose ici que dans la plupart des oeuvres ethico-theologique parues jusqu'à maintenant. Il montre ainsi la tension de l'ensemble -corps-esprit-, le desir d'une experience de l'esprit en harmonie avec l'engagement social d'un côté et l'eternelle rechute dans le schema de l'argumentation dualiste de l'autre côté,

Traduit par]. Ph. Salarmier

c.F.

Gegenwärtige Strömungen In der Ethik in Großbritannien

VON KEITH WARD

1. DIE AUSGANGSLAGE

Beinahe bis in die jüngste Zeit litt die Beschäftigung mit Ethik an britischen Universitäten und theologischen Hochschulen an einem gewissen Maße von Vernachlässigung. Die Gründe dafür sind vielfältig. Wegen eines Mangels an Mitteln fühlten sich nur wenige wirklich qualifiziert, dieses Fach zu unterrichten. Da ausgerechnet die Grundlagen des Bibelverständnisses und der systematischen Theologie so umstritten und unsicher wurden, war es für eine Moralthologie kaum möglich, auf ihnen aufzubauen. Auch erweiterte sich in diesem Jahrhundert der Zwiespalt zwischen den Interessen der Philosophen und der Theologen, wobei die Philosophen im allgemeinen uninteressiert an oder sogar feindlich gegenüber dem religiösen Glauben waren und die Theologen an den zunehmend technischen und mit Kleinigkeiten befaßten Forschungen der Philosophen sich uninteressiert zeigten. Schließlich litt das Grundlagenstudium in der Ethik unter jener Richtung, die philosophische Moral unter dem Einfluß der gemeinhin als *sprachanalytischen Philosophie* bekannten Schule einschlug.

Unter dem Einfluß der positivistischen Philosophen und des frühen *Wittgenstein* verfielen viele einflußreiche Philosophen an britischen Universitäten darauf, daß es nicht Aufgabe der Philosophie sei, bestimmte Aussagen über die Natur des Universums aufzustellen oder zu sagen, wie sich jemand verhalten sollte. Statt dessen fand die Philosophie im Gebiet der Ethik die viel bescheidenere Aufgabe, den Gebrauch ethischer Begriffe zu untersuchen und ihre logische Bedeutung festzulegen. In der frühen reduktionistischen Phase, die vor allem von *A.J. Ayer* repräsentiert wird, wurde z. B. häufig gesagt, daß Aussagen, die ethische Begriffe wie »gut« oder »richtig« enthalten, überhaupt keine richtigen Aussagen (Propositionen) seien, da sie ja nicht bejaht oder verneint werden könnten. Sie sind dann Ausdruck von Emotion oder Empfehlungen zum Handeln, die nur die Autorität des Sprechers weitertragen. Es gibt keine Möglichkeit einzuschätzen, ob sie korrekt sind oder nicht; da sie vor allem Haltungen (attitudes) ausdrücken, müßte man nur fragen, ob die eigenen Einstellungen mit denen anderer Leute übereinkämen oder nicht. In gewisser Weise ließ *Bertrand Russell* die Merkwürdigkeit dieser Form reduktiver Analyse zu Worte kommen; obwohl er meinte, daß moralische Behauptungen nur Gefühle ausdrückten oder Gefühle bei anderen wachrufen wollten, gestand er ein, daß er doch nicht dem Gedanken entgehen könne, daß sie irgendwie mehr an Bedeutung enthielten, als er es vorschlug.

Ich meine, zweifelsfrei feststellen zu können, daß diese Ansicht in Großbritannien nunmehr erloschen ist. Aber auf ihrem Höhepunkt in den 30er und 40er Jahren dieses Jahrhunderts hatte sie zur Folge, daß philosophische Diskussionen der Ethik von deren theologischer Diskussion scharf unterschieden wurden. Zwar meinten Theologen noch immer, daß sie gewichtige Dinge über menschliches Verhalten zu sagen hätten, Aspekte, die wahr und vernünftiger Dis-

kussion offen seien. Aber die Philosophen zogen nicht nur den Grund unter den Füßen der Theologen fort, indem sie gerade die Begründungszusammenhänge theistischer Ethik angriffen, ob sie nun auf einer rationalistischen Tradition des Naturrechts beruhten oder sich auf die Autorität der Bibel oder der Kirche beriefen. Sondern sie bestritten obendrein gerade die Möglichkeit vernünftiger Diskussion in der Ethik, dazu die Kompetenz irgendeiner Gruppe, sei sie religiös oder anders orientiert, verlässlichere ethische Gesichtspunkte als sonst jemand vorzuschlagen.

In der allgemeinen Atmosphäre eines philosophischen Atheismus neigten Theologen eine Zeitlang dazu, sich auf traditionelle Positionen zurückzuziehen statt einen Gegenangriff auf jenem Gebiet zu eröffnen, mit dem sie nicht vertraut waren. In römisch-katholischen Kreisen erhielt sich eine von Grund auf thomistische Interpretation des Naturrechtsgedankens, die für die Vernunft einsehbar sein sollte; aber während diese Tradition einer bestimmten philosophischen Sicht anhing, stellte diese Sicht selbst doch ein intellektuelles Getto dar, das sich von der gegenwärtigen philosophischen Diskussion im Lande weitgehend selbst abschnitt. In protestantischen Kreisen, wo man gewöhnlich von »Christlicher Ethik« (im Gegensatz zur »Moraltheologie«) sprach, hörten überhaupt die Versuche einer philosophischen Diskussion mehr und mehr auf. Statt dessen verlegte man sein Interesse auf den zunehmend schwierigeren Versuch, die Bibel als eine bestimmte Art von Autorität für die Ethik anzusehen oder praktische Probleme anzupacken - das jedoch ohne energische Versuche, sich der Grundlagen zu verschern.

So bestand - sogar bis 1950 - die Situation, daß - um es überdeutlich auszusagen - professionelle Philosophen jegliche Kompetenz, ethische Ratschläge zu erteilen, ausschlugen; sie waren nur damit befaßt, die Sprache der Ethik zu analysieren. Zur selben Zeit brachten es ihre Analysen gewöhnlich zustande, alle Ansprüche, Moralität auf den Glauben an Gott oder irgendeine objektive Realität zu begründen, zu zerstören. Darauf reagierten Katholiken so, daß sie aufhörten, mit überhaupt irgend jemandem zu diskutieren; und sie hielten es weiter mit einem obsolet gewordenen philosophischen System. Und Protestanten machten sich daran, eine große Vielfalt praktischer sittlicher Problemstellungen anzupacken - aber das ohne systematische Grundlagenarbeit und deshalb ironischerweise mit augenscheinlich wenig Rücksicht auf besondere christliche Lehraussagen. So konnte es wenig überraschen, daß aufgrund dieser Verwirrung die Ethik mehr und mehr auf einen Platz von geringer Bedeutung verwiesen wurde, während die Theologen sich auf das ihnen vertrautere Gebiet biblischer Exegese und historischer Kritik der Bibel konzentrierten.

2. DIE ABKEHR VOM REDUKTIONISMUS

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich die Lage - glücklicherweise, können wir sagen - gewandelt. Unter dem Einfluß des späten *Wittgenstein* ließ man die reduktive Analyse der Sprache fallen. Zwar bemühten sich Philosophen immer noch besonders um die Analyse des Gebrauchs von Wörtern; aber das taten sie nun nicht mehr so, daß sie versuchten, sie irgendeinem apriori gegebenen Modell anzugleichen (wie z. B. im Verifikationismus). Statt

dessen betonten sie nun die Vielfalt, Wörter zu gebrauchen, und wie wichtig es sei, jeder Art von Sprechen seine eigene Bedeutung und seinen eigenen Sinn zuzuweisen. Nun genügte es nicht mehr zu sagen, daß ethische Aussagen nicht der Wahrheit oder Falschheit unterlägen. Statt dessen hieß es, man müsse geduldig und sorgfältig herauszufinden versuchen, auf welche Weise verschiedene ethische Behauptungen verschiedenen Arten von Tatsachenbehauptungen ähnlich oder unähnlich seien und welche Arten von Aussagen »ethisch« genannt werden könnten. Zwar ging es hauptsächlich immer noch um die Genauigkeit der Analyse, um Strenge des Arguments und Klarheit des Ausdrucks. Aber die Aufmerksamkeit richtete sich nun auf die *Unterschiedlichkeit der Sprache*. Argwohn gegenüber Generalisierungen und umfassenden Theorien kam auf und wirkte sich zugunsten von schrittweise vorgehenden Diskussionen besonderer Fälle aus.

In gewisser Weise tröstete das Theologen. Wenigstens wurde Ethik nicht mehr ausschließlich der Emotion zugewiesen; und niemand erklärte mehr freiheraus, daß ethische Ansichten grundsätzlich nicht von religiösen Ansichten abhängen könnten. Und trotzdem löste auch das Unbehagen aus. Der Standard an Argumentationskraft und logischer Übung, wie er in der Philosophie gefordert wurde, war inzwischen so hoch, daß nur wenige Theologen hoffen konnten, ihm zu entsprechen. Weil eine in kleinen Schritten vorgehende (piecemeal) Analyse zur Hauptsache wurde, hielt sie einen beinahe davon ab, überhaupt generalisierende Aussagen zu treffen. Und es war den Philosophen vor allem daran gelegen, nicht Ethik im Sinne sittlicher Urteilsbildung zu treiben, sondern *Metaethik* als Untersuchung von Aussagen, in denen sich sittliche Urteile ausdrücken. Diese sorgfältigen und in Einzelheiten verzweigten Untersuchungen der Sprache lagen nicht im Schwerefeld des Interesses der Theologen; das jedoch bedeutete, daß sie taktisch immer noch von echter Teilnahme an den Denkprozessen der Philosophen ausgeschlossen waren.

3. DIE ANWENDUNG ETHISCHER ARGUMENTATION (DIE UNIVERSALISIERBARKEIT)

Allmählich jedoch wurde eine Reihe von Sachverhalten klarer und trat in den Vordergrund. Dazu zählte die Frage (auf die philosophische Selbstprüfung schließlich stoßen mußte), ob *Ethik und Metaethik* überhaupt so schad unterschieden werden könnten. Prof. R. M. Hare in Oxford, von Anfang an einer der bestbekannten und am höchsten geschätzten Verfechter der Metaethik, widmete einen ausführlichen Teil seines Buches »Freedom and Reason« (Oxford 1963) dem Nachweis, daß der Rassismus schlicht durch die Analyse dessen, was die Sprache der Moral ist, überwunden werden könnte und sollte. Sein Argument lautet, daß moralische Feststellungen im allgemeinen die Form von Empfehlungen zum Handeln haben, die in besonderen Situationen ergehen. Aufgrund von Einsichten der Logik müssen ähnliche Empfehlungen in analogen Situationen getroffen werden: Das nennt er das Prinzip der »*Uniuersalisierbarkeit*«: Wenn ich P in einer Situation X empfehle, muß ich bereit sein, P in jeder Situation, die wie X ist, zu empfehlen. Aufgrund logischer Zusammenhänge schließt er unmittelbar, daß Rassismus in sich inkonsistent ist, weil er ein Verhalten im Blick auf eine Person empfiehlt, das ich selber nicht empfehlen möchte, wenn ich selbst die betreffende Person wäre, selbst wenn in

allen anderen Hinsichten unsere Situationen ähnlich wären. Sicherlich kann man darüber streiten, was denn als »ähnlich« zu gelten habe; aber im allgemeinen, meint Hare, sei der Common sense eine brauchbare Anleitung zur Entscheidung, welche Ähnlichkeiten in bestimmten gegebenen Fällen (ohne auf besondere moralische Gesichtspunkte zu achten) von Bedeutung seien.

Dieses allgemeine Prinzip von Vernünftigkeit ist von John Rawls so erweitert und ausgearbeitet worden (in seiner »Theory of justice«, Oxford 1972) (Deutsch: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1975), daß es eine Anzahl von sozialen Problemen betrifft. Nach einer als Bild zu verstehenden Interpretation dieses Buches sollen Menschen sich selbst so ansehen, als stellten sie die Regeln für eine Gesellschaft fest, in die sie erst geboren würden, ohne ihren Platz darin zu kennen. Moralisch zulässig werden dann diejenigen Regeln sein, die ich, bereit, ihnen gemäß zu leben, in Kraft setzen würde, welche Stellung auch immer ich in der Gesellschaft hätte. Entscheidend hieran ist, daß eine offensichtlich theoretische Analyse dessen, was eine moralische Feststellung ist, zu substantiellen ethischen Schlüssen zu führen scheint. Zumindest umreißt sie definitive Grenzen dessen, was man als moralisch vorschreiben kann. Aber es steht fest, daß der tatsächliche Gebrauch ethischer Sprache in einer bestimmten Gesellschaft höchst inkonsistent oder irrational sein kann. Deswegen handelt es sich schließlich nicht um eine Untersuchung faktischen Gebrauchs (moralischer Sprache), sondern um eine Untersuchung konsistenten, ja sogar vernunftgemäßen Gebrauchs (z. B. wäre es irrational, Dinge zu empfehlen, die die fortwährende Enttäuschung der eigenen Bedürfnisse auferlegten). Ziel der Untersuchung ist demnach, den vernünftigen Gebrauch moralischer Sprache herauszufinden; nur das, was universal vorgeschrieben werden kann, darf auch -moralisch- genannt werden - obwohl das eindeutig eine Angelegenheit der Definition und nicht nur der Beschreibung ist.

So ist denn die neueste britische Moralphilosophie schnell durch einen radikalen Subjektivismus von Bedürfnissen und Gefühlen hindurchgegangen, um von neuem eine Art *natürlichen Sittengesetzes* zu entdecken. Sittlichkeit heißt nun, in Freiheit jene Regeln vorzuschreiben, die sowohl in sich stimmig als auch vernünftig auf die Bedürfnisse und Wünsche einer Reihe von Menschen bezogen sind, die insgesamt als gleich betrachtet werden müssen. Der Ton liegt hier auf Folgerichtigkeit und Universalisierbarkeit der Sittlichkeit - das heißt, wie in Kants Philosophie, auf der *Form* sittlicher Behauptungen. Allerdings haben es Philosophen wie Philippa Foot, Peter Geach und Geoffrey Warnock vorgezogen, den *Inhalt* moralischer Aussagen hervorzuheben. Während Hare sagen würde, daß man alles das, was man möchte, vorschreiben kann, solange und soweit man es nur folgerichtig tut (das ist ein britisches Äquivalent des Existentialismus), würde Foot entgegnen, daß es ganz bestimmte Grenzen dessen gibt, was man moralisch vorschreiben kann. Denn Moralität, sagt sie, sei von ihrem Begriff her verbunden mit menschlichem Wohlergehen, mit dem, was Menschen fördere oder verletze. Denn nicht alles kann als *menschlich gut* betrachtet werden - z. B. nicht Verletzungen menschlichen Lebens oder das Abtrennen von Gliedern. So sind moralische Fragen zuletzt auch inhaltliche Fragen. Die Inhalte, um die es geht, beziehen sich auf das, was menschliches Gedeihen betrifft; und das kann durchaus durch Untersuchung von Tatsachen festgestellt werden - vielleicht in der Psychologie, Soziologie oder auch in der Theologie. Während Hare sich vor allem von dem Gedanken getroffen fühlt, daß man niemals ethische Schlüsse aus empirisch

feststellenden Vordersätzen ziehen kann, sieht sich Foot vor allem von der Tatsache bestimmt, daß ein Hauptmerkmal moralischer Aussagen ihre Beziehung auf menschliches Gut oder Übel ist. Von Natur aus will man das, was von Vorteil ist; und es ist immer vernünftig, gesetzt den Fall, daß andere Dinge von gleichem Wert sind, so zu handeln, daß man seine Bedürfnisse stillt. So soll die Untersuchung menschlicher Grundbedürfnisse und Interessen zeigen, wie Handeln vernünftig ist. Dann wird sich, mit anderen Worten, ein vernünftiger, nichtdeduktiver Rückschluß von Tatsachenaussagen, Bedürfnisse betreffend, zu Feststellungen im Blick auf das, was vernünftig zu tun ist (was man tun sollte) (ought to do), ergeben.

4. DIE RÜCKWENDUNG ZUM NATURRECHT (ALS VERNUNFTRECHT)

Auch hier zeigt sich wieder, daß die Moralphilosophie vom Subjektivismus (der sagt, daß Menschen sich entscheiden können, alles mögliche »gut« zu nennen) übergeht zu einer eher objektivistischen Sicht (daß es logische Grenzen dessen gibt, was »gut« genannt werden kann - es muß vernünftig auf menschliches Gedeihen bezogen sein, menschlichen Interessen und Bedürfnissen Rechnung tragen). Und darin findet sich ein unmißverständliches Echo der *Tradition des Naturrechts*, das moralische Prinzipien kraft vernünftiger Entdeckung natürlicher menschlicher Neigungen rechtfertigt.

Professor *H. L. A. Hart* in Oxford geht in seinem »The Concept of law« (Oxford 1961) (Deutsch: *Recht und Moral*, Frankfurt a. M. 1971) ausdrücklich auf das Naturrecht zurück, wenn er versucht, eine Reihe objektiver moralischer Prinzipien zu rechtfertigen, indem er fünf Grunderfordernisse der menschlichen Lebenssituation in den Vordergrund stellt. Alle menschlichen Wesen, sagt er, können durch Unrecht verletzt werden, sind annäherungsweise gleich in ihren Fähigkeiten, weisen einen beschränkten Altruismus auf, aber sind auch ziemlich selbstbezogen und müssen deswegen mit einer Situation beschränkter Möglichkeiten fertig werden. Wenn man das Grundbedürfnis des Überlebens voraussetzt, werden diese fünf begrenzenden Bedingungen in jeder vernünftig geordneten Gesellschaft moralische Regeln hervorbringen, die Aggression und Selbstsucht so weit einschränken, daß sie die erreichbaren Hilfsmittel (ressources) maximieren. Diese Regeln machen den Inhalt dessen, was »Naturrecht« genannt werden könnte, aus. Aber Hart weist darauf hin, daß sein Ansatz eine hobbesianische Interpretation des Naturrechts darstellt, die dem atheistischen Philosophen *Thomas Hobbes* aus dem 17. Jahrhundert folgt. Moralität, darin stimmen Philosophen dieser Richtung überein, ist autonom und beruht auf Verträgen. Sie hängt nicht von religiöser Lehre ab, sondern sie wird von der freien menschlichen Vernunft erstellt, die unparteilich die menschliche Natur untersucht.

»Autonomie« ist ein notorisch zweideutiger Ausdruck. Denn dieser Ausdruck könnte besagen, daß Moralaussagen auf überhaupt keinen anderen Typus von Aussagen gegründet werden können, seien sie religiös oder empirisch. Es könnte aber auch bedeuten, daß Moralprinzipien in Freiheit durch die menschliche Vernunft gesetzt werden - als Prinzipien, die für alle Wesen mit ähnlicher Vernunft gelten. Foot, Geach, Warnock und andere, die sich selbst als »*Naturalisten*« in der Ethik bezeichnen würden, würden zugegebenermaßen sagen wollen, daß Moral-

aussagen sich von nichtmoralischen Fakten im Blick auf menschliche Bedürfnisse herleiten. Für sie ist Moral nicht im erstgenannten Sinn, sondern gemäß der zweiten Bedeutung autonom. Denn sie würden nicht die zentrale Rolle der Vernunft abstreiten wollen, wenn sie universale Prinzipien des Handelns aufstellt, die auf menschlichen Bedürfnissen beruhen. Auf der anderen Seite würden Hare und andere sich selbst als »Prdskriptiuisten« bezeichnen und abstreiten, daß Moralprinzipien sich von nichtmoralischen Tatsachen herleiten. Trotzdem würden sie es keinesfalls ausschließen, daß faktische Einsichten im Blick auf menschliche Bedürfnisse und Befehle ernsthaft von vernünftig Handelnden in Betracht gezogen werden müssen, wenn sie ihre Prinzipien formulieren. Deshalb ist die Kluft zwischen diesen beiden Schulen britischer Moralphilosophie nicht so tief, wie sie zeitweise vorgestellt wurde. Menschen, die an Gott glauben (theists), werden natürlich das in Betracht ziehen, was immer sie selbst über das Wesen und die Vorsätze des Schöpfers zu wissen meinen, bevor sie entscheiden, was zum wirklichen Vorteil des Menschen ist oder was universal von den Menschen gewollt werden kann. Auch wenn dann erst herausgearbeitet werden muß, was zu tun ist, kann das nicht die Möglichkeit schmälern, daß es bestimmte Sachzwänge aufgrund natürlicher Bedürfnisse oder geschöpflicher Abzweckung gibt, die unsere Entscheidung beeinflussen sollten.

Zumindest stimmt die gegenwärtige britische Moralphilosophie weitgehend darin überein, daß moralische Wahrheiten nicht durch irgendeine Art unmittelbarer Erkenntnis oder Intuition ins Wissen treten. Auch sind Moralbehauptungen nicht einfach vernunftlose Ausdrücke von Emotion oder Versuche der Überredung. Sie werden vernünftig ausgearbeitet, indem man versucht, allgemeine Grundsätze aufzustellen, die gerade jene Bedingungen menschlichen Lebens verbessern, die menschliche Grundbedürfnisse und Wünsche enttäuschen. Angesichts dieser Übereinstimmung erscheint der Streit darüber, ob Moralaussagen in der Form eines nichtdeduktiven, aber gültigen Arguments von nichtmoralischen Aussagen hergeleitet werden können oder ob sie von vernünftig Handelnden empfohlen und vorgeschrieben werden müssen, ziemlich unbedeutend. Denn auch Hare nimmt tatsächlich an, daß vernünftig Handelnde das zur Vorschrift erheben werden, was ihre universalisierbaren Bedürfnisse erfüllt; und Foot nimmt an, daß jene Klasse von Bedürfnissen, mit denen sich die Moralität befaßt, zugleich die Klasse der universalen Bedürfnisse ist, die vernünftigerweise von allen ähnlichen Wesen gewollt werden kann.

5. ANSÄTZE THEOLOGISCHER ETHIK (CHRISTLICHES NATURRECHT UND BIBEL)

Der Theologe kann nicht nur mit dieser Schlußfolgerung leben; er kann geradezu darauf hinweisen, daß es sich hier um eine Neuformulierung des grundsätzlichen Ansatzes des Naturrechts (das z. B. bei *Thomas von Aquin* gefunden werden kann) handelt. Im Falle des Christen wird die Tatsache der Existenz Gottes, die Erlösung der Welt in Christus und die Verheißung ewigen Lebens verständlicherweise die Entscheidungen, die er trifft, beeinflussen - allerdings in der Regel nicht die Entscheidung im Blick auf Selbstverständlichkeiten menschlichen Überlebens und Schmerzes. So hat sich nach dem anfänglichen Schock des Positivismus (der drohte, die Moralität ohne jede vernünftige Grundlage zu lassen) für Theologen und Philosophen

die Möglichkeit aufgetan, ein breites Feld der Übereinstimmung im Blick auf Moralität zu entdecken.

Aber dieses gehört zu jenem Bereich, der *natürliche Sittlichkeit* genannt werden könnte; er erwähnt die *Offenbarung* nicht und lehnt sie vielleicht sogar ab - zumindest als eine Reihe von Wahrheiten, die einfach gegeben sind und denen man aufgrund ihrer Autorität gehorchen muß. Aber gibt es überhaupt keinen Platz für die Offenbarung in der Moralität? Im Blick darauf sind den Theologen innerhalb ihrer eigenen Wissenschaftsdisziplin Schwierigkeiten entstanden. Während man einst vielleicht dachte, daß man sich des Willens Gottes ziemlich schlicht aus der Bibel oder durch das kirchliche Lehramt versichern könnte, so sind nun die Schwierigkeiten eines direkten Rückbezugs in besonderen Fällen allzu deutlich geworden. Bücher wie *Leslie Houldens »Ethics and the New Testament«* (London 1973), haben sehr deutlich gezeigt, wie verschieden die ethischen Gesichtspunkte im Neuen Testament sind; und *Dennis Nineham* (in »Use and Abuse of the Bible«, London 1976) betont die Schwierigkeit, Gedankenbildungen aus einer recht verschiedenen Kultur in unsere Zeit hinüber zu übersetzen. Hinzu kommt, daß die kritische Interpretation ein Schlaglicht auf die Schwierigkeiten warf, Jesus irgendeine Art von Allwissenheit, sei sie ethisch oder anders gelagert, zuzusprechen oder Worte in neutestamentlichen Texten mit denen zu identifizieren, die von einer bestimmten historischen Person gesprochen wurden, oder aber bestimmten Texten Unfehlbarkeit zuzuordnen. So bleibt das Problem der Autorität der Offenbarung auch in der Ethik bestimmend.

Nun finden sich viele konservative *evangelikale Christen*, die daran festhalten möchten, daß jegliche ethische Aussage in der Bibel irgendwie, auf jeden Fall indirekt, für unsere Zeit Bedeutung haben muß. *Oliver O'Donovan* hat diese Ansicht vertreten; trotzdem streitet er nicht ab, daß moralische Gefahren in dem Versuch liegen, Texte zu wörtlich anzuwenden (besonders aus Dt. 25). Innerhalb der römisch-katholischen Gemeinschaft findet ein Umdenken statt. *Gerard Hughes* (in: »Authority in Morals«, London 1978) verteidigt eine minimalistische Interpretation des Lehramtes der katholischen Kirche; tatsächlich beschränkt er dessen Autorität fast ganz auf jene allgemeinen Wahrheiten, die jedenfalls von der Vernunft eingesehen werden können. Im allgemeinen besteht Übereinstimmung darin, daß man nicht von besonderen Texten in der Bibel ausgehen kann, um für sich selbst moralische Regeln zu finden; daß man mit Hilfe der Vernunft herausarbeiten muß, welche Regeln es geben sollte, wobei die Vernunft durch Bedenken der ganzen Schrift geführt und angeleitet werden und zugleich im Licht des Todes und der Auferstehung Jesu interpretiert werden soll.

Nimmt man die *Einsicht in den Willen Gottes* selbst als eine Übung vernünftigen Nachdenkens der Autonomie selbst, die von einer Antwort auf die Erschließung objektiver Zweckmäßigkeit, Werthaftigkeit und persönlicher Liebe bestimmt wird, dann schwindet der Tendenz nach der scharfe Kontrast zur sekundären Ethik. Moralbehauptungen werden sich dann nicht unmittelbar von vorgegebenen theologischen Lehraussagen herleiten, die als sicher und verläßlich hinzunehmen wären. Nachdenken über Gott und über Moralität werden zusammen stattfinden, das eine wird mit dem anderen zusammenwirken, wenn moralische Urteilskraft die eigene Auffassung Gottes verschärft und wenn neue Verständnisweisen Gottes neue Ausrichtungen ethischen Fortschrittes nahelegen.

6. THEOLOGISCH FUNDIERTE TATSACHEN IM BEGRÜNDUNGSZUSAMMENHANG DER ETHIK

Doch darin liegt etwas, das für diesen Zusammenhang eine große Bedeutung hat. Wenn man in ethischen Untersuchungen zu neuem Verständnis und zu neuen Einsichten kommen kann, dann handelt es sich nicht lediglich darum, »herauszufinden, was richtig und was falsch ist«, wie *J. L. Mackie* es provokativ in seinem Buch »Ethics« (London 1977) nennt. Wie schwierig und reflektiert sich auch dieser Prozeß gestalten mag, so versucht man doch, die *Tatsachen* zu entdecken und auf sie einzugehen. In dieser Beziehung ist das Werk von *I. T. Ramsey* fruchtbar gewesen; denn in seinem Beitrag »Christian Ethics and Contemporary Philosophy« (London 1966) und in anderen Veröffentlichungen betonte er, wie notwendig beides - vernünftig nachzudenken und auf die Tatsachen einzugehen - für die (sonst) unkontrollierbare Urteilsbildung ist, die einen moralischen Anspruch inmitten und durch empirische(r) Tatsachen wahrnimmt. Gerade da ist Platz für den Begriff des »Willens Gottes«, nicht wie er unzweideutig in einer Folge von Aussagesätzen festgehalten, sondern wie er als individueller Anspruch verstanden werden muß - ein Anspruch, der auch die Probe auf Verallgemeinerung überleben muß, aber der sich nicht auf wahrgenommenes Bedürfnis oder unangeleitete Entscheidung zurückführen läßt.

Ich selber habe versucht, diesen Ansatz in »Ethics and Christianity« (London 1970) und in »The Divine Image« (London 1976) zu entwickeln; dabei argumentierte ich, daß die Idee eines moralischen Anspruchs, der eine neue Einsicht (*vision*) und eine neue Verpflichtung (*commitment*) fördern kann, in der Ethik im Mittelpunkt steht und - wenigstens für die Christenheit - sehr eng verbunden ist mit dem *Gedanken Gottes*, der zugleich der *eine* ist und einen dynamischen *Zweck* für die Schöpfung hat und den Standard *moralischer Vollkommenheit* in seiner eigenen unveränderlichen Wirklichkeit setzt. Gerade wegen dieses Ansatzes habe ich, eher gegen den Strom schwimmend, nicht nachgelassen, die Unterschiede zwischen der christlichen und der säkularen Ethik zu betonen und zu zeigen, daß Moralität zuletzt vom christlichen Glauben an einen persönlichen Gott (*Christian theism*) abhängt. Denn die Existenz Gottes setzt einen objektiven Standard des Gutseins fest, der nicht völlig von der Natur der (möglicherweise verdorbenen) menschlichen Bedürfnisse abhängt. Er enthält das Element einer Verpflichtung, der man nicht entgehen kann - in dieser Einsicht lag *Luthers* und *Kants* großer Beitrag zur Moralphilosophie. Und dieser Glaube stellt die Vernünftigkeit der moralischen Handlung in einer Welt sicher, wo der Appell an die abstrakte Vernunft, gegen seine eigenen besonderen Interessen, zu schwach erscheint.

Selbstverständlich bestehe ich nicht darauf zu argumentieren, daß christliche Moralität von jeglicher säkularen Moralität verschieden sein muß; sondern daß jene eine für sie bezeichnende Reihe von *moralischen Prinzipien* kennt, die sich vom Gedanken Gottes des Schöpfers und dessen, der sich Schritt für Schritt der Menschheit in Christus und durch den Geist selbst offenbart, ableiten lassen. Es ist wichtig, die vernünftige Grundlage und die Rechtfertigung dieser Prinzipien zu erfassen und zugleich zu erkennen, daß diese Grundlage von Nichtchristen nicht geteilt wird. Denn das könnte einen gewichtigen praktischen Unterschied ausmachen, wenn Atheisten den Sinn (*sense*) für den inneren Wert und die Würde menschlichen Lebens

verlieren, für die eigentliche Bedeutung von Rechtschaffenheit, Integrität und Loyalität und der Ansprüche der Armen und Unterdrückten auf Gerechtigkeit. Denn gerade das stellt die Offenbarung jenes Gottes sicher, der aus Liebe heraus schafft, der Rechtschaffenheit und Treue von seinem Volk verlangt und sich um die Armen und Unterdrückten kümmert. Weil dies offenbarte Zeichen der Offenbarung Gottes gegenüber seinen Geschöpfen sind, müssen sie auch Grundzüge jeder wirklich christlichen Ethik sein.

Ich meine, es könnte ein vernünftiger Anspruch darin liegen, daß sich christliche Ethik von einer Wahrnehmung der *Tatsachen* herleitet; aber es handelt sich nicht schlicht um Tatsachen der menschlichen Natur oder ihrer Bedürfnisse im allgemeinen. Jene Tatsachen, auf die es hier ankommt, betreffen die Offenbarung; und sie stellen deswegen Tatsachen dar, deren Wahrnehmung bereits ein Element der *Bewertung*, des *Urteils* und des *Glaubens* in sich enthält. Christliche Sittlichkeit – so hat es Ramsey immer wieder betont – ist weniger präskriptiv als antwortend (responsive); sie antwortet auf das Handeln und die Selbsterschließung Gottes, und sie gründet sich weniger auf die Erkenntnis von Wünschen als auf die Anerkennung von Forderungen, der Forderungen der Heiligkeit Gottes.

7. VERNUNFTETHIK UND THEOLOGISCHE ETHIK

Da Gott nicht irrational ist, werden verständlicherweise die so gewonnenen Moralprinzipien in vielen Hinsichten sich mit jenen überschneiden, die von der autonomen menschlichen Vernunft ohne Gott vorgeschrieben werden. Und da Gott sich um das Gedeihen seiner Geschöpfe kümmert, werden sie sich auch mit jenen Prinzipien überschneiden, die aus der Reflexion natürlicher menschlicher Bedürfnisse abgeleitet werden. Weiterhin gilt, daß wir gerade in solchen Überschneidungsbereichen nach einer *gemeinsamen Sittlichkeit für die gesamte Menschheit* suchen müssen, nach einem minimalen Grundbestand von Pflichten und Rechten, die von allen menschlichen Wesen schlechthin eingefordert und ihnen zugleich gewährt werden können. Nichtsdestoweniger kann man erwarten, daß christliche Sittlichkeit absoluter und in ihrer Kraft durchschlagender ist; daß sie sich mehr mit inneren Einstellungen und einer besonderen Zielsetzung menschlichen Seins (specific ideal of human nature) befaßt, wie sie in Christus hervorgetreten ist; und daß sie enger auf einzigartige Sinnggebung für das persönliche Leben (uniquely personal vision) und Wahrnehmung der Berufung bezogen ist, als es die meisten säkularen ethischen Systeme sein können.

Der Unterschied tritt gut heraus, wenn man zwei Aussagenzusammenhänge vergleicht: einmal, wie die Bergpredigt des Matthäus mit ihren schwierigen und auf Vollkommenheit zielenden Idealen herausfordert, eine persönliche Perspektive in der Antwort auf die Sicht Christi zu bilden, und wie zweitens John Rawls in »Eine Theorie der Gerechtigkeit« eine Reihe von allgemeinen Grundsätzen der Gerechtigkeit aufstellt. Der *Bergpredigt* geht es um personale Lebensperspektive (vision), um antwortendes Verhalten (response), Berufung und Jüngerschaft; der *Theorie der Gerechtigkeit* geht es um eine hypothetische Situation universaler Präskription, der alle zustimmen könnten. Wie ähnlich auch immer manche der spezifischen Grundsätze sein mögen – wir befinden uns in verschiedenen moralischen Welten!

Moralphilosophen haben nicht viel Aufmerksamkeit auf Fragen wie moralischen Heroismus oder Heiligkeit, auf die einmalige persönliche Berufung und die Beziehung zwischen religiöser Offenbarung und ethischem Antwortverhalten verwendet. Das liegt hauptsächlich daran, daß Ethik als eine autonome Wissenschaftsdisziplin behandelt worden ist, und zwar in dem Sinne, daß sie nicht in irgendeiner zentralen Hinsicht von der Religion abhängt. Immerhin gibt es eine wachsende Neigung, solche Fragestellungen ernster zu nehmen. *P. F. Strawson* verfaßte eine einflußreiche Studie zum Thema »Social Morality and Individual Ideal« (in: *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, hrsg. von I. T. Ramsey, London 1966). In dieser Studie erkennt er die Rolle an, die Ideale im Leben einer menschlichen Person neben den generellen Pflichten, die man mit Recht von jedermann erwarten kann, spielen können. Aber seine eigene Analyse ist im klassischen britischen Sinne liberal, weil die Ideale freigestellte Zugaben darstellen und weil es zugleich gut ist, verschiedene Ideale in einer Gesellschaft vorzufinden - eine Ansicht, die sich kaum von selbst allen jenen empfehlen könnte, die das Vorbild Christi (Christ-Ideal) als das eigentliche Vorbild für alle Menschen betrachten, so verschieden es auch wahrgenommen werden mag.

Urmson hat über Heilige und Helden (*Saints and Heroes*, in: *Essays in Moral Philosophy*, hrsg. von A. I. Melden, Washington 1958) geschrieben; darin weist er nochmals darauf hin, daß sich ein Mensch sittlich verpflichtet fühlen könnte zu tun, was unter einem allgemeinen Gesichtspunkt über den Ruf der Pflicht hinausgeht. Und *Iris Murdoch* erschloß neue Grundlagen mit ihrem Buch »The Sovereignty of Good« (London 1970), in dem sie für einen neuplatonischen Gesichtspunkt von Sittlichkeit eintritt, der in der angemessenen Wahrnehmung der Dinge und der Werte, die sie aspekthaft ausdrücken, liegt. Aber sie bleibt außerhalb des Wirkungsbereichs des persönlichen christlichen Gottesglaubens, insofern sie jegliches Element zielgerichteter Kausalitätsbeziehung zum Finalobjekt sittlicher Wahrnehmung, zum Guten hin, ausschließt. Auch das Interesse an den *Tugenden* hat sich erneuert; zu ihnen haben sich sowohl Geach wie Foot geäußert; damit richtet sich die Aufmerksamkeit mehr auf menschliche Dispositionen als auf universale Handlungsprinzipien.

Auf diese Weise ist es in den letzten Jahren dazu gekommen, daß sich das Interesse mehr auf die persönliche, die Innenseite des sittlichen Lebens konzentriert. Sittlichkeit wird deshalb eher als Entwicklung einer Art von Charakters angesehen, der in der Antwort auf die Wahrnehmung objektiver Werte Gestalt annimmt. Nichtsdestoweniger erinnert das an den Makel, der auf aller An von »moralischer Intuition- liegt (und ist der Antrieb, die höchste Stufe gemeinsamer Sittlichkeit, die alle akzeptieren können, was sie sonst auch glauben, zu finden): Diese neuen Ansichten sind noch nicht in einer systematischen Form ausgearbeitet worden, um mit dem Präskriptivismus oder dem Neonaturalismus Schritt zu halten. Christliche Ethiker sind sich deshalb immer noch uneinig, ob sie mit einem der vorherrschenden säkularen Ansätze zusammengehen oder mit einem eher unsystematischen Rückgriff auf die Offenbarung arbeiten sollen, der dann die Auffassung des Sittlichen enger an religiöse Verpflichtung bände, aber in ziemlich dürftig spezifizierter Weise. Hier öffnet sich ein weiterer Raum, um an der Beziehung von Vernunft, Offenbarung und Sittlichkeit weiterzuarbeiten.

