

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## Zeitschrift für Evangelische Ethik (1987)

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

Item Type	Journal
Publisher	Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-08 06:21:32
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/173551">http://hdl.handle.net/20.500.12424/173551</a>

# ZEITSCHRIFT FÜR EVANGELISCHE ETHIK

---

Herausgegeben von  
R.-P. Calliess, Chr. Frey, W. Huber,  
T. Rendtorff, N. Ringeling, H. Ruh, Th. Strohm  
Schriftleiter: Chr. Frey

*31. Jahrgang 1987*

## *Kommentare*

Huber, Wolfgang: Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle	365
Rendtorff, Trutz: »Der achte Tag der Schöpfung« '''	245
Ruh, Hans: Zur Frage nach der Begründung des Naturschutzes	125

## *Studien*

Balz, Horst: Biblische Aussagen zur Homosexualität . . . . . "	60
Becker, Jürgen: Zum Problem der Homosexualität in der Bibel.	36
Dietrich, Walter: Ungesicherter Friede? Das Ringen um ein neues Sicherheitsdenken im Alten Testament	134
Frey, Christofer: Die Ethik und die Frage nach dem Ganzen. "	296
Frey, Christofer: Zur Beurteilung der Homosexualität aus theo- logisch-ethischer Sicht . . . . . "	103
van der Meiden, Anne: Kommunikation, Medien und Moral . "	190
Rebell, Walter: Glaube und politisches Handeln bei Rudolf Bult- mann	162
Reuter, Hans Richard: Recht und Strafe. . . . .	372
Ringeling, Herrmann: Homosexualität - Teil 1: Zum Ansatz der Problemstellung in der theologischen Ethik	6
Ringeling, Herrmann: Homosexualität - Teil 2: Zur ethischen Urteilsfindung	103
Sitter Beat: Wie läßt sich ökologische Gerechtigkeit denken?	271
Suggate, Alan Mo: Der christliche Glaube und die Gesellschaft: Eine britische Perspektive . . . . .	317
Volf, Miroslav: Arbeit und Charisma	411
Wengst, Klaus: Paulus und die Homosexualität. . . . .	72
Wenz, Gunther: Welt als Gesprächsstoff. Erwägungen zum Naturverhältnis des neuzeitlichen Menschen	250
Zimmermann, Gunter: Die politische Bedeutung der Zwei-Rei- ehe-Lehre	392

## *Berichte*

Juhl, Paulgeorg: Wie können wir politische und soziale Mitverant- wortung praktizieren? . . . . .	448
Schar, Hans Rudolf: Migration. . . . .	456
Strohm, Theodor: Sozialethik und soziale Ordnung. Die Kammer der EKD für soziale Ordnung	434

## Diskussionen

Tödt, Heinz Eduard: Glaube und politische Einstellung bei Rudolf Bultmann. Anmerkungen zum Beitrag Walter Rebbels . . . . .	183
---	-----

## Dokumentation

Handreichung des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche von Westfalen . . . . .	107
--	-----

## Rezensionen

Bartelt, Michael: Wertwandel der Arbeit (Schibilsky) . . . . .	225
Becker, Paul, und Volker Eid (Hg.): Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden (Eibach) . . . . .	467
Bennent, Heidemarie: Galanterie und Verachtung (Prätorius)	351
Binswanger, Hans Christoph, u. a.: Arbeit ohne Umweltzerstörung (Kaiser) . . . . .	222
Bukow, Wolf-Dietrich: Ritual und Fetisch in fortgeschrittenen Industriegesellschaften (Wagner)	112
Flöhl, Rainer (Hg.): Genforschung - Fluch oder Segen? (Eibach)	469
Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne (von Soosten)	338
Habermas, Jürgen: Die neue Unübersichtlichkeit (von Soosten).	345
Halkes, Catharina J. M.: Suchen, was verloren ging (Taube) . . .	348
Henrich, Dieter: Was ist Metaphysik, was Moderne? (von Soosten)	340
Herder-Dorneich, Philipp (Hg.): Arbeitsmarkt und Arbeitspolitik (Kaiser) . . . . .	220
Honneth, Axel: Kritik der Macht (von Soosten)	341
Honneth, Axel, und Hans Joas (Hg.): Kommunikatives Handeln (von Soosten) . . . . .	343
Jürgens, Ulrich, und Frieder Nasehold (Hg.): Arbeitspolitik (Kaiser) . . . . .	216
Leder, Karl Bruno: Nie wieder Krieg? (Honecker) . . . . .	235
Lenk, Hans (Hg.): Handlungstheorien interdisziplinär. Bd. I-IV (Frey) . . . . .	109
Lenk, Hans (Hg.): Humane Experimente? Genbiologie und Psychologie (Kreß) . . . . .	471
Lohse, Eduard, und Ulrich Wilckens (Hg.): Gottes Friede den Völkern (Wagner) . . . . .	231
Lorenz, Eckhart, und Theodor Strohm (Hg.): Das Wagnis engagierter Friedensarbeit (Schweitzer) . . . . .	473
Mogge, Hildegard (Hg.): Arbeitsethik und Arbeitswirklichkeit (Schibilsky) . . . . .	225

Mogge, Hildegard (Hg.): Die verliehene Arbeitskraft (Schibilsky)	225
Offe, Claus: Arbeitsgesellschaft (von Soosten)	346
Peter, Gerd, und Bruno Zwingmann (Hg.): Humanisierung der Arbeit (Kaiser)	214
van der Pot, Johan Hendrik Jacob: Die Bewertung des technischen Fortschritts (Adriaanse)	228
Prodoehl, Hans-Gerd: Theorie des Alltags (Bukow)	234
Ritschl, Dietrich: Zur Logik der Theologie (Biesenbach)	335
Sigusch, Volkmar: Vom Trieb und von der Liebe (Thilo)	354
Schmale, Hugo: Psychologie der Arbeit (Kaiser)	212
Schmidt, Matthias, u. a. (Hg.): Arbeit und Gesundheitsgefährdung (Schibilsky)	225
Schottroff, Luise, und Willy (Hg.): Mitarbeiter der Schöpfung (Kaiser)	210
Sveistrup, Hans, und Agnes von Zahn-Harnack: Die Frauenfrage in Deutschland (Schlenke)	347
Wenke, Karl Ernst (Hg.): Ökonomie und Ethik (Schibilsky)	225
Wiebering, Joachim: Partnerschaftlich leben (Thilo)	352

### *Bibliographie*

Grundlagen- und Methodenprobleme	115,236,476
Historische Probleme der Ethik	115, 237, 477
Anthropologie und Ethik	237
Sexualität, Ehe, Familie, Lebenszyklus, Frauenfragen	116,238,478
Politische Ethik	116,358
Sozialethik, Sozialpolitik	478
Wirtschaftsethik, Arbeit, Beruf, Weltwirtschaft, Technologie.	239,479
Ökologische Ethik	117,359
Bioethik (Medizinische Ethik)	118, 359
Ökumenische Ethik	239, 479
Ethik der Weltreligionen und säkularer Bewegungen	119, 240

### *Einleitungen*

Deutsch	1, 121, 241, 361
Englisch	2, 122, 242, 362
Französisch	4, 123, 243, 363

# Einleitung|Introduction

Hat Gott sein Geschöpf so zur Mitmenschlichkeit bestimmt, daß es auf eine einzigartige und exklusive Begegnung mit dem anderen Geschlecht angelegt ist? *Karl Barths* Bestimmung des Ebenbildes Gottes hat herbe Vorurteile über konstitutionell Homosexuelle nach sich gezogen; seinen Ansatz teilt aber auch *Thielicke*, ohne alle Konsequenzen zu ziehen. Wenn sich eine Minderheit nach jahrhundertelanger Unterdrückung und Verurteilung wehrt, wird sie sich nicht ohne weiteres so artikulieren, wie es in gemessener akademischer oder kirchlicher Diskussion erwartet wird. Empfiehlt sie nun statt einer Schöpfungstheologie die allgemeine Akzeptanz der bisexuellen Anlage? Könnten Homosexuelle sogar Vorreiter gesellschaftlichen Wandels sein, weil sie zeigen, daß sich sexuelle Begegnung und Affektivität trennen lassen? Oder wollen sich Homosexuelle in den Kirchen damit begnügen, daß dauerhafte Partnerschaften toleriert werden? In verschiedenen Landeskirchen sind Diskussionen aufgebrochen, in denen Gruppen und Meinungen aufeinanderprallen.

Die hier abgedruckten Beiträge verdanken sich u. a. der Arbeit zweier Kommissionen - zur Beratung der VELKD (der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche) (vgl. *Ringeling, Becker*) bzw. zur Klärung eines Votums des Diakonischen Werkes innerhalb der westfälischen Kirche (vgl. die Beiträge von *Balz* und *Frey* - und im weiteren Kontext: *Wengst*).

*H. Ringeling* (Mitherausgeber dieser Zeitschrift) gibt zunächst einen Überblick über die Diskussion seit den 60er Jahren. Er nimmt seinen Ausgangspunkt bei *Thielicke*, dessen Unterscheidung von einer Ordnungs- und einer pastoralen Ebene er aufnimmt. Von dorthin sucht R. den Weg zur gegenwärtigen Diskussion, die den Konflikt zwischen dem »Normalen« und der besonderen Situation aufnimmt. In den Phänomenen des Lebens sollen Normen bzw. Institutionen eine optimale Gestaltung anstreben. - Exegetische Argumente spielen in diesem Disput eine wichtige Rolle, zumal *Paulus* in Röm 1,26 f. homosexuelle Verhaltensweisen als gegen die (von Gott gesetzte) Natur betrachtet. *J. Becker* (Neutestamentler in Kiel) zeigt den geschichtlichen und kulturellen Kontext biblischer Aussagen zur Homosexualität; die kritische

ethische Wertung der Homosexualität im Neuen Testament orientiert sich vor allem am urchristlichen Eheverständnis. Demgegenüber dringt Becker auf die im Neuen Testament bezeugte Freiheit und Liebe. – Um die Diskussion dieser Auslegung zu fördern, sind zwei Voten danebengestellt. *H. Balz* (Neutestamentler in Bochum) hebt mit Nachdruck hervor, daß des Paulus Aussagen grundsätzlich gemeint sind, weil sie sich auf die Schöpfung und nicht auf relative, kulturell gewordene Ordnungen beziehen. Hingegen argumentiert *K. Wengst* (ebenfalls Neutestamentler in Bochum), daß Paulus in diesem Zusammenhang ein Urteil seiner Umwelt aufnehme und seine eigene Bewertung der Sexualität in 1 Kor 7 keineswegs auf die Vermehrung der Menschen ausgerichtet sei. Mit GaI3,26-28 seien Homo- und Heterosexuelle gleichzustellen. – In einer zweiten Studie sichtet *Ringeling* Kriterien für homosexuelle Beziehungen. Obwohl er die Vielgestaltigkeit der Sexualität anerkennt, dringt er auf die »Normalität« heterosexueller Beziehungen, die allerdings die Würdigung der Homosexualität als *inclinatio specialis* nicht ausschließt. – Einen anderen Urteilsgang skizziert der Schriftleiter dieser Zeitschrift in Form einer Übersicht.

Mit diesem Jahrgang tritt Prof. Dr. Wolfgang Huber in den Kreis der Herausgeber ein. Seine Schwerpunkte werden die politische und die ökumenische Ethik sein.

*c.F.*

When God created Man, did he define his capacity for human relationship in such a way as to destine him to a particular and exclusive type of contact with the opposite sex? *Karl Barth's* definition of the Image of God has led to harsh prejudices against people with constitutionally homosexual orientations. *Thielicke* agrees with Barth's premise, but he does not draw all the same conclusions. When a minority group defends itself after centuries of suppression and prejudice, there is little reason to think its members will express themselves according to the standards of decorous academic and ecclesiastical discussion, Given that this minority now recommends the general acceptance of bisexual orientation to replace a theology of creation, could homosexuals,

by showing that emotion and sexual contact can be separated, even be in the vanguard of social change? Or will homosexuals in the churches be satisfied by the toleration of permanent relationships? In the German provincial churches, discussions have flamed up, and groups and opinions have collided.