Aber auf einem anderen Gebiet haben Theologen eine Menge nützlicher Arbeit getan: in Fragen praktischer Sittlichkeit, im Blick auf bestimmte sittliche Anliegen wie Sexualität, Leben und Tod, Krieg und soziale Gerechtigkeit. Es kann wahr sein, daß die Theologen als Theologen keine besondere Kompetenz haben, mit diesen komplexen und widerspenstigen Fragestellungen umzugehen. Aber es ist wichtig, daß überhaupt irgendeiner jene ethischen Probleme aufgreift, die aus der sich schnell wandelnden Technologie und den sozialen Strukturen der neuzeitlichen Welt entstehen. Und Theologen verschiedener Kirchen haben sich dabei verdient gemacht, daß sie Gruppen von Experten verschiedener Wissenschaftsdisziplinen zusammenriefen, die dann versuchten, die darin enthaltenen Probleme deutlicher zu machen und verschiedene Zugänge zu ihnen zu eröffnen. In Berichten, die etwa von Gruppen wie dem »British Council of Churches« (das alle größeren christlichen Kirchen, ausgenommen die römisch-katholische Kirche, umfaßt) ausgehen, werden Materialien zur Überlegung vorgestellt und sittlich vorzuziehende Lösungen mehr oder weniger deutlich vorgeschlagen. Aber sie sind nicht vom Geist autoritärer Aussageform durchzogen; und zunehmend zeigt sich, z. B. in Fragen wie derjenigen der Homosexualität, daß eine Verschiedenheit von Gesichtspunkten als erlaubt hingenommen wird.

Theologen in diesen Arbeitsbereichen neigen mehr und mehr dazu, sich selbst nicht als Experten, sondern als Katalysatoren zu betrachten, die Gruppen von Menschen zusammenbringen, um ethische Fragestellungen ans Licht zu bringen, deren relevante Probleme herauszustellen und dann zu versuchen, eine oder mehrere Schlußfolgerungen vorzuschlagen, welche sich auf allgemeine Prinzipien gründen, die auf besondere Fälle angewendet werden. Das ist ein angemessener Umgang mit der Kasuistik; es handelt sich keinesfalls um bereits eindeutig definierte Grundsätze, die von irgendeinem moralischen Experten oder einer moralischen Autorität auf neu aufgekommene besondere Fälle angewendet werden. Sondern es handelt sich eher um die Angelegenheit einer Gruppe von Experten verschiedener Wissenschaftsdisziplinen, die relevante Tatsachen herausstellen und Kriterien zu finden versuchen, um zu Entscheidungen darüber zu gelangen. Ihre Tätigkeit ist gemeinschaftlich, kooperativ und zielt auf Empfehlungen. Da findet sich viel Platz für unterschiedliche Akzente und Zugänge zu den Tatsachen; und dementsprechend wird ausdrücklicher die Notwendigkeit betont, daß das *individuelle* Gewissen zu einer Entscheidung im Blick auf das anstehende Problem kommen muß.

Zwei Moraltheologen, die am meisten dazu beigetragen haben, die Diskussion besonderer Probleme der angewandten Ethik zu fördern, sind *Ronald Preston* (Manchester) und *Gordon Dunstan* (London). Preston hat als Herausgeber gewirkt und Beiträge zu vielen Büchern über industrielle Probleme verfaßt, besonders »Technology and Social justice« (London 1971) und »Religion and the Persistence of Capitalism« (London 1979). Dunstan hat den Ruf einer Autorität im Gebiet der medizinischen Ethik gewonnen; sein Buch »The Artifice of Ethics« (London 1974) enthält eine einfühlsame Diskussion der Bedeutung von Institutionen und von sittlichen Konventionen in der Gesellschaft sowie wertvolle Erörterungen zu Problemen der genetischen Forschung, des Schwangerschaftsabbruchs, der Euthanasie und zu Krieg und Frieden.

- Nachdem sie einige Jahre vorm Interesse an Problemen angewandter Ethik zurückscheuten, haben Philosophen nun wieder angefangen, sie ernster zu nehmen. *Peter Singer* mustert in »Practical Ethics« (Cambridge 1979) eine Reihe von Argumenten zu besonderen ethischen Fragestellungen; *j. L. Mackie* behandelt mit seinem einflußreichen Buch »Ethics« eine Reihe solcher Gesichtspunkte; und *Barrie Paskins* hat zur Ethik des Krieges Stellung bezogen.

9. GEGENWÄRTIGE FRAGESTELLUNGEN IN PHILOSOPHISCHER UND THEOLOGISCHER ETHIK

Noch stimmt es jedoch, daß die meisten Pilosophen, die sich zu solchen Fragen äußern, sich der Religion gegenüber ablehnend oder indifferent verhalten und deswegen nicht die religiöse Dimension sittlicher Probleme diskutieren. Es gibt eigentlich keinen britischen Moralphilosophen, der die römisch-katholische Auffassung vom Naturrecht teilen würde, wie sie in der Enzyklika »*Humanae Vitae*« zum Ausdruck kommt. Ihrer Sicht zufolge sind die Zwecksetzungen der Natur von Gott hineingelegt, und so darf man sie überhaupt nicht behindern. Britische Moralphilosophen würden entgegenen, daß die Rede von den »Zwecksetzungen in der Natur- im günstigsten Falle metaphorisch zu verstehen und im schlimmsten Falle Unsinn ist. Und selbst wenn es solche Zwecke gäbe, dann könnten sie nicht dazu verwendet werden, sittliche Entscheidungen der Menschen im Blick auf das beste Verhalten vorzuschreiben. Statt zu verbieten, die naturimmanenten Zwecke zu durchkreuzen, könnten wir oft sittlich verpflichtet sein, gerade das zu tun, weil die Natur selbst sittlich neutral ist, aber oft gegen die besten Interessen der Menschen zu arbeiten scheint (in Dürren, Hungersnöten, Erdbeben und Seuchen z. B.).

Wenn dann Philosophen offen dafür sind, Naturrecht zu diskutieren, dann gilt das nicht im Blick auf Zwecksetzungen der Natur, die nie aufgehoben werden könnten; sondern dann geschieht das eher in der Form vernünftiger Maximierung menschlicher Bedürfnisse, die viele Ausnahmen und Kompromisse erlaubt oder sogar erfordert. Hauptsächlich wird unter Moralphilosophen diskutiert, ob eine bestimmte Form von Utilitarismus hingenommen werden kann - etwa die Ansicht, daß Handlungen moralisch bewertet werden müssen in Entsprechung (in proportion) zu ihrer Eignung, zum Glück führen, ob sie nun je für sich oder als Klasse betrachtet werden oder ob andere, damit nicht verbundene Faktoren wie Gerechtigkeit, Menschenwürde oder Integrität zusätzlich zum Glückskriterium herangezogen werden müssen.

Bernard Williams und *j. j. C. Smart* verfaßten zusammen das Buch »Utilitarianism« (Cambridge 1973); der erste griff diese Richtung an, und der letzte verteidigte sie. Neben der Diskussion, welcher Art die Werte darin sind, gibt es einen verwandten Diskussionsgang; er bezieht sich auf die Frage, ob irgendwelche Werte absolut oder universal sind oder ob nicht vielmehr bestimmte Werte in ihrem Zusammenhang kulturell relativ sind. Die Universalisierbarkeit sittlicher Werte wurde von *R. S. Downie* und *Elizabeth Telfer* in »Respect for Persons« (London 1969) verteidigt; darin argumentieren beide, daß es Werte für menschliche Wesen schlechthin gibt und daß ihnen die Pflichten der Achtung und der Fürsorge korrespondieren.

Die Relativisten würden solche Ansichten angreifen und ihren Anspruch darauf reduzieren, daß sie die besondere liberale Tradition abendländischer Werte ausdrücken.

Die bekannteste Form des *Relativismus* stellt der *Marxismus* dar; obwohl diese Ideologie viele Freunde unter Soziologen hat, die oft sich mit sozialen Problemen befassen, findet sie fast keine Freunde unter Philosophen, die seine Forderungen für schlimmer als alles, was sich in der Religion findet, ansehen. Selbst wenn der dogmatische Marxismus unter britischen Philosophen wenige Verteidiger kennt, so scheint sich doch unter ihnen ein Konsens in Richtung auf eine bestimmte Art von demokratischem Sozialismus zu ergeben. Etwas wie die Befreiungstheologie aus Südamerika hat bewirkt, daß sich viele in ihrer privilegierten Position als Sprecher einer der reichen Nationen der Welt unwohl fühlen. Dieser Sinneswandel hat ein erneuertes Interesse an alttestamentlichen Themen wie der Befreiung von Sklaverei, der Sorge um die Unterdrückten und der sozialen Gerechtigkeit wachgerufen.

Allerdings wurde dieses Interesse nicht allein von ausländischen Theologen aus den Entwicklungsländern angeregt. Denn es gibt eine *Tradition von christlichem Sozialismus* in England, die auf die Arbeit des Erzbischofs *William Temple* zurückgeht. Sein Buch »Christianity and the Social Order« (Neuausgabe: London 1976) tritt dafür ein, daß Christen sich für die Erfüllung menschlichen Daseins einsetzen müssen; und das bedeutet, daß sie sich für solche Formen der Gesellschaft engagieren müssen, die solche Erfüllung der größtmöglichen Zahl eröffnen. Zwar sei es wahr, daß es letzter Zweck menschlichen Daseins sei, Gott zu dienen; aber man könne nicht Gott lieben, ohne seinen Nächsten zu lieben; und man könne nicht seinen Nächsten lieben, ohne die Gesellschaft so zu gestalten, daß so viele Menschen wie irgend möglich die Gelegenheit fänden, sich selbst zu verwirklichen und zu erfüllen, wie wir selbst es wünschten. Das Buch zielt auf einen christlichen Personalismus, in dem Möglichkeiten persönlicher Erfüllung für alle liegen müssen; aber laut diesem Ansatz tritt wirkliche Erfüllung nur im Dienst an anderen ein, in gemeinschaftlicher Zusammenarbeit und Freundschaft. Deswegen kann der einzelne Mensch nicht gegen seinen Willen dem Staat unterworfen werden; aber Erfüllung kann er nur in kooperativem Dienst finden, nicht hingegen im Laissez-faire-Individualismus. Die Gesellschaft muß so beschaffen sein, daß sie jene Art der Erfüllung ermöglicht (nicht aber erzwingt), die im sich selbst hingebenden Leben Christi erschlossen ist. Und das ist eine Lebensweise, die Menschen in Freiheit für andere leben läßt – in Brüderlichkeit und Einheit. Der Christ muß deswegen gegen alle entmenslichenden, unterdrückenden und trennenden Strukturen in der Gesellschaft kämpfen, im Trachten, das Reich Gottes seiner Heraufkunft näherzubringen.

10. CHRISTLICHE ETHIK UND POLITIK

Obwohl mancher Gesichtspunkt dieser Art in der britischen christlichen Ethik vorherrscht, findet diese Richtung auch ihre Kritiker. *Edward Norman* protestiert in »Christianity and the World Order« (Oxford 1979) gegen die Politisierung des Evangeliums; er stellt fest, daß sich das Evangelium auf die persönliche Errettung ausrichtet und nicht auf sozialpolitische Maßnahmen. Bei all seiner Liebe zu den Armen verteidigte Jesus kein Programm gesellschaftlicher

Reform. Würde, wenn wir dem Muster seines Lebens folgten, es nicht erfordern, die gegebenen Ordnungen der Gesellschaft hinzunehmen und zugleich in der Form sich selbst gebender Liebe zu leben, die auf Niederlage oder Tod hinauslaufen könne, aber nicht in Revolution oder der Gründung einer christlichen politischen Partei endete? Nun hat Großbritannien niemals eine solche christliche Partei gehabt; wo es aber solche Parteien gibt, dort neigen sie jedenfalls dazu, eher konservativ oder »rechts« als sozialistisch zu sein. Konservative christliche Gruppen sind sicherlich eher bereit, autoritäre Formen in der Gesellschaft gutzuheißen, die Gesetz und Ordnung hochhalten können, in der aber die Christen die unpolitische Rolle demütiger Jüngerschaft auf sich nehmen.

Normans Buch hat viele Antworten herausgefordert; eine charakteristische findet sich in »Christian Faith and Political Hopes« von *Haddon Willmer* (London 1979). Auch in diesem Buch treten die Positionen gegeneinander auf - derer, die eine ziemlich scharfe Unterscheidung zwischen den Ordnungen dieser Welt und der anderen Welt der Erlösung durch Glauben finden, und jener, die gezielte ethische und politische Richtlinien im Evangelium selbst sehen. Es liegt - meine ich - am Mangel jeglicher systematischer Tradition in der Moralthologie in Großbritannien, daß eine solche Dichotomie zum herausragenden Kennzeichen ethischen Denkens in der Gegenwart wird. Es ist in der Tat ironisch, daß oft ausgerechnet diejenigen, die am meisten auf der theoretischen Unabhängigkeit der Ethik bestehen, zugleich ihre Interpretation des Evangeliums von politischen Untertönen eingefärbt finden. Diese Probleme bleiben ungelöst: aber was auf dem Spiel steht, ist das grundsätzliche Verständnis der Erlösung und des Ziels Gottes für die Welt und seines Handelns in ihr. Jedenfalls meine ich - gerade weil dieser Streit in einer Anzahl von weithin bekannten Diskussionen in Großbritannien in den Brennpunkt gerückt ist -, daß das Gebiet der Moralthologie von zunehmender Bedeutung in der nahen Zukunft sein wird. Wir werden uns fragen müssen, ob es eigenständige sittliche Werte gibt, die mit dem christlichen Glauben gegeben sind; wir werden uns weiter fragen müssen, was genau diese Werte sind, wie sie sich im Leben von einzelnen Menschen oder in Gesellschaften auswirken und was die Grenzen einer zulässigen Nichtübereinstimmung in ethischen Fragen sind. Wir müssen auch Klarheit darüber gewinnen, welche Anteile unseres sittlichen Denkens aus der eigenen Kultur oder Klasse abzuleiten sind und welche aus der christlichen Offenbarung stammen. Oder, wenn wir beides zuletzt doch nicht völlig entwirren können, müssen wir zumindest versuchen, unsere eigenen Voraussetzungen in der theologischen Interpretation und Schwerpunktbildung herauszustellen. In dieser Hinsicht gibt es eine Menge Arbeit zu tun; und ich meine, daß der Grund nun hinreichend vorbereitet ist, um damit zu beginnen.

Keith Ward, Dean and Chaplain

Übersetzt von Cbr. Frey

Trinity Hall GB-Cambridge CB2 1TJ

Ethik für Multiplikatoren

VON CHRISTOFER FREY

Wissen die theologischen Ethiker an den Fakultäten eigentlich, was aus ihren Ansätzen wird, wenn sie - wie auch immer gebrochen oder elementarisiert - in die Praxis des Pfarramts oder des Religionsunterrichts übersetzt werden? Obwohl es uns an Arbeiten über die neuere Alltagsgeschichte des Christentums mangelt, wissen wir, welche Rolle der aus der antiken und der mittelalterlichen Philosophie aufgenommene Ordnungsbegriff - neu interpretiert durch das 19. Jahrhundert für eine völlig veränderte gesellschaftliche Welt - in privaten, gemeindlichen und kirchenamtlichen Entscheidungen gespielt hat. Das Beispiel muß uns nachdenklich stimmen: Gibt es nicht eine *Verantwortung für die handliche, in alltäglichen Vollzügen praktikable Umsetzung ethischer Konzepte*? Die folgenden Arbeiten wollen diesem Problem so nachspüren, daß sie nicht unmittelbar bei der alltagspraktischen Umsetzung nachforschen, sondern jene wichtige *Zwischenebene der Multiplikatoren* anschauen: Was filtert sich aus der Arbeit der Fakultäten durch die Lehrerfortbildung oder durch Erarbeitung von Lehrplaneinheiten hindurch; werden nicht gerade die feinen, aber entscheidenden Konturen ethischer Konzepte gegenüber attraktiven Schlüsselbegriffen vernachlässigt?

In der Bundesrepublik gibt es Fernstudienkurse, institutionalisierte Lehrerfortbildung und dafür verantwortliche Institute. Wer zeichnet hier verantwortlich? Offensichtlich sind mehrere Ebenen der Einflußnahme zu unterscheiden. Einmal finden sich theologiepolitische Konstellationen, die bestimmte Richtungen in solchen Unternehmungen zum Tragen bringen'. Davon soll hier nicht die Rede sein. Sodann gibt es Themen, die im Umlauf sind und zu deren Bearbeitung ein Universitätsethiker herangezogen wird, z. B. die Menschenrechte-. Schließlich stellt die Vermittlung ethischer Diskussionen und Problemstellungen selbst ein Problem dar: Wie kommen *Information* und *normative Gesichtspunkte* zusammen? Lehrern stößt dieses Problem auf, wenn sie sich Unterrichtskon-

zepte erarbeiten, in denen ständig der von den Sozialwissenschaften bestimmte Aspekt (Schülerkritik: bessere Sozialkunde) und die biblische Perspektive auseinanderzufallen drohen. Beide Aspekte könnten dann wie ein säkularer Indikativ und ein biblischer Imperativ, wie Sein und Sollen auseinandertreten. Kann und darf das von Theologen hingenommen werden?

Deswegen finden ethische Urteilsfindungsschemata in der Fortbildung Aufmerksamkeit. Die Ansätze in *Honeckers »Sozialethischer Theorie«* verleiten dazu, die oben genannte Zweiteilung auf der Ebene der Vermittlung in den Schulen zu verfestigen - soll doch die säkulare Vernunft die Wirklichkeit erschließen **und** das Humane diskutieren, während der theologische Beitrag in der Motivation, der Gewissensbildung und der Förderung der Gemeinde liegt'. Wird *Tödt's* Schema" nicht analytisch und als in mehreren Gängen zirkulär zu durchlaufen verstanden, dann legt sich ebenfalls eine Spaltung zwischen dem zweiten Schritt (Analyse der Situation) und dem vierten (Normenprüfung) nahe. An diesem Problem setzen die folgenden Studien an. Sie wollen daher keineswegs professionelle Theoretiker der Ethik nach dem fragen, was sich einfach und problemlos umsetzen läßt, sondern sie wollen sie zu einer Diskussion einladen, die in ihrem eigenen Theorieansatz vorangetrieben werden muß.

Die von *Hume* her tradierte wissenschaftlich-analytische *Unterscheidung von Sein und Sollen* ist in der theologischen Ethik und in der praktischen Philosophie längst nicht ausdiskutiert. Wenn es sich um die *Realität menschlichen Verhaltens* handelt, sind Intentionen, Erwartungen und Interpretationen wichtig. Sie alle werden wissenschaftlich als Seinsaussagen zur Sprache kommen und doch keinen logisch stringenten Übergang vom Sein zum Sollen aufweisen. Aber sie wehren dem populären Positivismus, der abseits der Wissenschafts-

3. M. Honecker: Konzept einer sozialetischen Theorie, Tübingen 1971.

4. Vgl. *eh. Frey*: Zum Thema der Vernunft in der evangelischen Ethik, in: ZEE 25 (1981), S. 197-217, v. a. S. 197-199.

5. Vgl. im Folgenden S. 260ff.

1. Allerdings zeigen die Bemerkungen von H. E. Tödt auf S. 301-304, daß Konzepte die Sachthematik verschieben können.

2. S. u. S. 283-301.

theorie die Unterscheidung von Sein und Sollen begleitet und dem einen die Objektivität, dem anderen die Willkür der Entscheidung zuschreibt. Denn: »Wenn die Menschen Situationen als real definieren, so sind auch ihre Folgen real«, sagten die beiden Sozialwissenschaftler W. I. Thomas und D. S. Thomas schon 1928. Das sogenannte Thomas-Theorem hat sich als Anregung erwiesen. Interaktionstheorie wie politische Wissenschaft können damit etwas anfangen. Allerdings hat nun Goffman den großangelegten Versuch unternommen, in seiner »Rahmenanalyse« zu zeigen, daß dieses Theorem meist so mißverstanden wird, als würde die Definition bewußt in der Situation erschaffen. Sie liegt vielmehr bereits vor, weil die alltäglichen Erfahrungen bereits verschiedenen Zuweisungen von Realitäts-Status unterliegen. Die sog. Ethnomethodologie (v. a. Garfinkel im Anschluß an A. Schütz)⁶ hat mit Mühe und Phantasie Konventionen, Hintergrunderwartungen und Ähnliches zu entdecken gesucht, das die Situation definiert. Elias (mit seiner Theorie der Zivilisation) hat unabhängig davon die emotionalen Komponenten der Situationswahrnehmung und Selbsterkenntnis als historisch gewachsen zu zeigen versucht⁷,

Die Autoren Rupp und Vogel, zwei erfahrene Praktiker, haben einen u. W. noch nicht gegangenen Weg gewählt, um diese Problemkonstellation herauszuarbeiten und an die Arbeit theologischer Ethik in den Fakultäten Fragen zu stellen. Sie gehen davon aus, daß solche Definitionen nicht nur vorgegeben sind, sondern von Verfassern von Religionsbüchern im weitesten Sinn geschaffen und von Lehrern, die sie benutzen, weitergegeben werden. Sie zeigen sich an der Auswahl von möglichen Er-

fahrungsgegenständen, die Schülern präsentiert werden, aber auch in Identitätskonzepten. Darum wird die Information im Religionsunterricht und im zugeordneten Lehrbuch zu einem ethisch zu verantwortenden Problem: Was wird für den Schüler entdeckt, was für ihn verschlossen? Haben die Autoren das je ethisch verantwortlich reflektiert, oder haben sie nicht darin eigene Lebensansichten gespiegelt? Der Schluß der Vf. lautet: Information - zumindest in diesem Bereich - ist schon immer in jenen Perspektiven gesehen, die sich aus Leitlinien gelingenden Lebens ergeben. Biblische und theologische Beiträge wären demnach eine Aufforderung, inmitten der entdeckten und zu entdeckenden Lebensverhältnisse solche vorausgesetzten Perspektiven zu diskutieren, zu erweitern oder zu verändern. Auch wenn das die wissenschaftstheoretische Diskussion um den Status von Sein und Sollen nicht löst, so kommen sich doch Beschreibung und Verpflichtung an diesem Punkt sehr nahe. Tödts Schritt der Situationsanalyse ist enger mit dem der kritischen Sichtung der Normen verbunden, als es die Herauslösung des Sechs-Schritte-Schemas aus dem Argumentationszusammenhang sehen läßt.

Der darauf folgende Beitrag der Autoren Blattner und Ley arbeitet mit solchen zum Handwerkszeug gewordenen Schemata. Er wird damit eher dem Ansatz Honeckers gerecht. Zur Behandlung der Menschenrechtsthematik und zur Verwendung seines eigenen Urteilsschemas äußert sich dann Tödts selbst.

Was bleibt als Anregung der Beiträge zu notieren? Sie nötigen die Ethik an den Fakultäten, die komplexen Zusammenhänge von verborgenen oder offenen Normen und Situationswahrnehmung differenziert zu benennen und nach den Verbindungslinien von biblischen Aussagen, Normendiskussion und Realitätswahrnehmung zu suchen. Was in ihrer Blütezeit die historisch orientierte Theologie unter dem Stichwort »Hermeneutik« als umgreifenden Entwurf von Wirklichkeit vortrug, wartet in der Zeit intensiver Auseinandersetzung mit den sog. Humanwissenschaften noch auf ein umgreifendes Konzept.

C. F.

6. W. I. Thomas und D. Thomas: Person und Sozialverhalten, Neuwied 1965.

7. E. Goffman: Frame Analysis, New York 1974.

8. Vgl. »Alltagwissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Hg. von einer Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, Reinbek 1973.

9. N. Elias: Über den Prozeß der Zivilisation, Frankfurt a. M., 1976.

Ethische Verantwortung für die Wahrnehmung der Realität Am Beispiel der Bestimmung der Lebenswirklichkeit der Schüler durch Religionsbücher

VON HARTMUT RUPP UND OITO VOGEL

1. DIE FRAGESTELLUNG

Wesentlicher Bestandteil des *problemorientierten Religionsunterrichts* sind ethische Urteile, denn seine Aufgabe besteht vor allem darin, den Schüler (insbesondere) durch Auseinandersetzung mit der biblisch-christlichen Tradition zu einem begründeten Urteil und zu einem verantwortlichen Handeln angesichts der ethischen Fragen der Gegenwart und der Zukunft zu befähigen.

Lehrpläne, Arbeitshefte, Unterrichtsmodelle und Lehrbücher des problemorientierten Religionsunterrichts geben deshalb dem *Schüler* Medien, Denkanstöße, Arbeitsaufgaben und Fragen an die Hand, um eine eigene begründete *Stellungnahme zu den ethischen Fragen seiner Gegenwart* zu erarbeiten. Die Frage ist jedoch immer wieder, ob die angebotenen Materialien und Lerngänge ein zureichendes und vertretbares ethisches Urteil zulassen. H. E. Tödt und M. Honecker haben versucht, in ihrer »Theorie ethischer Urteilsfindung« (s. H. E. Tödt, Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsbildung, ZEE, 1977, S. 80ff.) bzw. »Theorie evangelischer Sozialerhik« (s. M. Honecker, Konzept einer sozialetischen Theorie, 1971, S. 191ff.) die entscheidenden »Schritte« oder »Sachmomente« bzw. »Aspekte« aufzuzeigen, die für den Gewinn eines zureichenden und vertretbaren Urteils notwendig sind. Ein erstes entscheidendes Kriterium ist seine »*Realitätsgerechtigkeit*« (Honecker) oder »*Situationsgerechtigkeit*« (Tödt). Nach Honecker und Tödt sind ethische Probleme in konkrete geschichtliche »Verhältnisse« bzw. einen »realen Kontext« eingebettet, d. h. in einen »gesellschaftlich-politischen Rahmen« oder einen »gruppenartigen Lebens- und Handlungszusammenhang«, der »das Erfassen und Lösen des betreffenden Problems ... bedingt« (Tödt, S. 82). Eine Entscheidungssituation versteht sich jedoch nicht von selbst. Sie ist kein objektiver Sachverhalt, sondern sie wird nur verständlich, wenn man den Bezug der Betroffenen zu den Sachverhalten der Entscheidungssituation berücksichtigt. Schon die *Definition einer Situation* als »problematisch« setzt Subjekte mit bestimmten Erfahrungen, Interessen und Wünschen, Bindungen und Bedürfnissen voraus. Der Urteilende ist kein neutrales theoretisches Subjekt, sondern ein konkretes, gesellschaftliches Wesen, das bestimmt ist von Interessen und Bedürfnissen, die wiederum Ausdruck seiner sozialen Erfahrungen in einer bestimmten Gruppe und Klasse sind. In die Definition einer Situation werden immer schon ethische Kriterien, normative Gesichtspunkte und vorgeprägte Zukunftsvorstellungen (vgl. Tödt, S. 89) als Interpretation eingebracht. Diese finden nicht nur ihren Niederschlag in der Wahl sprachlicher Symbole, mit denen eine Situation

beschrieben wird, sondern auch in der Bestimmung möglicher Verhaltensalternativen, die die Entscheidungssituation zulassen oder zuzulassen scheinen. Deshalb müssen im Folgenden die Perspektiven der Verfasser von Religionsbüchern (und der Unterrichtenden, die ihnen folgen) ebenso erhoben werden wie die von ihnen vorausgesetzte Lebenswirklichkeit und Orientierung der Schüler.

Die Betroffenheit der durch das Problem herausgeforderten Subjekte entsteht aber nicht bloß aus den immanenten Gegebenheiten einer Entscheidungssituation, sie erwachsen auch aus dem spezifischen Lebens- und Handlungszusammenhang, dem die Betroffenen angehören. Ein ethisches Urteil, wie es gerade auch im problemorientierten Religionsunterricht intendiert ist, ist demgemäß nur »situationsgerecht«, wenn es den *Bezug der Betroffenen* - hier der Schüler – *zum Problem* berücksichtigt und deren Lebenswirklichkeit als ethisch relevant aufnimmt. '

Die Entschlüsselung der spezifischen Erfahrungen, Erwartungen, Interessen und Bedürfnisse der Betroffenen im Blick auf das jeweilige ethische Problem bildet demgemäß einen wesentlichen Schritt ethischer Urteilsbildung. Bleiben die Lebensbezüge der Betroffenen unberücksichtigt oder werden sie falsch eingeschätzt, so besteht die Gefahr, daß der ethische Urteilsprozeß die Realität verfehlt, sie voreingenommen verzerrt und das Urteil überflüssig oder unzeitgemäß wird. In der Analyse des Beziehungsfeldes der Betroffenen, also gerade auch in der Analyse der Erfahrungen und Erwartungen der Schüler, werden aber normative Gesichtspunkte des Analysierenden wirksam; sie bestimmen nachhaltig das Bild, das von dem Betroffenen gezeichnet wird, und bestimmen auch den vorgeschlagenen Urteilsprozeß.

Wenn ein den Unterricht planender Lehrer seine Schüler bei ihren Erfahrungen »abholen« will, wird er Angebote bereitstellen, die es ihnen erlauben, sich selbst und ihre eigene Lebenswelt wiederzuerkennen und zur Sprache zu bringen. Er muß aber seine Definition der Schülerwirklichkeit immer wieder daraufhin überprüfen, von welchen Annahmen er ausgeht, ob sich der Schüler damit identifizieren kann und welche normativen Gesichtspunkte seine Definition der Schülersituation bestimmt haben. Darum ist anzunehmen, daß in Entwürfen zum Religionsunterricht - ihre unterrichtliche Umsetzung eingeschlossen - eine Art vorreflexiver Ethik verborgen liegt. Um professionellen Ethikern zu zeigen, daß sich darin ein wichtiges Bewährungsfeld ihrer Arbeit auf tun könnte, soll im Folgenden untersucht werden, von welchen Annahmen über die Schülerwirklichkeit die Verfasser von zwei Religionsbüchern der Sekundarstufe I ausgegangen sind und welche Auswirkungen diese auf den vorgeschlagenen Unterrichtsverlauf haben.

Kursbuch 7/8 ist verfaßt von *Gerhard Kraft* sowie von *Hannelore* und *Heinz Schmidt* in Zusammenarbeit mit *K. Bätz*, *D. Bürkle*, *W. Epting*, *H. J. Herrmann*, *F. Goedeking*, *J. Thierfelder* und *R. Wagner*. Es ist 1978 im Calwer Verlag Stuttgart sowie im Diesterweg Verlag Frankfurt erschienen.

Kursbuch 7/8 ist konzipiert auf dem Hintergrund der Lehrplanentwicklung in Baden-Württemberg und will nach Einführung der Versetzungserheblichkeit in der Klassenstufe 7/8 Schülern und Lehrern Hilfen an die Hand geben, den Lehrplananforderungen gerecht zu werden. Das Buch entspricht der Grundeinteilung des Lehrplans in BW für die Sekundarstufe I, indem es einmal -Themen« anbietet, die von gegenwärtigen Lebenserfahrungen ausgehen, und zum anderen »Kurse«, die bei der christlichen Überlieferung ansetzen.

Das Buch enthält 15 Kapitel bzw. Unterrichtseinheiten, darunter alle, die in der Klassenstufe 7/8 für BW verpflichtend sind.

Ich klage an - Amos (Kurs);
 Einfach leben: Franz von Assisi (Kurs);
 Jesus von Nazareth (Kurs);
 Träume mit 13 (Thema);
 Gewissen (Thema);
 Wunder (Kurs);
 Glaube - Aberglaube – Parapsychologie (Thema);
 Weltweite Reformation - Johannes Calvin (Kurs);
 Diakonie – Das Nötige tun (Thema);
 Islam (Kurs);
 Warum nein sagen? (Thema);
 Nachgeben oder sich durchsetzen? (Thema);
 Alle reden vom Frieden (Thema);
 Paulus (Kurs).

Das Buch gilt für Hauptschule, Realschule und Gymnasium. Es ist zwischenzeitlich als offizielles Lehrbuch in Baden-Württemberg und anderen Bundesländern eingeführt und wird (zumindest in BW) in den meisten Schulen verwendet. Es schließt an das Kursbuch 5/6 an und wird durch das Kursbuch 9/10 fortgesetzt. Seit Januar 1980 liegt ergänzend ein Lehrerhandbuch vor.

Religion: Modelle 7-10 ist verfaßt von *Siegfried Brill*, *Herbert Kernler* und *Herbert Ulonska* zusammen mit *Hans-Dieter Bastion*, *Günther Bobm*, *Erich Witzschke* und der Verlagsredaktion »Religion«. Es ist 1974 im Pro Schule Verlag, Düsseldorf, erschienen und wird heute von der Metzlersehen Verlagsbuchhandlung Stuttgart vertrieben.

»Religion: Modelle« ist konzipiert für den evangelischen Religionsunterricht des 7. bis 10. Schuljahres an Gymnasien und ist weithin deckungsgleich mit »Religion: Probleme 9/10«, das für die Klassen 9 und 10 der Realschule gedacht ist. »Religion: Modelle« ist Teil der Reihe »Religion«, die von Hans-Dieter Bastion, Hans Rauschenberger, Dieter Stoodt und Klaus Wegenast herausgegeben wird und für die Klassenstufen 1 bis 10 Unterrichtswerke bereithält.

Das Buch ist problemorientiert angelegt und enthält zwölf Kapitel oder Unterrichtseinheiten, denen bestimmte »Leitbegriffe« zugeordnet werden können.

Auf der Suche nach Anerkennung (Identität);
 Des Menschen Wille ist sein Himmelreich (Freiheit);
 Wer war Jesus? (Nachfolge);
 Verbrechen mit gutem Gewissen (Moral bzw. Gerechtigkeit);
 Wer oder was garantiert uns Frieden? (Frieden);
 Utopie (Utopie bzw. Hoffnung);
 Der Tod und seine Gesichter (Tod bzw. Leben);
 Lieben und Lieben lassen (Liebe);
 Die Alten in unserer Gesellschaft (Alter bzw. Weisheit);
 Fremdreligion. Hinduismus (Dialog bzw. Toleranz);
 Theismus - Atheismus (Glauben);
 Kult und Kultindustrie (Distanz bzw. Humor).

Die Einheiten sind bis auf die letzte alle in drei Teile gegliedert: Teil A dient der Motivation und der Einführung, Teil B erschließt die Hauptprobleme und liefert Grundwissen, Teil C will weitere Perspektiven eröffnen und Probleme differenzieren.

Zu dem Buch ist gleichzeitig ein Lehrerhandbuch erschienen.

Aus methodischen Gründen wurde bei der Analyse der beiden Unterrichtsbücher ausschließlich auf das Schülerbuch geachtet, alle Aussagen über das Unterrichtswerk beziehen sich darauf.

Die Analyse dieses wie des folgenden Buches folgt systematischen Schritten:

2.1 Annahmen über die Lebenswirklichkeit des Schülers

(1) Nach den Texten, Bildern und Arbeitsaufträgen, die im Kursbuch 7/8 angeboten werden, wird die Lebenswirklichkeit des Schülers bestimmt durch die *Interaktionen in der Familie, des Freundeskreises, der Schule, der Nachbarschaft, der Kirchengemeinde und im engeren und weiteren Wohnbereich*. Die alltägliche Begegnung mit den meist persönlich bekannten Interaktionspartnern, deren Verhaltensweisen und Meinungen sowie die Auseinandersetzung mit den hier gebräuchlichen Medien (Tageszeitungen, Werbeanzeigen, Werbesendungen, Illustrierten, Schallplatten, Fernsehserien, Heftchen und Jugendzeitschriften) wirken den Verfassern zufolge auf die Vorstellungen, Einstellungen und Erwartungen der Heranwachsenden ein (S. 186).

Die Schüler selbst befinden sich in der Pubertät, sie erwarten, wie ein Erwachsener ernst genommen zu werden, sie sind empfindlich und wollen zeigen, was in ihnen steckt. Dabei sind sie oft sich selbst im Wege, stoßen an und geraten vor allem mit den Eltern, aber auch mit den Lehrern in Konflikte. Sie sind auf der einen Seite voller Widerspruch, auf der anderen Seite sind sie unsicher, zweifelnd und neigen mitunter zu Rückzug und Verschlussenheit. Die Veränderungen des eigenen Körpers scheinen dem Jugendlichen selbst noch nicht ganz bewußt zu sein, ebenso die Auswirkungen auf seine Beziehungen und Interessen. Es bereitet ihnen Schwierigkeiten, innere Konflikte zu artikulieren. Sie suchen den Kontakt mit Gleichaltrigen, machen unbeholfene Versuche, Freundschaften zu schließen, und sehnen sich nach zärtlichen Berührungen und Leben der Zweisamkeit.

(2) In den Begegnungen und Auseinandersetzungen mit seiner Alltagswelt hört, sieht und erlebt der Heranwachsende, daß u. a.