The present essays derive in part from the work of two committees, one advising the VELKD (United Evangelical-Lutheran Church) (see *Ringeling, Becker*), and one founded to clarify a decision of the Office for Charitable Works of the Westphalian Church (see the essays by *Balz* and *Frey*, and, in the broader context, by *Wengst*).

*H. Ringeling*, one of our coeditors, begins with a survey of the discussion going back to the sixties. His starting point is Thielicke's distinction between a level of authority and a pastoral level. He then tries to find a path into the present-day discussion, with its focus on the conflict between the »normal« and the special situation. In the phenomena of life, norms, i. e., institutions ought to strive for their optimal realization. - Exegetical arguments play an important part in this dispute, especially since St. Paul in Rom 1:26 f. regards homosexual behavior as against nature (as created by God). *J. Becker*, a New Testament scholar in Kiel, shows the historical and cultural context of the Biblical statements about homosexuality. The critical evaluation of homosexuality in the New Testament takes its bearings mainly from the view of marriage in primitive Christianity. Despite this fact, Becker stresses the concepts of Freedom and Love, to which the New Testament also bears witness. - In order to stimulate further discussion of Becker's interpretation, we offer two accompanying opinions: *H. Balz*, a New Testament specialist in Bochum, emphatically asserts that St. Paul's pronouncements mean what they say, since they refer to the Creation and not to some relative, culturally accepted order. On the other hand, *K. Wengst*, like Balz a New Testament scholar in Bochum, argues that in this passage St. Paul was merely adopting a prejudice from his environment and that his own evaluation of sexuality in 1 Cor 7 is by no means based on the idea of the propagation of the human race. Gal 3:26-28 shows that he granted homo- and heterosexuals equal status, - In a second essay *Ringeling* distinguishes some criteria for

homosexual relationship. He recognizes the polymorphous nature of sexuality, but he urges the »normality« of homosexual relationships. However, he does not intend such »normality« to exclude the acceptance of homosexuality as a special kind of inclination. - The present writer gives a synopsis in which he outlines yet another method of evaluation.

*Translated by William Walker*

*C.P.*

Dieu en créant l'homme, a-t-il vraiment voulu que celui-ci soit prédéterminé pour un type de relations unique et exclusif envers l'autre sexe? La caractérisation de l'homme, image de Dieu, établie par *Karl Barth* a engendré de sévères préjugés envers les homosexuels de constitution physique. Il est à noter que *Tbielicee* partage toutefois son point de vue initial sans pour autant en tirer toutes les conséquences. Lorsque, après des siècles d'oppression et de condamnation, une minorité commence à réagir, il lui est impossible de se définir sans autre forme de procès comme on l'attendrait d'elle lors d'une discussion pondérée à l'échelon universitaire ou religieux. Recommande-t-elle maintenant à la place d'une Théologie de la création l'acceptation générale d'une bisexualité latente? Les homosexuels pourraient-ils être même à l'avant-garde d'un changement d'ordre social en montrant que la rencontre sexuelle et l'affectivité sont deux choses distinctes? Ou bien les homosexuels veulent-ils se contenter dans les églises du fait que de telles amitiés durables soient tolérées? Dans diverses églises régionales, des discussions ont jailli au cours desquelles on a vu marquer l'opposition entre des groupes et entre des opinions.

Les deux interventions reproduites ici sont dues au travail de deux commissions – pour conseiller »L'Union des Églises Protestantes-Luthériennes d'Allemagne« (VELKD) (cf. *Ringeling, Bekker*) ou, le cas échéant, pour apporter des éclaircissements sur la prise de position des œuvres diaconales au sein même de l'église de Westphalie (cf. les interventions de *Balz* et *Frey* – et, dans le contexte développé plus loin, l'intervention de *Wengst*).

*H. Ringeling* (co-éditeur de cette revue) donne tout d'abord un aperçu général de la discussion, entre autre depuis les années 60. Il

puise sa reflexion initiale chez Thielicke dont il reprend la differenciation entre un niveau d'ordre et un niveau pastoral. A partir de lä, Ringeling eherehe un chemin menant à la discussion actuelle qui presente le conflit entre le »nornnal« et la situation particuliere. Dans les phenomenes de la vie, les normes ou les institutions se doivent de viser une configuration optimale. - Les arguments exegetiques jouent, dans cette vive discussion, un rôle important, d'autant plus que Saint Paul, dans son epitre aux Romains, I, 26 et suivants considere l'attitude homosexuelle comme etant contre la nature (telle que Dieu l'a voulue). *J. Becker* (specialiste du Nouveau Testament à Kiel) presente le contexte historique et culturel d'enonces bibliques au sujet de l'hornosexualite; l'appréciation ethique critique de l'homosexualite dans le Nouveau Testament repose avant tout sur la conception paleochretienne du mariage. Malgre tout, Becker met l'accent sur la liberte et l'amour dont fait etat le Nouveau Testament. - Pour faire avancer la discussion quant à cette interpretation, deux avis sont ici mis en regard. *H. Balz* (specialiste du Nouveau Testament à Bochum) s'applique à mettre en relief le fait que les assertions de Saint Paul sont des assertions de principe parce qu'elles se rapportent à la creation et non à des structures relatives ayant acquis un rang culturel. A l'oppose, *K. Wengst* (egalement specialiste du Nouveau Testament à Bochum) argumente que Saint Paul ne fait, dans ce contexte, que de reprendre un jugement alors repandu dans son entourage et que, d'apres sa propre appréciation de la sexualite telle qu'on la trouve definie dans sa premiere epitre aux Corinthiens, 7, cette derniere n'est en aucun cas exclusivement reservee à des fins de reproduction de l'espece humaine. Dans l'epitre aux Galates, BI, 26- 28, on ne distingue aucune discrimination à effectuer entre homosexuels et heterosexuels. - Dans une seconde etude, *Ringeling* entrevoit des criteres propres à des relations homosexuelles. Bien qu'il reconnaisse la multiplieire des formes susceptibles d'etre prises par la sexualite, il insiste sur la »nornnalite« des relations heterosexuelles qui, par ailleurs, n'exclue pas la reconnaissance de l'homosexualite prise en tant que »inclinatio specialis«. Le directeur de redaction de cette revue esquisse, sous la forme d'une vue d'ensemble, une autre conduite de jugement.