- nur ein Leben mit einer beruflichen Karriere, finanziellem Reichtum, schnellen Motorrädern, einer harmonischen und konfliktfreien Partnerschaft sowie gesellschaftlicher Anerkennung lebenswert und sinnvoll ist (S. 61H.);
- nur die Besten gelobt und bewundert werden, jeder größer werden will, man am Maßstab der Leistungen gemessen wird, nur der Erfolg zählt und Konkurrenz vorherrscht, während Versager, Alte und Behinderte verschwinden müssen (S. 50);
- jeder auf seinen Vorteil schaut, nur sich selbst wichtig nimmt, der Erfolg dem anderen mißgönnt wird, Mißtrauen herrscht und auch Christen darin keine Ausnahme machen (S. 56, 101);
- Alkohol, Zigaretten, Drogen, Freiheit, Selbstbestimmung, Anerkennung, Erfolg, Lebensgenuß, eben ein »gelingendes Leben« versprechen und die Alltagssorgen vergessen machen, während die gefährlichen Folgen verdrängt oder abgewehrt, Suchtkranke und Alkoholiker verachtet und Auswege nicht für möglich gehalten werden (S. 162ff., 179ff.);
- Armut, Krankheit, Not und Leiden in dem eigenen Erfahrungsbereich gelehnet und aus der eigenen Umgebung verbannt werden; Armut, Hunger, Grausamkeit, Krieg, Folter, Ausbeutung, Ungerechtigkeit in der Welt ignoriert und die Problematik sowie eine eigene Mitschuld nicht gesehen werden (bes. S. 32ff.);
- alle vom Frieden reden und sich nach diesem sehnen, doch Krieg, Gewalt, Rache und Vergeltung die Regel sind und als natürlich angesehen werden; *die meisten Menschen bereit sind, zu töten und zu quälen*, während Umkehr, Wiedergutmachung und Vergebung als sehr schwierig beurteilt werden und man im Grunde nicht weiß, wie man Frieden schaffen kann (S. 185, 196ff.);

- Sichdurchsetzen oder Nachgeben die einzigen Möglichkeiten sind, um Konflikte zu lösen, der Stärkere eben siegt, Nachgeben Nachteile mit sich bringt, Außenseiter und Sündenböcke Phänomene sind, an denen sich nichts ändern läßt, und überwiegend die Neigung besteht, Konflikten aus dem Weg zu gehen (bes. 5. 176ff., aber auch 5. 196ff.);
- es Kräfte gibt, die das Schicksal bestimmen, und Amulette, Talismane, die Glück bringen und Unglück abwenden (5. 104, 106, 110).

(3) Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Schüler des 7. und 8. Schuljahres befinden sich nach Kursbuch 7/8 in einer *Phase des krisenhaften Übergangs von der Kindheit zum Erwachsenenalter*. In ihrem Alltag nehmen sie zunehmend an Interaktionen teil, in denen sie mit den *Wert- und Normvorstellungen* ihrer Umwelt befaßt werden. Diese zeichnen sich vor allem aus durch

- die resignative Hinnahme von Rache, Strafe, Vergeltung, Macht, Gewalt und Krieg;
- die exklusive Erwartung, nur in der erfolgreichen Erfüllung von Leistungsanforderungen. Karriere, Reichtum, Konfliktfreiheiten, Harmonie ein sinnvolles Leben zu finden;
- den fatalistischen Glauben an Kräfte, die das eigene Schicksal bestimmen und über Glück und Unglück entscheiden;
- die apathische Verdrängung von Armut, Hunger, Ungerechtigkeit, Versagen, Scheitern, Angst, Leid und Tod.

Die Heranwachsenden neigen dazu, diese Vorstellungen, Erwartungen und Orientierungen in das eigene Selbst- und Wertverständnis zu integrieren. Diese Integration erfolgt jedoch nicht bruchlos; sie erleben die Begegnung mit den Überzeugungen, Richtigkeiten, Erwartungen der Erwachsenen vor allem auch als Einschränkung und Begrenzung; sie geraten deshalb in *Konflikt* mit den Eltern und Lehrern. Sie befinden sich häufig im Widerspruch zu den Werten und Normen des Elternhauses und der Schule.

Die Heranwachsenden haben aber offensichtlich den Eindruck, mit Protest nichts ausrichten zu können, und identifizieren sich mit dem Vorgegebenen erzwungenermaßen oder resigniert. Die Begegnung mit den Verhaltensweisen, Werten und Normen der Erwachsenenwelt macht daher den Jugendlichen immer auch *Angst*, führt sie in Verzweiflung und Unsicherheit. Sie haben Angst zu versagen; sie haben Angst, beobachtet zu werden, Angst vor der Zukunft und wissen oft nicht, wie sie sich verhalten sollen, und geraten darüber manchmal in »Gewissenskonflikte«. Teile der Heranwachsenden neigen deshalb zur Flucht in die Traumwelt der Drogen sowie zur Flucht in den Alkohol, in den Traum von Ruhm, Reichtum, harmonischer Partnerschaft, aber auch zu Rückzug und Abkapselung.

Fragt man nach der *ethischen Perspektive der Autoren*, dann fällt auf, daß die Verhaltensweisen, Orientierungen, Überzeugungen, denen der Schüler in seinem Lebens- und Handlungszusammenhang begegnet (und die er im Begriff ist, auch zu übernehmen), im Gegensatz zu dem Anliegen stehen, das das »Kursbuch 7/8« verfolgt. Entscheidendes Anliegen von Kursbuch 7/8 ist es u. E., den Schülern zu verdeutlichen, daß dort, wo Menschen im Vertrauen auf Gottes Liebe (S. 67, 68, 70) Zeichen für das *Reich Gottes* setzen (S. 101), dieses hier schon auf Erden beginnt (S. 51). Zeichen des kommenden Reiches Gottes werden dort aufgerichtet, wo Menschen für Gerechtigkeit und Wahrheit kämpfen und Mißstände anklagen, anderen Menschen helfen und dem Frieden dienen (S. 19, 37, 138, 196), ihr Herz nicht an Besitz hängen, (5.19, 51), die Feinde lieben (5.51, 196), die Verachteten annehmen und die Selbstsi-

cheren angreifen (S. 53), umkehren, wiedergutmachen und vergeben (S. 89), ohne jedoch das Böse zu unterschätzen (S. 196), sowie die Freiheit schützen (S. 88).

Soweit dieses Anliegen auf die Werte und Normen bezogen wird, mit denen sich der Schüler täglich auseinandersetzt, tritt es als direkter *Widerspruch* und Angriff auf. Soweit es jedoch auf Konflikte, Ängste, Unsicherheiten und Zweifel des Heranwachsenden bezogen wird, tritt es als *Zuspruch*, Trost und Ermutigung auf. Widerspruch und Ermutigung bilden die Grundlage für die Anlage des gesamten Buches und für den Aufbau der einzelnen Unterrichtseinheiten. Die theologische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zeigt sich in dieser doppelten Intention.

2.2 Auswirkungen der Annahmen über die Lebenswirklichkeit des Schülers auf den Unterrichtsverlauf

In der Einleitung wurde darauf verwiesen, daß Lebenssituationen nicht in einem falschen Objektivismus entfaltet werden können, denn sie schließen ethisch relevante Perspektiven ein. Das muß sich an der Konzeption der Unterrichtseinheiten zeigen.

(1) Solche Auswirkungen werden zunächst einmal in den *Ansatzpunkten der problemorientierten Unterrichtseinheiten* deutlich. Sie nehmen in der Regel ihren Ausgangspunkt bei solchen Situationen, in denen die Wert- und Normvorstellungen der Schüler in diesem Alter üblicherweise geprägt und verstärkt werden. So setzt z. B. »Arm und Reich« ein bei der Begegnung mit einem Bettler in einer belebten Geschäftsstraße und dem darauf bezogenen Gespräch zwischen einer Mutter und deren Sohn (S. 28). »Träume mit 13« beginnt mit der Auseinandersetzung mit einzelnen Artikeln aus einem Freizeit-Magazin und der Jugendzeitschrift »Bravo« (S. 62ff.).

(2) Die Auswirkungen werden sodann deutlich in der Einführung der *biblisch-christlichen Überlieferung*, die die Kriterien zur Lösung der angeschnittenen ethischen Probleme bereithält. Diese wird häufig provozierend, konfrontierend eingebracht. Dazu werden Texte ausgewählt, die sehr direkt und ohne erläuternde Zusätze auf die Wert- und Normvorstellungen Bezug nehmen, denen die Schüler ausgesetzt sind und die zu übernehmen sie im Begriff sind. Recht deutlich wird dies z. B. in der Einheit »Arm und Reich«, in der die Seligpreisungen sowie Prophetensprüche den eingeschliffenen Meinungen und Verhaltensweisen gegenübergestellt werden. Sie konfrontieren den Schüler mit einer »anderen«, neuen, ja gegensätzlichen Sicht des Problems und fordern ihn heraus, das Problem einmal im Licht dieser Aussagen zu bedenken. Die biblischen Texte haben hier die Funktion, jene Einstellungsmuster zu öffnen, die in Gefahr stehen, sich abzuschließen. Ganz offensichtlich liegt hier eine Reaktion auf die Annahme vor, daß der Schüler bestimmte Einstellungen schon fest in sein Selbst- und Wertverständnis integriert hat. Andere Texte der biblisch christlichen Tradition haben eher einen ermutigenden, akzeptierenden Charakter (so z. B. das Lied »Gottes Liebe ist wie die Sonne«, S. 68, oder das Gebet von M. Quoist: »Herr ich möchte lieben ...«, S. 70, aber auch verschiedene biblische Texte, z. B. S. 75, 119, 181).

Hier liegt offenkundig eine Reaktion auf die Annahme vor, daß der Heranwachsende in diesem Alter gerade bei Ereignissen, die ihn unmittelbar selber betreffen, große Ängste hat, unsicher und empfindlicher ist und zu Rückzug oder gar Flucht neigt.

(3) Die Auswirkungen zeigen sich in der *Darstellung und dem Angebot möglichst konkreter und anschaulicher Verhaltensmöglichkeiten*, die unter dem Anspruch stehen, die Impulse der biblisch-christlichen Tradition aufzunehmen. Sie sind meist dem unmittelbaren Lebens- und Handlungszusammenhang der Schüler entnommen. Vermutlich war für die Auswahl auch die Möglichkeit des Nachvollzugs durch die Heranwachsenden selbst entscheidend. Warum entschließen sich die Verfasser, anschauliche und nachvollziehbare Verhaltensmöglichkeiten darzustellen? Sie setzen wohl voraus, daß sie eher ermutigend wirken und eine Reaktion auf die angenommenen resignativen Tendenzen in den Einstellungen der Jugendlichen sein können. Die Hinweise auf diese konkreten Verhaltensmöglichkeiten sollen den Erfahrungen im Alltag die Selbstverständlichkeit nehmen und dazu anleiten, alternatives Verhalten im eigenen Alltag zu entdecken und zu realisieren.

(4) Auswirkungen zeigen sich schließlich in der *Auswahl und Anordnung biblischer, kirchengeschichtlicher und religionskundlicher Themen*. Sie nehmen weitgehend Bezug auf die angenommenen Vorstellungen, Einstellungen und Meinungen in der Lebenswirklichkeit der Schüler und versuchen die Gehalte der biblisch christlichen Überlieferung auf diese Selbst- und Weltverständnisse zu beziehen.

In der Einheit »Einfach leben: Franz von Assisi« kommt deshalb ein Leben zur Darstellung, das den Traum von Erfolg, Anerkennung und Besitz aufgibt und aus der Erfahrung der eigenen Begrenztheit endlich durch radikale Armut frei wird für ein Leben in der Nachfolge Jesu. Dieses Leben zeichnet sich aus durch unbedingte Liebe zum Nächsten, unerschrockenen Einsatz für den Frieden und einen brüderlichen Umgang mit der Natur (S. 11ff.). In »Jesus von Nazareth« wird hervorgehoben, daß Gott auf der Seite der Armen, Hungernden und Leidenden steht, *bei* Gott der Leistungsmaßstab nicht gilt, Schuld *kein* dauerndes Gefängnis ist und daß in der Hoffnung auf Auferstehung Barmherzigkeit und Friede und Gerechtigkeit ansatzweise Realität werden (S. 45ff.). In dem Kurs »Wunder« wird versucht, deutlich zu machen, daß Hunger, Gefahr, Krankheit, Not und Leid durchaus zur Welt gehören. Gleichzeitig wird aber darauf hingewiesen, daß Wunder dort geschehen, wo Christen sich für das Reich Gottes einsetzen und die frohe Botschaft weitersagen (S. 91 ff.). Die Einheit »Weltweite Reformation - Johannes Calvin« legt besonderen Wert auf die Kirche, die offen ist für alle und Gastfreundschaft praktiziert, indem sie den anderen so annimmt, wie er ist, gerade auch dann, wenn er Gastarbeiter, Strafgefangener oder Rauschgiftsüchtiger ist (S. 121H.). Die Einheit »Paulus« hebt ganz deutlich hervor, daß Christsein Leiden, Schwäche, Konflikte, Angriffe, Krankheit, Versagen, Gefangenschaft, Gefahr, Hunger, Durst - ja selbst den Tod einschließt (S. 201H.).

2.3 Strategien zur Be- und Umarbeitung uerhandener Wert- und Normvorstellungen

Die Annahmen der Verfasser im Blick auf die Wirklichkeit des Schülers wirken sich darüber hinaus auf den *Aufbau* und die *Gliederung* des vorgeschlagenen Unterrichtsverlaufes aus. Die Autoren von Kursbuch 7/8 gehen - wie oben gezeigt - davon aus, daß die Wert- und Normvorstellungen, denen der Schüler ausgesetzt ist und die er selbst hat; nicht dem Selbst- und Weltverständnis entspricht, zu dem hin das Buch tendiert. Um das Anliegen von Kursbuch 7/8 verständlich zu machen, bedarf es einer Strategie zur Be- und Umarbeitung der vorhandenen Wert- und Normvorstellungen. Die Analyse des Buchs zeigt folgenden Ansatz:

Schritt 1: Ungezwungene Rekonstruktion der eigenen Wert- und Normvorstellungen

Die einzelnen Unterrichtseinheiten setzen in der Regel ein mit Fotos, Texten, Collagen und Karikaturen, die es dem Schüler erlauben sollen, seine eigenen Wert- und Normvorstellungen zu entdecken und zu rekonstruieren. Zur Rekonstruktion der Lebenswirklichkeit werden folgende Elemente angeboten:

a) Einmal Texte, die Situationen und Beobachtungen aufgreifen, die aus der **eigenen** Lebenswelt bekannt sind (z. B. ein Gedicht zum Kriegsspielzeug, S. 186).

b) Zum anderen Fotos, die Situationen und Personen aufzeigen, die in dem Lebens- und Handlungszusammenhang der Schüler auftauchen können oder aus Tageszeitungen, Illustrierten oder Fernsehen bekannt sind (z. B. schnapstrinkende Jugendliche, S. 163).

c) Vor allem aber biografische Äußerungen, fiktive Gespräche und Erzählungen, in denen meist Jugendliche des gleichen Alters vorkommen. Die Aussagen der darin zu Wort kommenden Personen drücken bestimmte Eindrücke, Erfahrungen und Vorstellungen aus, die den Schüler zu Bestätigung, Ablehnung und Differenzierung herausfordern und damit Anlaß geben, seine eigenen Wert- und Normvorstellungen zu artikulieren (z. B. Schüleräußerungen auf die Frage »Leben wir im Frieden?«, S. 187).

d) Daneben Erzählungen, die auf eine ähnliche Wirkung abzielen. Sie geben dem Schüler Gelegenheit und Hilfestellung, sich selbst in einem geschilderten Zusammenhang zu identifizieren und die eigenen Erfahrungen und Überzeugungen zu rekonstruieren (z. B. »Die Mutprobe- von J. Karasek, S. 82ff.).

e) Berichte über wissenschaftliche Untersuchungen nehmen im Kursbuch 7/8 einen geringen Raum ein. Sie haben hier weniger die Aufgabe, die Wirklichkeit des Schülers abzubilden, sondern eher die Funktion darin, Zusammenhänge entdecken zu lassen. Sie geben Hinweise für die Rekonstruktion der eigenen Lebenswirklichkeit (einer der wenigen Fälle: Das Milgram-Experiment, S. 189).

f) Ein besonderes Gewicht haben u. E. die Karikaturen in den verschiedenen Unterrichtseinheiten. Diese versuchen in scharfer und zugespitzter Sicht die vorherrschenden Meinungen und Einstellungen darzustellen und zu Auseinandersetzungen freizugeben. Sie erlauben durch ihre humorvolle Distanz eine zustimmende Identifikation und damit eine produktive Auseinandersetzung (z. B. zum Stichwort »Der Stärkere siegt halt ...«, S. 196ff.).

Im Medienangebot sowie den dazugehörigen Arbeitsaufgaben bleiben die Autoren mit ihren eigenen Urteilen sehr zurückhaltend. Sie geben somit dem Schüler Raum, seine eigene Lebenswirklichkeit relativ ungezwungen und selbständig zu rekonstruieren. Sie geben ihm daher Gelegenheit, sich zu den eigenen Wert- und Normvorstellungen zu bekennen. So soll der Unterricht zu geordneter Reflexion verhelfen. Zur Situationsanalyse gehört bereits die Erhebung und Bearbeitung der in die alltäglichen Vollzüge eingebetteten Normen.

Schritt 2: Selbständiger Aufbau einer Distanz

Auf die Rekonstruktion der eigenen Lebenswirklichkeit folgt ein Schritt, in dem der Schüler von seinen eigenen *Wert- und Normvorstellungen* einen gewissen *Abstand* gewinnen soll. Dies soll überwiegend erreicht werden durch die Bearbeitung, Darstellung und Beurteilung der möglichen Folgen. Daneben finden sich weitere Wege wie die Erarbeitung und Beurteilung von möglichen Ursachen und Zusammenhängen, das Aufdecken von »Prägungsprozessen«, das -Bewußtmachen von einwirkenden Interessen. Der Aufbau der Distanz soll weitgehend durch den Schüler selbst vollzogen werden. Die Folgen, Vergleiche, Prägungsprozesse, Ursachen und Zusammenhänge werden nicht einfach vorgestellt, sondern werden durch Arbeitsaufgaben dem Schüler zur Erarbeitung angetragen (z. B. Auswertung von Statistiken, S. 190). Daran zeigt sich, daß der von Tödt vorgeschlagene Schritt, Verhaltensalternativen zu erörtern, besondere Anforderungen stellt.

Schritt 3: Hypothetische Entwicklung und/oder Überprüfung möglicher Alternativen

Dieser Schritt scheint nur schwach ausgeprägt zu sein, dennoch läßt er sich immer wieder nachweisen. In der Unterrichtseinheit »Alle reden von Frieden- wird dieser Schritt z. B.

durch das Rollenspiel einer Direktorenkonferenz angeboten. Der Schüler soll hier einmal ohne weitere Vorgaben Alternativen vermuten und entwickeln (vgl. S. 194f.).

Schritt 4: Bedenken des ethischen Problems aus der Sicht der biblisch christlichen Tradition

Nach der Prüfung möglicher Alternativen werden mit dem vierten Schritt zentrale Elemente der biblisch christlichen Überlieferung eingeführt, die den Schüler mit der Sicht und dem Anspruch der Bibel konfrontieren. Die Schüler werden dadurch herausgefordert, die in ihren Ursachen, Zusammenhängen, Folgen und denkbaren Alternativen, erarbeiteten Problemsituationen von zentralen Aussagen vor allem des Neuen Testaments her zu bedenken und zu betrachten. Bedeutsam ist u. E., daß Anspruch und Auftrag der biblisch christlichen Tradition, wie sie in Du-sollst-Forderungen zum Ausdruck kommen und durch »Wehe-Ruhe« ergänzt werden, immer wieder gerahmt werden von Texten, die eine Verheißung oder einen Zuspruch zum Ausdruck bringen und Mut machen wollen (z. B. Brief von A. Sommerauer, S. 119f.). Dieser Zusammenhang von »Du sollst« auf der einen und Trost und Verheißung auf der anderen Seite sollen im übrigen biblische und kirchengeschichtliche Exkurse immer wieder deutlich machen. Das Bedenken der Problemsituation aus der Sicht der biblisch christlichen Tradition erfolgt in der Regel mehrmals im Unterrichtsgang. So wird erreicht, daß der Schüler immer wieder neu dazu herausgefordert wird, das ethische Problem von einer anderen, neuen Sicht her wahrzunehmen und zu durchdenken. Der in der Ethik vorgeschlagene Schritt der Normenprüfung wird durch anschauliche Impulse in Gang gesetzt, die Betroffenheit auslösen wollen.

Schritt 5: Formulierung, Beurteilung und Problematisierung der Konsequenzen

Dieser Schritt dient offensichtlich dazu, die Aussagen der biblischen Texte mit dem betreffenden ethischen Problem und seinem Kontext zu vermitteln und konkrete Folgen für das Verhalten zu formulieren. Dabei wird von den Autoren deutlich gezeigt, daß dies nicht so einfach und eindeutig ist und durchaus unterschiedliche Auslegungen auftreten können. In der Konkrektion werden die Folgen thematisiert und beurteilt, die sich aus der Anwendung der biblisch christlichen Tradition in dem betreffenden Problemzusammenhang ergeben. Nur so erscheint ein verantwortliches Urteil denkbar und möglich. Die Problematisierung soll vor schnelle Lösungen verhindern und den Blick für die tatsächlich möglichen Folgen noch einmal schärfen (z. B. das Gedicht von W. Tomann, »Halt ihm die andere Wange hin«, problematisiert eine allzu selbstverständliche Anerkennung und Übernahme des Feindesliebegebotes. S. 197f.).

Schritt 6: Kennenlernen und Reflexion von Verhaltensbeispielen, die der biblisch christlichen Tradition entsprechen

Die Strategie zur Be- und Umarbeitung der angenommenen Wert- und Normvorstellungen der Schüler findet seinen Abschluß mit der Darstellung und Untersuchung von Verhaltensbeispielen, die beanspruchen, Gehalte der biblisch christlichen Tradition im betreffenden Kontext in konkretes Verhalten umzusetzen. Bei der Auswahl dieser Verhaltensbeispiele wurde besonderer Wert darauf gelegt, daß die Beispiele weitgehend zum Lebens- und Handlungszu-

sammenhang der Schüler gehören und von daher prinzipiell nachvollziehbar sind (z. B. Friedensdienst Jugendlicher im KZ Theresienstadt, S. 199f.).

ZUSAMMENFASSUNG

Die bislang eingeübten Urteilsfindungsschemata der Ethik als Wissenschaft lassen sich nicht ohne verzerrende Folgen unmittelbar in die Praxis des Religionsunterrichts umsetzen. Denn der Religionsunterricht erfordert eine stärkere Konzentration auf den emotional und kognitiv zugleich getragenen Umgang mit normativen Aussagen und Erwartungen in der Situation der Selbstbestimmung und der Wirklichkeitserfassung. Situation und Norm suchen eine enge Verbindung.

3. »RELIGION: MODELLE«

Das auf S. 262 bereits kurz vorgestellte Buch läßt sich nach analogen systematischen Gesichtspunkten wie das vorher vorgestellte analysieren.

3.1 Annahmen über die Lebenswirklichkeit des Schülers

Der Lebens- und Handlungszusammenhang der Schüler in »Religion: Modelle« geht weitgehend aus den einführenden und zusammenfassenden Kommentaren und Abschnitten der Autoren hervor, die einen großen Raum in dem Schülerbuch einnehmen. In informierenden Texten wird beschrieben, wie es in »unserer Zeit« zugeht, wie »wir« leben und was die »Deutsehen« glauben.

(1) Der Gymnasiast zwischen 13 und 16 Jahren erlebt danach in Familie, Freizeit, Schule, Kirche, »auf der Straße«, unter Gleichaltrigen, dann aber auch über Todes-, Heirats-, Werbeanzeigen sowie Berichten in Presse, Funk und Fernsehen eine Gesellschaft, die grundsätzliche Kritik verdient.

Diese Gesellschaft ist gekennzeichnet durch Leistungsdruck und Konkurrenz, Konsumzwang, Anpassungsdruck, Herrschaft, Mißtrauen und Vergeltungsdenken, Aggressivität und Friedlosigkeit, Triebfeindlichkeit, Lockerung der Sexualmoral, Kontaktarmut und Vermassung, Vereinsamung, Verödung der Familien. Die Menschen hetzen durch die Woche, Geld ist die beherrschende Macht, und der Wohlstand wird in Statussymbolen, wie z. B. Autos, zur Schau getragen (etwa S. 183, 185).

Aus seiner Lebenswelt wird der Tod verdrängt, die Alten werden abgeschoben und ignoriert. Veränderungswünsche werden als utopisch verächtlich gemacht. Die Menschen glauben nicht an die Möglichkeit einer grundlegenden Veränderung. Darüber hinaus fehlt ihnen die Überzeugung, daß alle Menschen gemeinsame Interessen haben. Viele sind trotz eines bequemen Lebens einsam, unzufrieden, unglücklich und haben den Eindruck, etwas versäumt zu haben. Sie neigen dazu, sich zurückzuziehen, und haben Angst vor der Leere des Alltäglichen, dem Tod, dem Alter, vor Ersetzbarkeit und Einsamkeit. Wohl auch deshalb wird Jugendlichkeit hoch bewertet (vgl. dazu z. B. S. 138ff.).

Verschiedene Formen des Aberglaubens sind weit verbreitet. Auf der anderen Seite werden traditionelle christliche Glaubensaussagen noch weitgehend akzeptiert, lebensbegleitende kirchliche Riten werden

noch in hohen Maßen in Anspruch genommen, wenn auch manche Kultregeln unglaublich erscheinen und kirchliche Forderungen zum Teil abgelehnt werden. Insbesondere unter Personen mit höherer Schulbildung macht sich neben einem Agnostizismus ein naturwissenschaftlich-technischer bzw. ideologiekritischer Atheismus breit. Dem Christentum wird dabei der Vorwurf gemacht, es verträste den Menschen. Bei den »Fronmen« wird der Hang zur Biederkeit, zur harmonisierenden Weltbetrachtung und zu Passivität konstatiert. Sie neigen dazu, unauffällige, überangepaßte, unkritische »Spießer« zu werden (S. 80f., 117).

(2) Der Jugendliche hat an dieser gesellschaftlichen Situation Anteil. In den verschiedenen Lebensbereichen begegnet er unterschiedlichen Erwartungen, Handlungsmaßstäben und Antworten. Er wird *unterschiedlichen Identitätsangeboten*, *verschiedenen Moralsystemen*, verschiedenen Begriffen von Freiheit, Frieden, widersprüchlichen Beurteilungen von Wunschträumen ausgesetzt. Die Umwelt bietet dem Heranwachsenden also keine einheitlichen Handlungsmaßstäbe, sie differieren vielmehr und widersprechen sich. Dies macht die Jugendlichen unsicher. Sie können sich nicht entscheiden (S. 21 ff.).

(3) Die Heranwachsenden sehnen sich jedoch nach Freiheit und Frieden, sie träumen von einer besseren Welt. Ganz besonders sind sie mit der Frage beschäftigt: »Wer bin ich?« Sie befinden sich auf der quälenden Suche nach Maßstäben, Antworten und Menschen, denen sie vertrauen können. Die Jugendlichen wollen sich selbst in der Welt besser verstehen und verändern.

Diese Unsicherheiten, Sehnsüchte, Wünsche und Fragen prägen ihr Verhalten und Handeln. Sie machen sie mit den gesellschaftlich praktizierten und angebotenen Lösungen und Antworten mißtrauisch und unzufrieden, führen sie in eine kritische Distanz zu den gegebenen Verhältnissen und zwingen sie zum Nachdenken. Der Jugendliche neigt deshalb dazu, gegen die bestehende Ordnung zu protestieren, Leistung zu verachten und zu verweigern. Konflikte und Kritik sind die Folgen dieses Handelns.

Der Protest, die Kritik, die Wünsche, die Forderungen und die Fragen scheinen jedoch nicht ausreichend begründet werden zu können, wie folgender Hinweis zeigt: »Wer Ordnungen sprengt, muß Garanten seiner Freiheit nennen, besonders solche, die auch vom Ordnungshüter anerkannt werden« (S. 2S). Hinzu kommt, daß der jugendliche Protest sich nicht auf eine bewährte Tradition berufen kann. Darüber hinaus mangelt es ihm an den notwendigen Informationen über die Hintergründe, Ursachen und Zusammenhänge, der Sachverhalte, gegen die er sich erhebt (S. 11). Der Jugendliche steht in einer polemischen Distanz zu der Gesellschaft, in der er aufwächst und lebt. Trotz der Abgrenzung neigt er jedoch auch dazu, Einstellungen und Vorstellungen zu übernehmen, die ihm in Werbung, Horoskopen, Anzeigen, Fernsehserien, Unterhaltungsliteratur, Mode, Nachrichtensendungen und Zeitungsberichten vermittelt werden (z. B. S. 1Sf., 22).

(4) Zusammenfassend ergibt sich folgendes Bild: Nach »Religion: Modelle« stehen die Gymnasiasten des 7. bis 10. Schuljahres in einer kritischen, z. T. polemischen Distanz zu einer Gesellschaft, in der Konsumzwang, Leistungsdruck, Konkurrenz und Anpassungsdruck, Aggressivität und Herrschaft sowie Resignation, Mißtrauen, Unzufriedenheit und Angst vorherrschen. Diese Gesellschaft ist darüber hinaus gekennzeichnet durch ein widersprüchliches und irritierendes Angebot von unterschiedlichen Handlungsmaßstäben und Vorbildern. Diese Distanz begründet sich in der Suche nach Maßstäben, Antworten und Menschen, denen man vertrauen kann und die Anerkennung gewähren (S. 10), der Sehnsucht nach Freiheit und Frieden (S. 22, 86), dem Wunschtraum nach einer besseren Welt (S. 94, 98), der Fähigkeit und Bereitschaft zu lieben, der Frage nach einem gültigen Maßstab und wahren Grund für alles Denken und Handeln (S. 172). Diese Distanz findet ihren Ausdruck in dem Protest gegen die gesellschaftliche Ordnung, der Kritik an ihr, dem Konflikt mit ihren Vertretern in der Lebenswelt des Jugendlichen sowie dem Wunsch, die gesellschaftliche Wirklichkeit

zu verändern. Protest, Widerspruch und Kritik können jedoch nicht ausreichend begründet werden, denn es bestehen einmal Informationslücken über entscheidende Hintergründe und Zusammenhänge, zum anderen fehlt es an Maßstäben und Garanten, auf die man sich berufen kann und die einheitliche Entscheidungen und ein sicheres Selbstbewußtsein sowie eine umfassende Orientierung ermöglichen. Trotz dieser Distanz neigt der Jugendliche dazu, Verhaltensweisen und Einstellungen seines gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs zu übernehmen.

(5) Vergleicht man das Anliegen des Buches mit den vorausgesetzten Wert- und Normvorstellungen der Schüler, so zeigen sich auf der einen Seite Konvergenzen, auf der anderen aber auch Divergenzen, die ständig miteinander verwachsen sind und ein ambivalentes Bild des Schülers ergeben. Zentrales Anliegen von »Religion: Modelle- ist es nun, *dem Schüler im Kontext seiner gegenwärtigen Lebenswelt deutlich zu machen, daß ein Leben dort gelingt, wo Menschen im Vertrauen auf Gott dem »Beispiel« Christi nachfolgen, der der Welt die kommende Gottesherrschaft verkündet hat.*

Ein solches Leben läßt sich durch folgende Merkmale charakterisieren, die ihrerseits grundlegende Prinzipien menschlichen Handelns umzusetzen versuchen (und in der Klammer vermerkt sind):

- Unmittelbare Sehnsucht nach einem besseren Leben und einer lebensfreundlicheren Welt (Utopie bzw. Hoffnung);
- Festhalten an dem Gedanken der Brüderlichkeit, Einheit und Gleichheit aller Menschen und dem Glauben an eine Alternative zu dieser Welt, die den Menschen stärker macht als alles Verhängnis (Glauben);
- Protest gegen Krieg, Armut, Hunger und Ausbeutung, sowie Solidarität und Parteilichkeit für die, die Hilfe brauchen (Identität bzw. Nachfolge);
- Forderung und wagemutiger Einsatz für Freiheit, ohne jedoch die Notwendigkeit von Bindungen zu ignorieren (Freiheit);
- Kritik überlieferter Autoritäten und Moralvorstellungen, die bloß auf die Erhaltung des Bestehenden gedacht sind (Moral bzw. Gerechtigkeit);
- aktiver Einsatz für den Frieden, ohne Gewalt anzuwenden (Frieden);
- Protest gegen ein falsches Leben, das den Tod verdrängt und absolutiert, das Leben unterbewertet und sich mit dem Schicksal resignativ abfindet (Tod bzw. Leben);
- Liebe zum Nächsten und zu Gott, ohne jedoch Liebe bloß personal zu verstehen (Liebe);
- Bereitschaft zum Dialog mit Andersdenkenden (Dialog bzw. Toleranz);
- Einsicht, daß Alter schön sein kann und zu realistischer Selbsteinschätzung führen kann (Weisheit);
- Unabhängigkeit von Statussymbolen als Mittel zum Gewinn von Macht und Anerkennung (Humor);

Das Anliegen der Verfasser konvergiert mit den bei Schülern vorausgesetzten Orientierungen im Blick auf die kritische Distanz und dem Protest gegenüber den gesellschaftlichen Gegebenheiten, der Suche nach vertrauenswürdigen Sinnantworten, der Sehnsucht nach Freiheit und Frieden sowie dem Wunsch nach einer besseren Welt. Es geht z. B. in den Einstellungen zur Liebe, zum Alter, zum Tod und zur Aggressivität auseinander.

Auf dem Hintergrund dieses Anliegens und der o. g. Annahmen über die Schülerwirklichkeit ist »Religion: Modelle- offensichtlich konzipiert. Konvergenzen wollen die »Modelle« offensichtlich verstärken, ausbauen und differenzieren; Divergenzen wollen sie abbauen und die Orientierungen der Schüler neu ausrichten.

3.2 Auswirkungen der Annahmen über die Schülerwirklichkeit auf den Verlauf der Unterrichtseinheit

(1) Auch an diesem Buch zeigt sich, welche Folgen die Annahmen der Lehrer im Blick auf ihre Schüler haben. Sie werden zunächst deutlich in der Form der Aufnahme der Lebenswirklichkeit der Schüler. Die Aufnahme der Erfahrungen, Einstellungen, Urteile, Verhaltensweisen erfolgt durch das Angebot unterschiedlicher Medien, wie z: B. Werbeanzeigen, Zeitungsberichte, Bilder, Gedichte u. a. m. (z. B. Werbeanzeigen, S. 16, 22).

Diese Medien sollen dem Schüler Anlaß geben, seine eigenen Erfahrungen, Einstellungen, Urteile und Verhaltensweisen zu verbalisieren. Diese Medien, die meist aus der Lebenswelt der Schüler stammen, sind aber immer wieder begleitet von Sachtexten, die Erfahrungen, Einstellungen, Urteile und Verhaltensweisen in und mit dieser Lebenswelt beschreiben und »feststellen«. In den dazugehörigen Arbeitsaufgaben werden die Schüler aufgefordert, die festgestellten Sachverhalte zu beurteilen, zu prüfen, zu diskutieren, zu ergänzen, mit den eigenen Erfahrungen und Einstellungen zu vergleichen und zu ihnen Stellung zu beziehen. Dem Schüler werden damit seine Erfahrungen und Einstellungen als Gegenstand des Nachprüfens, Bedenkens und Beurteilens angeboten (z. B., was »man« heute als Jugendlicher alles denkt und hat, S. 11). Die Sachtexte und Arbeitsaufgaben versetzen ihn somit in eine kognitive Distanz zu seinem eigenen Lebens- und Handlungszusammenhang und fordern ihn zu einem analytischen Umgang mit ihnen auf. Dabei wird auf die Situationen, in denen die Wert- und Normvorstellungen geprägt und bestätigt werden, in der Regel nicht weiter eingegangen. In den begleitenden Sachtexten und Arbeitsaufgaben herrscht eine kritische Einschätzung vor.

So wird z. B. eine Werbeanzeige aus einer großen Frauenzeitschrift mit folgenden Worten kommentiert: »Dieser Werbetext "" schürt die Angst, um sie geschäftlich auszunutzen. Wer möchte schon unter Körpergeruch leiden ... ? Geschickt wird hier ein Sauberkeitsbedürfnis angesprochen, das zum Kauf bewegen soll- (S. 22). Die Einnahme einer solchen kritischen Haltung durch die Autoren (in einer Phase des Unterrichts, in der es darum geht, die Schüler dort »abzuholen«, wo sie sich z. Zt. befinden) läßt vermuten, daß diese kritische Haltung von dem Schüler zumindest ansatzweise geteilt wird. Hier liegt u. E. eine Auswirkung der Annahme vor, daß die Schüler in einer kritischen Distanz zur gegenwärtigen Lebenswelt stehen. (Allerdings wird der Begriff der Lebenswelt neuerdings affirmativer gebraucht.)

(2) Auswirkungen dessen zeigen sich ferner, wenn wissenschaftlich begründete Informationen angeboten werden, aber auch in Arbeitsaufträgen, eigenständig zusätzliche und ergänzende Informationen zu beschaffen, und im Bemühen um gesicherte Definitionen. Mit Hilfe von Sachtexten, Gegenüberstellungen, Kurzinformationen, Statistiken, Auszügen aus Lexikonartikeln sowie eingeschobenen Definitionen sollen die Schüler Zusammenhänge, Hintergründe und Ursachen der angesprochenen Problemsituationen »begreifen«, so daß sie über sie argumentativ verfügen können. Dies erklärt sich aus der Annahme, daß Protest und Kritik, Wünsche und Forderungen der Schüler keine ausreichend sachliche Grundlage haben und daher oft polemisch wirken. Ohne eine solche wird aber die Kritik keine Anerkennung finden.

(3) Auswirkungen werden drittens deutlich in der betonten Auseinandersetzung mit einzelnen Begriffen wie z. B. Freiheit, Frieden, Utopie, Liebe, Moral, Tod (bzw. Leben) und Alter (bzw. Weisheit), die die einzelnen Modelle geradezu kennzeichnen (s.o.). Sie stellen Leitbegriffe dar, die menschliches Denken, Handeln und Urteilen in räumlich und zeitlich verschiedenen Lebenszusammenhängen ausrichten können und ein gelingendes Leben eröffnen wol-

len. Hier wirkt z. B. die Annahme nach, daß die Schüler nach Maßstäben suchen, die eine Integration der Lebenserfahrungen (gelingendes Leben) und ein gesichertes Selbstbewußtsein verbürgen können und damit dem Orientierungsmangel sowie der Entscheidungsunfähigkeit begegnen können.