Traduit par *Hugues Mirault*

C. F.

# **Homosexualität – Teil I: Zum Ansatz der Problemstellung in der theologischen Ethik**

Ein Überblick über die jüngere ethische Diskussion

VON HERMANN RINGELING

Homosexualität ist in der protestantischen Ethik nach dem Zweiten Weltkrieg selten ausführlich und noch viel weniger sachkundig behandelt worden. Eine gewisse Wende stellt Thielicke's Urteilversuch dar; mit ihm ist anzusetzen.

## 1. DER DISKUSSIONSSTAND BEI HELMUT THIELICKE

*1.1. Die Frage lautet: Was ist das ethische Problem, wo liegt sein Kern? Eben dies hat H. Thielicke seinerzeit präzise herausgearbeitet, und das, was er dazu sagt, gilt heute noch genauso) führt aber gegenwärtig zu schärferen Kontroversen. Thielicke hat es auf den Generalnenner »doktrinaire Vorurteile« und »apriorische Diffamierung der mit dieser Anomalie Belasteten« gebracht (798). Er spricht von einer »Hilflosigkeit gegenüber einem Phänomen, das als religiöses Tabu empfunden wird«, und er zeigt auf, daß das ethische Werturteil (Vorurteil) »auch die zu bewertende Sache in ihrer bloßen Phänomenalität verzerrt«, indem Homosexualität gemeinhin »einfach als pathologische Erscheinung beschrieben« werde oder als Charakterschwäche und moralische Labilität (798 f.).*

Thielicke macht der protestantischen Ethik den Vorwurf, das Problem der Homosexualität entweder überhaupt nicht oder nur beiläufig zur Kenntnis zu nehmen, und wo das geschehe, »wimmeln die Darstellungen von analytischen Daten, die dem Stande

der medizinischen und psychologischen Forschung nicht entsprechen. Eine manchmal doktrinär gehandhabte Ordnungstheologie, die sich offenbar kaum durch eine seelsorgerliche Begegnung mit den Betroffenen hat in Frage stellen lassen und ein ssympascheinc (Mitleiden, 1 Kor 12, 26) mit den Betroffenen vielfach nicht zu erkennen gibt, pflegt im Namen ihrer dogmatischen Axiome oder einer positivistischen Form der Bibelzitation bloße Negationen auszusprechen. Dabei wird aber nicht oder kaum angedeutet, welchen weiterführenden Rat der betreffende Autor als Seelsorger einem Homosexuellen erteilen würde« (798, Lit.788: Thielicke stellt das vollständige Fehlen des Themas fest bei *.Ai Schiatter/ A. deQuervain/E. Brunner/A. D. Müller/N. H. Söe* sowie damals noch *W. Trillhaas*).

Halten wir an dieser Stelle einmal fest, was Thielicke will und worin er sozusagen den ethischen Problemnotstand sieht (s. 1.2). Dann soll (nach Thielicke) ein wichtiges Beispiel für das doktrinäre Vorurteil in der Theologie gegeben werden (s. 1.3); die katholische Moraltheologie ist nach Thielickes Urteil in der gleichen Verdammnis, ihre teils durch biblische Weisungen, teils naturrechtlich bestimmte Stellungnahme falle »selbst bei Autoren, die für Grenzfälle so aufgeschlossen sind wie etwa *W. Schöllgen*, eindeutig negativ aus« (794).

1.2. Was Thielicke will, ist zweierlei: Er verlangt auf der *Ebene der Theorie* einen differenzierenden Bezug der theologischen Urteilsbildung auf die human- und (wie man heute hinzufügen muß) sozialwissenschaftliche Forschung, und er erwartet davon einen *Abbau von Vorurteilen*, eine Richtigstellung von früher plausiblen, jetzt aber fragwürdigen wissenschaftlichen Grundannahmen. Dabei möchte er das Phänomen der Homosexualität insgesamt als – auch in ethischer Hinsicht – »fragwürdig« offen halten und es (hier eines Sinnes mit *Karl Barth*) nüchtern, auch ohne die Umkehrung der Diffamierung in Idealisierung »sachlich« betrachtet wissen.

»Sachliche« Betrachtung heißt aber für ihn auf der *Ebene der Praxis* gerade »mitleidend«, seelsorgerlich. Das bedeutet nicht – wie gern einer pastoralen Haltung unterstellt wird – »herablassend«, sondern umgekehrt: die Ebene der »seelsorgerlichen

Begegnung mit den Betroffenen« ist eine solche der Erfahrung, des einführenden Sinnverständnisses, der von den Betroffenen ausgehenden (I) und ihnen gerecht werdenden Bewertung. Und diese »*Brfahrungsebene*« des Verstehens soll als kritisches, abschließendes Moment eingehen in die »*Ordnungsebene*«. Damit nehme ich Begriffe und die Intention *G. Loosers* auf, auch *D. Mieths*<sup>2</sup>.

Hier zeigt sich aber auch ein *Hauptproblem*, das die gegenwärtige Diskussion bestimmt: Für Thielicke ist Homosexualität ein »*Grenzfall*«, der zu einer *pastoralen Korrektur der Schöpfungsordnung* (der »ontologischen Ordnung«, Looser 222) führen kann. Diese selbst aber erscheint als (aus theologischer Sicht) vorgegebene Absicht Gottes mit der Schöpfung. Homosexualität, heißt es, ist der Schöpfungsordnung nicht gemäß; in ihr manifestiert sich der gestörte Ur-Status der Welt, die Unordnung der Schöpfung. An ihr haben wir alle teil, deshalb ist jedes pharisäische Gefühl der Selbstgerechtigkeit gegenüber dem homosexuellen Menschen fehl am Platz. Andererseits bedeutet das eine theologisch verbindliche Wertung der Homosexualität, die es nicht zuläßt, sie für eine bloße *Naturvariante* (Thielicke sagt: »Laune«, »Spiel« der Natur) zu halten; sie ist ethisch-humanwissenschaftlich eine »*Abnormität*« im Kontext der theologisch zu diagnostizierenden »*Perversion*« der Schöpfung (800 f.)

Hier stoßen wir auf eine gewichtige Anfrage an die ältere Ordnungstheologie: ob nämlich eine bestimmte Naturanlage als unvereinbar mit der Schöpfungsordnung im Grundsätzlichen zu gelten hat und daher als – auch in ethischer Hinsicht – *abnorme »Feblforme«* oder als *Variante einer einheitlichen Naturanlage »Sexualität« bzw. »Bisexualität«* und insofern als gleichwertig mit heterosexuellen Ausdrucksformen.

1.3. Thielickes Absicht läßt sich an einem Beispiel für das *doktrinäre Vorurteil* in der protestantischen Theologie profilieren. Es betrifft Karl Barth.

Dieser hat sich zur Homosexualität in der Kirchlichen Dogmatik geäußert (184 f.), und zwar im selben (kleingedruckten) sozusagen kurzen, aber heftigen Atemzug, in welchem er »alles, was in der Richtung eines männlichen oder weiblichen Fürsich- und Untersichseins geht«, und das

seien auch Männer- oder Frauenorden, als klaren Ungehorsam verwirft. Die dogmatische Prämisse des ethischen Urteils ist demzufolge das Gebot Gottes, wie es den Menschen als Gottes Bundesgenossen und in der Entsprechung (Analogie) zu Gottes trinitarischem In-Beziehung-Sein dazu bestimmt, »daß seine *Menschlichkeit*, die besondere Art seines Seins, von Natur, von Hause aus, daß sie als solche *Mi/menschlichkeit* ist« (127).

Nun ist aber der »erste und zugleich exemplarische Bereich der Mitmenschlichkeit« die Beziehung zwischen Mann und Frau. Das hat nach Barth seinen verbindlichen biblischen Ausdruck in 1 Mos 1,27 f. gefunden, wo unter der Gottebenbildlichkeit des Menschen dies verstanden werde: daß Gott sie erschuf »einen Mann und eine Frau« (128), daß dies also, männliches und weibliches Wesen in Unterscheidung und Beziehung zu denken sei als »die Urform alles Ich und Du, aller Individualität, in der Mensch und Mensch voneinander verschieden sind und zusammengehören« (166). Und das darf man nicht (auch nicht aus einer wohlmeinenden Spekulation darüber, wie Barth sich am Ende noch anders hätte äußern wollen) dahin mißverstehen, als habe Barth gemeint, die »Humanität als Mitmenschlichkeit« sei das Exemplarische und die Mann-Frau-Beziehung ein (vielleicht besonders hervorragendes, aber doch eben nur *ein*) Exemplum, eine analoge Gestaltung jener übergeordneten Grundgestalt der Humanität. So ist es gerade nicht; dies ist vielmehr eine heute (bei Looser, Wiedemann und anderen) bevorzugte Problemstellung, die der These einer prinzipiellen Gleichwertigkeit und Gleichrangigkeit homo- und heterosexueller Beziehungen dient. Bei Barth ist es umgekehrt so, daß »Humanität als Mitmenschlichkeit *in ihrer Wurzel* als Mitsein des Mannes und der Frau zu verstehen und zu gestalten« ist (184), diese besondere Beziehung, anders (aber mit Barth selber) gesagt, ist die *Urgestalt der Mitmenschlichkeit*.

Wohlgemerkt: nicht die Ehe, sondern die Mann-Frau-Beziehung (und - Unterscheidung); *sie* ist das Exempel, sie ist als solche der Maßstab des göttlichen Gebotes, und jede rechte Gestaltung menschlicher Beziehung muß davon hergeleitet werden. Und eben deshalb (in ganz genauer dogmatischer Entsprechung) findet Barth zufolge dort (wo es um dieses göttliche Gebot geht) »die eigentliche Perversion statt, dort die ursprüngliche Dekadenz und der wahre Zerfall, wo der Mensch den Menschen des anderen Geschlechtes, d. h. aber die Urgestalt des Mitmenschen, nicht mehr sehen, sich nicht mehr durch ihn gefragt wissen, sich ihm gegenüber nicht mehr verantworten, sondern für sich selbst - als souveräner Mann oder als souveräne Frau - Mensch sein, seiner selbst froh sein, sich selbst genießen und genügen will« (185).

Homosexualität erscheint ihm mit Paulus als eine letzte Konsequenz der Verkennung Gottes; es ist die Verkennung des Menschen, wie sie sich »als

Wurzel solcher Inhumanität« im Ideal einer frauenfreien Männlichkeit oder einer männerfreien Weiblichkeit manifestiert. Und daraus »folgt endlich (weil die Natur – nein, der Schöpfer der Natur – nicht mit sich spaßen läßt, weil der verschmähte Mitmensch nun doch da ist, weil auch die natürliche Ausrichtung auf ihn faktisch besteht und durchhält!), die korrupte geistige und schließlich auch die korrupte physische Lust, in der – in einer Geschlechtsbeziehung, die keine ist, noch sein kann – der Mann im Manne, die Frau in der Frau so etwas wie den verschmähten Partner nun dennoch suchen zu müssen und finden zu können meint. Gewiß dann in flagrantem Widerspruch gegen Gottes Gebot« (184f.). Homosexualität ist für Barth also physische, psychische, soziale Krankheit, die Erscheinung der Perversion, der Dekadenz, des Zerfalls, die da eintritt, wo der Mensch Gottes Gebot nicht wahrhaben will. Und wo diese Krankheit offen ausbricht, kommt es endlich zuletzt zu den »widernatürlichen Vergehungen« des homosexuellen Verhaltens. »Das entscheidende Wort der christlichen Ethik aber muß«, so Barth, »in der Warnung vor dem Betreten des ganzen Weges bestehen, der dann in konkreter Homosexualität sein bitteres Ende finden kann« (184 f.).