(4) Auswirkungen werden ferner deutlich im Angebot und im Umgang mit der biblisch-christlichen Überlieferung. Dabei lassen sich zwei Grundformen unterscheiden, die miteinander verschränkt sind:

Elemente der biblisch christlichen Überlieferung werden zunächst *als geschichtliche »Position«* angeführt. Sie liefern eine wirkungsgeschichtlich bedeutsame Auslegung der zu verhandelnden Leitbegriffe und bieten gleichzeitig Kriterien zur Lösung der angesprochenen Probleme in ihrem zeitgeschichtlichen Zusammenhang an.

Zu diesen Positionen gehören Texte, die von dem Verhalten *Jesu* erzählen, Aussagen von *Paulus*, *Luther*, *Bernhard von Clairvaux*, *Augustinus*, *Martin Luther King*, *Thomas Morus*, *Bonhoeffer*, *Tillich*, *Paul VI.* u. a. m. (vgl. z. B. S. 25f., 76ff., 96). Darüber hinaus finden sich aber auch Positionen von Personen, die maßgeblich auf die Geschichte des Christentums eingewirkt haben. Auch finden sich Texte, die nicht namentlich gekennzeichnet sind und wohl die Position der Autoren zum Ausdruck bringen. Sie sind in der Regel unter deutlichem Bezug auf die Bibel formuliert (z. B. ein »Predigtenwurf«, S. 118fL).

Diese Positionen sollen den Schüler veranlassen, über die inhaltliche Konkretion der Leitbegriffe nachzudenken. Diese Einführung der biblisch christlichen Überlieferung als Position bestimmter Personen entspricht der Annahme, daß die Schüler auf der Suche nach begründeten Maßstäben sind, die ihrer Entscheidungsunsicherheit, ihrem Orientierungsmangel begegnen und ein gesichertes Selbstbewußtsein ermöglichen. Die Schüler brauchen »Garanten«, auf die sie sich berufen können und die von einem Gesprächspartner anerkannt werden können.

Elemente der biblisch christlichen Überlieferung werden sodann *»unrungsgeschichtlich«* eingeführt. Dokumente aus der biblisch christlichen Überlieferung werden immer wieder so angeordnet, daß sie dem Schüler einen wirkungsgeschichtlichen Überblick über die Auslegung der grundlegenden Leitbegriffe im Christentum vermitteln. Daneben finden sich häufig Texte, die die Auslegung eines Leitbegriffes in der Geschichte des Christentums überblickartig zusammenfassen. Dem Schüler soll damit deutlich gemacht werden, daß das gegenwärtige Verständnis der Leitbegriffe historisch geworden ist, dabei Wandlungen erfahren hat und vor allem auch durch die biblisch christliche Überlieferung geprägt wurde. In diesem Überblick sollen die im christlichen Glauben begründeten Lebensperspektiven deutlich werden, wie sie in der Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft durch *Jesus* letztgültig formuliert worden und in der Geschichte des Christentums immer wieder aufgenommen worden sind (z. B. der Einsatz für Frieden, S. 90). Dabei wird gleichzeitig erkennbar, wie die ursprünglichen Impulse im Gang der Überlieferungen tradiert und z. T. aber auch verdrängt und verschüttet wurden. Dem Schüler wird so einsichtig, daß die Grundmotive seines eigenen Handelns mit den Grundintentionen des christlichen Glaubens zumindest ansatzweise konvergieren, während kritikwürdige Verhaltensweisen christlicher Gruppen, der Kirche und einzelner Christen im Widerspruch dazu stehen.

So wird z. B. deutlich gemacht, daß der christliche Glaube den Menschen beauftragt und befähigt, sich aktiv für den Frieden einzusetzen, Freiheitsträume wahrzunehmen, daß er sich durch eine kritische Distanz zur herrschenden Moral auszeichnet und eine bessere Gerechtigkeit vertritt, utopisch ist und auf ein

reiches, glücklicheres, lebendigeres und gutes Leben zielt (S. 28, 81f., 90, 100, 105, 119). Unauffälligkeit, Überangepaßtheit, fehlende Kritik, politische Passivität, Moralismus und Konservatismus sind dagegen Verhaltensweisen, die »die bessere- Gerechtigkeit Jesu zu einer Tugendlehre umfunktionieren (S. 80f.). Das mag eine Reaktion auf die Annahme sein, daß die Schüler das Christentum und die Kirche kritisch beurteilen und in ihnen fortschrittschemmende, unkritische Kräfte sehen. Die Kritik an diesen Verhaltensweisen wird positiv aufgenommen. Gleichzeitig wird jedoch deutlich gemacht, daß die kritikwürdigen Aspekte des Christentums im Widerspruch zu den eigentlichen Intentionen der biblischen Botschaft stehen.

Die Entdeckung, daß die eigenen Motive mit den Grundintentionen des Christentums konvergieren, soll dem Jugendlichen wohl deutlich machen, daß er hier Maßstäbe, Antworten und Menschen finden kann, die ihnen entsprechen. Damit soll einer vordergründigen Kritik gewehrt werden und die Bereitschaft zur näheren Auseinandersetzung ermöglicht werden. Den Schülern wird hier eine Tradition vorgestellt, die sich in unterschiedlichen Lebenszusammenhängen und Zeiten bewährt hat, an die sie anknüpfen, auf die sie sich berufen können und die ihnen Anerkennung und ein relativ einheitliches Selbstbewußtsein bietet.

(5) Auswirkungen werden schließlich in der Auswahl der einzelnen Unterrichtsthemen sichtbar. Sie spiegeln die Suche des Schülers nach verbindlichen Maßstäben und Garanten seines Handelns. Vermutlich beginnt deshalb »Religion: Modelle« mit der entscheidenden Frage »Wer bin ich?« (S. 10) und thematisiert mit der ersten Unterrichtseinheit die Suche nach Anerkennung (S. 9ff.). Die folgenden Themen nehmen diese Frage auf und entfalten sie unter verschiedenen Aspekten. Dabei sollen die Leitbegriffe gelingenden Lebens (s.o.) im Kontext gegenwärtiger Lebenswirklichkeit erörtert werden. Daneben findet sich vor allem eine Unterrichtseinheit, die nicht problemorientiert ist: »Wer war Jesus?«. Diese Einheit nimmt in »Religion: Modelle- den größten Raum ein. Hier geht es darum, an der Person Jesus von Nazareth und an seiner Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft den entscheidenden Garanten und die entscheidenden Maßstäbe eines gelingenden Lebens aufzuzeigen, zu erarbeiten und verständlich zu machen. So bestätigt sich die Annahme, daß Heranwachsende auf der Suche nach Maßstäben, Antworten und Menschen sind, die ihnen ein gelingendes Leben in ihrem gegenwärtigen und zukünftigen Lebenszusammenhang ermöglichen können.

3.3 Strategie zur Be- und Umarbeitung vorhandener Wert- und Normvorstellungen

Die Autoren von »Religion: Modelle- gehen davon aus, daß die Wert- und Normvorstellungen der Schüler sowohl des Ausbaus und der Differenzierung als auch des Abbaus und der Umorientierung bedürfen. Der Gesamtzusammenhang deutet auf folgende Struktur:

Schritt 1: Verbalisieren und Festhalten des Vorverständnisses des Schülers

Dieser erste Schritt zeichnet sich durch folgende Merkmale aus:

a) Er geht aus von bestimmten Wünschen, Sehnsüchten und Fragen, die alle Schüler bewegen und ihr Denken und Handeln prägen. Gegenstand ethischer Urteilsbildung werden die Antworten, Lösungen oder Wege, die diese Wünsche und Fragen bisher gefunden haben und noch finden können.

b) Der Schüler wird aufgefordert, sein Vorverständnis zu verbalisieren, indem er allgemeine Wert- und Normvorstellungen, die in Tageszeitungen, Illustrierten, Nachrichtensendungen,

wissenschaftlichen Publikationen und Alltagssituationen geäußert werden, beurteilt, bewertet, ergänzt oder mit eigenen Eindrücken vergleicht. Damit werden die eigenen Wert- und Normvorstellungen des Schülers auf einer kognitiven Ebene in einer kritischen Distanz herausgefordert und angesprochen. Eigene Erfahrungen kommen dadurch nur sehr vermittelt als Stellungnahme, Widerspruch oder Zustimmung zum Ausdruck. Der Schüler wird dadurch in einen rational argumentativen Umgang mit den eigenen Wert- und Normvorstellungen eingewiesen, der weitgehend von dem Lebenszusammenhang abstrahiert, in dem Meinungen und Urteile sich gebildet haben. Von diesem Zugang unterscheidet sich die Diskussion offener Fragen nur wenig.

c) Das Vorverständnis wird darüber hinaus einige Male erschlossen durch Impulse, die dem Schüler Gelegenheit geben, schon seine Gedanken offen auszusprechen, ohne sie sofort zu beurteilen und zu analysieren. Zu diesen Impulsen zählen meditative Bilder, Gedichte, Lieder, biographische Äußerungen, aber auch Beschreibungen von Alltagsszenen (z. B. S. 84, 161). Sie werden aber immer wieder ergänzt durch Sachtexte der Autoren, die die Einstellungen der Schüler zusammenfassen, festhalten und interpretieren. Sie legen aber damit den Schüler schon auf eine bestimmte *Selbstdefinition* fest und machen diese zum Gegenstand weiterer Auseinandersetzungen. Auch hier werden trotz des eher offenen Ansatzes der Schüler selbst und seine Lebenswelt zum Gegenstand einer kritisch distanzierten Beurteilung und Analyse. Alternative Sichtweisen werden ausgeblendet.

Schritt 2: Differenzierte Analyse des Problemzusammenhanges

Im nächsten Schritt, der in der Regel mit dem ersten verschränkt ist, werden die Schüler aufgefordert, eine differenzierte Analyse des formulierten Problemzusammenhanges vorzunehmen. Dazu werden ihm einmal *Informationen* angeboten, die vornehmlich aus sozialwissenschaftlichen Untersuchungen stammen und, ohne bewerten zu wollen, Häufigkeiten, Hintergründe und Zusammenhänge gesellschaftlichen Verhaltens feststellen. Zu diesen Untersuchungen gehören vor allem Statistiken, aber auch Auszüge aus wissenschaftlichen Publikationen, deren Dignität durch den Verweis auf »Wissenschaftler«, »Fachleute«, namentlich genannter Professoren, sowie wissenschaftliche Institute unterstrichen wird. Die Auswahl der wissenschaftlichen Ergebnisse wird nicht weiter erläutert, Kriterien ihrer Hypothesenbildung werden in der Regel nicht erörtert und ihre Ergebnisse werden nicht weiter problematisiert (vgl. die Autoritätsprobleme im sog. Milgrarn-Projekt - Wissenschaftler verleiten Probanden zu bestrafendem Verhalten) (S. 30f.).

Zu den informierenden Texten gehören auch Sachtexte der Autoren, die immer wieder versuchen, über bestimmte Sachverhalte zu berichten, sie zusammenzufassen, aber auch Gegensätze aufzuzeigen. Daneben werden die Schüler immer wieder aufgefordert, selbständig Untersuchungen an vorgegebenen Fallbeispielen, an Tageszeitungen, Fernsehprogrammen, aber auch Alltagsszenen durchzuführen. Diese Untersuchungen sollen die notwendigen Informationen über die komplexen Hintergründe und Ursachen des Problemzusammenhanges erbringen, der zur ethischen Urteilsbildung herausfordert.

Der Schüler wird in diesem Schritt mit wissenschaftlich gesicherten Daten konfrontiert. Im Zuge der eingangs eröffneten rationalen Diskussion wird das artikuliert Vorverständnis auf seine Übereinstimmung mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen überprüft. Die neuen Informationen lassen das eingespielte Vorverständnis unsicher und fraglich werden. Durch die

Auseinandersetzung mit den »Daten, Fakten und Annahmen- wird die Frage nach einem angemessenen Verständnis der Leitbegriffe geweckt und geschärft. Der Schüler entdeckt, daß sein bisheriges Verständnis unzureichend ist; ein angemessener Umgang mit den Fragen und Problemen bedarf eines neuen Verständnisses der Begriffe und Maßstäbe, die der Komplexität und den Hintergründen des Problems gerecht werden.

Schritt 3: Erarbeitung und Reflexion relevanter Lösungswege vornehmlich aus der biblisch christlichen Überlieferung

Das geschärfte Problembewußtsein verlangt nach einer neuen Lösung. Im folgenden Schritt werden deshalb verschiedene Lösungsmuster angeboten, die als zeit- und situationsbedingte Positionen einen Zugang zur Lösung der angesprochenen Probleme liefern können. Diese Lösungsmuster stammen z. T. aus der Gegenwart und geben die Überzeugungen zeitgeschichtlich bedeutsamer Personen und Gruppen wieder. Neben den Antworten aus anderen Religionen werden aber vornehmlich Positionen aus der biblisch-christlichen Überlieferung angeboten (etwa S. 125ft). Sie werden einmal in einem überlieferungsgeschichtlichen Überblick, zum anderen aber als Standpunkt einzelner Personen zugänglich gemacht. Weitere Positionen aus der Geistesgeschichte dienen dazu, Zusammenhänge, Unterschiede, aber auch Gegensätze deutlich zu machen, die die christliche Position besser verständlich machen (z. B. Platon, Kant, Marx, S. 75f., 89, 98).

Dieses Vorgehen soll dem Schüler Einsicht in die Grundstrukturen des christlichen Glaubens vermitteln. Sie zeigen ihm darüber hinaus, wie diese Strukturen überliefert werden, nachwirken, sich bewährt haben, aber auch verdrängt und »umfunktioniert« wurden.

In Arbeitsaufgaben wird der Schüler aufgefordert, diese Lösungswege zu analysieren, zu vergleichen, Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Widersprüche, aber auch Alternativen herauszufinden, auf die eigene Lebenswelt zu beziehen und zu beurteilen. In der Reflexion dieser Positionen kann der Schüler entdecken, daß ursprüngliche Motive des christlichen Glaubens »im Grunde- mit seinen eigenen Intentionen konvergieren. In der Auseinandersetzung mit diesen Lösungswegen soll der Schüler ein eigenes Verständnis der grundlegenden Prinzipien seines Handelns gewinnen, das sachlich begründet ist und in der Reflexion der Grundstrukturen des christlichen Glaubens gewonnen wurde (z. B. Was heißt Frieden?, S. 87ft).

Schritt 4: Reflexion der eigenen Antwort

In einem abschließenden Schritt wird versucht, das Verständnis der Leitbegriffe noch einmal zu überprüfen, zu vertiefen und damit auch offenzuhalten. Dazu werden Impulse angeboten, die den Problemhorizont noch einmal ausweiten. Zu diesen Impulsen gehören Fragen, systematisch-theologische Erwägungen, aber auch Fallbeispiele zur Erprobung des erworbenen Verständnisses (z. B. die Beurteilung von Entwicklungen in der Biochemie, S. 36).

4. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN UND FRAGEN

Die beiden hier in ihrem Ansatz vorgestellten Bücher wollen nur repräsentative Beispiele sein. Ihre Analyse hat ergeben, daß sie Voraussetzungen im Blick auf die Lebenswelt der Schüler

machen und damit verborgene Lebensperspektiven voraussetzen, die sie umarbeiten wollen. Bleibt das eine Setzung der Autoren, oder unterstellen sie den Schülern etwas? Und wie verantworten sie die Bearbeitung dieser Perspektiven? Ihr Perspektivrahmen könnte so offen gefaßt sein, daß er Lehrer und Schüler zur Kooperation und zur gemeinsamen Entdeckung ihrer Wirklichkeit einlode. Er könnte aber auch zu viel suggerieren. Wie steht es im Blick darauf mit beiden Büchern?

(1) Die untersuchten Religionsbücher unterscheiden sich in ihren Annahmen über die Lebenswirklichkeit des Schülers.

»Religion: Modelle- hat einen Schüler vor Augen, der einer studentischen Opposition und anderen gesellschaftskritischen Gruppen nahesteht bzw. auf dem Wege ist, sich dorthin zu entwickeln. Dies ergibt sich aus dem Vergleich dieses Schülerbildes mit Untersuchungen über unterschiedliche Verläufe der Adoleszenz. Eine heftige Identitätskrise, die kritische Distanz zu gesellschaftlichen Institutionen, das Interesse an allgemein politischen Fragen, das hohe Maß an kognitiver Kompetenz, vor allem aber auch die Tendenz, das eigene Handeln an universalen Prinzipien wie Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität und Liebe zu orientieren, sind offensichtlich Ausdruck einer »postkonventionellen Identität«, wie sie vorwiegend gesellschaftskritisch eingestellten Studenten zukommt (vgl. dazu und zum folgenden R. Döbert, G. Nunner-Winkler, Adoleszenzkrise und Identitätsfindung, 1975, S. 44f., 67ff.; und D. Baake, Die 13- bis 18jährigen, 1976, bes. 89ff.). »Kursbuch 7/8« hat demgegenüber einen Schüler vor Augen, der eher »angepaßt« genannt werden kann bzw. auf dem Wege ist, sich relativ bruchlos in den gesellschaftlichen Lebens- und Handlungszusammenhang zu integrieren, wobei abweichende Wünsche und Interessen verdrängt zu werden scheinen. Die Neigung, traditionelle Lebensziele zu übernehmen, wie Berufserfolg, harmonisches Ehe- und Familienleben - die Bereitschaft zu Aberglauben, aber auch die Unfähigkeit, Konflikte auszutragen - sind Ausdruck einer »konventionellen« Identität und Anzeichen einer statusorientierten Persönlichkeit.

»Religion: Modelle- scheint an einem Schülertyp orientiert zu sein, der in dem betreffenden Alter (13-16 Jahre) nicht erwartet werden kann oder nur einen sehr geringen Teil der Heranwachsenden ausmacht, wie empirische Untersuchungen zeigen. Ihnen zufolge zeichnet sich der größte Anteil Jugendlicher dieses Alters eher durch eine »konventionelle« Identität aus. »Kursbuch 7/8« ist demgegenüber viel mehr an der Lebenswirklichkeit Heranwachsender, auch der Gymnasiasten, orientiert. Dem Schüler wird dadurch eher die Möglichkeit eröffnet, sich im Lehrbuch wiederzufinden und die eigene Lebenswirklichkeit zu rekonstruieren.

Wenn bereits der Zugang zur Lebenssituation mit ihren impliziten normativen Ausrichtungen ein ethisch zu verantwortendes Problem darstellt, dann legt es sich nahe zu sagen, daß »Religion: Modelle- nur wenige Schüler in deren Bezügen zu den einzelnen Unterrichtsthemen trifft. Dadurch bleiben vielfach biographisch eingespielte Erfahrungen der Heranwachsenden weitgehend unberührt, ihre Fragen und Einstellungen kommen nicht in den Blick, eine Umorientierung kann nicht beginnen und das zu gewinnende ethische Urteil bleibt für das Verhalten irrelevant. Didaktisch gesehen steht der Unterricht in Gefahr, langweilig (weil nicht betreffend) zu werden.

»Kursbuch 7/8« ist allerdings darauf zu befragen, ob immer die entscheidenden Aspekte der

Lebenswirklichkeit der Jugendlichen aufgenommen werden (z. B. die Abwehr der Beschäftigung mit der Armut und dem Hunger in der 3. Welt) und ob die einzelnen Elemente der biblisch-christlichen Tradition, wie sie in den Kursen entfaltet werden, tatsächlich auch in die Lebenswirklichkeit der Heranwachsenden hinein vermittelt werden (z. B. das Selbstverständnis des Paulus in 2. Kor. 4, S. 206).

(2) Die unterschiedlichen Annahmen über die Lebenswirklichkeit des Schülers haben unterschiedliche Auswirkungen auf den Prozeß ethischer Urteilsbildung im problemorientierten Religionsunterricht. Diese werden vor allem deutlich in

- a) der Form der Aufnahme der Lebenswirklichkeit des Schülers,
- b) der Schwerpunktsetzung in den einzelnen Verläufen (»Religion: Modelle« betont die Reflexion und Herausbildung von Handlungskriterien, während »Kursbuch 7/8« die Auseinandersetzung mit konkreten Verhaltensmöglichkeiten hervorhebt),
- c) der Einführung und dem Umgang mit biblisch christlicher Überlieferung,
- d) der Auswahl und Zuordnung verschiedener Unterrichtseinheiten,
- e) der Strategie der Be- und Umarbeitung vorhandener Wert- und Normvorstellungen (dem Prozeß ethischer Urteilsbildung).

(3) Prozesse ethischer Urteilsbildung gründen in der Notwendigkeit einer Neu- und Umorientierung des Verhaltens und Denkens. Ihre Schritte implizieren daher immer auch Annahmen über die Faktoren, die eine Veränderung auslösen können.

»Religion: Modelle« erwartet eine Neuorientierung durch den Rekurs auf menschliche Grundfragen, Wünsche und Bedürfnisse und von der Kenntnisaufnahme neuer, wissenschaftlich gesicherter Informationen und dem prüfenden Abwägen christlicher Wert- und Normvorstellungen. Der Prozeß der Umorientierung basiert auf der Diskrepanz von gesellschaftlich angebotenen Vorstellungen und eigenen Sehnsüchten und Fragen sowie dem Wunsch, Diskrepanzen aufzulösen. Entscheidend ist offenbar die Suche nach einem einheitlichen Selbst- und Weltverständnis und das Bedürfnis, neue Informationen sinnvoll in das eigene Selbst- und Weltverständnis zu integrieren. Umorientierung ist letztlich ein Akt der Einsicht: Alternative Vorstellungen erlauben demnach eine sinnvolle Integration der neuen Informationen und eine befriedigende Lösung der Probleme.

»Kursbuch 7/8« erwartet eine Umorientierung aus der Annahme des eigenen Selbst- und Weltverständnisses und aus der Entdeckung, daß dieses problematisch ist und eigene Alternativen unzureichend sind. Entscheidend für die Umorientierung ist der provozierende Angriff und der tröstende Zuspruch der biblisch christlichen Tradition, sowie das Angebot konkreter Verhaltensmöglichkeiten.

»Religion: Modelle« muß durch sein Vorgehen die affektiven Seiten der Umorientierung größtenteils übergehen: durch seinen rational-argumentativen Charakter werden Ängste und Hoffnungen, Hemmungen und Sehnsüchte weitgehend ausgeblendet. »Kursbuch 7/8« allerdings steht mitunter in Gefahr, Angst zu erzeugen (z. B. durch den Weh-Ruf Jesaias gegen alle, die die Besitz ansammeln, S. 32) und im Vergleich dazu den Zuspruch zu stark zurückzuhalten. Der Schüler gerät dadurch leicht in die Haltung der Selbstverteidigung. Überdies kann der Eindruck entstehen, daß die angenommenen Ängste nicht so recht ernst genommen werden.

(4) In beiden Büchern sind normative Gesichtspunkte leitend geworden, die das Bild des

Schülers und den Gang der ethischen Urteilsbildung beeinflussen. Diese Gesichtspunkte erscheinen meist nicht in der Gestalt von Sollenssätzen, sondern als Leitperspektiven gelingenden Lebens. »Religion: Modelle- geht von der Annahme aus, daß der Mensch wesentlich bestimmt ist durch den Wunsch nach einer besseren Welt, der Sehnsucht nach Frieden und Freiheit, der Frage nach einem gültigen Maßstab und einem wahren Grund des Denkens und Handelns sowie der Suche nach Identität. Diese Fragen und Wünsche führen den Menschen immer wieder dazu, seine gesellschaftliche Lebenswirklichkeit zu hinterfragen. Sie begründen eine (kritische) Distanz zur Gegenwart. Sie bleiben jedoch Phantasie und Illusion, wenn sie nicht einmünden in konkret-veränderndes Handeln. Um dies zu ermöglichen, bedarf es umfassender Maßstäbe, die das Handeln orientieren können, ohne die Möglichkeiten der Gegenwart und die Wirklichkeit aufschließende Kraft der Zukunft Gottes einzuschränken. Diese Fragen und Wünsche treten insbesondere in Krisensituationen des Menschen auf, wie z. B. in der Adoleszenz, und machen das eingelebte Selbst- und Weltverständnis unsicher und verlangen neue Antworten, Orientierungen und Zusagen. Die Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft begegnet hier als »Antwort- und findet in diesen grundlegenden Fragen und Wünschen des Menschseins positive Anknüpfungspunkte.

»Kursbuch 7/8« geht von der Annahme aus, daß der Mensch »gefangen« ist in gesellschaftlichen Vorstellungen und Regeln. Anfragen, Zweifel, Hoffnungen und Wünsche werden niedergehalten durch Schuld und Angst. Die Angst, nicht anerkannt, enttäuscht, abgeschoben zu werden, zu kurz zu kommen, bestimmt sein Denken, Fühlen und Handeln und verhindert eine grundsätzliche Umorientierung. Neues Leben kann deshalb nur als Umkehr und Befreiung erfahren werden. Die Botschaft von der »neuen Welt« begegnet hier deshalb als Widerspruch und Angriff und als Annahme und Vergebung.

Der Überblick erlaubt einen Rückschluß auf die Arbeit theologischer Ethik. Ethische Urteilsfindungsschemata sind entweder durch ihre theologische Anlage (siehe Honecker) oder durch ihre methodische Stufenfolge (Tödt) nicht vor dem kurzschlüssigen Eindruck bewahrt, als wiederhole sich die analytisch geforderte Unterscheidung von »is« und »ought«, von Sein und Sollen in der Erarbeitung der Lebenswirklichkeit. Tatsächlich ist für die pädagogische Bemühung beides - das Sein und das Sollen - in Leitperspektiven menschlichen Lebens verbunden. Gelingen und Mißlingen des Dialogs von Schülern und Lehrern hängt davon ab, ob die in solchen Leitperspektiven betrachtete, wenn nicht sogar entworfene Lebenssituation der Schüler auch zu einem inneren und äußeren Dialog der Schüler selbst führt, um ihnen zu zeigen, daß die soziale Realität von normativen Erwartungen und von Perspektiven abhängig ist.

Pfarrer Otto Vogel
Pfarrer RL Hartmut Rupp

Luisenstr. 6, 7520 Bruchsal
Spessartstr. 7, 6833 Waghäusel-Kirrlach

Bemerkungen zur Lebenswirklichkeit des Schülers

VON WOLF-DIETRICH BUKOW

Wer" sich über Lebenszusammenhänge oder Alltagsprozesse äußert, hat stets zwei Dimensionen zu trennen. Es geht zunächst um die Dimension des Lebensablaufs bestimmter Gesellschaftsmitglieder, darum, wie jemand sein Alltagsleben inszeniert oder arrangiert. Es geht sodann um die Dimension eines Beobachters oder Interpreten, der über einen Zusammenhang auf der Basis von ihm zuhausem Wissen Aussagen macht. Diese beiden Dimensionen bei einer Alltagsanalyse zu verknüpfen, erfordert erhebliche Anstrengungen. Das zeigt auch das Beispiel »Lebenswirklichkeit des Schülers«.

Bei einer Analyse der Lebenswirklichkeit des Schülers gibt es auf der einen Seite die Dimension des Alltagslebens des Schülers, eines Gesellschaftsmitgliedes, das sich in seinem unter anderem von der Schule bestimmten Alltag *lebenspraktisch arrangiert*. Und es gibt auf der anderen Seite die Dimension des Beobachters, des Kulturarbeiters (Lehrers), der Eltern usw., die auf der Basis bestimmter Vorstellungen *Behauptungen über* jenes Gesellschaftsmitglied aufstellen. Zusätzliche Schwierigkeiten tauchen dort auf, wo der Beobachter etwa als Pädagoge längst einen festen Platz in der Lebenswelt des Schülers einnimmt, also a priori von bestimmten Erwartungen her argumentiert, die nicht nur nicht auf den untersuchten Schüler bezogen sind, sondern sich gerade gegen ihn (als pädagogischen Adressaten) richten. Mit anderen Worten: Die Pädagogen, die Lehrer oder Eltern sind bereits aus strukturellen Gründen in besonderen Schwierigkeiten bei der Analyse der Lebenswirklichkeit des Schülers, weil sie dazu neigen, Erwartungen und kulturelle Festsetzungen für die Wirklichkeit zu nehmen.

Die beiden analysierten Religionsbücher repräsentieren nach der Skizze von *Rupp* und *Vogel* genau diese Problematik, ohne daß das freilich ganz deutlich würde. Ich möchte zwei Punkte hervorheben:

1. Die vorggeführten Annahmen zur Lebenswirklichkeit sind weniger Annahmen über das Schülerdasein als vielmehr Annahmen über Erwartungen, wie sie der Kulturarbeiter über den Schüler

hegt. Sie als Schülerwirklichkeit auszugeben, heißt zu *reifizieren*. Statt von den Lebensprozessen des Schülers zu sprechen, wird von den Netzwerken, in denen sich der Schüler bewegt, und den Erwartungen, die dort gehegt werden, geredet. Notiert wird nicht, wie der Schüler mit den ihm dargebotenen Bedingungen umgeht, sondern daß es bestimmte Lebensbedingungen gibt. Aber auch dort, wo es um die Bedingungen des Schülerlebens geht, wird noch reifiziert. Statt herauszuarbeiten, in welcher Weise sich die Gesellschaft etwa innerhalb einer Gleichaltrigengruppe latent darstellt, werden Normen und Werte berichtet, die der Beobachter oder Pädagoge auf der Basis seiner kulturellen Position vermutet. Das wäre hinzunehmen, könnte man davon ausgehen, daß letztlich kulturelle Werte und individuelle Motivation übereingehen. Dann wäre das, was ein Kulturarbeiter vermutet, auch genau das, was der Schüler realisiert. Wir wissen jedoch heute – theoretisch hat das z. B. *Habermas* auf den Begriff gebracht, praktisch hat das die neue englische Erziehungssoziologie gezeigt¹: Die Lebenswirklichkeit des Schülers ergibt sich aus der interpretativen Bewältigung der dem Schüler gestellten gesellschaftlichen Aufgaben nach Maßgabe der eigenen sozialstrukturellen und biographischen Lage. Bezeichnenderweise kommt denn auch davon überhaupt nichts vor (s. 0.).

2. Die vorggeführten Annahmen sind *reduktionistisch* formuliert. Man spricht nicht von einem Gesellschaftsmitglied, das sich mit Kopf und Bauch mit seinen gesellschaftlich gestellten Aufgaben auseinandersetzt (indem ihm ganz konkret vor einer Klassenarbeit schlecht wird), sondern von einem Jugendlichen im Pubertätsalter, der erst noch lernen muß, die Veränderungen an seinem Körper zu verkraften. Der Schüler kommt also nicht als aktives Gesellschaftsmitglied mit all seinen Lebensäußerungen und Konflikten, sondern als passives Kind in den Blick, das an die Gesellschaft herangeführt und bei der Auseinandersetzung zwischen

1. Vgl. J. Habermas, Kultur und Kritik, Frankfurt 1973, S. 124ff., und M. Young, G. Whitty (Ed.), Society, State and Schooling, Guildford 1977, S. 1H.

Subjekt und Gesellschaft unterstützt werden muß. Auch das könnte hingenommen werden, wenn der Schüler tatsächlich ein Wesen ist, das erst noch »enkulturiert« werden muß, also zunächst ein unbeschriebenes, bestenfalls mit Trieben und Bedürfnissen ausgestattetes Subjekt wäre. Wir wissen jedoch heute - ich erinnere an die Sozialisationsforschung wie an die *Ethnologie*²: Die Jugendphase ist eine soziale Phase, die aufgrund eines bestimmten Standes der gesellschaftlichen Entwicklung geboten ist. Hier wird jemand, der nach allem bereits ein volles Gesellschaftsmitglied ist, aus der Gesellschaft in einen Ausbildungsbereich zurückgedrängt. So sind die Probleme des Jugendalters nicht psychischer, sondern sozialer Art. Der reduktionistische Rekurs auf Pubertätstheorien hat eine legitimatorische Funktion, soll dem Jugendlichen klarmachen, warum er noch nicht als Gesellschaftsmitglied sozial akzeptiert wird.

Rupp und *Vogel* versuchen deutlich zu machen, daß die Lebenswirklichkeitsskizze im »Kursbuch 7/8« trotz aller Einschränkungen eher den status quo spiegelt als die in »Religion: Modelle«. Sie schlagen vor, die letzte Skizze als Verallgemeinerung eines speziellen Schülertyps aufzufassen. Sie sprechen im Anschluß an *Döbert* von einem postkonventionellen Typus, der freilich in diesem Alter noch nicht wirklich relevant sei.

Man könnte dieser Linie folgen und unter Rückgriff auf neue jugendsoziologische Analysen- die Skizze vom »Kursbuch 7/8« als Beschreibung jenes institutionskonformen Typs und die Skizze von »Religion: Modelle- als Deutung jenes subkulturzentrierten Typs auffassen. Damit würden jedoch die angedeuteten beiden Kritikpunkte eher verschleiert als ernst genommen. Wollte man die beiden Skizzen zurechnen, so wäre eher die Vermutung zu wagen, einmal würden die Erwartungen gegenüber Jugendlichen aus der Arbeiterklasse, einmal die Erwartungen gegenüber Jugendlichen

aus der neuen Mittelklasse formuliert. (Das hat übrigens auch etwas mit den beiden Typen Subkultur- und Institutionszentrierung zu tun.)

Meines Erachtens müßte man *noch einmal neu* ansetzen, wobei ich mir keineswegs klar darüber bin, ob - und wenn ja, in welcher Weise - ethische Ansatzpunkte dann hervortreten. Zu einem möglichen Neuansatz kann hier nur eine knappe Linie angedeutet werden:

Die Gesellschaft legt ihren Mitgliedern biographische Karrieren vor, die gemäß den Erfordernissen gesamtgesellschaftlicher Reproduktion strukturiert sind. Der Jugendliche wird einerseits trotz seines Lebensalters, das ihn befähigte, an der Gesellschaft teilzunehmen, zunächst der Gruppe der nicht aktiven Teilnehmer an der Alltagswelt der Praxis zugeschlagen (vom »Erwachsenen« als »Nicht-Erwachsener« abgegrenzt) und wird hier als spezielle Phase neben der ohnehin schon prolongierten Kindheit etabliert". Zur besonderen Aufgabe dieser Phase wird die Ausbildung erklärt. Dabei wird zwar die Wahrnehmung dieser Aufgabenstellung (was die Dauer und Qualität betrifft) schichten- und klassenspezifisch unterschiedlich zugerechnet; doch gilt insgesamt, daß sich hier jemand passiv und rezeptiv auf eine gesellschaftliche Praxis vorbereiten soll, die in mehr oder weniger selbständigen Aktivitäten bestehen soll. Damit entstehen drei Problemkerne:

1. Das Gesellschaftsmitglied, das von seiner kognitiv-emotionalen Entwicklung her fähig ist, in die Alltagswelt der Praxis einzusteigen, wird in der ihm zugewiesenen biographischen Phase genötigt, im Reproduktionsbereich zu verharren.

2. Das Gesellschaftsmitglied wird zur weiteren Ausbildung abgestellt, d. h. passiv-rezeptiv auf aktive Tätigkeiten vorbereitet.

3. Es sieht sich genötigt, in dem ihm zuhandenen Bild einer Warengesellschaft Platz für eigene Wünsche und Aktivitäten zu schaffen.

Diese drei Problemkerne stellen jenseits aller spezifischen Aufgabenstellungen des Jugendalters das eigentliche Aufgabenfeld des Jugendlichen dar.

2. Vgl. z. B. Y. Schütze, Psychoanalytische Theorien in der Sozialisationsforschung, in: K. Hurrelmann, D. Ulich (Hg.), Handbuch der Sozialisationsforschung, Weinheim, Basel 1980, S. 123ff., und W. E. Mühlmann, Kindheit und Jugend in traditionellen und progressiven Gesellschaften, in: Jugend in der Gesellschaft, München 1975, S. 79ff.

3. Projektgruppe [ugendbüro, Subkultur und Familie als Orientierungsmuster. Zur Lebenswelt von Hauptschülern, München 1977.

4. Vgl. meine Überlegungen in: Kritik der Alltagsreligion. Ein Beitrag zu den Regulations- und Legitimationsproblemen des Alltags, Köln 1981, S. 313H.

5. Zum Arrangement vgl. die Beiträge bei]. Clarce u. a., Jugendkultur als Widerstand, Frankfurt 1979.

Ein Jugendlicher, der nicht von Beginn an auf die Realisierung einer eigenen Existenz verzichten will, sieht sich dieser Aufgabenstellung, die durch und durch widersprüchlich ist, gegenüber und muß sich nun irgendwie verhalten, arrangieren. Wie er sich arrangiert, liegt an seinem soziokulturellen Rahmen, seiner Stammkultur genauso wie an den aktuellen Möglichkeiten.

Ich könnte mir vorstellen, daß man mit einem Diskurs *an dieser Stelle* einsetzt: Was sind die kon-

kreten Aufgabenstellungen des Gesellschaftsmitgliedes? Welche Widersprüche treten auf, und was bedeuten sie? Wie kann das Gesellschaftsmitglied sich hier arrangieren? Was implizieren die gesellschaftlich angebotenen Verfahren des Arrangements (also Institutionskonformität, Subkulturzentrierung, Abdriften in Gegenkulturen usw.)? Inwieweit muß der Schüler auf sich als Mensch verzichten, um ein Gesellschaftsmitglied in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zu werden?

t». W.-D. Bukow

PutLaan 24

NL-6391 VT Nieuwenhagen

Sozialethik für Praktiker

Ein Beispiel aus der Lehrerfortbildung

VON STEFAN BLATTNER UND SIEGFRIED LEY*

Die wissenschaftliche Diskussion sozialethischer Fragen ist für viele Religionslehrer nicht mehr direkt zugänglich. Neben fehlender Zeit ist dafür vermutlich auch das hohe Maß an *Spezialisierung in Humanwissenschaften und theologischer Ethik* verantwortlich, das beim Laienso versteht sich der Lehrer auf diesem Sektor - Gefühle der Unzulänglichkeit und des Überdrusses hinterläßt. Er wagt es nicht, sich in die Welt hochabstrakter Theorieansätze einzuarbeiten. Von dort erwartet er in der Regel wenig Hilfreiches, weil er schon häufig die - im übrigen leicht wiederholbare - Erfahrung gemacht hat, daß sich in bedrängenden ethischen Fragen für jede Entscheidung eine mit wissenschaftlichem Anspruch auftretende Begründung präsentiert. Diese Eindrücke bestärken Lehrer in ihrem Entschluß, in Fragen des Verhaltens und Zusammenlebens mehr auf das eigene Wissen und die eigene Urteilskraft zu vertrauen als auf die undurchsichtige, wissenschaftliche Diskussion.