Thielicke fand, das sei für einen so prominenten Theologen schon eine erstaunliche Verwirrung der Begriffe, »die ihn so heterogene Wertbezeichnungen wie -Krankheit«, -Perversion, -Dekadenz, -Zerfall« auf die gleiche logische Ebene stellen läßt. Und das unbekümmert um die Fakten. Wer aber das factum mißdeutet, sagt Thielicke, wird logischerweise auch das faciendum kaum in den Blick bekommen können; die ethischen Anweisungen stoßen ins Leere. Denn, fragt Thielicke, wie stände es denn angesichts seiner Warnung *mit* dem konstitutionell prädisponierten Homosexuellen? Damit kommt jetzt der von Thielicke repräsentierte Diskussionsstand klar ins Blickfeld.

1.4. Bei *Thielicke* selber hat der grundsätzlich undoktrinäre Ansatz der Ethik seinen *dogmatischen Grund* in der Prämisse: Die Welt ist die Seinsform des (sündigen) Menschen>. Nach diesem (hamartologischen) Denkmuster ist Gottes Gebot nicht wie bei Barth unmittelbar auf die Weigerung des Menschen zu beziehen, sein Leben von der Herrschaft Christi in der Schöpfung bestimmt sein zu lassen, es muß vielmehr mittelbar, nämlich »in, mit und unter« den »pathologischen Veränderungen des Welt-seins überhaupt« (801) zur Geltung und Wirkung gebracht werden. Das bedeutet, daß – ganz allgemein in allen Lebensbereichen – »die der Schöpfung innewohnenden Möglichkeiten bedingter Heilung auszunutzen« sind (für den Bewahrungswillen des Schöpfers ist das ärztli-

ehe Handeln zeichenhaft bedeutsam) (801 f.); und diese Möglichkeiten müssen induktiv erschlossen werden.

Auf den (Grenz-)Fall der Homosexualität angewendet heißt das: (a) Obwohl es bei der Homosexualität sicher nicht einfach um eine christliche Gestalt der Begegnung mit dem Menschen geht (791), soll man doch versuchen, das möglichst Beste daraus zu machen. (b) »Man«, das heißt in erster Linie der Homosexuelle selber. Wenn es möglich ist, soll er bereit sein, sich *behandeln oder beilen*, gleichsam »in Ordnung« bringen zu lassen. Wenn aber eine konstitutionelle, also *unabänderliche Homosexualität* vorliegt (und das sei, gewissen populären und von den Theologen immer wieder übernommenen Meinungen zum Trotz wohl das größere Kontingent (802), soll, darf der Homosexuelle sein *Leidensschicksal* »annehmen« und auf dem Boden seiner irreversiblen Situation ethisch optimale Möglichkeiten im Sinne einer »homoerotischen Selbstverwirklichung« (803 f.) realisieren. (c) Das gilt, zumal in Anbetracht der Erkenntnis, daß das »homosexuelle Syndrom« eine unauflösbare Verflechtung mit dem Gesamt der Persönlichkeitsstruktur anzeigt, auch für die »heikelste Frage«, nämlich die Aktualisierung der homosexuellen Potentialität (803, 801). Der Zölibat sei kein Gegenargument, weil er in einer besonderen Berufung gründe und überdies freiwillig sei (804). (d) Die ethische Voraussetzung dafür ist – nach ähnlichen Normen wie im normalen Verhältnis der Geschlechter (803) – »das Suchen nach der Totalität des anderen *Menschen*«. Und das könne auch, sagt Thielicke (mit *Th. Botet* gegen K. Barth), tatsächlich vorausgesetzt werden: »Wer es anders sagt, hat einfach die mögliche menschliche Tiefe einer homo-erotisch getönten Freundschaft noch nicht beobachtet« (791). Allerdings sei die Chance des Gelingens minimal, Homosexualität auf ethische Art auszuleben und zu einer akzeptablen Partnerschaft zu kommen (805). (e) Homosexualität, sofern nicht die Verführung Jugendlicher oder die Ausnutzung eines Abhängigkeitsverhältnisses oder öffentliches Ärgernis oder eine erkennbare Infektionsgefahr vorliegt, ist primär eine *ethische Frage*; sie geht den Strafrichter nichts an (806; Strafrechtskatalog 810).

1.5. Die *Frage der »Verführung«* als - so Thieliicke - Problem einer induzierten Homosexualität bei Normalen oder auch Bisexuellen führt heute zu einer vertieften Diskussion. Auch die *Frage der »Peruersion«*, die Thieliicke bereits mit *H. Giese* (wie heute *W. Korf./*) von »abnormern« Verhalten trennt und strikt auf das »pervertere« im noch zu besprechenden paulinisch-theologischen Sinne bezieht, gibt dazu Anlaß. Grundlegend für den hier erreichten Diskussionsstand ist indessen die Formulierung des ethischen Problems für den konstitutionellen Homosexuellen, der infolge seiner Vitalität nicht imstande ist, Askese zu üben: »ob er bereit ist, innerhalb des Koordinatensystems seiner Konstitution die mann-männliche Verbundenheit ethisch verbindlich zu gestalten«. Die ethische Frage (- dies wieder kontrovers-indirekt zu Barth -) stellt sich ihm also auf der Basis, die er nicht willentlich betreten hat, sondern auf der er sich habituell befindet, auf die er »geworfen ist«. Auch hier jedoch bleibt unklar, wie das Verhältnis dieses »Geworfenseins« und der »Erbsünde« (Welt als Seinsform des sündigen Menschen) ohne eine bloße dogmatische Identitätsbehauptung erklärt werden kann. Damit stellt sich - auf dem heutigen Diskussionsstand - allerdings auch die Frage, was denn eine »eigentliche« Rechtfertigung homosexuellen Verhaltens für die Frage bedeutet, *ob die Maßstäbe aus der Ehe abzuleiten sind oder aus der »bomosexuellen Wirklichkeit«* (Looser) als solcher.

Für Thieliicke bleibt es dabei: »Die Homosexualität kann nicht einfach der normalen Schöpfungsordnung der Geschlechter gleichgestellt werden, sondern ist deren habituelle oder aktuelle Entstellung (Depravierung)« (802). Er sieht den von ihm dargestellten Stand der ethischen Problematik von zwei protestantischen Stimmen erreicht und bestätigt. Die eine ist die des Schweizer Psychiaters Th. Bovet, der tatsächlich ein Pionier für die ))Wende« in der christlichen Einstellung zur Homosexualität, Homophilie, wie er lieber sagte, ist. Er sah sie nicht pauschal als Krankheit oder Gebrechen oder gar Sünde, sondern hat bereits - aus Erfahrung im Umgang mit homosexuellen Menschen - nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß es eine einheitliche Homosexualität nicht gibt. Homophiles Verhalten, stellte er fest, könne es bei sonst völlig normalen Menschen geben; es habe sehr verschiedene Ursachen, auch neurotische Reaktionen seien oft

sekundär, wie es bei vielen Minderheiten der Fall sei. Bovet, der damit die Ergebnisse des *Kinsey-Instituts* (1978) längst vorausnahm, sah eine »Sublimierung« der homosexuellen Triebrichtung als wünschenswert an, also eine »Beherrschung« mit der Folge, daß die Neigung zwar bewußt ist (sie soll nicht verdrängt werden), aber nicht erotisch betätigt wird, sondern sich höchstens befruchtend auf den Beruf oder sonstige soziale Einstellungen auswirkt».

**Im** »Versuch einiger Schlußfolgerungen« gibt er dann aber eine *Regelfür das ethische Minimum* und einen eigentlichen *Maßstab* an. Das *Minimum* heißt: der Homosexuelle, der nicht »geheilt, das heißt heterophil« werden kann, soll seine Art annehmen und so leben, daß er keinem anderen Menschen schadet, insbesondere keinen Normalen zur Homophilie verführt. Und der eigentliche *Maßstab* oder die »Grundlinie, an der er sich ausrichtet, eine Lebensordnung, an der er einen Halt bekommt«, nimmt Bezug auf das sittliche Gebot (in aller Strenge), das die Menschenwürde ausmache: Wenn der Homophile seiner Beziehung einen leiblichen Ausdruck geben will, ist das nicht zu verbieten, sondern es ist unter der Voraussetzung echter personaler Liebe eine verantwortliche und lebenslange Partnerschaft zu fordern.

Bovet, der sagt, er kenne mehrere solcher Freundschaften, die seit mehr als zwanzig Jahren bestünden und deren innere Atmosphäre jeder guten Ehe Ehre machen würde, legt also an die homosexuelle Partnerschaft den *Maßstab der Ehe* insofern an, als die Partner aus der Institution der Ehe wenigstens das verwirklichen sollen, was sie können (auch wenn es keine Ehe ist, weil keine Kinder daraus entspringen und die schöpfungsmäßige Ergänzung von Mann und Frau nicht stattfinden kann). Aber, postuliert er fast etwas überraschend und jedenfalls weit über den damaligen Diskussionsstand in der christlichen Ethik hinausweisend gleich danach: heute sollen die Homophilen zur Autonomie gelangen (nämlich gegenüber einem »ethischen Kolonialismus«, bei dem die Heterosexuellen ihnen ihre Lebensweise aufdrängen), »d. h. zu einem Gesetz, das ihrer Eigenart gerecht wird. Nur ein solches *arteigenes Gesetz* können sie ganz ernst nehmen, und sie sollen es auch unter ihren Artgenossen verkünden und leidenschaftlich für seine Achtung eintreten. Natürlich meine ich«, fügt Bovet hinzu (151 f.), »unter )Gesetz< keine Paragraphenmoral, sondern eine

klare Linie, die man wirklich befolgen und an der man Gottes Willen für die Homophilen erforschen kann",

Rühmt Thielicke an Bovet, daß er dem Homophilen die schöpferische Aufgabe stellt, sein Anders-sein mit Sinn zu erfüllen", so an *D. S. Bailey* (III, 792) die sorgsame Analyse der medizinischen Fakten und besonnene Würdigung der biblischen und traditionellen Aussagen, die ihn zu der These führen: die wirksamste Hilfe für Menschen, deren Homosexualität so tief verwurzelt ist, daß sich eine Umstellung in der Regel als unmöglich erweise, sei die, »welche es dem Betroffenen ermöglicht, seine Benachteiligung als Aufgabe zu erfassen, die in positivem Geist bestanden werden solle",

Bailey notiert auch bereits einen Überzeugungswandel in der *katholischen Moraltheologie*. Zwar überwiege noch die Lehrmeinung *Thomas von Aquins* (S. th. II<sup>2</sup> q. 152-154, »Sünden gegen die Natur«), nach welchem homosexuelle Handlungen immer der Materie nach Sünde sind, während die Umstände, zum Beispiel Bewußtheit oder Unwissenheit des Handelnden, darüber entscheiden, ob solche Akte formal Sünde und deshalb tadelnswert sind. »Doch«, fährt Bailey fort, der vorher schon anmerkt, ein Urteil über das, was naturgemäß sei, würde heute auf so schmaler Basis nicht mehr möglich sein, »ist es nur recht und billig festzustellen, daß dennoch einige ein -traditionelles- moraltheologisches Urteil dieser Art für unangemessen halten würden. Sie würden bezweifeln, daß es heute noch möglich ist, die Begriffe -natürlich- und sunnatürliche im Bereich des Geschlechtlichen so genau zu bestimmen wie es die Scholastiker taten, und würden fragen, ob etwa die Aufrichtigkeit der Beziehung nicht auch ein wichtiger sittlicher Faktor ist. So besteht eine gewisse Unsicherheit, wie man die homosexuelle Betätigung direkt und realistisch bewerten soll, zumal wenn sie der Ausdruck ursprünglicher Zuneigung ist« (aaO. 443).