Abwegig wäre nun die Meinung, man könne mit diesem Entschluß heute als Religionslehrer nicht mehr bestehen. Offenheit und Hörbereitschaft gegenüber Kollegen und Schülern, gelegentliche Teilnahme an Tagungen, die regelmäßige Lektüre anspruchsvollerer Zeitungen sowie die Beschäftigung mit Unterrichtsmodellen und Handreichungen zu ethischen Fragen können einen Argumentationshorizont sichern, der manchen Bewährungsproben des Lehreralldtags gewachsen ist. Jedoch dürfen einige spezielle Schwierigkeiten nicht unberücksichtigt bleiben. Sensiblere leiden unter den eingeschränkten Perspektiven und begrenzten Informationen, die sie auf diesem Weg erlangen. Will hier *Fortbildung* eine erste Hilfe sein, muß sie einige, für *wichtig erachtete Gesichtspunkte ethischer Reflexion in lebenspraktischen Zusammenhängen neu erschließen*. Dabei sind Reduktionen unumgänglich. Sie sind verantwortbar, wenn die so eingeleiteten ethischen Reflexionsprozesse offen bleiben und zum Weiterdenken motivieren.

In dieser Absicht wurden von Mitarbeitern des Pädagogisch-Theologischen Zentrums Stuttgart und des Religionspädagogischen Instituts Karlsruhe *didaktische Material- und Arbeitshüfen* zu verschiedenen allgemeindidaktischen und theologischen Sachgebieten erstellt'. Ihre unmittelbaren Benutzer sind alle, die mit unterschiedlicher Vorbildung - in Baden-Württemberg in der (Religions-)Lehrerfortbildung mitarbeiten. Im Zusammenhang dieser Zeitschrift stellen wir ein Beispiel aus der sog. H. Theol. Sequenz: Sozial-ethik vor.

* Die Teile 1-3 verantwortet St. Blattner, Teil 4 S. Ley.

1. Vgl. zum Folgenden den Konzeptionsentwurf von *Helmut Hanisch*, Die Funktion didaktischer Material- und Arbeitshilfen für die Lehrerfortbildung im Medienverbund, in: Helmut Hanisch, Gerhard Martin, Günther H. Rud-dies, Heinz Schmidt, Qualifiziert als Lehrer und Erzieher im RU, Zur Lehrerfortbildung im Medienverbund, RPE, Stuttgart-München 1978, Seite 81H.

Die Material- und Arbeitshilfen sollen die notwendigen Informationen bereitstellen, die sowohl bei den Fortbildnern eine gemeinsame Wissensbasis schaffen als auch ein mögliches Informationsdefizit der Fortbildner gegenüber Teilnehmern an Fortbildungsveranstaltungen verringern können. Denn Junglehrer, die eine Hochschulausbildung absolviert haben, sind ihren »Fachberatern« (mit seminaristischer Ausbildung) in fachwissenschaftlichen Fragen gelegentlich überlegen. Durch gezielt ausgewählte Sachinformation muß dem »Fachberater« geholfen werden, damit er als kompetenter Gesprächspartner anerkannt wird.

Bekanntlich trägt eine Fülle theoretisch wissenschaftlicher Erkenntnisse wenig für die Schulpraxis aus, wenn sie nicht aktualisiert, konkretisiert und in rationale Praxis überführt, kurz praktisch angewendet werden kann. Andererseits nützt der praktische Erfahrungsschatz der »Fachberater« wenig, wenn er nicht reflektiert, evaluiert und gegebenenfalls korrigiert werden kann. Daraus folgt, daß die Material- und Arbeitshilfen die *Vermittlung zwischen Theorie und Praxis* leisten mußten. Es sollte deutlich werden, wie pädagogisches Wissen und pädagogisches Handeln sich gegenseitig bedingen, erhellen und ergänzen. Ferner sollte in Ansätzen gezeigt werden, wie fachwissenschaftliche Erkenntnisse in pädagogisch aufbereitete Prozesse überführt werden.

Die Lehrerfortbildung findet heute in der Regel in halbtägigen Seminarveranstaltungen statt, die von »Fachberatern« konzipiert werden. Diese Organisationsform der Lehreraus- und -fortbildung bedingt eine Ausbildungsdidaktik, die der Hauptaufgabe, nämlich jener oben kurz angesprochenen Durchdringung von Theorie und Praxis in der begrenzten Zeit von 2½–3 Stunden gerecht wird. Entsprechend mußten die Material- und Arbeitshilfen *didaktische Handreichungen* für die Planung und Durchführung von Seminarveranstaltungen liefern. Mit ihrer Hilfe sollte die *Vermittlung des Theorie-Praxisbezugs* ermöglicht werden.

2. STRUKTUR DER DIDAKTISCHEN MATERIAL- UND ARBEITSHILFEN

2.1 Das didaktische Grundschemata

Zur Erschließung der didaktischen Material- und Arbeitshilfen wurden die einzelnen Unterthemen jeder Arbeitsmappe in drei Schritte gegliedert. Diese didaktisch zu denkenden Schritte sind vorwiegend *induktiv*, *reflektiv* und *informativ* gemeint und wurden in den Mappen durch verschiedene Farben optisch hervorgehoben.

Der *induktive Schritt*² geht von der Überlegung aus, daß ein Teilthema eher das Interesse eines Lesers und Teilnehmers einer Lehrveranstaltung erweckt, wenn er seine eigenen Fragestellungen, Erfahrungen und Probleme seiner Situation möglichst hautnah darin wiederfindet. So werden zu ihrer Erschließung praxisorientierte Aufgaben in Form von Situationsschilderungen, Erhebungen, Protokollen und Problemskizzen auf *gelben* Blättern angeboten. Damit soll die Lektüre der Mappe nicht präjudiziert werden. Der in erster Linie am Theoretischen

2. Siehe dazu das Beispiel »Menschenrechte - unsere Sache, Auf welcher Seite stehen die Menschenrechte«; -Selbstbestimmung contra Sozialverpflichtung«; »Der Fall: Herben Schiller«. S.u.!

Interessierte kann unmittelbar mit der Lektüre der Information beginnen und die praktischen Aufgaben als Übungsaufgaben benutzen, an denen er die praktische Relevanz des theoretisch Vermittelten kontrollieren kann.

Der *reflexive* Schritt- will Einzelbeobachtungen, singuläre Erfahrungen und Problemstellungen aus der Alltagswirklichkeit von Schule und Gesellschaft durch Typisierung, Hinweis auf den Modellcharakter und Auswahl auf eine mittlere Reflexionsebene anheben. Auf dieser Ebene werden Einzelerfahrungen, Einzelbeobachtungen und Problemstellungen vergleichbar, kommunizierbar. Das Vorwissen und das Vorverständnis kann abgeklärt, korrigiert oder gefestigt werden. Die Reflexion dient außerdem der Klärung des eigenen Standorts gegenüber der Themenstellung und überlegt den weiteren Fortgang. Dazu leiten die *blauen* Reflexionspapiere an.

Sowohl beim induktiven als auch zunehmend beim reflexiven Schritt werden die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung mitbedacht werden und dem Fachberater in einem *informativen* Schritt auf *weißem* Papier' mitgegeben. Inhaltlich handelt es sich bei diesem Schritt um die Aufhellung von Bezugsrahmen und Problemstellungen, die Vermittlung des nötigen Hintergrundwissens und um die Spiegelung von praktischen Erfahrungen an erziehungswissenschaftlichen bzw. theologischen Erkenntnissen und Zusammenhängen. In diesem letzten Schritt dominieren daher Generalisierungen, Gesetzmäßigkeiten, Grundsätze und spezifische Problemanzeigen.

2.2 Die Funktion des didaktischen Grundschemas

Durch den geschilderten Dreischritt sollte zunächst das *Selbststudium* des Fachberaters bei seiner Multiplikatorentätigkeit erleichtert werden. Um die einzelnen didaktischen Schritte transparent zu machen, wurden zu jedem Unterthema *rote* Übersichtsblätter als »Wegweiser« angelegt. Sie enthalten eine kurze inhaltliche Beschreibung des angezeigten Teilthemas bei Seminarveranstaltungen.

3. BEISPIEL EINER DIDAKTISCHEN MATERIAL- UND ARBEITSHILFE

Das theoretisch Erörterte soll am Teilthema 2: »Der Streit um die Menschenrechte - was sagen wir Christen dazu« der 11. Theologischen Sequenz, Thema Sozialethik, konkretisiert und zur Diskussion gestellt werden.

Da aus technischen Gründen kein farbiges Papier verwendet werden kann, ist jeweils am oberen Rand angegeben, welche Farbe das Papier in der Originalfassung hat. Die Blätter aus der Material- und Arbeitshilfe sind in kleinerer Schrift gedruckt. Hinweise zu ihrem Verständnis sind jeweils vorweg in normaler Schrift gesetzt.

3.1 Das Eingangsblatt führt in die Gesamtthematik ein durch Problemanzeige, Abgrenzung und Materialbeschreibung. Auf dem nächsten Blatt folgt ein kurzer Aufriß über den didak-

3. Siehe dazu das Beispiel »Überlegungen für den Veranstalter«.

4. Siehe dazu das Beispiel »Menschenrechte – was verstehen wir darunter?«, »Die Menschenrechte – drei Grundvorstellungen«, Martin Honecker, Freiheit - Gleichheit: Ein Wechselverhältnis.

tisch sinnvollen Einsatz der Materialien in einer Seminarveranstaltung. Damit wird dem Fachberater ein erster Überblick und eine Hilfe im Umgang mit der Teilthematik gegeben.

WEGWEISER (rot)

DER STREIT UM DIE MENSCHENRECHTE - WAS SAGEN WIR CHRISTEN DAZU?

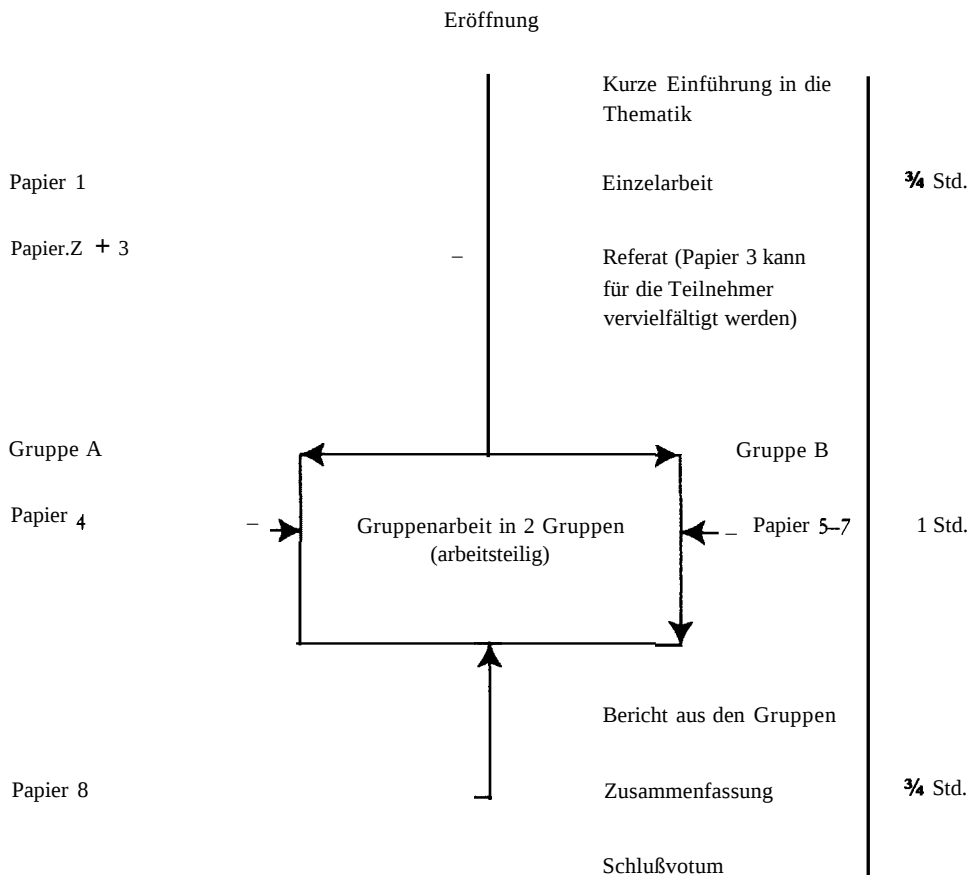
Problemanzeige und Abgrenzung

Betroffenheit über Unterdrückung, Ausbeutung, Diskriminierung und Folter, Mut und Einsatz von Mahnern und Bürgerrechtlern, und zähen Verhandlungen und das dürftige Ergebnis der KSZE-Folgekonferenz rücken die Frage nach den Menschenrechten in unser Bewußtsein und zeigen ihre Dringlichkeit. Nachdem in den ökumenischen Gremien die Menschenrechtsproblematik seit Jahren lebhaft diskutiert wird, wollen wir diese Frage menschlicher Beziehungen auf nationaler und internationaler Ebene aufgreifen. Wo immer im Lehrplan von Macht, Recht, Freiheit, Frieden, Arbeit, Gesellschaft, Einzelner die Rede ist, werden die Menschenrechte implizit angesprochen.

MATERIALBESCHREIBUNG UND BEGRÜNDUNG DER AUSWAHL

1. »Menschenrechte - unsere Sache«, Arbeitsblatt (gelb).
Anstoß zur Problemeröffnung und Motivation (Fußball-Weltmeisterschaft)
 2. »Menschenrechte - was verstehen wir darunter?« Informationsblatt (weiß)
Disposition und Material für ein Einführungsreferat
 3. »Auf welcher Seite stehen die Menschenrechte?« und »Selbstbestimmung contra Sozialverpflichtung« - 2 Arbeitsblätter (gelb)
Beispiel aus unserem Erfahrungshorizont zur Frage: Einzelner - Gesellschaft
 4. Überlegungen für den Veranstalter« (blau) als Orientierungshilfe
 5. »Soll er in die DDR übersiedeln?« Arbeitsblatt (gelb)
Einführung in die innerdeutsche Kontroverse am Problem der Arbeit
 6. »Menschenrechte in der BRD und in der DDR«, Informationsblatt (weiß)
Argumentationshilfe zur Diskussion des vorausgehenden Arbeitsblattes
 7. »Martin Honecker, Freiheit-Gleichheit: Ein Wechselverhältnis« Informationsblatt (weiß)
Hilfe für ein strukturiertes Schlußvotum
-

ANREGUNGEN FÜR DAS SELBSTSTUDIUM UND DAS VORGEHEN AUF FWVen



Wenn die Eröffnungs- und Schlußphase gerafft und mehrere Kleingruppen gebildet werden, können in den Gruppen die beiden Arbeitspapiere (4 + 6) durchgearbeitet werden.

3.2 Aus sicherer Distanz läßt es sich leicht »anteilnehmend« über »die ach so schlimmen Menschenrechtsverletzungen in aller Welt« lamentieren. Uns betrifft's zum Glück nicht. Um dieser Einstellung entgegenzuarbeiten, müssen Menschenrechtsverletzungen in vielen Teilen der Erde zu Anfragen an die eigene Existenz werden. Dazu dienen die Auszüge aus dem Wort zum Sonntag vom 25.6. 1977 von *Dr. Helmut Franz* und aus dem Brief von *Hermann Neuburger* vom 1. 7. 1977. Die Aufgabenstellung verlangt eine kritische Auseinandersetzung mit den beiden Positionen und führt zu einer vorläufigen Abklärung des eigenen Standpunkts.

MENSCHENRECHTE - UNSERE SACHE?!

Dr. Helmut Franz, in »das Wort zum Sonntage, 25. 6. 1977:

»... Buenos Aires in Argentinien, das ist für unsere normale Vorstellung schrecklich weit weg ... ~ Sind die Menschen dort auch unsere Mitmenschen, um die wir uns kümmern sollten? ... Natürlich, wird jeder zugeben. Wir spielen ja Fußball in Argentinien .. , Ob einer unserer Fußballfunktionäre einmal in den Regierungspalast gegangen ist? Ob er den dortigen Militärdiktatoren die Verachtung der Menschenrechte in ihrem Land vorgehalten und die Freilassung der politischen Gefangenen gefordert hat?« Es ist kaum anzunehmen ... «

Hermann Neuberger, Präsident des Deutschen Fußball-Bundes am 1. 7. 1977 an Dr. Mai, den Intendanten des Saarländischen Rundfunks:

»... Der Kommentator sprach in diesem Fall völlig an seiner eigentlichen Aufgabe vorbei und kümmerte sich um Dinge, die auf einem ganz anderen Sektor zu studieren und zu behandeln wären, als in einem Wort zum Sonntag, das doch wohl in erster Linie den Menschen zur Besinnlichkeit auf den nahenden Sonntag einstimmen sollte, den gläubigen und bekennenden Christen darauf, den Alltag einmal abzustreifen und die Nähe Gottes zu suchen ... «,

(Unterstreichungen von uns)

Aufgabe:

Angenommen, Sie hätten wahlweise einem der beiden Autoren eine kurze Stellungnahme zuzuleiten ... Notieren Sie bitte nachstehend in Stichworten die Gesichtspunkte, die Sie in Ihrem Schreiben zur Geltung bringen wollten!

1) nach: epd-Dokumentation Nr. 36/77, Frankfurt a. M., 29. 8. 1977, S. 4-7

3.3 Das Informationsblatt zur Eigenart und zu grundlegenden Normen der Menschenrechte strukturiert auf mittlerer Abstraktionsebene und stellt wesentliche Sachinformation zur Thematik bereit. Dabei mußten die unterschiedlichen Rechtsansprüche und die daraus resultierende Problematik bedacht werden, um jeder vorschnellen Harmonisierung der Auffassungen zu wehren.

MENSCHENRECHTE = ÜBERPOSITIVES RECHT

Unter Menschenrechten versteht man sog. -überpositives- Recht, d. h. die Geltung der in ihnen zusammengefaßten Normen ist nicht abhängig von staatlichen Hoheitsakten, wie dies beim positiven Recht der Fall ist. Menschenrechte gelten, wenn und insoweit sie als Grundlagen menschlichen Zusammenlebens gesellschaftlich akzeptiert werden.

Beispiel:

Die Bundesrepublik hat in ihrem Grundgesetz anerkannte Menschenrechtsnormen zum Bestandteil des positiven Rechts erklärt, indem sie sie als Grundrechte formulierte (Art. 1-18). Nahezu in allen Staaten der Erde wurden mit der Zustimmung der *Menschenrechtscharta der UN* («Allgemeine Erklärung der Menschenrechte» vom 10. 11. 1948) vergleichbare Rechtsakte vollzogen.

RECHTSANSPRUCH: FREIHEIT DES INDIVIDUUMS

Die Menschenrechte beruhen auf zwei verschiedenen Rechtsansprüchen. Der historisch gesehen erste ist der *Rechtsanspruch des Individuums* auf Freiheit und Achtung seiner individuellen Menschenwürde. Es sind dies die klassischen Freiheitsrechte des Liberalismus. Sie haben *drei Stoßrichtungen*:

3 Stoßrichtungen

- a) Dem einzelnen soll gegenüber dem staatlichen Absolutismus Rechtsschutz gewährt werden.
- b) Gegenüber staatlicher und kirchlicher Intoleranz soll Religions- und Meinungsfreiheit gewährt werden.
- c) Der einzelne soll seine Begabungen und Fähigkeiten so frei wie möglich entfalten können. Nur die Verletzung der Entfaltungsmöglichkeit anderer Individuen begrenzt die Freiheit.

Beispiel:

In dieser Akzentuierung wurden die Menschenrechte erstmals offiziell deklariert in den Vereinigten Staaten (Bill of Rights of Virginia, 1776). Am bekanntesten wurde die »Declaration des droits de l'homme et du citoyen« der Französischen Revolution von 1789.

RECHTSANSPRUCH:

FREIHEIT ALS SOZIALE GERECHTIGKEIT, GLEICHHEIT, SOLIDARITÄT

Der zweite Rechtsanspruch, der sich in den Menschenrechten zu Wort meldet, ist die *Forderung des Sozialismus* nach Freiheit als soziale Gerechtigkeit, Gleichheit und Solidarität. Auch sie hat drei Stoßrichtungen:

3 Stoßrichtungen

- a) der Schutz der Mehrheit gegenüber den starken oder erfolgreichen, das Gemeinwohl nicht achtenden einzelnen, und
- b) der Schutz der wirtschaftlich und sozial Schwachen vor Ausbeutung durch die Starken
- c) die brüderliche Verwirklichung menschlichen Zusammenlebens in freien Kommunitäten, die ihre Angelegenheiten selbständig ordnen.

Beispiele:

Demgemäß versteht z. B. die Verfassung der DDR vom 9. April 1968 die Menschenrechte nicht als Gewährung einer staatsfreien Individualsphäre, sondern als Teilhabe an Klassen- und Gruppenrechten. Die Befreiungsbewegungen der Dritten Welt beanspruchen mit den Menschenrechten - antikolonialistisch und revolutionär - ihre Gruppenrechte.

1) Nach: *Martin Honecker*, Glaube - Recht - Gerechtigkeit, Studienbrief 17, Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen, Fernstudienlehrgang für evangelische Religionslehrer, Tübingen, 1973, S. 19-21. Vgl. ferner: *Martin Honecker*, Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft, Tübingen 1977, S. 130-134.

ANTAGONISMUS, FREIHEIT, GERECHTIGKEIT

Die Geschichte der Menschenrechte in der Neuzeit zeigt, daß die beiden Rechtsansprüche, die unter Berufung auf die Menschenrechte erhoben werden - Freiheit des Individuums und soziale Gerechtigkeit – zueinander in Spannung stehen und wohl niemals zur Deckung zu bringen sind. »Je mehr Gerechtigkeit, desto weniger Freiheit; je mehr Freiheit, desto weniger Gerechtigkeit« (Max Horkheimer).

Beispiele:

Gegenwärtige Beispiele für diese Problematik sind bei uns die Einschränkung von Eigentumsrechten aus Gründen des Umweltschutzes, des Bodenrechts, der Freiheit der Gewässer für alle; die Begrenzung der absoluten individuellen Bildungsfreiheit zugunsten der Gerechtigkeit im Bildungswesen (Regelstudium, Numerus clausus).

3.4 Die Problematik der Menschenrechtsdiskussion soll nun an einem realistischen Beispiel des eigenen Erfahrungshorizontes erörtert werden (2 Arbeitsblätter). Die Situation der Familie Schulz, die sich aktiv am Wiederaufbau der BRD beteiligte und im Alter ihr Haus verlassen soll, macht deutlich, wie schwierig es ist, eine gerechte, soziale und zugleich menschliche Entscheidung zu fällen. Die unter dem Stichwort: »Selbstbestimmung contra Sozialverpflichtung« angebotenen Argumentationsreihen der Auffassungen A und B spiegeln realistisch zwei unterschiedliche Grundansichten und basieren auf den vorangegangenen Sachinformationen. Die Ergebnisse der Arbeitsaufgabe eignen sich zur Diskussion in Gruppen oder im Plenum.

ARBEITSBLATT (gelb)

AUF WELCHER SEITE STEHEN DIE MENSCHENRECHTE?

Der »Fall« der Familie Schulz, in X, Münzgasse 23¹

1. Akt

1929 heiraten sie, erwerben das Gebäude Münzgasse 23, ziehen ein. Herr Schulz eröffnet im Parterre eine Schreinerwerkstatt.

2. Akt

Im Krieg wird das Anwesen, ihre Existenzgrundlage, bei einem Bombenangriff zerstört.

3. Akt

Die Eheleute bemühen sich intensiv um den Wiederaufbau. Die Verhandlungen wegen der Baugenehmigung sind schwierig. Die Baubehörde kann die Entwicklung nicht übersehen. Sie redet zwar von Verbreiterung der Münzgasse, neuer Straßenführung. Sie hat aber kein Gesamtkonzept. Die Baugenehmigung wird erteilt. Schulzes bauen auf den Grundmauern des alten Hauses. Ein Zurücksetzen des Hauses von der Straße ist nicht möglich.

1) Dieser Fall, der Personenname, der Name der Straße usw. sind frei erfunden. Die Schilderung lehnt sich freilich an Vorkommnisse an, die sich so ähnlich zugetragen haben.

4. Akt

Jahre vergehen. Die Verkehrslage erfordert, daß die Münzgasse verbreitert wird. Schulzes Nachbarn verkaufen entweder an die Stadt, oder haben bereits beim Wiederaufbau ihre Häuser 4 m zurückgesetzt. Allein das Haus Nr. 23 steht noch im Wege.

5. Akt

Herr und Frau Schulz weichen nicht. Die Stadtverwaltung bietet ihnen in einem anderen Stadtteil einen Bauplatz an. Sie fühlen sich zu alt zum Bauen. Die Stadtverwaltung bietet ihnen in einem Städt. Altenheim ein Appartement an. Alte Bäume wollen sich nicht verpflanzen lassen. Der Fall wird in der Öffentlichkeit diskutiert.

ARBEITSBLATT (gelb)

SELBSTBESTIMMUNG CONTRA SOZIALVERPFLICHTUNG

Aufgabe:

Der »Fall« des Ehepaares Schulz beschäftigt die Öffentlichkeit. Nachstehend stellen wir nun zwei Auffassungen und ihre Argumente einander gegenüber.

Überprüfen Sie bitte die verschiedenen Argumente auf ihre Stichhaltigkeit. Kreuzen Sie diejenigen an, die Sie überzeugen können. Streichen Sie aus, was Sie für abwegig halten. Setzen Sie weitere Gesichtspunkte, die für die eine oder andere Auffassung sprechen können, hinzu.

AUFFASSUNG: A

»Während andere zögerten und auf Hilfe durch die Öffentlichkeit warteten, während die Verwaltung sich zu keinem Konzept hindurchringen konnte, zeigten die Eheleute Schulze Initiative und Mut. Dafür dürfen sie jetzt nicht bestraft werden.«

»Es gehört zur Würde des Menschen, sein *Leben zu gestalten*, wie es ihm gefällt. Es verstößt gegen die Menschenwürde, alten Menschen das Heim wegzunehmen, in dem sie ein Leben lang gelebt haben und in dem sie sich wohl fühlten.«

»Wer das Privateigentum antastet, geht den Weg des *kommunistischen Kollektivismus*. Das Privateigentum muß unantastbar bleiben, sonst kann bei uns die Freiheit des einzelnen nicht gewahrt werden.«

»Dem Ehepaar Schulz wird ein Platz im Altenheim angeboten. Aus Menschen, die willens und fähig sind, sich selbst zu versorgen, sollen abhängige *Almosenempfänger* und hilfsbedürftige »Alten« gemacht werden.«

AUFFASSUNG: B

»Das Ehepaar Schulz verdankt sein Einkommen und die Möglichkeit, ein Haus zu haben, nicht in erster Linie sich selbst, sondern *der Gesellschaft*. Am allgemeinen wirtschaftlichen Aufstieg, der ihnen erlaubte, Gewinne zu machen, sind alle beteiligt.«

»Der Wille dieses Ehepaares, ohne Rücksicht auf die Allgemeinheit in ihrem Haus zu bleiben, ist zwar menschlich verständlich, ist aber die *Tyranei* von zwei Dickköpfen auf Kosten vieler anderer Menschen.«

»Das Privateigentum ist eine Leihgabe. Nach dem Grundgesetz ist jedes Eigentum mit der *Sozialcerpflichtung* verbunden. Individuelle Freiheit kann nicht rücksichtsloser Egoismus bedeuten ... «

»Diese alten Leute haben lebenslang ohne Skrupel allerlei Hilfen der öffentlichen Hand in Anspruch genommen. Über kurz oder lang werden sie, ob sie's wollen oder nicht, total *hilfsbedürftig* sein. Die soziale Verantwortung des Staates sollte nicht diffamiert werden. «

»Den staatlichen Planungsbehörden steht es nicht zu, im Namen der Bevölkerung zu sprechen. Wie die vielen Bürgerinitiativen zeigen, handeln sie weithin in *eigener* Machvollkommenheit, ohne nach dem Willen der Mehrheit zu fragen.«

»Die Verwaltungen handeln im Auftrag von Institutionen (Gemeinderäte usw.), die von den *Bürgern gewählt* worden sind. Durch Anrufung der Gerichte kann die Rechtmäßigkeit ihrer Entscheidungen überprüft werden.

3.5 Das Reflexionspapier verfolgt den bisherigen Ablauf und macht die angestellten Überlegungen und geleisteten Schritte bewußt. Daraus resultiert, nunmehr den Binnenhorizont in Richtung auf die Ost-West-Problematik zu erweitern und die Konfrontation unserer Auffassung mit der grundsätzlich andersartigen des Marxismus zu wagen.

ÜBERLEGUNGEN FÜR DEN VERANSTALTER (*blau*)

WO STEHEN WIR? WIE GEHT ES WEITER?

Wir haben die Menschenrechtsproblematik angeschnitten im Rahmen der BRD und der gesellschaftlichen Auseinandersetzung. [Hier Berührung mit Teilthema (4), Grundwerte].

In der Öffentlichkeit steht eine andere Auseinandersetzung im Vordergrund: Ost - West.

Für uns in der BRD ist die Auseinandersetzung mit der DDR besonders dringlich. Während jahrzehntelang die DDR im Vergleich eindeutig unterlegen war, gewinnt jetzt im Zeichen der Rezession und Massenarbeitslosigkeit der Hinweis auf die DDR durch westdeutsche Linksgruppen an Bedeutung.

Die Teilnehmer sind motiviert durch die Aktualität und Dringlichkeit der Fragestellung. Die Zahl der Übersiedlungen in die DDR ist sicher nicht alarmierend, doch beachtenswert.

3.6 In der Verfassung der DDR werden das Recht auf Arbeit und die Pflicht zur Arbeit als Folge des »überpositiven« Menschenrechts aufgenommen. Die Arbeitslosigkeit in der BRD, deren Grundgesetz eine dergestalt verbindliche Verankerung des Rechts auf Arbeit nicht kennt, stimmt nachdenklich. Soll ein Arbeitsloser in der BRD, der unterschiedlichen Rechtslage wegen, nicht in die DDR übersiedeln? Pro und contra können am »Fall Schiller« anhand einer Argumentationsreihe durchgespielt werden.

DER FALL: Herbert Schiller, verheiratet, ein Kind. Bisher Arbeiter in der Stahlindustrie. Bisheriger Monatsverdienst: DM 1970,-. Jetzt arbeitslos. Arbeitslosengeld: DM 950,- + DM 50,- Kindergeld. Wohn- geld: DM 102,- (Miete DM 285,-). Insgesamt: DM 1102,-.

SOLL ER IN DIE DDR ÜBERSIEDELN?
WAS IST IHRE MEINUNG?

	eher »nein-?	eher »ja«?	»NEIN«
1. »Während im kapitalistischen We- sten die Arbeitslosenzahlen steigen, gibt es in der DDR keine Arbeitslo- sen. Wenn Herr Schiller in der DDR arbeiten will, findet er dort Arbeit.«			2. »Eine Übersiedlung in die DDR wäre der freiwillige Eintritt in die Sklaverei. Bekanntlich werden dort die elementaren Menschenrechte wie Meinungsfreiheit u. a. verachtet.«
3. »Während das Grundgesetz der BRD kein Recht auf Arbeit garantiert und keine entsprechende Verpflich- tung der Regierung besteht, hat Herr Schiller in der DDR einen Rechtsan- spruch auf Arbeit.			4. »Die Familie Schiller würde sich wundern, welche Einbußen an selbst- verständlichem Lebensstandard sie in der DDR hinnehmen müßte.
5. -Die Arbeitslosen sind die Parias der westlichen Gesellschaft, während andere aus dem Vollen leben, müssen sie ständig den Lebensstandard zu- rückstecken.«			6. »Herr Schiller bekommt DM 1102,-. Ein Oberarzt in einer Polikli- nik mit 5 Kindern verdient drüben 1800 Mark. Fazit: Ein Arbeitsloser bekommt bei uns mehr als 50% von dem, was dort ein Spezialist be- kommt.«
7. »Mag sein. Die Arbeitslosenunter- stützung wird aber nur ein Jahr lang ausbezahlt. Von da an ist Herr Schil- ler ganz schlicht Arbeitslosenhilfeem- pfänger, als wäre er ein Asozialer.«			8. »Nun dürfen wir die Kehrseite der Medaille nicht vergessen: Das »Recht« auf Arbeit ist in der DDR eine »Pflicht« zur Arbeit. Ohne zu fragen kann man überall hin zur Ar- beit geschickt werden ...«
9. »Dies ist die Solidarität aller Werk tätigen. Die mag manchmal un- angenehm sein. Sie hat aber auch po- sitive Seiten: Viel billigere Mieten, Grundnahrungsmittel als in der BRD.«			10. -Die Übersiedlung in die DDR ist eine Reise ohne Wiederkehr. Die BRD kann man jederzeit verlassen, die DDR nicht.«

3.7 »Menschenrechte in der BRD und in der DDR« - diese Information bietet die notwendige Hilfe zur Bearbeitung und bei der Diskussion des vorausgehenden Arbeitsblattes.

MENSCHENRECHTE IN DER BRD UND IN DER DDR

AUS DEM GRUNDGESETZ FÜR DIE BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND,
23. Mai 1949¹

Art. 1 (Schutz der Menschenwürde) (1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.

(2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt ...

Art. 12 (Freiheit der Berufswahl) (1) Alle Deutschen haben das Recht, Beruf, Arbeitsplatz und Ausbildungsstätte frei zu wählen. Die Berufsausübung kann durch Gesetz oder auf Grund eines Gesetzes geregelt werden.

(2) Niemand darf zu einer bestimmten Arbeit gezwungen werden, außer im Rahmen einer herkömmlichen allgemeinen, für alle gleichen öffentlichen Dienstleistung ...

AUS DER VERFASSUNG DER DEUTSCHEN DEMOKRATISCHEN REPUBLIK,
9. APRIL 1968²

Art. 19

(2) Achtung und Schutz der Würde und Freiheit der Persönlichkeit sind Gebot für alle staatlichen Organe, alle gesellschaftlichen Kräften und jeder einzelnen Bürger.

(3) Frei von Ausbeutung, Unterdrückung und wirtschaftlicher Abhängigkeit hat jeder Bürger gleiche Rechte und vielfältige Möglichkeiten, seine Fähigkeiten in vollem Umfange zu entwickeln und seine Kräfte aus freiem Entschluß zum Wohle der Gesellschaft und zu seinem eigenen Nutzen in der sozialistischen Gemeinschaft ungehindert zu entfalten. So verwirklicht er Freiheit und Würde seiner Persönlichkeit ...

Art. 24

(1) Jeder Bürger der Deutschen Demokratischen Republik hat das Recht auf Arbeit. Er hat das Recht auf einen Arbeitsplatz und dessen freie Wahl entsprechend den gesellschaftlichen Erfordernissen und der persönlichen Qualifikation. Er hat das Recht auf Lohn nach Qualität und Quantität der Arbeit ...

(2) Gesellschaftlich nützliche Tätigkeit ist eine ehrenvolle Pflicht für jeden arbeitsfähigen Bürger. Das Recht auf Arbeit und die Pflicht zur Arbeit bilden eine Einheit ...

1) Grundgesetz, Dr. G. Düring (Hg.), Beck-Texte, Deutscher Taschenbuch Verlag, 5003, 13. Auflage, München, 1972, 29,42.

2) Die Menschenrechte, W. Heilmeyer (Hg.), Uni-Taschenbücher, 123, Paderborn, 1972, 104f., 10M.

3.8 Das *Spannungsverhältnis zwischen individuellen und sozialen Menschenrechten, zwischen der bürgerlichen und marxistischen Konzeption*, wurde bisher diskutiert. Diese letzte Information macht weiterführend deutlich, daß »die Grenzen des Wachstums«, die Vernichtungspotentiale der Großmächte, kurz die begrenzten und bedrohten Lebensmöglichkeiten, neue Aspekte in die traditionelle Menschenrechtsdiskussion einbringen. Die Menschenrechte - östlicher und westlicher Prägung - sind einer Überprüfung unter der Voraussetzung des Lebensrechts *aller* Menschen in der Verantwortung für die Zukunft zu unterziehen. Auf diese Gesichtspunkte kann der Veranstalter mit dem angebotenen Material in einem Schlußvotum hinweisen und eine abschließende Diskussionsrunde einleiten.

MARTIN HONECKER, FREIHEIT - GLEICHHEIT:
EIN WECHSELVERHÄLTNIS

Auszug aus: M. Honecker, Aporien der Menschenrechtsdiskussion. in: Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft, Tübingen, 1977, S. 136f.

Nicht Rangordnung - Zuordnung!

Zwischen Freiheit und Gleichheit besteht nach aller Erfahrung ein Wechselverhältnis. Wenn nämlich Freiheit nur bei gleichzeitiger manifesten wirtschaftlicher oder sozialer Ungleichheit bestehen kann, dann wird der Wert der Freiheit selbst in Frage gestellt. Umgekehrt weckt eine Gleichmacherei, welche die Möglichkeit für Initiativen ausschließt, das Verlangen nach Freiheit. Heute ist freilich nicht nur die Rangordnung dieser beiden Werte umstritten, sondern es soll weiterhin mit Hilfe des Wertes der Solidarität eine Zuordnung beider Werte angestrebt werden. Das individuelle Selbstbestimmungsrecht soll mit dem Gedanken, daß Gerechtigkeit und Gleichheit heute eine wirksame Unterstützung und den Schutz der Schwachen sowie die Beschränkung der Macht der Starken fordern, ausgeglichen werden. Gleichheit und Freiheit bedingen sich. Dabei ist man sich weithin darin einig, daß staatliches Handeln sich nicht mit einer rein rechtlichen Gleichbehandlung aller Bürger begnügen kann, sondern eine besondere soziale Verpflichtung gegenüber den Schwachen hat.

Rechtsstaat = Sozialstaat

Anders gesagt: Rechtsstaat und Sozialstaat schließen sich nicht aus; vielmehr ist heute der Sozialstaat Garant des Rechtsstaates, da er im Prozeß gesellschaftlicher Veränderungen offenkundige Ungerechtigkeiten zu verhindern oder zu beseitigen hat. Der moderne Staat ist Träger der Daseinsvorsorge und ermöglicht so ein menschenwürdiges Leben und die Gewährleistung der Menschenrechte. Dies bedeutet mitnichten einen Verzicht auf die primär individuellen Rechte der klassischen »bürgerlichen« Menschenrechtsidee: Aber diese klassische Sicht erfährt eine Ergänzung und Begrenzung durch die soziale Verpflichtung gegenüber den Mitmenschen.

Ergänzung und Begrenzung

Schließlich bedarf der oben erwähnte Antagonismus zwischen individuellen und sozialen Menschenrechten, also zwischen der bürgerlichen und der marxistischen Konzeption eine Überprüfung unter dem Gesichtspunkt, daß sowohl die hemmungslose technische Ausbeutung und Zerstörung der Umwelt wie die militärischen Vernichtungspotentiale das Leben auf der Erde insgesamt und insbesondere die künftigen Lebensmöglichkeiten bedrohen. Wenn die Diskussion der Menschenrechte diesen Gesichtspunkt in ihre Überlegungen einbezieht, so hat sie die elementaren Voraussetzungen des Überlebens und der Lebensmöglichkeiten künftiger Generationen mit zu bedenken, damit aber auch ein Verständnis der Menschenrechte im Sinne eines unbedingten Selbstbestimmungsrechts der einzelnen Person und eines uneingeschränkten Verfügungsrechts über deren Eigentum kritisch zu sichten.

Freiheitsrechte = materielle Ansprüche?

Freiheitsrechte lassen sich dann freilich nicht länger primär als Rechte auf materielle Ansprüche formulieren. Die Krise der industriellen Gesellschaft, welche durch die Erkenntnis von Grenzen des materiellen und ökonomischen Wachstums bewirkt wird, muß auch auf das Verständnis der Menschenrechte zurückwirken. Denn der Gedanke von Menschenrechten ist im 18. Jahrhundert in der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt worden und trägt deren Sicht des Verhältnisses von Individuum, Gesellschaft und Staat in sich. Der marxistische Gegenentwurf ist in der Antithese noch dieser Sicht verhaftet, insofern auch er ausgeht von einem unbegrenzten materiellen, technischen und ökonomischen Wachstum, das die Bedürfnisbefriedigung der Ansprüche aller Gesellschaftsmitglieder schließlich bringen wird. So sehr heute die sozialen Menschenrechte in den Mittelpunkt der Erörterung rücken, so wenig darf verkannt werden, daß die heutige Diskussion nicht mehr allein unter der Fragestellung des 18. und 19. Jahrhunderts sich führen läßt. Die

Forderung nach einem »angemessenen Lebensstandard- kann nicht ohne den Kontext der Weltsituation gesehen werden.

Der Kontext der Weltsituation

In Industrieländern bedürfen deshalb auch soziale Menschenrechte einer Überprüfung unter dem Gesichtspunkt, ob sie mit den elementaren Lebensrechten *aller* Menschen und gerade der Menschen in nicht-industrialisierten, unterentwickelten Länder vereinbar sind. Im Welthorizont erst gewinnt die Zuordnung der drei Grundwerte, Freiheit, Gleichheit, Solidarität ihre aktuelle Dringlichkeit wie ihre besondere Erschwerung.

Wie sich das didaktisch strukturierte Material bewährte, zeigt der folgende Bericht.

4. ARBEIT MIT DER DIDAKTISCHEN MATERIAL- UND ARBEITSHILFE

- EIN PRAXISBERICHT (VON SIEGFRIED LEY)

4.1 Die Zielgruppe

Im Frühsommer 1978 übernahm ich den Auftrag, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter über Themen der evangelischen Sozialethik zu unterrichten. Die Teilnehmer bereiteten sich nach einer seminaristischen Ausbildung und einer längeren Berufspraxis als Religionslehrer, Gemeindediakone, Jugendreferenten u. ä. auf die Übernahme eines Gemeindepfarramtes vor. Im Rahmen dieses Auftrages sollten die Teilnehmer am Beispiel des Themas »Der Streit um die Menschenrechte- lernen, selbständig sozialethisch zu argumentieren. Die Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit (drei Stunden) nötigte nicht nur zu strenger inhaltlichen Eingrenzung und zu einer realistischen Einschätzung der Ziele, sondern auch zu präziser zeitlichen Planung der einzelnen Arbeitsschritte. Ich nahm dafür die Hilfe der Arbeitsmappe Sozialethik in Anspruch.

4.2 Die Erwartungen an die Arbeitsmappe

Wie oben dargetan, war die Mappe verfaßt worden in der Absicht, Veranstaltern und Besuchern von Fortbildungsveranstaltungen eine Chance zu geben, aus dem üblichen Schema – Referat/Aussprache, der Fixierung - hier der kompetente Referent, dort die informationsbedürftigen Zuhörer, ein Stück weit auszuberechnen. Insbesondere die Arbeitsblätter sollten es den Teilnehmern möglich machen, im Rahmen einer Vorgabe, selbsttätig Überlegungen auf Entscheidung hin anzustellen. Beim Arbeiten mit der Gruppe mußte sich nun zeigen, ob diese Erwartung gerechtfertigt war.

4.3 Das Hauptlernziel und die Inhalte

Wollte ich auf die entsprechenden Ausarbeitungen der Arbeitsmappe zurückgreifen, war über das Hauptlernziel bereits entschieden: Von der Einsicht, daß in den früheren und gegenwärtigen Gesellschaften die Menschenrechte Freiheit und Gerechtigkeit weithin antagonistisch zueinander in Spannung standen und stehen, zum Verständnis der sozialethischen Maxime hinführen, eine menschlichere Gesellschaft müßte eine solche sein, in der Freiheit und Gleichheit zueinander in einem Wechselverhältnis stehen. Dieser Thematik sind die beiden Informationsblätter am Anfang und am Ende der Ausarbeitung gewidmet: Die Grobskizze zu einem Referat, »Menschenrechte – Was verstehen wir darunter?« und der Textauszug von Martin Honecker, der unter die Überschrift gebracht worden war: »Freiheit - Gleichheit: Ein Wechselverhältnis«. Darüber hinaus hatte nun freilich der Autor der Vorgabe nach einem Weg gesucht, dem Lernenden die Spannung von Freiheit und Gerechtigkeit an einem Beispiel aus der Gegenwart dadurch anschaulich und erlebbar zu machen, daß er ihn aufforderte, sich probeweise an einem begrenzten Entschei-

dungsprozeß zu beteiligen. Dafür standen die zwei Arbeitsblätter zur Wahl. Ich entschied mit für den Fall aus einer Stadt der Bundesrepublik, weil ich vermutete, daß es dafür Analogien in der Praxis dieser Kollegen gäbe. Damit hatte ich mich dafür entschieden, das Thema im verhältnismäßig engen, kommunalpolitischen Horizont zu verhandeln. Diese Einengung erschien mir schwer erträglich, und so plante ich im Schlußteil der Veranstaltung noch referendrierenderweise das verschieden akzentuierte Verständnis der Menschenrechte in Ost und West anzusprechen. Diese Überlegungen führten zu nachstehender Planung.

4.4. Planungsschema

INHALT	ARBEITSFORM	ARBEITSUNTERLAGEN	VERAN- SCHLAGTE ZEIT
Problemanzeige/ Erläuterung des Vorgehens	Referat im Plenum	roter»Wegweiser« (nicht in der Hand der Teilnehmer)	15 Min.
»Menschenrechte« -Begriff Zwei historische Stoßrichtungen	Einzelektüre - Besprechung im Plenum	»Menschenrechte - - Was verstehen wir darunter?« (Informationsblatt)	30 Min.
Selbstbestimmung contra Sozial- verpflichtung	Partnerarbeit	»Der Fall des Ehepaares Schulz« (Arbeitsblatt)	45 Min.
	Pause		15 Min.
Besprechung der Partnerarbeit	Plenum		30 Min.
Menschenrechte in Ost und West und in der »Dritten Welt«	Referat	»Menschenrechte in der BRD und in der DDR« (Informationsblatt) Rückgriff auf das erste Informationsblatt (s.o.)	30 Min.
Vorschläge für die Weiterarbeit		Martin Honecker, Freiheit-Gleichheit: ein Wechselverhältnis (Informationsblatt)	15 Min.

4.5.1 Die Motivation

Die **Auswahl** dieses Themas fand die Zustimmung der Teilnehmer. Sie kannten zum großen Teil die Berichterstattung in der Presse und im Fernsehen über einschlägige Vorkommnisse, hatten sich aber kaum mit der den Einzelfall übergreifenden Problematik befassen können. So waren sie an einer vertiefenden Betrachtungsweise interessiert.

4.5.2 Informationen

Nach der Erläuterung des geplanten Vorgehens beschränkte ich mich zunächst darauf, die Teilnehmer das Informationsblatt »Menschenrechte - Was verstehen wir darunter?« lesen zu lassen und Äußerungen abzuwarten. Die dort beschriebene Differenzierung der Menschenrechte nach zwei Rechtsansprüchen mit den beispielhaften historischen Belegen wurde vor den Teilnehmern nicht angesprochen. Die Kollegen wollten vielmehr geklärt wissen, was unter »über - positivem Recht« (einer Formulierung des Informationsblattes) zu verstehen sei. Das führte dazu, daß weitere Begriffe wie positives Recht, Naturrecht, Sitte, Moral, Ethik auf ihre Bedeutung hin befragt wurden.

4.5.3 Partnerarbeit mit Arbeitsblatt

Diese Arbeit am Begriff, die sich länger hingezogen hatte als geplant, förderte das Bedürfnis, sich nun etwas Konkretes, Praktisches zuzuwenden. Dem kam die Planung entgegen, die eine Partnerarbeit zu dem Arbeitsblatt »Der Fall des Ehepaares Schulz« vorsah. Nachdem ich beiläufig erfahren hatte, daß einige der Kollegen Verwandte und Bekannte *in* der DDR haben und selber verschiedentlich zu Besuch dort waren, bot ich an, wahlweise sich mit Arbeitsblatt »Der Fall Herbert Schiller - Soll er übersiedeln?« zu befassen. Die Mehrheit entschied sich dann aber doch für den »Fall« aus der Bundesrepublik. Wohl deshalb, weil sie ähnlich gelagerte Fälle kannten, mit denen Kollegen und Gemeindeglieder befaßt waren. Einer wollte die Alternative für sich allein bearbeiten.

4.5.4 Erste Stellungnahme

Die Berichte über die Partnerarbeit beschränkten sich auf die Hervorhebung der Gesichtspunkte, die als einleuchtend angesehen wurden. Ob dabei, wie es in der Aufgabenstellung vorgesehen war, weitere, über die auf dem Arbeitsblatt verzeichneten Gesichtspunkte vorgetragen wurden, ist mir nicht mehr erinnerlich. Das wichtigste Ergebnis jedenfalls war die Erfahrung, daß zwar alle Gruppen am Schluß zu einer Lösung im Sinne der wahrzunehmenden Sozialverpflichtung des Eigentums neigten, aber doch ein oder zwei Gesichtspunkte, die gegen diese Lösung sprechen, für unwiderlegbar hielten.

4.5.5 Problem: Das Wechseln der Ebenen

An dieser Stelle warf ich die Frage ein, was sie wohl als kirchlich engagierte Lehrer oder Mitarbeiter der Kirche tun würden, wenn sich ein ähnlicher Fall in ihrer Gemeinde zutragen würde. Hier gingen die Meinungen weit auseinander. Waren die einen der Auffassung, eine christliche Gemeinde habe selbstverständlich eine Bürgerinitiative einzuleiten, lehnten andere dies, unter Hinweis auf den geistlichen Auftrag der Kirche, entschieden ab. Ich erinnerte daran, daß es zu solchen Meinungsverschiedenheiten fast regelmäßig komme, wenn sich evangelische Christen und Gemeinden gesellschaftlichen Problemen konfrontiert sehen und stellte die Frage, ob hier wohl nicht grundsätzlich auseinandergehende Auffassungen vom Auftrag der Kirche in der

Gesellschaft im Spiel seien. Dieser Versuch die Gesprächsebenen zu wechseln, machte den meisten Teilnehmern offensichtlich Schwierigkeiten. Ich gab deshalb zu bedenken, hier könnte ein Problem vorliegen, das im lutherischen Protestantismus bis auf die Reformation zurückgeht. Jetzt fiel einem Lehrer, der eine längere Weiterbildung absolviert hatte, Luthers Zwei-Reiche-Lehre ein. Er skizzierte sie im Sinne einer strengen Abstinenz der Kirche gegenüber gesellschaftlichen Problemen. Da ich keine Chance sah, in der verbliebenen Zeit die Frage nach der rechten Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre zu besprechen, schlug ich vor, dieses Thema aufzuschieben.

4.5.6 Frage: Was will ich nun tun?

Ich lenkte also zum »Fall der Familie Schulz« zurück und stelle die Frage, wofür man denn konkret eintreten müsse, wenn man den Bedürfnissen der Allgemeinheit gegenüber den *Ansprüchen einzelner Vorrang einräume*. Hier nahm das Gespräch eine überraschende Wendung. Als ein Teilnehmer erklärte, er würde versuchen, das Ehepaar unter Hinweis auf Römer 13 zum Einlenken gegenüber der Stadtverwaltung zu bewegen, gab es lebhaften Widerspruch. Ein Teil der Kollegen vertrat nämlich die Auffassung, es sei in diesem Falle gerade zweifelhaft, ob die Verwaltung das Interesse der Allgemeinheit auf ihrer Seite habe. Wem es um die Wohnlichkeit dieser Stadt zu tun sei, müsse sich unter Umständen dem Versuch widersetzen, das in die Straße hereinragende Haus abzubrechen.

4.5.7 Ein Angebot zur Weiterarbeit

Mit dieser Diskussion war die Zeit nahezu abgelaufen. Es war nicht möglich, die Arbeit des Kollegen, der sich mit dem alternativen Arbeitsblatt beschäftigt hatte, zu besprechen. Ich mußte auch erkennen, daß es unrealistisch war zu planen, auch noch auf die Interpretation der Menschenrechte in Ost und West und in der »Dritten Welt« zu sprechen zu kommen. Für die Weiterarbeit übergab ich den Kollegen die nicht besprochenen knappen Papiere der Arbeitsmappe zum Selbststudium. Eine große Hilfe der Arbeitshilfe sehe ich nicht zuletzt darin, dafür knappe, komprimierte Texte an die Hand zu geben.

4.5.8 Die Frage nach den Grundkriterien

Am Schluß stellte ich die Frage nach den Kriterien, die den Streit um die Menschenrechte, am Beispiel des Streites der Familie Schulz mit ihrer Stadtverwaltung, bestimmen. Der Text von Martin Honecker, der am Ende der Veranstaltung gelesen wurde, brachte den Teilnehmern auf den Begriff, was sie bei der Erörterung des Falles Schulz auf ihre Weise bereits erhoben hatten.

5. REFLEXION DES VERLAUFS

Am Ende einer solchen Veranstaltung stellt sich die Frage: Wurde das erreicht, was wir uns vorgenommen hatten? Waren die Teilnehmer durch die Beschäftigung mit dem »Fall der Familie Schulz« in ethisches Argumentieren eingeübt worden? Dies zu überprüfen nehme ich die »Sechs Schritte auf dem Wege der ethischen Urteilsfindung«, wie sie Heinz Eduard Tödt beschrieben hat, zu Hilfe>, Ich frage also, inwieweit diese sechs Gesichtspunkte bei der Veranstaltung wohl zum Zuge gekommen sein mögen. Dazu stellen wir eine vereinfachte Wiedergabe der Überlegungen von Heinz Eduard Tödt vorans.

5. Heinz Eduard Tödt, Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung, ZEE, 21. Jg., 1977, S. 81-93. - Bei den »Schritten« handelt es sich offenbar nicht um Etappen eines linearen Weges, sondern um Gesichtspunkte, die bei der ethischen Urteilsfindung bedacht sein wollen.
6. Nach Arbeitsmappe II. Theologische Sequenz, Sozialethik, o. j., S. 23.

DIE SCHRITTE

DIE FRAGESTELLUNGEN

1. Die Problemfeststellung	Was ist an dem »Fall«, der mein Urteil erfordert, eigentlich das Problem? Bin ich persönlich in die Angelegenheit verstrickt? Welche persönlichen Interessen, Bedürfnisse werden berührt?
2. Die Situationsanalyse	In welchen politischen, gesellschaftlichen, psychologischen Zusammenhängen steht der problematische Sachverhalt?
3. Die Verhaltensalternativen	Welche verschiedenen »Lösungs«-Möglichkeiten bieten sich an und sind in Erwägung zu ziehen? Was wären die voraussehbaren Folgen?
4. Die Prüfung der Normen	Welche ethischen Normen sind in diesem Falle in Betracht zu ziehen? Welche Handlungen würden sie verlangen?
5. Der Urteilsentscheid	Was will ich nun tun?
6. Die Prüfung der Angemessenheit	Wird meine »Lösung« dem Problem wirklich gerecht? Habe ich alle Faktoren angemessen berücksichtigt? Folgen die Schritte, die ich gemacht habe, wirklich zwingend aufeinander?

1. Schritt: Problemfeststellung. Es darf angenommen werden, daß die Teilnehmer das Problem, das mit dem »Fall« gegeben war, erfaßt haben. Die Frage, inwieweit die einzelnen in ähnlich gelagerte Konflikte persönlich verstrickt sind, wurde nicht angesprochen. Es ist also **offen**, ob ihnen bewußt wurde, welchen Einfluß ein solches Verstricktsein auf ihr Urteil haben könnte.

2. Schritt: Die Situationsanalyse. Hier blieb die Unterrichtung offensichtlich defizitär. Die Frage wurde nicht angeschnitten, in welchen politischen, gesellschaftlichen und psychologischen Zusammenhängen der Fall der Familie Schulz zu sehen ist. Man darf freilich bei den Kollegen ein gewisses Vorwissen vermuten, so daß dieser Gesichtspunkt bei ihrer Überlegung implizit wohl doch eine gewisse Rolle spielte.

3. Schritt: Die Verhaltensalternativen. Ein Ergebnis der Partnerarbeit war, daß durchaus gegensätzliche Lösungen angeboten wurden. Im Gespräch wurde auch ausführlich die Frage erörtert, welche Folgen es wohl für das Ehepaar Schulz haben würde, wenn es unter behördlichem Druck in ein Altersheim übersiedeln mußte.

4. Schritt: Prüfung der Normen. Die anfängliche Polarisierung in der Gruppe machte allen bewußt, daß hier unterschiedliche Normen in Betracht zu ziehen sind: hier das Recht des Indivi-

duums, sein Leben selbst zu gestalten, dort die Forderung nach Gerechtigkeit, die Allgemeinheit vor dem Egoismus einzelner zu schützen.

5. Schritt: Der Urteilsentscheid. Eine Zeitlang schien bei den meisten Teilnehmern dieser Schritt gesichert zu sein. Sie meinten, aus ethischen Gründen müsse die Forderung unterstützt werden, das Haus Münzgasse 23 abzureißen. Daß am Schluß der Veranstaltung dann doch eine gewisse Unentschiedenheit da war, hing wohl mit Überlegungen im Sinne des 6. Schrittes (Die Prüfung der Angemessenheit) zusammen. Als nämlich die Frage auftauchte, ob das Wohl der Allgemeinheit denn nun wirklich »autogerechte« Straßen verlange.

Es muß dem Leser überlassen bleiben, ob er mit diesen Ergebnissen die Veranstaltung, den Ausbildungsstand der Teilnehmer und den engen zeitlichen Rahmen mitbedenkend, als gelungen ansehen kann.

Stefan Blattner
Siegfried Ley

Pädag.-Theol. Zentrum
der Ev. Landeskirche Württemberg
Haus Birkach, Grüninger Str. 25, 7000 Stuttgart 70

Zur Sozialethik für Praktiker Erwägungen zu einem Beispiel für Lehrerfortbildung von St. Blattner und S. Ley

VON HEINZ EDUARD TÖDT

1. Die Autoren gehen davon aus, daß Religionslehrer große Schwierigkeiten haben, die wissenschaftliche Diskussion sozialethischer Fragen in ihrem Unterricht angemessen zu berücksichtigen. So behandeln sie häufig ihre Themen intuitiv-kombinatorisch mit dem Alltagswissen der Gebildeten, aber doch nicht ohne ein schlechtes Gewissen wegen des fehlenden wissenschaftlichen Hintergrundes und nicht ohne den Wunsch, auf handliches Fortbildungsmaterial zurückzugreifen. Dabei sind *Reduktionen* unumgänglich. Wieweit sind sie zu verantworten? Was geschieht mit wissenschaftlichen Erkenntnissen, wenn sie für den Unterricht aufbereitet werden? Meine Aufgabe ist es, zu den voranstehenden Beispielen von fortbildenden Arbeitshilfen für die Verwendung von wissenschaftlichen Untersuchungen zu den Menschenrechten im

Unterricht Beobachtungen zu formulieren. Die Material- und Arbeitshilfen sollen der *Vermittlung* von Theorie und Praxis dienen. Ich habe zu prüfen, wieweit sie in diesem Fall der Theorie genügen. Das Sachthema lautet: »Der Streit um die Menschenrechte - was sagen wir Christen dazu?«

2. Zunächst fällt auf, daß von Anfang an recht allgemein von Menschenrechten gesprochen wird, ohne daß auf die in den Verfassungen formulierten *Grundrechte* (also auf die in den Rechtsstaaten kodifizierten und auf diese Weise konkretisierten Menschenrechte) hingewiesen wird. Im Bonner Grundgesetz folgt der Artikel 1 der Sequenz: Menschenwürde - Menschenrechte - Grundrechte. Menschenrechte sollen auch dem zukommen, der nicht im Genuß der Grundrechte eines bestimmten Staates ist. Ihre Weiterbildung und Durchsetzung

ist besonders die Sache transnationaler Institutionen wie der UNO oder regionaler Staatengemeinschaften, aber auch der Kirchen. Kommt die Stellung der Menschenrechte im internationalen System und die der Grundrechte in den einzelnen Staaten nicht in den Blick, so gerät die Behandlung der Probleme Menschenrechte/Grundrechte alsbald auf die vorwiegend moralische Ebene - wie es in der kirchlichen Diskussion vorwiegend der Fall ist - ohne daß die völkerrechtlichen und politischen Zusammenhänge sichtbar werden. Auch weicht man dann leicht den Grundrechtsproblemen im eigenen Lande aus bzw. behandelt sie nur moralisch wertend.

In dem *Informationsblatt* »Menschenrechte - Was verstehen wir darunter?« wird auf diese Unterschiede und Zusammenhänge wohl angespielt. Aber es fehlt doch die Präzision und übersichtliche Klarheit: Keine Rede ist von dem elementaren Menschen- und Grundrecht der *Gleichheit*, das seit den ersten Menschen- und Bürgerrechtskatalogen bis zum Artikel 3 im Bonner Grundgesetz der elementare Widerpart der Freiheit ist. Keine Rede ist auch von den *Teilhaberechten*, z: B. von dem elementar wichtigen Recht jedes Bürgers, an der Entscheidung der öffentlichen Angelegenheiten mitzuwirken (Wahlen, freie Meinungsäußerung, das Recht auf Bildung von Vereinen, Gesellschaften, Parteien usw.), Es wird also der status activus des Bürgers nicht eigens hervorgehoben.

Schließlich wird auch nicht erwähnt, daß in der Verfassung der DDR von 1968 gar nicht von »Menschenrechten« die Rede ist, sondern von »Grundrechten und Grundpflichten- der Bürger.

Kurzum: Das Informationsblatt trägt den Antagonismus von Freiheit und Gerechtigkeit (verteilt auf bürgerlichen Individualismus und sozialistischen Kollektivismus) an die Menschen-/Grundrechtsproblematik heran, anstatt aus den grundlegenden historischen und gegenwärtigen Dokumenten (Verfassungen, Menschenrechtspakten der UNO) die dort tragenden Begriffe zu erheben und zu erklären. Es begünstigt damit eine eher ideologische und moralische Betrachtung der Probleme, während gerade das *Zusammenspiel* der völkerrechtlichen (Menschenrechte), verfassungsrechtlichen (Bürger- und Grundrechte), historischen, philosophischen, ideologischen und moralischen Aspekte begriffen werden muß. Wieweit diese Mängel in dem von *Blattner* und *Ley* benutzten wissenschaftlichen Material selbst schon angelegt

und wieweit sie durch ihre Auswahl und Darstellung verursacht wurden, ist hier nicht zu entscheiden.

3. Das Beispiel: »*Selbstbestimmung contra Sozialerpfichtung*« berührt zweifellos Probleme der Grundrechte unserer Verfassung, macht das aber nicht hinreichend deutlich. Zumindest hätten die Normen, die der Artikel 14 GG formuliert, deutlich genannt werden müssen. Hier geht es um die Garantie des Eigentums, die ihm zugesprochene Sozialpflichtigkeit und die Gesichtspunkte einer Enteignung. Unmittelbar auf die Menschenwürde aus Art. 1 GG zurückzugreifen verbietet sich, weil diese selbst erst in den nachfolgenden Grundrechten ausgelegt wird, in sich selbst also nicht für einen solchen konkreten Fall evident ist. Hier hätte man zeigen können, daß man konkreten »Fällen« nicht bloß mit moralischen Meinungen begegnen sollte. Vielmehr setzt ein soziales Urteil voraus, daß die geltenden juristischen und moralischen Normen berücksichtigt werden.

4. Besondere Aufmerksamkeit wird in der Arbeitshilfe den unterschiedlichen Auffassungen in der *Bundesrepublik* und in der *DDR* gewidmet. Man mag fragen, ob es angesichts der vielen gegensätzlichen Richtungen heute noch erlaubt ist, von »dem Marxismus« zu sprechen (vgl. 5.5) Unrichtig ist der Satz: »In der Verfassung der DDR werden das Recht auf Arbeit und die Pflicht zur Arbeit als Folge des -überpositiven- Menschenrechts aufgenommen« (vgl. 3 b), Vielmehr wird in Art. 24 der Verfassung von 1968 vom Recht des Bürgers der DDR (also einem nationalen Recht) gesprochen. Beim »Fall« des arbeitslosen Herbert Schiller fehlen einige wichtige Informationen: Das »Recht auf Arbeit- kann nicht in den Grundrechtsteil der Verfassung aufgenommen werden, wenn der betr. Staat nicht eine zentral gesteuerte Wirtschaft hat. Denn ein Grundrecht soll »judizibel«, gerichtlich zu beurteilen und durchzusetzen sein. Daher müßte das Gericht eine Instanz verpflichten können, dem betr. Arbeitslosen eine Arbeit zu geben, was in einer Wettbewerbswirtschaft systemwidrig ist. Die Frage, ob und wieweit Bürgerrechte in der DDR gerichtlich durchsetzbar sind, müßte mitbedacht werden. Auch sollte man nicht pauschal sagen, daß hinsichtlich eines (allgemeinen) Rechts auf Arbeit die Regierung der Bundesrepublik keine Verpflichtung hat; denn die Bundesrepublik ist ein »demokratischer und sozialer Bundesstaat, ein »sozialer Rechtsstaat« (Art. 20,1 und 28,1 des

GG). Gehört Sozialstaatlichkeit zur verfassungsmäßigen Staatszielbestimmung, so hat die öffentliche Hand für Bedingungen zu sorgen, die eine möglichste Annäherung an eine Vollbeschäftigung gewährleisten. Hier zeigt es sich, daß Grundrechte im Zusammenhang mit der Gesamtverfassung auszulegen sind und daß nicht alle wichtigen Bestimmungen im Grundrechtsteil zu finden sind.

Bei den Argumenten gegen eine Übersiedlung in die DDR wird darauf hingewiesen, daß ein DDR-Bürger das Land nicht mehr aus eigenem Entschluß verlassen kann. Hier hätte präziser darauf hingewiesen werden können, daß die DDR in ihrer Verfassung von 1968 (Art. 32) das Recht auf Auswanderung, das die Verfassung von 1949 im Art. 10 feststellte, ersatzlos gestrichen hat.

5. Das Informationsblatt über Menschenrechte – besser Grund- bzw. Bürgerrechte – in der BRD und der DDR stellt wichtige Artikel einander gegenüber. Indessen fragt es sich, ob diese nicht der Kommentierung bedürften. Implizit gibt es im Arbeitsblatt zum Fall Schiller einige Hinweise, z. B. darauf, was die Einheit von »Recht« und »Pflicht« zur Arbeit in der DDR praktisch bedeuten kann: Man wird zur Arbeit geschickt. Aber die Aussagen, wie der Bürger seine Kräfte zum Wohle der Gesellschaft und so seine Freiheit und Würde verwirklicht, hätte schon einer Kommentierung bedurft.

6. Der erste Satz in 3.8, der von individuellen, bürgerlichen und sozialen, marxistischen Menschenrechten spricht, fällt wiederum zu pauschal aus. Die DDR-Verfassung kennt durchaus Rechte für den einzelnen Bürger (nicht bloß »soziale«), die Grundrechte in der BRD sind nicht einfach nur individuell-bürgerlich auszulegen (vgl. auch das anschließende Informationsblatt mit dem Auszug aus einem Buch M. Honeckers, in dem freilich trotz des Hinweises auf die soziale Verpflichtung des (bürgerlichen) Rechtsstaates auch eine einfache Entgegensetzung »der bürgerlichen und der marxistischen Konzeption« vorgenommen wird). Es käme also darauf an, ganz deutlich zu machen, daß in den westlichen Gesellschaften *innerhalb* der Menschen- und Grundrechtsbewegung viele Tendenzen miteinander ringen (liberalistische, individualistische, sozialstaatliche, gemeinschaftsbetonte usw.) und daß einem jeden von uns das Urteil zugemutet wird, welche dieser konkurrierenden Tendenzen er fördern, welche er hemmen will. Kriterien für eine begründete Stellungnahme sollte der

Christ in seiner Glaubensorientierung finden können. Es müßte aber auch darauf hingewiesen werden, daß in den Ländern des »real existierenden Sozialismus« verschiedene Tendenzen hinsichtlich der Bürgerrechte miteinander ringen, was in Prag 1968 oder jetzt in der polnischen Gewerkschaftsbewegung Solidarität doch wohl allgemein erkennbar zutage getreten ist. Auch hier ist zu fragen, wie wir uns gegenüber dem Ringen dieser Tendenzen verantwortlich verhalten können. Erst das bedeutet dann »selbständige sozietheische Argumentation«, welche die Verfasser laut 4.1 erstreben.

7. In 4.3 tritt bei Erörterung des Hauptlernziels wieder eine Unklarheit zutage. Es wird von den »Menschenrechten Freiheit und Gerechtigkeit« gesprochen. Aber das Recht auf »Gerechtigkeit« liegt gewissermaßen der Kodifizierung von Menschen-/Grundrechten noch voraus und ist als solches nicht kodifizierbar. Die Verfasser haben daher auch im nächsten Satz von Freiheit und Gleichheit gesprochen.

8. Wie ist nun in dieser Arbeitshilfe die Vermittlung von Theorie in dem Fragenkomplex Menschenrechte/Grundrechte in die (Unterrichts-)Praxis gelungen? Wir mußten Unklarheiten in der Terminologie (z. B. Gerechtigkeit/Gleichheit), fehlende Unterscheidungen (z. B. Menschenrechte/Grundrechte) und nicht ausreichende Orientierung an den entscheidenden verfassungsrechtlichen Texten beobachten. Schon eine anfängliche Interpretation von Art. 1,1-3 des Bonner Grundgesetzes hätte hier korrigierend weitergeholfen. Bei den einzelnen »Fällen« wäre es ebenfalls nützlich gewesen, die einschlägigen Artikel des Grundgesetzes und eines Kommentars dazu nachzuschlagen. Die präzisere Fassung der juristischen Kodifizierungen von Menschen-/Grundrechten würde auch verhindern, daß man zu schnell in ideologisch-moralische Gegenüberstellungen pauschaler Art abgleitet (bürgerlich/marxistisch). Es ist also einiges, was in der wissenschaftlichen Diskussion unverzichtbar ist, auf der Strecke geblieben. Auf der anderen Seite ist nicht zu verkennen, daß die Fallbeispiele sehr interessant in zentrale Problembereiche hineingeführt haben. Darin liegt eine didaktische Leistung, die doch auch ohne ein Vertrautsein mit der Sachproblematik nicht möglich gewesen wäre.

9. Der *Praxisbericht*, der den Lernvorgang schildert, zeigt, daß dieses Thema wohl doch erheblich mehr Zeit erfordert, als veranschlagt worden ist. Jeder Unterrichtende – z. B. auch an den

Universitäten – wird sich hüten, das vorwurfsvoll zu konstatieren. Denn erfahrungsgemäß ist nichts schwerer, als bei Lehr-/Lernvorgängen mit der Zeit auszukommen. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die »*Reflexion des Verlaufs*« anhand des benutzten Schemas »ethischer Urteilsfindung« zu sehen. Das Schema wurde von den Verfassern sachgemäß verwendet, wenn auch in äußerster Kürze. Die mitgeteilten Beobachtungen sind interessant, z. B. die Schwierigkeiten, zu einem »Urteilsentscheid« zu kommen, oder auch die rückblickende Reflexion, ob Verlauf und Ergebnis des eigenen Urteils nun »angemessen« seien. (Das alte Naturrecht sprach von der *aequitas* oder *Epikie* des Urteils.) Aber angesichts der Kürze der Darstel-

lung sind weitere Aussagen zum Umgang mit diesem Schema ethischer Urteilsfindung kaum möglich. Im ganzen ist der Einblick, den uns die Verfasser in diesem Lehr-/Lernvorgang gegeben haben, doch recht interessant, insbesondere für den, der eigene Lehrveranstaltungen damit vergleicht.

Für die Autoren wissenschaftlicher Schriften zu sozialetischen Sachproblemen ergibt sich die Frage, ob sie ihre eigenen Ausführungen nahe genug an die Punkte heranzuführen, an denen eine angemessene »Operationalisierung« (um diesen besonders in den Niederlanden gebräuchlichen Ausdruck zu verwenden) in Unterrichtsvorgänge hinein möglich ist.

Prof Dr. Heinz Eduard Tödt

Schloßwolfsbrunnenweg 20
6900 Heidelberg

Moralentwicklung und Moralerziehung Hinweis auf einige Arbeiten Lawrence Kohlbergs

VON DETLEF GARZ

1. Einleitung

Vietnam und Watergate, die Debatte um den § 218 und die konservativen Thesen des Forums -Mut zur Erziehung- stellen aktuelle Anlässe dar, sich *Wertproblemen* verstärkt zuzuwenden, sie zu diskutieren und auf ihren Legitimitätsanspruch hin abzuklopfen. So ist es nicht verwunderlich, daß Moral und Ethik, moralisches Handeln, moralisches Urteilen und moralische Entwicklung (wieder) in den Mittelpunkt wissenschaftlicher Betrachtungen gerückt sind. Auch innerhalb der *Pädagogik* gewinnen Konzepte einer -moralischen Erziehung- immer mehr an Einfluß und werden bereits in Schulen und Institutionen sozialer Kontrolle praktisch eingesetzt.

Insbesondere die Sozialisationsforschung profitierte dabei sehr stark von den Arbeiten *Lawrence Kohlbergs*, dem Leiter des Centers for Moral Education der Harvard Universität. Da eine interessierte Wissenschaftlergemeinschaft auf den immer schneller fahrenden -Kohlberg-Bandwagon- aufsprang, d. h. sich dem *erfolgsversprechenden* Para-

digma anschloß oder es wortstark bekämpfte und damit ebenfalls zu seiner Verbreitung beitrug, gehören seine Arbeiten zur Moralentwicklung und Moralerziehung gegenwärtig zu den meistdiskutierten auf diesem Gebiet innerhalb von Psychologie, Soziologie und Pädagogik. Dabei wurde bisher die *Fundierung* des *Kohlbergsehen* Ansatzes innerhalb der Moralphilosophie nach meiner Ansicht nicht ausreichend berücksichtigt. Ein Grund für diese zurückhaltende Rezeption dürfte allerdings auch darin zu sehen sein, daß Kohlberg noch keine systematischen Beiträge auf diesem Gebiet veröffentlicht hat, so daß zur Zeit lediglich einige verstreut publizierte Aufsätze vorliegen.

2. Stufen des moralischen Urteilens

Zum besseren Verständnis des Kohlbergsehen Ansatzes müssen zunächst einige zentrale Ergebnisse seiner Untersuchungen zum Verlauf der moralischen Sozialisation bei Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen referiert werden (vgl. 1976):

den *materialen Kern* der Moral sieht Kohlberg durch *Prinzipien der Gerechtigkeit* definiert. »The most fundamental values of a society are termed moral values, and the major moral values, at least in our society, are the values of justice« (1967, S. 165). Das Zentralstück der empirischen Arbeiten bilden *Stufen* der Entwicklung des moralischen Urteilens, die von jedem Individuum in der *gleichen (invarianten) Reihenfolge* durchlaufen werden (1976, S. 34f.). Für die Erziehungswissenschaft ist in diesem Zusammenhang die These von besonderer Bedeutung, daß die jeweils höhere Stufe eine adäquatere Auseinandersetzung mit der Umwelt ermöglicht und somit der vorausgehenden vorzuziehen ist. Folgende Stufen werden postuliert:

1. Stufe der *heteronomen Moral*:

Das Urteilen ist unmittelbar an Gehorsam und Unterordnung orientiert. Handeln, das Strafe vermeidet, wird als moralisch wertvoll angesehen.

2. Stufe des *instrumentellen Austauschs*:

Dem Urteilen liegt eine naiv egoistische Auffassung des Moralischen zugrunde. Richtiges Handeln befriedigt in erster Linie die eigenen Interessen und wird durch Übereinkünfte der Art: »Eine Hand wäscht die andere« hergestellt.

3. Stufe *wechselseitiger Beziehungen und Erwartungen*:

Das moralische Urteilen ist auf die Wünsche und Anforderungen der für das Subjekt -signifikanten anderen- ausgerichtet (good boy/girl orientation). Die eher affektiven Seiten des Rollenhandelns gelten als Maßstab für das eigene Tun.

4. Stufe des *sozialen Systems*:

Urteilen auf dieser Stufe beinhaltet das Wissen von und die Anerkennung des gesamten Sozialsystems einer Gesellschaft. Gerechtes Handeln bedeutet, in Übereinstimmung mit den Gesetzen zu leben und die Aufrechterhaltung der Sozialordnung anzustreben.

5. Stufe des *Sozialvertrags*:

Das Subjekt realisiert auf dieser Stufe des moralischen Urteilens, daß auch die es umgebenden Normen einer konsensuellen Übereinkunft bedürfen. Philosophisch wird dieser Gedanke in Theorien des Sozialvertrags (*Hobbes, Locke*) ausgedrückt. Als faktisches Dokument der fünften Stufe weist Kohlberg auf die amerikanische Verfassung hin¹.

6. Stufe *universeller ethischer Prinzipien*:

Das Subjekt folgt nun selbstgewählten Prinzipien, nicht mehr lediglich Regeln, von denen Ausnahmen noch möglich sind. Diese Prinzipien erheben gleichwohl Anspruch auf Konsistenz und Universalität (1970, S. 71f.).

Von solchen Stufenfolgen wird in Theorien der kognitiv-moralischen Entwicklung (*Piaget, Kohlberg*) nur dann gesprochen, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind (1977, S. 187 H.):

- Die Stufen bilden eine *unveränderliche Sequenz* der individuellen Entwicklung. *Kulturelle Faktoren* können die Entwicklung beschleunigen, verlangsamen oder abstoppen, sie können die Sequenz aber *nicht verändern*.
- Die Stufen sind hierarchisch aufgebaute *Integratumeru*, d. h., die jeweils höhere Stufe nimmt die vorhergehende(n) in sich auf und ergänzt diese.
- Das Fortschreiten der Subjekte durch die Stufen ist das *Ergebnis von Transformationen geistiger Strukturen*, die ihrerseits aus der Auseinandersetzung des Subjekts mit der Umwelt resultieren-.

Diese Kriterien erlauben zudem, von einer Logik der Entwicklung des moralischen Urteilens zu sprechen und (gesellschaftliche) Faktoren, die die Entwicklungslogik affizieren, zu benennen", Aus

mit dieser 5. Stufe übereinstimmen muß, verdeutlicht Kohlberg am Beispiel des Watergate-Skandals. Er weist darauf hin, daß der seinerzeit amtierende Präsident der Vereinigten Staaten, Richard Nixon, im Zusammenhang mit dieser Affäre keine Äußerung abgab, die über die 4. Stufe des Stufenschemas der moralischen Entwicklung hinausging: Wie die Ereignisse in der Folge zeigten, verstand Präsident Nixon die amerikanische Verfassung nie, sehr wohl aber »verstand« die US-Verfassung Richard Nixon, der zurücktreten mußte (vgl. 1977, S. 191).

2. Von Interesse sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten von Fritz Oser, der in Anschluß an Kohlberg eine *Stufenskala des religiösen Urteilens* entwickelt hat. Vgl. F. Oser: Zur Entwicklung kognitiver Stufen des religiösen Urteils. In: Stachel, G., u. a. (Hrsg.) Sozialisation - Identitätsfindung - Glaubenserfahrung. Zürich/Einsiedeln/Köln 1979, S. 221-247.
3. Es handelt sich hierbei nicht um eine »innere Entwicklungslogik« bzw. »innere Entwicklungsfolge«, die die Kinder durchlaufen, wie Bertram dies vermutet. Vgl. H. Bertram: Der aufhaltsame Aufstieg zur Moral. In: Psychologie Heute, 7, Januar 1980, S. 28-34, hier S. 32.

1. Daß das Handeln der US-Regierung durchaus nicht

soziologischer Sicht sind den Individuen der Stufen 1 und 2 die Regeln und Gesetze der Gesellschaft noch äußerlich (präkonventionelle Ebene), auf den Stufen 3 und 4 haben sie diese Vorschriften internalisiert (konventionelle Ebene), und auf den Stufen 5 und 6 urteilen die Subjekte prinzipiengeleitet, d. h. nach universellen Standards, die den Anforderungen der Gesellschaft noch vorgelagert sind bzw. sein können (post-konventionelle Ebene) (1976, S. 33).

Um die verschiedenen sozialen Perspektiven, die die Subjekte einnehmen können, näher zu kennzeichnen, sollen die Antworten von Joe, dessen Urteile über einen Zeitraum von 15 Jahren verfolgt wurden, auf folgende Frage wiedergegeben werden:

»Warum sollte man aus einem Geschäft nichts stehlen!«

Mit 10 Jahren antwortete Joe: *»Es ist nicht gut, aus einem Geschäft etwas zu stehlen. Es ist gegen das Gesetz. Irgendjemand könnte dich sehen und die Polizei rufen.«*

Mit 17 Jahren ist die Angst vor Strafe der Übernahme des Standpunkts der Gesellschaft gewichen: *Es ist eine Angelegenheit des Rechts. Es ist eine unserer Vorschriften, daß wir versuchen, jedem zu helfen, sein Eigentum zu schützen, nicht nur sein Geschäft. Das ist etwas, das in unserer Gesellschaft gebraucht unrd.«*

Im Alter von 24 Jahren ist das Urteilen den Anforderungen der Gesellschaft vorgelagert; moralische Betrachtungen brauchen nicht mehr von gesellschaftlichen Institutionen abgestützt zu werden: *»Beim Ladendiebstahl verletzt man das Recht anderer Personen, in diesem Fall das Recht auf Eigentum.«*

Und auf die Frage: *»Was bedeutet >Moralität< oder -moralisches Recht. für Siet«* antwortete Joe: *»Daß ich die Rechte anderer Individuen anerkenne. Zullererst das Recht auf Leben, und daß ich dann nach meinen eigenen Vorstellungen lebe, solange ich damit nicht die Rechte anderer uerletze«* (ebd., S. 3M.).

Die Entwicklung des moralischen Urteilens durchläuft also ungeachtet der Konfessionszugehörigkeit der befragten Personen die gleiche Stufenabfolge, die aufgrund von Längsschnitt- und interkulturell vergleichenden Untersuchungen (außer den USA in Taiwan, Indien, Mexiko, Israel und der Türkei) postuliert und validiert werden konnte (1974, S. 7).

»Protestant, Catholic, Moslem, and Buddhist children go through the same stages at much the same rate when social class and village - urban differences are held constant« (1967, S. 180).

Das bedeutet natürlich nicht, daß die Glaubensinhalte gleich sind, sondern daß zu deren Begründung allgemeine Strukturen des moralischen Urteilens herangezogen werden, wie sie in der Stufenkonzeption ihren Niederschlag finden. Allerdings ist darauf hinzuweisen, daß die größte Zahl der befragten Personen die Stufen 5 und 6 nicht erreichen, sondern, nachdem sie die vorhergehenden Stufen durchlaufen haben, auf den Stufen 3 und 4 -verharren- (1970, S. 80).

Als Beispiel für die interkulturelle Gültigkeit des Stufenschemas sollen zwei Antworten geschildert werden, die von Kindern im Alter von 10 und 13 Jahren auf die folgende Geschichte gegeben wurden:

»Die Ehefrau eines Mannes war dem Hungertod nahe. Der einzige Lebensmittelhändler am Ort wollte dem Mann nichts verkaufen, wenn dieser nicht bezahlen könne. Da der Mann kein Geld hatte, fragte er sich, ob er einbrechen und etwas stehlen sollte. 1. Was sollte der Mann tun? 2. Warum«

Kinder in westlichen Gesellschaften geben i. d. R. auf dieses Dilemma Antworten der folgenden Art: *»Er soll stehlen, weil er sonst niemanden mehr hat, der ihm sein Essen kocht«* (Kind 1).

Dies entspricht einer klassischen Antwort der 2. Stufe des moralischen Bewußtseins.

In einem taiwanesischen Dorf, in dem der Institution der Beerdigung eine große rituelle Bedeutung zugemessen wird, antworteten demgegenüber viele Kinder auf die Geschichte wie folgt: *»Der Mann sollte das Essen stehlen; denn wenn seine Frau stirbt, muß er für ihre Beerdigung bezahlen, und das kostet eine Menge«* (Kind 2).

Dies ist aber ebenfalls eine Antwort der zweiten Stufe der moralischen Entwicklung. Obwohl also den Antworten eine andere Begründung bzw. ein anderer Inhalt zugrundegelegt wird, besteht strukturell gesehen zwischen ihnen kein Unterschied (1968, S. 29).

3. Philosophische Herleitung der obersten Stufen

Erfolgt die Entwicklung des moralischen Urteilens bis Stufe 3 oder 4 gewissermaßen naturwüchsig als

Einpassung in die konkrete Gesellschaft, so stellt sich die Frage, wie die Stufen 5 und 6, die als Endpunkt der moralischen Entwicklung angestrebt werden sollen, inhaltlich definiert sind.

Mit der Differenzierung zwischen den Stufen 5 und 6 schließt Kohlberg sich zunächst einem in der Philosophie geläufigen Argumentationsstrang an, der die Auffassung, wie sie beispielsweise mit Kants Kategorischem Imperativ ausgedrückt wird, als umfassenderes Begründungs- und Rechtfertigungsprinzip ansieht, als dies mit Theorien des Sozialvertrags (Stufe 5) erfolgt. Indem Kohlberg auf Überlegungen von *Iohn Rawls* zurückgreift, verallgemeinert er aber die formalistische Position Kants noch einmal und schaltet damit die bei der Anwendung des Kategorischen Imperativs noch mögliche Bevorzugung der eigenen Person durch die Verfahrensprozedur der -idealen Rollenübernahme- aus (1973, S. 643). Dieses Verfahren, das der Rawlsschen Konstruktion der Originalposition nachempfunden ist, besteht aus drei Schritten:

1. Sich in die Position jeder Person in dieser Situation der Entscheidung hineinzusetzen und deren Ansprüche zu erwägen.

2. Sich vorzustellen, nicht zu wissen, wer man selbst in dieser Situation ist und

3. In Übereinstimmung mit diesen Ansprüchen zu handeln.

In einer weiterreichenden spekulativen Überlegung versucht Kohlberg an anderer Stelle, die Letztgültigkeit dieser 6. Stufe noch einmal in Zweifel zu ziehen, indem er die Fragen: »*Warum moralisch seini*« bzw. »*Warum gerecht sein in einer Welt, die großteils ungerecht ist*«, mit der Ausgestaltung der Stufe 6 als noch nicht beantwortbar ansieht. *Dazu bedürfe es einer ontologisch oder religiös zu begründenden Stufe 7, für die charakteristisch sei, daß sie eine kontemplative Erfahrung einer nicht-dualistischen Vielfalt einschließt* (1974, S. 15).

»*The logic of such experience is sometimes expressed in theistic terms of union with God but it need not be. Its essential is the sense of being apart of the whole of life and the adoption of a cosmic, as opposed to a universal humanistic stage 6<, perspective*« (ebd.).

Beispiele dieser 7. Stufe sieht Kohlberg u. a. im Leben und Wirken von sogenannten moralischen Führern wie *Sokrates* und *Martin Luther King* verwirklicht (ebd., S. 15; 1970, S. 66). Eine Analyse ihrer Aussagen zeigt, daß sich ihre Philosophie an

dieser letzten Stufe orientierte, eine Betrachtung ihrer Biographie zeigt, daß sie darüber hinaus bereit waren, für diese Überzeugung zu sterben",

4. Förderung der moralischen Entwicklung

Akzeptiert man die Existenz der oben geschilderten sechs Stufen der moralischen Entwicklung, stellt sich für Eltern und Lehrer die Aufgabe, ihren Kindern bzw. Zöglingen einen möglichst störungsfreien Stufendurchlauf zu ermöglichen und darüber hinaus zu fördern. Dabei ist die Idee der moralischen Erziehung auf das System der öffentlichen Schulen in den USA nicht ohne weiteres zu übertragen, denn die Interpretation des Ersten Zusatzartikels zur Amerikanischen Verfassung (durch das Oberste Bundesgericht der Vereinigten Staaten) scheint jede ethische, moralische oder religiöse Unterweisung innerhalb der Schulen zu untersagen. Entgegen dieser Gleichsetzung von Moral und Religion verweist Kohlberg jedoch auf seine Konzeption, die auf einer *vollständigen Trennung zwischen moralischer und religiöser Erziehung* beruht (vgl. 1967). Moralische Erziehung, als Erziehung zur Gerechtigkeit, gründet nämlich genau auf den Werten, die konstitutiv für alle Institutionen der Gesellschaft sind und von der Verfassung, die ja als Sozialvertrag selbst ein Dokument der Stufe 5 darstellt, normativ vorgegeben werden; und ebenso wenig wie mit der Verfassung eine Religion begründet wird, kann eine Unterweisung in die allgemeinen Menschenrechte oder die Prinzipien der Gerechtigkeit, die der Verfassung zugrundeliegen, als religiös bezeichnet werden (ebd., S. 165ft).

Wie kann nun die Entwicklung des moralischen Urteilens in der Schule positiv beeinflusst werden?

Zunächst weist Kohlberg darauf hin, daß sowohl Reifungstheorien als auch Lerntheorien diese Aufgabe nicht auf eine angemessene Weise lösen können. Erstere verhelfen dem Individuum lediglich zu einer Minimalausstattung des moralischen Urteilsvermögens; letztere übersehen die wichtige Tatsache, daß die moralischen Urteile gerade nicht

-
4. Im Gegensatz dazu steht der Versuch von *Jürgen Habermas*, eine rationale – an den nichtintergehbaren Geltungsansprüchen der Rede festgemachte – Darstellung der 7. Stufe der moralischen Entwicklung zu formulieren. Vgl. *J. Habermas*: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt 1976.

unmittelbar *gelernt* werden. Im Gegenteil zeigt sich, daß das Kind »als Philosoph- selbst moralische Urteile entwirft, die den Anforderungen der Erwachsenen nicht entsprechen und häufig sogar entgegengesetzt sind (vgl. 1968).

Als Beispiel führt Kohlberg u. a. die Meinung seines Sohnes an, der im Alter von 4 Jahren die Auffassung vertrat, daß es richtig sei, Eskimos zu töten, da diese auch Seehunde töteten. Er beharrte auf diesem (prä-konventionellen) Standpunkt des moralischen Urteilens (>Wie du mir, so ich dir« -Auge um Auge, Zahn um Zahn-), auch ungeachtet der Versuche seiner Eltern, ihm den Unterschied zwischen -gerechtern- und -ungerechtem- Töten zu *lehren* (1970, S. 80).

Entsprechend muß der Unterricht in der Schule so konzipiert werden, daß er die mit den beiden genannten Entwicklungs- bzw. Erziehungstheorien angesprochenen Unterrichtsstrategien tunlichst meidet; er soll demgegenüber eher als ein mæutischer Kommunikationsprozeß verstanden werden - mithin eine Vorstellung, die schon *Platon* in seinen Dialogen verwirklicht sehen wollte. »*The Platonic view implies that, in a sense, knowledge of the good is always within but needs to be drawn out like geometrie knowledge in Meno's slave*« (ebd.).

Daß diese Sichtweise den Lehrer keineswegs zu einem am *laisser-faire* orientierten Erziehungsstil auffordert, wird an anderer Stelle deutlich, wenn Kohlberg (wohl) unter Anspielung auf das platonische Höhlengleichnis betont, daß das Kind, welches aus der Dunkelheit in das Licht kommt, zunächst noch überzeugt ist, daß die dunklen Bilder die Wahrheit am besten repräsentieren, und es somit der Hilfe bedarf (ebd., S. 81).

Für das Vermitteln von Gerechtigkeit ergeben sich daraus für den *Lehrer*, der sich *als sokratischer Förderer* des moralischen Urteilens versteht, zwei Maximen:

- Erzeuge beim Schüler Unzufriedenheit über sein gegenwärtig bestehendes Wissen des Guten und Gerechten.
- Bringe ihn in Situationen, in denen seine Mitschüler nicht mit seinen Ideen **übereinstimmen** und deshalb mit ihm über seine Vorstellungen diskutieren. Dann geraten Dinge in sein Blickfeld, die er zuvor nicht (ein-)sehen konnte (ebd., S. 82).

Mit psychologisch gewonnenen Ergebnissen stimmen diese Überlegungen ebenfalls überein, denn es hat sich gezeigt, daß Kinder und Jugendli-

che die moralische Stufe bevorzugen, die sie gerade noch verstehen können; sie begreifen zwar alle Aussagen, die auf einer niedrigen Stufe als der eigenen geäußert werden, sie präferieren aber Statements, die um eine Stufe höher liegen als das eigene moralische Urteilsvermögen, selbst wenn sie diese höherliegende Stufe nicht aktiv ausdrücken können (ebd., S. 80). So wird die Moralerziehung in der Schule einerseits philosophisch durch das sokratische Verfahren begründet, der Erfolg dieser Stimulation andererseits durch die empirisch bestätigten Ergebnisse der psychologischen Untersuchungen abgesichert. Philosophische Begründung und psychologische Rechtfertigung sind hier die zwei Seiten einer Medaille.

5. Ausblick

Kohlberg hat in jüngster Zeit seinen Ansatz vorangetrieben - aber auch modifizierte, Er folgt damit programmatischen Vorstellungen, die er bereits 1970 formulierte und die auch heute erst zum Teil verwirklicht sind.

»*Oboiously; the small proeedures I have described are only a way station to genuine moral education. (...) A more complete approach implies [ull student participation in a school in which justice is a living matter*« (ebd., S. 82).

Schulen, die noch solchen Prinzipien organisiert sind, stellen eine Herausforderung für das pädagogische (aber auch bürokratische) Establishment dar, und das ist nicht wenig in Zeiten, in denen die Entzauberung des Alltags zur Verödung der Schul- bzw. Lebenswelt verkommt.

Die Untersuchung solcher Sozialisationsphänomene kann, im Gegensatz zu früher in der Sozialisationsforschung bevorzugten Strategien, zunächst nicht an individuellen Unterschieden interessiert sein, sondern daran, welche Urteilsstrukturen (Kompetenzen) den Menschen als Gattungssubjekt auszeichnen. Erst in einem zweiten Schritt werden dann die davon abweichenden Handlungen (Per-

5. Vgl. D. Garz: Zum neuesten Stand von Kohlbergs Ansatz der moralischen Sozialisation. In: Zeitschrift für Pädagogik, 26, 1980, S. 93-98. F. Oser: Die Theorie von L. Kohlberg im Kreuzfeuer der Kritik. (Ms.), Fribourg 1980. F. Schweitzer: Moral, Verantwortung und Ich-Entwicklung. In: Zeitschrift für Pädagogik, 26, 1980, S. 931-942.

formanzen) analysiert, und es wird versucht, Gründe (performanzbestimmende Strategien) für das Auseinanderfallen der beiden Dimensionen ausfindig zu machen. Es bleibt abzuwarten, ob sich dieser Paradigmenwechsel, der in der Bundesrepublik mit den Namen *Döbert*, *Habermas*, *Nunner-Winkler* und *Oevermann* verbunden ist, langfristig durchsetzen kann.

Eines aber sollte klar sein: Bevor über die Entwicklung moralischer Kompetenzen oder Performanzen gehandelt werden kann, müssen wir wissen, was mit dem Terminus *Moral* jeweils gemeint ist. Erste diesbezügliche Überlegungen hat Lawrence Kohlberg entwickelt, und selbst wenn man seinen Vorstellungen nicht immer folgen kann, zeichnet ihn im Vergleich zu vielen anderen Psychologen aus, daß er Umgang mit Traditionen unterhält, die viele seiner Kollegen nicht einmal mehr dem Namen nach kennen. Und die Rückbesinnung auf Vergangenes lehrt allemal mehr, als es der Glanz der gegenwärtig dominierenden psychologischen Techniken zunächst vermuten läßt.

DetlefGarz

Literaturverzeichnis

- Kohlberg, L. Moral and Religious Education and the Public Schools: A Developmental View. In:Sizer, T. (ed.). Religion and Public Education. Boston: Houghton-Mifflin 1967, S. 164-183.
- ders., The Child as a Moral Philosopher. In: Psychology Today, 2, September 1968, S. 24-30.
- ders., Education for Justice: A Modern Statement of the Platonic View. In:Sizer, N. F. & T. (eds.) Moral Education. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1970, S. 57-83.
- ders., The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment. In: The Journal of Philosophy, 70, 1973, S. 630-646.
- ders., Education, Moral Development and Faith. In: Journal of Moral Education, 4, 1974, S. 5-16.
- ders., Moral Stages and Moralization. In: Lickona, T. (ed.) Moral Development and Behavior. New York: Holt, Rinehart & Winston 1976, S. 31-53.
- ders., The Implications of Moral Stages for Adult Education. In: Religious Education, 72, 1977, S. 182-210.

Fachbereich 3: Allgemeine Pädagogik
Universität
Ziegelstr. 13, 4500 Osnabrück

Evangelische Spiritualität Bemerkungen zur Studie einer Arbeitsgruppe der EKD

VON FRIEDRICH MILDENBERGER

(Vorbemerkung: In einem systematisch-theologischen Hauptseminar des WS 1980/81 wurde von den Teilnehmern eine Besprechung der Studie »*Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung*, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1979«, vorgeschlagen. Die Bearbeitung des Themas wurde in der vorlesungsfreien Zeit fortgeführt und im SS 1981 abgeschlossen. Ich danke den Teilnehmern des Seminars für Denkanstöße und Beiträge, die in den folgenden kritischen Kommentar eingegangen sind.)

Die Studie greift das Stichwort der *Spiritualität* auf, das »von vielen als Hoffnungswort begrüßt« wurde, als es in der Botschaft der 5. Vollversamm-

lung des ÖRK in *Nairobi* 1975 auftauchte (9). Die Näherbestimmung als *evangelische* Spiritualität nötigt zu kritischer Aufmerksamkeit, damit hier nicht falsche Hoffnungen geweckt werden. Dabei müßte dann gerade die evangelische Tradition stärker mitbedacht werden, als das in der Studie geschieht. Gewiß ist in der Frage nach Gott, dem Hl. Geist, und seiner Wirksamkeit in unserer Welt eine Neubesinnung immer am Platz, die nicht allein in einer richtigen Theologie ihren Ursprung und ihr Ziel haben kann, sondern die auf eine erneuerte Lebensgestalt hinzielt. Doch gerade wenn dabei Anstöße von außen aufgenommen werden, ist auf eine Vermittlung mit *der eigenen Tradition* zu achten, die zwar den Begriff der Spiritualität nicht

kennt, der aber die bezeichnete Sache, freilich eben in ihrer evangelischen Gestalt, nicht fremd ist. Sonst könnte die Rezeption spiritueller Anstöße aus anderen Konfessionen und Religionen zu schweren Unzuträglichkeiten führen, nicht nur dadurch, daß Stilbrüche und Verkrampfungen in der sowieso nur spärlich ausgebildeten Gestalt evangelischer Frömmigkeitsübung entstehen, sondern vor allem dadurch, daß gar nicht mehr in den Blick kommt, was Kennzeichen einer spezifisch evangelischen Spiritualität sein müßte. An zwei miteinander eng verbundenen *Problemkreisen* soll kritisch und die Studie des Arbeitskreises ergänzend auf die evangelische Tradition hingewiesen werden. *Einmal* handelt es sich dabei um eine genauere *Bestimmung der anthropologischen Voraussetzungen*, die mit der Frage nach einer erneuerten Spiritualität verbunden sind. *Weiter* ist auf den damit gegebenen *Ort einer »spirituellen« Praxis* hinzuweisen, wie er die evangelische Tradition bestimmt. Nur so ist Orientierung und Aufnahme von Erfahrungen möglich, die zu einer Erneuerung evangelischer Spiritualität helfen können.

1. Der Ausdruck »Spiritualität« verführt zu Äquivokationen. Geist als *menschliche Geistigkeit* und *Hl. Geist* geraten leicht in eine unangemessene Nähe, auch wenn man das in der Studie eigentlich vermeiden möchte, statt dessen die geistleibliche Ganzheit des Menschseins betont. Doch ist der Sog der religiösen Tradition, an die man hier anknüpft, fast übermächtig, nicht nur der katholischen Ordens- und Priesterspiritualität mit ihrem kontemplativen Grundzug, sondern auch der »Neureligiosität« (18), deren Vordringen man beobachtet, und der man ein evangelisches Angebot entgegensetzen möchte. Spiritualität ist dann die religiöse Vertiefung des Lebensvollzugs, nach der die gegenwärtige Krise unserer Wert- und Ordnungsvorstellungen ruft. »Spiritualität erscheint in diesem Zusammenhang ... als zukunftsorientiertes Denken, als Sorge um das Überleben der Menschheit. Es geht um die nichtmaterielle Dimension der Lebensqualität. Das materielle Wachstum stößt an Grenzen, das geistige nicht« (17). Die hier vorliegende *Unterscheidung des materiellen und eines geistigen Wachstums* deutet eine Unklarheit an, die dann innerhalb der Studie weitreichende Folgen hat. Bei dem »materiellen Wachstum« handelt es sich doch um die gesellschaftliche Aneignung der Natur durch den Menschen, die sich bei uns vorwiegend in Wissenschaft, Technik und industrieller

Produktion vollzieht. Das ist aber, folgen wir dem traditionellen Verständnis, keineswegs ein geistloses Geschehen, vielmehr gerade die Aneignung der Natur durch den erkennenden und wollenden Geist. Daß die Studie diesem Prozeß als dem »materiellen Wachstum« Spiritualität als -die nichtmaterielle Dimension der Lebensqualität« entgegensetzt, führt zu dem - wahrscheinlich so gar nicht beabsichtigten - *Dualismus eines weltlich-materiellen und eines religiös-spirituellen Lebens*. Die Frage nach einer erneuerten Spiritualität weist damit in den Bereich der durch den gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß nicht unmittelbar beanspruchten Subjektivität. »Nichtmateriell« sind dann eben die durch diesen Prozeß nicht direkt berührten Lebensbereiche und -vollzüge.

So gerät Spiritualität auf den Weg eines besonderen geistlichen Lebens, das sich möglichst wenig in Probleme des weltlichen Lebens verstricken lassen soll, allenfalls dazu befähigt, die Negativität dieses Lebens durchzustehen. Zwar weiß man, daß es neben einer »bibelorientierten, evangelistischen Spiritualität« und neben einer »liturgischen, meditativen Spiritualität« auch eine »emanzipatorisch-politische Spiritualität« gibt, »die sich auf die prophetische Tradition beruft und in die Solidarität mit den Armen stellt« (13). Doch sieht man dann dort, wo *Gewalt* als Problem angesprochen wird, gerade den Gegensatz zum Reich Gottes, Gewalt habe nur eine begrenzte Reichweite und eine vorläufige Funktion etwa bei der Erhaltung menschlicher Gemeinschaft und staatlicher Rechtsordnung. *Sie* sei aber nicht geeignet, das Reich Gottes herbeizuführen (32). So richtig das einesteils ist, so wenig hilfreich ist diese Unterscheidung doch andererseits, sofern dabei die verändernde Wirksamkeit des Hl. Geistes von vornherein in den Bereich des geistlichen Lebens hineingedacht wird. Allenfalls über geistlich erneuerte Menschen kann dann seine Wirksamkeit auch in den weltlichen Bereich hinein erwartet werden. Hier funktioniert die seit langem eingeübte *Anpassung*, die dem »Kaiser« gibt, was der beansprucht, um dann unbehelligt Gott geben zu können, was Gottes *ist*, wobei man des guten Glaubens sein konnte, daß auch der Anspruch des Kaisers letztlich Gottes Anspruch sei. Eine solche Anpassung sichert auch der erneuerten Spiritualität ihren Freiraum. Daß aber die jeweilige Rechtsordnung und die sie durchsetzende Gewalt im Dienst einer bestimmten Wertordnung steht und von daher ihre Legitimation finden muß, sollte gerade

dort beachtet werden, wo mit der Frage nach der Spiritualität die Frage nach den in solcher Spiritualität eingeübten Werten mit angesprochen wird.

Die Studie weiß, »daß der Heilige Geist nicht erst durch das Bibelwort in die Welt hineingetragen wird, sondern daß er im Wirken des dreieinigen Gottes auch an der Schöpfung teilhat- (31). Doch gerät dann unter dem Vorzeichen des ange deuteten Dualismus die *Wirksamkeit des Hl. Geistes* doch wieder in eine *Sonderwelt* hinein. »Der Heilige Geist hilft nicht nur zum Christusglauben, er schafft sich auch eine eigene Welt um Wort und Sakrament, die in Ämtern und Diensten, in Gemeinschaften und Gruppen Gestalt gewinnt. Dieser Bereich ist zwar einerseits ganz menschliche ,Welt<, aber andererseits doch auf Gott ausgerichtete Welt« (33). Es scheint so, wie wenn hier die Bindung der Geistwirksamkeit an das religiös-spirituelle Leben zu einer subordinatistischen Geistvorstellung führte: Dort, wo kirchliches Leben ist, da ist dann auch die Wirksamkeit des Geistes zu erwarten. »In diesem auf Gott ausgerichteten Stück Welt vollzieht sich, was der Begriff der Spiritualität sagt, und was der Sache nach in jeder reformatorischen Kirche eine legitime und notwendige Aufgabe ist: ein Hineinführen von Menschen in eine glaubensgemäße Lebensgestaltung- (33). Gewiß wird dabei dann zwischen dem Machbaren und dem nicht Machbaren unterschieden. »Die lebendige Erfahrung, der persönliche Glaube ist nicht machbare (ebd.). Doch ist dabei - ich unterstelle wieder, daß das unbewußt und ungewollt geschehen ist - Glaubenserfahrung in dem religiös-spirituellen Bereich angesiedelt, der vom weltlich-materiellen Bereich geschieden ist. Darf das sein? *Luther* übersetzte Jes. 28, 19b so: »Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken«. Auch wenn diese Übersetzung nicht haltbar ist, spiegelt sie doch eine unaufgebbare Erfahrung wider: Der Ort des Glaubens, wo das Wort verstanden wird, ist gerade nicht ein »auf Gott ausgerichtetes Stück Welt«. Damit wäre der Hl. Geist verinnerlicht und begrenzt. Ich will mit diesem Hinweis keineswegs bestreiten, daß religiöse Übung und Gemeinschaft nötig sind, wenn Glaube entstehen und bestehen soll. Problematisch ist nicht, daß auf solche Einübung und die dazu notwendigen Orte und Zeiten, Dienste und Menschen hingewiesen wird. *Problematisch* ist vielmehr, daß gerade dieser *religiöse Sektor des Lebens* als *durch den Geist geschaffene und auf Gott hin ausgerichtete Welt* bezeichnet

und damit von einer anscheinend nicht durch den Geist geschaffenen und nicht auf Gott ausgerichteten Welt unterschieden wird. Ob da nicht einer materiellen Bedürftigkeit des Lebens nicht eben eine spirituelle Bedürftigkeit hinzuaddiert wird, den materiellen Werten ein spiritueller Wert? Es gehe da um die Beziehung zur »*Ganzzeit*«, zu Gott. »Für eine Anthropologie der christlichen Spiritualität ist die Gottesbeziehung grundlegend. Sie ist sinngebende Mitte und Entscheidungskriterium für das Gelingen oder Mißlingen des Menschseins« (29). Kann diese Behauptung noch richtig verstanden werden, wenn sie erst einmal auf den geistlichen Bereich jener angeblich auf Gott ausgerichteten Welt bezogen wird? Ist damit dann nicht eine besondere Wertigkeit der geistlichen, nicht-materiellen Lebensdimension gesetzt, die sich an die dualistische Tradition christlicher Frömmigkeit anschließen kann, die aber die intendierte Ganzheit gerade verfehlt?

Diesem *dualistischen Grundkonzept* entspricht dann auch, was die Studie als »Aspekte spiritueller Erneuerung« nennt (50-57). Es gelte, den elementaren Erfahrungshunger zu beachten. »Jede normale, lebendige Gemeinde ist Ort der Erfahrung. Aber auch jenseits der eigenen Kirche sollten Erfahrungen in benachbarten Kirchen und Freikirchen, in geistlichen Rüstzentren, Glaubenshäusern, charismatischen Gruppen, Bruderschaften, evangelistischen Teams ernstgenommen und geprüft werden- (51). Ist denn Glaubens- bzw. Gotteserfahrung auf diesen Bereich des spezifisch religiösen Verhaltens begrenzt, so daß der, der solche Erfahrung sucht, gerade hierher zu weisen ist? Das scheint sich durch die weiter genannten Maximen zu bestätigen: »Evangelisation mit Priorität fördern« (52), »Kristallisationskerne spiritueller Übung aufsuchen« (53), »die kirchliche Dimension geistlichen Lebens zur Geltung bringen« (55), »Elementarisierung christlicher Lehre betreiben- (56). So wünschenswert und notwendig das alles sein mag, so sehr fragt sich doch, was der Stellenwert eines derartigen religiösen Verhaltens ist. Soll hier als Folgerung aus einem dualistischen Ansatz, der die materielle und die nichtmaterielle Dimension des Lebensvollzugs unterscheidet - eher sollte man ja von der gesellschaftlich beanspruchten und der privaten Dimension reden -, den nichtmateriellen Bedürfnissen des Menschseins eine angemessene Befriedigung angeboten werden? Oder erkennt man noch den vorbereitenden und vorläufig-

gen Charakter dieses religiösen Verhaltens, das mit dem Glauben nicht identifiziert werden darf?

So sehr also die Studie einerseits die »Einheit von spiritueller Grundorientierung und einem gesellschaftlichen Engagement« (16) sucht und »die leibseelische Ganzheit des Menschen, seine Offenheit und Entwicklungsfähigkeit« (28) betont, so sehr steht dem doch andererseits eine nicht klar durchschaute Bestimmtheit durch dualistische Ansätze anthropologischen Denkens entgegen. Einmal handelt es sich dabei um den *traditionellen anthropologischen Dualismus*, der Geist bzw. Seele und Fleisch bzw. Leib einander entgegengesetzt und das Ziel des Menschseins in einer Herrschaft des Geistigen über das Leibliche sieht. In der damit gegebenen Wertordnung dominieren dann natürlich die geistigen über die materiellen Werte. Die Innerlichkeit als der eigentliche Ort, wo sich Menschsein verwirklicht, ist dann auch der Ort der Gottesbegegnung, Glaube eine Bestimmung dieser Innerlichkeit durch die Gottesbeziehung. Dieser traditionelle anthropologische Dualismus wird aber zugleich in der *Struktur des modernen Dualismus ausgelegt*, der einerseits den Menschen im Prozeß der gesellschaftlichen Aneignung der Natur nur partiell beansprucht - materielle Dimension des Lebens - und andererseits seine Subjektivität freigibt - religiös-spirituelle Dimension des Lebens. Diese *gesellschaftlich freigesetzte Subjektivität* ist dann *Ort spiritueller Erfahrung und Erneuerung*. Gerade weil die genannten Dualismen nicht deutlich genug erfaßt sind, wirken sie in den in der Studie aufgegriffenen spirituellen Ansätzen und bestimmen das Ergebnis mit, so daß gerade das kritische Potential der evangelischen Tradition sich nur schwer durchsetzen kann. Das müßte aber gerade dort geschehen, wo Erneuerung beabsichtigt ist.

Die anthropologischen Hinweise, die hier weiterhelfen könnten, gebe ich zunächst in einer Formulierung *Bonhoeffers* wieder, der bemerkt, die Bibel kenne unsere Unterscheidung von Äußerem und Innerem nicht. Das »Herz« im biblischen Sinn sei nicht das Innerliche, sondern der ganze Mensch, wie er vor Gott ist. »Da der Mensch aber ebensowohl von >außen< nach -innen- wie von -innen- nach -außen- lebt, ist die Meinung, ihn in seinen intimen seelischen Hintergründen erst in seinem Wesen zu verstehen, ganz abwegig- (Widerstand und Ergebung 111962, 236). Diese zugleich exegetische und anthropologische Beobachtung soll mit der Intention von *Luthers Schrift» Von der*

Freiheit eines Christenmenschen« zusammengekommen werden. Diese Schrift kann man ja als *grundlegendes Dokument evangelischer Spiritualität* bezeichnen. Und hier wird gerade die *Externität christlicher Existenz* betont: Der innere Mensch ist dem eigenen Tun entzogen; er ist sich so innerlich, daß er sich durch sein eigenes Tun gerade nicht fromm und heilig machen kann. Wer das durch das Gesetz Gottes erfahren hat, den ruft das Evangelium heraus zu Christus. Und der so im Glauben freie Mensch - frei vom Anspruch des Gesetzes, das ihm die eigene Gerechtigkeit abfordern will, wendet sich dem Nächsten zu, um diesem die Werke zukommen zu lassen, die er selbst nicht mehr nötig hat, da ja seine Gerechtigkeit im Glauben besteht. »Aus dem allem folgt der Beschluß, daß ein Christenmensch lebt nicht in ihm selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe«. Angewandt auf unsere Frage nach der Wirksamkeit des Hl. Geistes, die sich in einer erneuerten Spiritualität äußern soll, hieße diese Beobachtung: Es geht nicht an, hier im dualistischen Denkansatz zu bleiben und dann eben eine religiös-spirituelle Dimension des Lebens zu intendieren. Vielmehr ist zu erwarten, daß der Hl. Geist gerade aus solcher Innerlichkeit herausruft, in der Herausforderung zu Glauben und Liebe, die von außen kommt. In dieser Wendung nach außen begegnet der Mensch Gottes Wirksamkeit und damit seiner eigenen Verwirklichung. Diese kann nicht durch eine tugendhafte Selbstgestaltung seiner Innerlichkeit geschehen, die ihm durch die Kraft einer eingegossenen Gnade möglich> die aber eben damit auch von ihm gefordert würde. Er wird vielmehr durch das äußere Wort auf das Werk Gottes in Christus hin ausgerichtet, in dem er seine Gerechtigkeit hat, die sich im Glauben an dieses Wort hält. Und er wird durch die Nötigungen des weltlichen Lebens an das Werk Gottes verwiesen, an dem er selbst teilhat, indem er in diesem weltlichen Leben die Liebe übt, durch die Gott seinen Menschen zuwendet, was diese zum Leben brauchen.

2. Diese anthropologische Wendung nach außen, die traditionelle Dualismen samt den damit verbundenen Wertungen überwindet, formt dann auch, was man die spezifisch evangelische »Spiritualität« nennen könnte; der Ausdruck selbst ist al-

lerdings mißlich, solange er zu einer dualistischen Auslegung des durch Gottes Geist bestimmten Menschseins einläßt. Das asketische Moment der Einübung christlicher Lebensgestalt ist dabei auf eine Ausübung bezogen, die ihren Ursprung nicht in der Spontaneität des Menschen hat, sondern in der ihn treffenden Herausforderung, der er leidend oder handelnd standhält. »Daß man aber den Un-
 . sern hie Schuld gibt, als verbieten sie Kasteiung und Zucht wie Jovinianus, wird sich viel anders aus ihren Schriften befinden«, so verteidigt sich CA XXVI gegen ungerechtfertigte Vorwürfe der Gegenseite, daß es die Evangelischen an der rechten Übung des Christseins fehlen ließen. »Dann sie haben allzeit gelehret vom heiligen Kreuz, daß Christen zu leiden schuldig sind, und dieses ist rechte, ernstliche und nicht erdichte Kasteiung« (30-32, BSLK 105). Diese Ausübung ist dann aber gerade dadurch als recht und ernstlich gekennzeichnet, daß sie nicht selbstgesucht und selbstgewählt ist, sondern von außen her, durch Gott selbst, auferlegt wird. Von der vorbereitenden Einübung des christlichen Lebens fährt CA XXVI dann fort: -Daneben wird auch gelehret, daß ein iglicher schuldig ist, sich mit leiblicher Übung, als Fasten und ander Arbeit, also zu halten, daß er nicht Ursach zu Sunden gebe, nicht daß er mit solchen Werken Gnade verdiene ... Und Paulus spricht, er kasteie seinen Leib und bringe ihn zu Gehorsam; damit er anzeigt, daß Kasteiung dienen soll, nicht damit Gnad zu verdienen, sonder den Leib geschickt zu halten, daß er nicht verhindere, was einem iglichen nach seinem Beruf zu schaffen befohlen ist« (33. 37. 38., BSLK 106).

Hier ließe sich also eine *aszetische Einübung* von der *Ausübung des christlichen Lebens* unterscheiden, wobei Ausübung gerade dadurch legitimiert ist, daß sie auf die *Herausforderung von außen* antwortet: als Glaube auf die Herausforderung durch die Anfechtung, als Liebe auf die Herausforderung durch die Bedürftigkeit des Nächsten. Die Studie zur evangelischen Spiritualität hat sich diese Unterscheidung einer asketischen Einübung und der in der Herausforderung sich *realisierenden* Ausübung des Christseins anscheinend nicht klar genug gemacht. Sie ist ja nicht identisch mit der Unterscheidung des Machbaren und des nicht Machbaren, von der sie redet (33). Die Unterscheidung wird in der evangelischen Tradition als Unterscheidung im Glaubensbegriff selbst durchgeführt: *fides iustificans* ist der Glaube nicht als eine *qualitas in nobis*,

als *notitia in mente*, aut *assensus in voluntate*. Sicher ist auch dieser Glaube, ist *notitia* und *assensus* gefordert. Aber *fides iustificans* ist der Glaube nur als die *fides relate considerata*: Quatenus Christum respicit, eumque cum omni sua Obedientia et Iustitia apprehendit (so Matthias Hafenreffer, *Loci Theologici*, 3.1603,782). Zugleich aber ist die Ausübung des christlichen Lebens gerade auf den *Bereich des weltlichen Lebens* verwiesen. Denn ist der Mensch im Glauben ganz Empfangender, so ist er hier als Täter zur Mitwirkung bei Gottes Liebeshandeln berufen.

Wer hier gern und willig dabei ist, der ist gerade so bei Gott. »Wenn man nu solchs künd' dem armen Volk einbilden, so würd' ein Maidlin in eitel Sprungen gehen, Gott loben und danken und mit säuberlicher Erbeit, dafür sie sonst Nahrung und Lohn nimmpt, solchen Schatz kriegen, den alle, die man für die Heiligsten achtet, nicht haben. Ist's nicht ein trefflicher Ruhm, das zu wissen und sagen:)Wenn Du Dein tägliche Hauserbeit tuest, das besser ist denn aller Monehe Heiligkeit und strenges Leben-? Und hast dazu die Zusage, daß Dir zu allem Guten gedeihen soll und wohl gehen. Wie willst Du seliger sein oder heiliger leben, soviel die Werk betrifft? Denn fur Got eigentlich der Glaube heilig machet und alleine ihm dienet, die Werke aber den Leuten« (GrKat 4. Gebot, 145.146, BSLK 597f.).

Zu der anthropologischen Wendung nach außen, wie sie für die reformatorische »Spiritualitätskennzeichnend ist, gehört also die *religiöse Aufwertung des weltlichen Lebens*. Denn gerade hier begegnet die Herausforderung zur Liebe als der Ausübung christlichen Lebens. Ausgelegt wird diese Herausforderung in der Dreiständelehre, die auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse des menschlichen Lebens hin interpretiert wird. Liebe ist Dienst am Leben, wobei dann über die in den Ordnungen geschehende Liebe hinaus auch auf die traditionellen Werke der Barmherzigkeit hingewiesen werden kann. »Über diese drei Stift und Orden ist nu der gemeine Orden der christlichen Liebe, darin man nicht allein den dreien Orden, sondern auch in gemein einem iglichen Dürftigen mit allerlei Wohltat dienet, als speisen die Hungrigen, tränken die Dürstigen etc., vergeben den Feinden, bitten für alle Menschen auf Erden, leiden allerlei Böses auf Erden etc- (*M. Luther*, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528). Weltliches Leben ist also nicht nur in seinen vorgegebenen Ordnungen

erfaßt. Es wird vielmehr durchsichtig gemacht auf die Liebe, die sich hier realisiert. Und Liebe ist wieder der Dienst an den Grundbedürfnissen des menschlichen Lebens. Fassen wir »Spiritualität« auf als die eingeübte und praktizierte christlich bestimmte Werthaltung, dann ist das *spezifisch Evangelische einer solchen Spiritualität* gerade auch in der *lutherischen Betonung des weltlichen Berufes als geistlicher Berufung* zu sehen. Nicht nur die Aszetik, die eine *fides subjectiva* einübt als Vorgabe für die *fides iustificans*, sondern auch die Berufsethik ist danach Bestandteil einer traditionellen evangelischen Spiritualität. Das müßte gerade dann mit bedacht werden, wenn der dualistischen Tendenz gewehrt werden soll, wie sie im Ausdruck »Spiritualität« mitschwingt. In ihrem Ansatz jedenfalls war evangelische Spiritualität gerade durch die Überwindung des Dualismus von vita religiosa und weltlichem Leben gekennzeichnet. Darum sollte eine erneuerte evangelische Spiritualität sich jedenfalls nicht widerstandslos in einen solchen Dualismus, nun in seiner modernen Form, einpassen lassen.

Der Denkansatz, den die *reformatorische Lehre vom Beruf* vorgibt, kann freilich *nicht mehr einfach repristiniert* werden. Denn der komplexe gesellschaftliche Zusammenhang, in dem wir stehen, ist sicher nicht mehr auf die Verwirklichung der *Liebe* in der Befriedigung der Grundbedürfnisse menschlichen Lebens hin durchsichtig zu machen. Doch könnte gerade hier der Ansatz für einen Transfer liegen, indem nicht einfach eine Ethik der Pflichterfüllung und Sachlichkeit die Einpassung des Menschen in die *hochkomplexen Strukturen unserer modernen Gesellschaft* einübt, sondern indem zugleich danach gefragt wird, inwiefern eigentlich diese Strukturen noch der *Befriedigung von Grundbedürfnissen des menschlichen Lebens* dienen. Wie kritisch sich der lutherische Berufsgedanke dann auswirken könnte, ist leicht zu erkennen. Beispielsweise gehört zu den Werken der Barmherzigkeit das Beherbergen von Fremdlingen. Es ist ein Grundbedürfnis des Menschen, daß er ein Dach über dem Kopf hat, einen Ort, wo er zu Hause ist. Wie weit kommt aber die Marktstruktur unserer Wirtschaft diesem Bedürfnis noch entgegen? Einzelheiten brauche ich hier nicht weiter aufzuführen. Wenn evangelische Spiritualität einer Einübung des christlichen Lebens so dient, daß sie wahrnehmen läßt, wo wir zum Glauben wie zur Liebe herausgefordert sind, dann wird die Frage

nach einer Erneuerung evangelischer Spiritualität nach Möglichkeiten suchen müssen, elementares Werten zu lernen. Das wird dann ein kritisches Lernen sein, das nicht einfach Geltendes reproduziert, sondern das an dem genannten Maßstab mißt.

3. Erneuerte Spiritualität, die sich der Kritik von der hier angedeuteten evangelischen Tradition her stellt, kann sich also nicht aus den Konflikten unserer Gegenwart heraushalten. Sie wird sich bewußt gegen die Versuchung wehren, solche Konflikte dadurch zu vermeiden, daß sie sich auf eine religiös-spirituelle Dimension des Lebensvollzugs beschränkt und die weltlich-materielle Dimension des Lebens ihren Eigengesetzlichkeiten überläßt. Das bedeutet nicht, daß solche Konflikte provoziert werden müßten. Wenn die Wahrnehmungsbereitschaft und -fähigkeit wächst, weil dem Dualismus nicht stattgegeben wird, dann wird es an solchen Konflikten nicht fehlen, in denen Herausforderungen aufgenommen und beantwortet werden. Dazu müßten aber die »Aspekte einer spirituellen Erneuerung«, von denen die Studie redet, ergänzt werden. Einübung in den Glauben kann es ohne Einübung in die Liebe doch wohl nicht geben. Und die Herausforderung zur Ausübung christlichen Lebens, wie sie von außen zukommt, wird kaum allein auf einem geistlichen Sektor religiöser Privatheit erfolgen.

Was hier allgemein von der Tradition evangelischer Spiritualität her kritisch und ergänzend zu der Studie der EKID angemerkt worden ist, läßt sich auch durch Erfahrungen erläutern. Dabei brauchen wir uns gewiß nicht auf evangelische Konfessionalität zu beschränken. Darin ist der Studie recht zu geben. Ich hielte es aber für eine problematische Strategie, dann mit einem vorgefertigten Raster zu kommen und zu behaupten, es handle sich bei solchen Erfahrungen eben um die »emanzipatorisch-politische Spiritualität«, neben der man auch die »bibelorientierte, evangelistische« und die »liturgische, meditative« Spiritualität gelten lassen müsse. Wahrnehmen sollten wir gerade die *Wechselwirkung zwischen Frömmigkeit und Lebenshilfe*, wie sie für Jesu Ankündigung des Reiches Gottes charakteristisch gewesen ist: »jesus ging umher im ganzen galiläischen Lande, lehrte in ihren Synagogen und predigte das Evangelium von dem Reich und heilte alle Krankheit und alle Gebrechen im Volk« (Mt 4, 23). Das ist nicht einfach vorbei; der Aspekt religiöser Erneuerung gehört

mit dem Aspekt der Hilfe für Leben, das in Not ist, unmittelbar zusammen.

Zunächst erinnere ich an das Experiment der *französischen Arbeiterpriester*. Hier wurde ja der Versuch unternommen, mit der liturgischen, meditativen Spiritualität des römisch-katholischen Priestertums in die proletarische Lebensweise hineinzugehen. Das Ergebnis, das schließlich zum Abbruch des Experimentes führte, war eine Veränderung, Proletarisierung und Politisierung der Spiritualität derer, die diesen Weg gingen. Dagegen mußte sich die Kirche wenden, weil sich hier eine Veränderung der Wertordnung vollzog, die man nicht gutheißen mochte. Die Bedenken Roms gegen das Experiment, die es schließlich abbrechen ließen, lauteten etwa so: »(1) Es scheint zweifelhaft, ob diesen Priestern die nötige Zeit zum Gebet bleibt. (2) Es scheint uns zweifelhaft, daß sie in ihrem Milieu die kirchlichen Tugenden wahren können. (3) Wäre so viel Großherzigkeit nicht im Rahmen des traditionellen Apostolats der Arbeiterpfarreien besser angewandt?« (Die Arbeiterpriester - Dokumente, 1957, 22). In dem Brief der Arbeiterpriester von Paris an *Kardinal Feltin* vom 15. Februar 1954 wird das Problem des Dualismus sehr deutlich angesprochen, in dem sich die Kirche religiös erhalten will durch den Rückzug aus einer Welt, in die ihre traditionelle Religiosität nicht hineinpaßt. »Man hat kein Verständnis und kein Interesse dafür, daß wir uns gegenseitig gestützt und kontrolliert haben. Und es wird von uns verlangt, daß wir die Verbindung mit geistlichen Gemeinschaften aufnehmen, deren Grenzen und Gefahren sich immer wieder gezeigt haben ... Was man vordringlich verteidigen will, ist die kirchliche Welt. Außerhalb ihrer Grenzen hält man weder Glauben noch Priestertum für möglich; innerhalb ihrer Grenzen aber findet der Ungläubige keinen Ort für sich, er muß den kirchlichen Bannkreis wieder verlassen oder zugrunde gehen. Unsere Mission jedoch war es, die Enge, die mit dieser Abgrenzung unvermeidlich verbunden ist, aufzusprengen. Aber man will uns jetzt wieder in den umzäunten Bereich zurückführen, weil die geistliche Autorität ihre Stärkung für wichtiger hält als die Ausgießung der Kirche hinein in die Welt, hinein in die brennenden Zeitfragen« (a.a.O. 220ff.). Diese *Erfahrung des Konfliktes* ist sicher als eine spirituelle Erfahrung anzusprechen. Und die Mehrzahl der Arbeiterpriester, die sich dafür entschieden hat, den Gehorsam zu verweigern und ihr Leben weiterzuführen,

so wie sie es einmal im Auftrag der Kirche begonnen hatte, hat damit doch wohl nicht einfach ihre religiöse mit einer politischen Spiritualität vertauscht.

Weiter soll die *Bürgerrechtsbewegung* um *Martin Luther King* in den USA wenigstens erwähnt werden. Hier wurde eine Konfliktspiritualität ja bewußt eingeübt, aus der Einsicht heraus, daß Veränderung des Lebens nicht einfach dem Jenseits zugedacht werden darf, auf das die Menschen hier dann zu verweisen wären. In der Ansprache, die M. L. King am Abend vor seiner Ermordung, am 3. 4. 1968 hielt, sagte er: »Es ist nicht falsch, über -lange weiße Gewänder dort drüben- zu reden, dies Symbol hat seine Berechtigung. Aber letztlich wollen die Menschen Kleider und Schuhe hier auf der Erde tragen. Es ist nicht falsch, über Straßen zu reden, in denen Milch und Honig fließt, aber Gott hat uns befohlen, uns um die Slums hier unten zu sorgen und um seine Kinder, die nicht einmal drei ausreichende Mahlzeiten pro Tag erhalten. Es ist nicht falsch, über das neue Jerusalem zu reden, aber eines Tages muß ein Prediger Gottes über das neue New York, das neue Atlanta, das neue Los Angeles, das neue Philadelphia und das neue Memphis reden. Das ist unsere Aufgabe« (M. L. King, Testament der Freiheit, GTB 79, 1974, 111f.). Evangelistische, bibelorientierte Spiritualität wendet sich hier gegen einen Dualismus, der die Hoffnung mißbraucht, weil sie dort Ruhe schaffen soll, wo Unruhe und Veränderung notwendig sind.

Schließlich nenne ich, um die Einheit von religiös-spirituell und weltlich-materiellem Lebensvollzug zu verdeutlichen, eine eindruckliche Erfahrung, die *Günter Hartmann* berichtet, der einige Jahre als Priester im Nordosten Brasiliens *Basisgruppenarbeit* leistete. Dort sei die Karwoche so gefeiert worden, daß am Nachmittag des Karfreitag die Prozession der Frommen mit der Statue des »Cristo morto«, des toten Christus, durch die Straßen zog. »Sie endete mit der Aufbahrung der Figur in der Kirche und der anschließenden Verehrung durch das Volk. Damit endete zugleich die -Semana santa-, die heilige Woche. Ein Ostern mit der Feier der Auferstehung gab es nicht. Nicht der Kern christlicher Botschaft, das Leben, wurde gefeiert, sondern der Tod« (G. Hartmann. Christliche Basisgruppen und ihre befreiende Praxis, 1980, 141). Hartmann interpretiert diesen religiösen Brauch so, daß er sagt, Hoffnung und Zuversicht zum Leben könne sich nur dort entwickeln, wo

das Leben lebenswert und sinnvoll sei. Ein völlig fremdbestimmtes, verstümmeltes, freudloses Leben sei nicht zukunfts- und ewigkeitsträchtig und könne seine Erlösung nur im Tod finden. Durch die gemeinsame christliche Praxis, die sich dem Leben in dieser Welt, der Veränderung und Verbesserung dieses Lebens zuwandte, habe sich nun auch der religiöse Brauch geändert. Die Prozession mit dem »Cristo morto« hörte auf, »an ihre Stelle trat die Aufrichtung eines großen Kreuzes auf den Höhen der Dünen in der Nähe des Ortes«, interpretiert als Zeichen dafür, -daß wir eine Gemeinschaft sind, die mit neuer Zuversicht aufgebrochen ist und die gemeinsam und solidarisch besseres und menschenwürdigeres Leben schaffen kann, weil Christus dabei ist« (ebd.). Mit dieser neuen Erfahrung sei Ostern sinnvoll geworden. »Der Tod mußte nicht mehr das Ende sein. -Pascoa- (Ostern) konnte als -Übergang-, als Symbol eines befreienden Prozesses begriffen werden, in dem Entfaltung gemeinsamen Lebens geschah- (ebd.). Hier er-

schließt sich also die entscheidende Dimension der christlichen Botschaft über eine Erneuerung des Lebens in seiner »materiellen« Dimension, während wir doch allenfalls umgekehrt eine Erneuerung des weltlichen Lebens von erneuerter Aneignung der christlichen Botschaft erwarten. Wir sollten auch solche Erfahrungen mit bedenken, wenn wir nach erneuerter Spiritualität fragen.

Die hier gegebenen Hinweise auf Erfahrungen mögen verdeutlichen, was der Verweis auf die reformatorische Gestalt evangelischer Spiritualität anzeigt: *Wir erwarten die Wirksamkeit des Hl. Geistes in der Korrespondenz von Wort und Situation.* Vom eingeübten Wort her kann die Herausforderung zu Glauben und Liebe wahrgenommen werden, wie umgekehrt solche Herausforderung das Wort erschließen kann. Die Möglichkeiten solcher Herausforderungen sollten aber nicht begrenzt werden. Hier braucht es eine deutliche Kritik und Ergänzung der Studie zur evangelischen Spiritualität.

Prof Dr. Friedrich Mildenerger

Rehweiherstr. 7, 8520 Erlangen-Kosbach

Diskussionsbeitrag zum Thema »Humangenetik« und »Schwangerschaftsabbruch« (ehr. Link in ZEE 15, 1981, S. 84-101)

VON WOLFGANG SCHWEITZER

Gerade wenn man den Grundgedanken des Beitrages von *ehr. Link* dankbar zustimmen möchte - und das trifft im Falle des Unterzeichneten zu -, kann man eine darin enthaltene Fehlinformation nicht gut unwidersprochen lassen: Chr, Link schreibt auf S. 94: »Der Arzt steht vor der Frage der kindlichen Indikation. Die theologische Ethik - nicht nur die katholische! - hat in beiden Fällen« (gemeint ist nach dem Vorangehenden wohl: im Blick auf die Möglichkeiten einer Selbstverwirklichung eines genetisch geschädigten Kindes wie im Blick auf die Eltern und bereits vorhandene Kinder) »ein unlimitiertes Nein gesprochen und als ultima ratio lediglich den -Grenzfall- ausgenommen, wo zum Schutz des akut bedrohten Lebens (närn-

lieh der Mutter) selbst gewählt werden muß«. In einer Fußnote dazu wird auf *Bonhoeffer* und *K. Barth* verwiesen.

Demgegenüber ist daran zu erinnern, daß die *Stafrechtskommission der EKD* in ihrer Stellungnahme zur Reform des § 218, die in der ZEE, 16. Jg. 1972, S. 233-242 veröffentlicht wurde, erklärt hat, daß nach ihrer Meinung durch gesetzliche Regelung auch die Konfliktfälle geschützt werden müssen, »in denen eine Mutter weiß, daß sie mit hoher Wahrscheinlichkeit ein genetisch oder embryonal schwer geschädigtes Kind zur Welt bringen wird«. Vorher wurden die medizinische Indikation und die "aufgezwungene Schwangerschaft" genannt; sie wurden von allen Mitgliedern der

Kommission anerkannt, während die Zulassung der genetisch-embryopathischen Indikation »einige Mitglieder- nicht billigten (S. 238). Leider hat

allerdings der Rat der EKD das Votum der von ihm eingesetzten Strafrechtskommission nicht akzeptiert, wie aus ZEE 1972, S. 233 zu entnehmen ist.

Prof Dr. W. Schweitzer

7821 Dachsberg-Hierholz

Buchbesprechungen

Rainer Lachmann, Ethische Kriterien im Religionsunterricht. Dargestellt am Beispiel des Agapekriteriums, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1980, 179 S., DM 49,-

Diese Erlanger Habilitationsschrift ist von dem Interesse geprägt, die Wiederentdeckung der *ethischen Dimension religiöser Erziehung* im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts nicht durch Beliebigkeit der Kriterien gleich wieder der Fragwürdigkeit anheimfallen zu lassen. Deshalb stellt Lachmann gründlich und aus verschiedenen Forschungsperspektiven die Frage nach theologisch und pädagogisch verantwortbaren Kriterien ethischer Lernprozesse im Religionsunterricht, m. a. W. nach Beurteilungs- und Wertmaßstäben für ethische Lernbemühungen, in den Mittelpunkt seiner Ausführungen.

Das Buch ist durchsichtig aufgebaut und erbringt in seinen vier ausführlichen Kapiteln wichtige und auch weiterführende Ergebnisse: Im ersten Kapitel (A): »Die ethisch-didaktische Problematik in der gegenwärtigen evangelischen Religionspädagogik« referiert L. sorgfältig und kritisch die wichtigsten Versuche aus dem Bereich der Religionspädagogik, die ethische Frage wieder für den Religionsunterricht fruchtbar zu machen: *H. Schultze*, *S. Vierzig*, *D. Stoodt*, *G. R. Schmidt*, *H. Grewel*, *P. Biehl* und *K. E. Nipkow* sind seine »Gewährsleute«. Bei ihnen allen entdeckt der Vf. z. T. erhebliche Mängel (undifferenziertes Reden von Geboten, Verboten und Normen; das Fehlen anthropologisch-psychologischer Überlegungen zu den Bedingungen ethischen Urteilens und Handelns; die Verwechslung des Schulziels »Emanzipation« mit einem theologisch verantworteten Beurteilungskriterium ethischer Lernprozesse; die

Überschätzung schulischer Möglichkeiten ethischer Erziehung; die fehlende Reflexion über den Aufbau von Werthaltungen im Rahmen von Entwicklung und Sozialisation; das weitgehende Fehlen fachdidaktischer Konkretion theoretischer Entwürfe ...). In seinem 2. Kapitel (B): »Systematische und funktionsdidaktische Überlegungen zum christlichen Liebesgebot« untersucht L. in einer exemplarischen Auswahl systematische Entwürfe evangelischer Ethik im Blick auf die Frage nach der Begründung sittlichen Handelns und vor allem des Liebesgebotes als ethisches Kriterium. Dabei unterscheidet er vor allem »kausal-theologische« Begründungen (*A. Nygren*, *H. Thielicke*, *K. Barth* u. a.), in denen die Liebe auf durchaus verschiedene Weise auf Gottes Tat zurückgeführt wird, »final-theologische« Begründungen (*J. Moltmann*, *D. Sölle*), nach denen jedes sinnvolle Handeln, auch Liebeshandeln, immer nur in einem bestimmten Erwartungshorizont als möglich erscheinen, und ontologisch orientierte Begründungswege zum Liebesgebot, wie sie etwa bei *Wilhelm Herrmann*, *K. Legstrup*, *P. Tillich* und *G. Ebeling* in z. T. sehr verschiedener Ausformung vorgestellt werden. Diese ontologisch orientierten, oder besser erfahrungs-induktiven Begründungsweisen, scheinen L. für eine didaktische Arbeit am ehesten hilfreich, weil sie es ermöglichen, z. B. im Religionsunterricht bei Phänomenen einzusetzen, die in der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit der Jugendlichen erfahrbar sind (Vertrauenserfahrungen, Erfahrungen mit -Liebe- in verschiedenen Dimensionen, ...). Der religionsunterrichtliche Reflexionsweg geht dann von den bewußtgemachten Erfahrungen über die Feststellung von Defiziten bis zum Aufweis der Verantwortlichkeit (87). In allen Phasen hat nacher die »Agape« in ihrer biblischen und

theologisch reflektierten Ausformung des Verständnisses die Funktion eines ethischen Kriteriums, das argumentativ in den Lernprozeß des Bewußtmachens, des Beurteilens und der Imagination von Handlungen eingebracht werden muß. In der Schule wird diese Funktion vornehmlich kognitiv verantwortet werden müssen.

Das 3. Kapitel (e): »Der religionsunterrichtliche ethische Kriterienunterricht nach seinen empirischen Voraussetzungsbefunden und fachdidaktischen Konkretionen« führt den Leser in groben Strichen in die Ergebnisse der entwicklungspsychologischen (Piaget, Kohlberg, R. Müller u. a.) *Forschung im Blick auf die Entwicklung und Sozialisation* ethischen Urteilens ein. An dieser Stelle bleibt der Verfasser leider etwas einsilbig. Die Stufen kognitiv-moralischer Entwicklung, wie sie Kohlberg darlegt, hätten notwendig breiter dargestellt werden müssen, wenn sie dem Leser hätten einsichtig werden sollen. Hier ist das von G. Stachel und D. Mieth verfaßte, schon 1978 erschienene Buch »Ethisch handeln lernen«, auskunftsfreudiger (warum hat Lachmann es nicht eingearbeitet?). Noch differenzierter urteilt an dieser Stelle R. Mokrosch (Ethik und religiöse Erziehung – Urban-TB 650 –, 1980, S. 63-100). Wichtig jedoch auch bei L. die Erkenntnis, daß die psychologischen und soziologischen Voraussetzungen einen argumentativ angelegten Ethikunterricht nicht vor einem 8. Schuljahr sinnvoll erscheinen lassen. Weitere Darlegungen gelten in diesem Kapitel wichtigen Entdeckungen der Jugendforschung hinsichtlich ethischer und religiöser Haltungen, Einstellungen und Meinungen von Jugendlichen und Heranwachsenden. In diesem Zusammenhang fehlt leider die außerordentlich aussagekräftige Untersuchung des Deutschen Instituts für Internationale Pädagogische Forschung »Jugend zur Sache mit Gott«, Frankfurt 1975.

Für eine Habilitationsschrift erstaunlich praxisnah sind die Ausführungen über »Fachdidaktische Konkretionen«, Was hier zu den formalen Konstitutiva des Unterrichts (Altersstufe, Lehrer, Begründungskomplex ...), über die Eigenart und die Grenzen des Funktionsbereichs ethischen Unterrichts, über Lernziele, die allerdings eher als Lehrziele zu bezeichnen wären, und über die wichtigsten propädeutischen und flankierenden Maßnahmen ethischen Kriterienunterrichts zu lesen ist, wirkt wohlthuend auch für den, der nur praktisch interessiert ist.

Das 4. Kapitel (O) stellt gegenüber den vorhergehenden nur noch so etwas wie eine Ergänzung oder einen Nachtrag dar: Wie hält es der ethische Kriterienunterricht mit der Emanzipation? So, daß er sie wie anderes mit dem Agapekriterium konfrontiert. Dabei kommt L. zu dem Ergebnis, daß eine Emanzipation ohne Agape ebenso fragwürdig ist wie die Agape, die Emanzipation ausschließt. Aktuelle Bemerkungen gelten dann dem Ersatzunterricht im Verhältnis zu dem von L. intendierten Ethikunterricht im Rahmen evangelisch begründeter Lernprozesse, und dann auch noch dem Verhältnis von Religions- und Konfirmandenunterricht.

Alles in allem ein notwendiges Buch angesichts der Hilflosigkeit vieler Theoretiker und Praktiker des Religionsunterrichts, wenn es darum geht, mit Gründen ethische Urteile vorzubereiten, Argumente statt Behauptungen in den Unterricht einzubringen und zwischen Indoktrination und Relativismus zielgerecht und offen zu unterrichten.

Wer »problemorientierten Unterricht« erteilt und wer Modelle erarbeitet, sollte dieses Buch zu Rate gezogen haben.

Klaus Wegenast

CH-Bern

Bibliographie

1. Allgemeine ethische Fragen

- Grosser, Alfred: Der schmale Grat der Freiheit. Eine Ethik für unsere Zeit? Aus dem Französischen von Felix Marger. München: Carl Hanser Verlag 1981. Ca. 300 S. Ca. 36,- DM.
- Höffe, Otfried (Hg.): Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Ein Jahr Pontifikat. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag und Paulusverlag 1981. 238 S. 30,- DM.
- Iergensen, Stig: Ethik und Gerechtigkeit: Zwei historisch-rechtstheoretische Vorlesungen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 47 S. 9,80 DM.
- Maren-Grisebach, Manon: Stellung beziehen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 112 S. 9,80 DM.
- Schottelius, Justus Georg: Ethica. Die Sittenkunst oder Wollebenskunst. Hg. v. J. J. Berns. Bern und München: Verlag A. Francke 1980. 606, 140 S. 165,- DM. 150,- sfr.

2. Politische Ethik

- Emig, Dieter (Hg.): Arkadij Gurland, Marxismus und Diktatur. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1981. 168 S. 19,80 DM.
- Evangelisches Kirchenamt für die Bundeswehr (Hg.): Was können die Kirchen für den Frieden tun? Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1981. 112 S. 9,80 DM.
- Hartmann, Klaus: Politische Philosophie. Erster Band der Reihe: Handbuch Philosophie, hg. von Elisabeth Ströcker und Wolfgang Wieland. Freiburg: Verlag Karl Alber 1981. Ca. 290 S. 58,- DM.
- Kimminich, Otto (Hg.): Subsidiarität und Demokratie. Düsseldorf: Patmos Verlag 1981. Ca. 128 S. Ca. 16,80 DM.
- Kirchhoff, Hans-Ulrich (Hg.): Kirche und Kernbewaffnung. Materialien für ein neues Gespräch über die christliche Friedensverantwortung. Als Handreichung vorgelegt von der Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk. Übersetzt von Hans-Ulrich Kirchhoff. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981. Ca. 192 S. 14,- DM.
- Oppenheim, Felix E.: Political Concepts. A Reconstruction. Chicago: The University of Chicago Press 1981. 240 S. 22,- \$.
- Peters, Tiemo Rainer (Hg.): Theologisch-politische Protokolle. München: Chr. Kaiser Verlag 1981. 268 S. 19,80 DM.

- Schreiner, Hans-Peter, Kurt E. Becker und Yusuf A. Dierl (Hg.): Der Verborgene Imam. Islamische Staatsidee und revolutionäre Wirklichkeit. Düsseldorf: Eugen Diedrichs Verlag 1981. Ca. 224 S. Ca. 26,80 DM.
- Schulze, F. J., und Ci-G. von Ilseman: Bundeswehr – Staat – Gesellschaft. Stuttgart: KoWhammer Verlag 1981. 99 S. 19,80 DM.
- Walther, Christian (Hg.): Atomwaffen und Ethik. Der deutsche Protestantismus und die atomare Aufrüstung 1954-1961. Dokumente und Kommentare. München: Chr. Kaiser Verlag 1981. Ca. 230 S. Ca. 26,- DM.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von: Der bedrohte Friede. Politische Aufsätze 1945-1981. München: Carl Hanser Verlag 1981. Ca. 600 S. Ca. 39,80 DM.

3. Ehe, Familie, Sexualethik

- Illies, Joachim: Theologie der Sexualität. Zürich, Osna-brück: Edition Interfromm / A. Fromm 1981. 118 S. 9,- DM.
- Lang, Annette: Die Sprache der Sexualerziehung. Düsseldorf: Schwann Verlag 1981. Ca. 144 S. Ca. 22,- DM.
- Métrol, Marie Odile: Die Ehe. Analyse einer Institution. Mit einem Vorwort von Philippe Aries. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuchverlag 1981. 330 S. 16,- DM.

4. Recht

- Kirchheimer, Otto: Politische Justiz. Verwendung juristischer Verfahrensmöglichkeiten zu politischen Zwecken. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1981. 687 S. 58,- DM.
- Robinson, Daniel Nicholas: Psychology and Law. Can justice Survive the Social Sciences? London: Oxford University Press 1980. 206 S. 7,95 DM.
- Rottleuthner, Hubert: Rechtstheorie und Rechtssoziologie. Freiburg: Verlag Karl Alber 1981. 221 S. Ca. 38,- DM. 12,- \$.
- Schelsky, Helmut: Die Soziologen und das Recht. Opladen: Westdeutscher Verlag 1980. 320 S. 36,- DM.
- Stein, Albert: Evangelisches Kirchenrecht – Ein Lernbuch für Theologen und Juristen. Neuwied: Luchterhand 1980 X, 218 S. 24,80 DM.
- Weinberger, Ota: Normentheorie als Grundlage der Jurisprudenz und Ethik. (Schriften zur Rechtstheorie, Heft 95) Berlin: Duncker u. Humblot 1981. 208 S. 78,- DM.

- Becker, Hellmut:* Auf dem Weg zur lernenden Gesellschaft. Personen, Analysen, Vorschläge für die Zukunft. Stuttgart: Klett-Cotta 1980. 352 S. 32,- DM.
- Schäfers, Bernberd (Hg.):* Jugend in der Gegenwartsgesellschaft. Struktur und Wandel einer Altersgruppe. Leverkusen: Leske Verlag + Budrich GmbH 1980. Ca. 238 S. Ca. 14,80 DM.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich:* Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie. Freiburg: Verlag Karl Alber 1981. Ca. 320 S. Ca. 48,- DM.
- Weger, Adam (Hg.):* Subjektivität und Gesellschaft. München: Chr. Kaiser Verlag 1980. Ca. 148 S. Ca. 26,50 DM.

- Bäumler, Christof, Godwin Lämmermann, Falk Wagner und Alfred Walter:* Friedenserziehung als Problem von Theologie und Religionspädagogik. München: Chr. Kaiser Verlag 1981. Ca. 200 S. Ca. 28,- DM.
- Brenner, Gerd:* Subjekt sein in der Schule. München: juvena Verlag 1981. 168 S. 16,80 DM.
- Ettl, Hubert:* Schule in der bürgerlichen Gesellschaft. Kritik des Elends schulischen Lernens und die Perspektiven der Befreiung. Frankfurt: Campus Verlag 1981. 240 S. 36,- DM.
- Höhn, Elfriede:* Der schlechte Schüler. Sozialpsychologische Untersuchungen über das Bild des Schulversagens. München: Piper 1980. 268 S. 18,- DM.

An unsere Leser

Da wissenschaftliche Zeitschriften in der Regel keinen Gewinn erwirtschaften, sind sie in besonderer Weise auf die Mithilfe ihrer Abonnenten angewiesen.

Durch die massiven Kostensteigerungen der letzten Jahre in allen Bereichen sehen sich Verleger, Herausgeber und Schriftleiter leider gezwungen, dieser Entwicklung durch folgende Maßnahmen entgegenzuwirken:

- Ab Heft 1/1982 erscheint die ZEE im Taschenbuchformat.
- Die den Lesern gebotene Leistung bezüglich der Textmenge eines Jahrgangs verringert sich dadurch nicht, weil die Seitenzahl von bisher 80 auf 120 Seiten je Heft erhöht wird.
- Der neue Abonnementpreis beträgt ab 1982 DM 52,- zuzüglich Porto.
- Der neue Einzelheftpreis beträgt ab 1982 15,- DM zuzüglich Porto.

Wir bitten unsere Leser um Verständnis für diese Situation.

Im dritten Heft dieses Jahrgangs haben sich einige Fehler eingeschlichen: S. 238, Zeile 28f.: Wer die Christliche Sitte, wie sie Jonas herausgegeben hat, in ihrem Zusammenhang gründlich studiert hat, wird darin ... ; Zeile 37: Jonas; ebenfalls Zeile 37, aber rechts: ... heutiger Entwürfe ... ; S. 239, Zeile 6, rechts: ... verdienstvollen ...

Schriftleiter: Prof. Dr. Frey (Universität Bochum), Reierhorst 13, 4600 Dortmund 15
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Postfach 2368, 4830 Gütersloh

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis 1981 je Heft im Abonnement 10,50 DM; einzeln 12,- DM (jeweil einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto). Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 2368.

Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP) e. V.
 Gesamtherstellung: F. L. Wagener, Lemgo. Printed in Germany.