Typisch für die »Unsicherheit«, die Bailey registriert, sind auch die in strafrechtlicher Hinsicht auf eine Liberalisierung drängende kirchliche Stellungnahme der schwedischen Bischöfe 1951 oder der nach Bernard Kardinal *Griffin* benannte »Griffin-Report« des Roman Catholic Advisory Committee 1956. Ethisch meinen sie, homosexuelle Handlungen nicht rechtfertigen zu können (vgl. Thielicke 793, Looser 332).

## 2. DIE HEUTIGE PROBLEMLAGE

### 2.1 Die Frage der Schöpfungsordnung

*Es geht um die systematische Erörterung des Grundproblems, ob sich theologisch verbindliche Aussagen über eine ontologische, »natürliche« Ordnung mit Bezug auf das Phänomen der menschlichen Sexualität machen lassen. Anzusetzen ist bei den biblischen Aussagen. Das verlangt nicht nur das protestantische Schriftprinzip, sondern ganz allgemein die Rückfrage nach den Legitimationsgrundlagen der theologischen Urteilsbildung und zugleich der kirchlichen Tradition. Auf die Frage nach der biblischen Beurteilung homosexuellen Verhaltens konzentriert, bestätigt die neuere Literatur im Ganzen den Befund, den wieder besonders gut Thieliicke repräsentiert!"*,

Looser leitet seine Zusammenfassung (298) mit dem Satz ein: »Ein Überblick über die wenigen Bibelstellen, in denen ausdrücklich von gleichgeschlechtlichem Verhalten gesprochen wird, ergibt als erstes, daß sie alle diese Form von Sexualbetätigung entschieden verurteilen.« Das ist unbestritten. Und das hat bis heute auch zu unreflektierten und das heißt unhistorischen Anwendungen von Zitaten aus der Bibel auf den Sachverhalt der Homosexualität geführt (Beispiele bei Looser). Dagegen hat Thieliicke eingewandt, man würde mit einem bloßen Zitieren aus der Heiligen Schrift dem protestantischen Schriftprinzip nicht gerecht. Die Zitate seien vielmehr auf ihren kerygmatischen Sinn hin zu interpretieren. Er sagt: »Die bloß gesetzliche, den Bedeutungsgehalt nicht erfragende Zitation würde - keineswegs nur in der hier besprochenen Thematik! - zu abenteuerlichsten Zusammenstellungen des Heterogenen führen. Das zeigen die Lehrdschungel der Sekten, die sich ja alle positivistisch und unreflektiert auf die Bibel berufen« (796).

Der Bedeutungsgehalt der Verurteilung von Homosexualität und Päderastie im Alten Testament als todeswürdigem Frevel, als »Greuel« (Lev 18,22; 22,13; Deut 23,18f.; Gen 19,5, woher der Ausdruck »Sodomie« stammt, bei dem es sich dem Skopus nach jedoch um die Verletzung des geheiligten Gastrechtes handelt), wird für uns zunächst einmal dadurch eingeschränkt, daß Homosexualität in der ganzen Bibel als *Verhalten*, aber nicht als *Veranlagung* gilt. Das ist ein Hinweis auf die korrigierende Bedeutung

wissenschaftlicher Erkenntnisse und zugleich schon auf das Problem der Naturordnung.

Wenn das eine *humanwissenschaftliche Einschränkung* ist, muß man sogleich eine *theologische* hinzufügen. Das betrifft die kultische Abgrenzung, die ihren besonderen Ausdruckswert im Zusammenhang der antikanaanäischen Polemik vor allem der Propheten findet und sich zu einer Polemik gegen (Homosexualität als) heidnisches Wesen erweitert und verfestigt. Thielicke wieder hat darauf hingewiesen, daß sich mit den Verboten, hinter denen die Vorstellung kultischer Verunreinigung steht, die theologische Frage stellt, »ob und inwieweit das alttestamentliche Kultgesetz für den unter dem Evangelium Stehenden Verbindlichkeit beanspruchen könne«. So stehe das todeswürdige Vergehen der Homosexualität im Alten Testament auf der gleichen Ebene mit dem Verbot der Wahrsagerei, des Blutgenusses, des sexuellen Umgangs mit einer menstruierenden Frau und anderem. »Niemand« - so Thielicke (III, 797) - »würde es einfallen, diese vor dem Hintergrund kultischer Reinheitsvorschriften stehenden Weisungen ihrer konkreten Situation zu entreißen und in eine normative Verbindlichkeit einzubeziehen, die etwa dem Range des Dekalogs entspräche.«

Die »*bistorische Situation*«: das war aber vor allem und mit wirkungsgeschichtlich (auch psychologisch) nachhaltigen Folgen der Kampf um die Reinheit des Jahweglaubens gegen die sakrale Prostitution (vgl. 1 Kön 15,12; 22,47; 2 Kön 23,7)<sup>11</sup>. Diese kultisch bedingte Verwerfung homosexueller und überhaupt sakraler Prostitution führte jedoch alsbald zu einer normativ verallgemeinernden Ablehnung nichtehelicher Sexualbetätigungen.

Eine Disposition für diese Verallgemeinerung wird vornehmlich drei Komponenten gehabt haben: sehr konkret angebar das *Interesse an der Vermehrung des (erwählten) Volkes*, gestützt auf Weisungen wie in Gen 1,28 (»Seid fruchtbar und mehret euch«; s. Friedrich, 47); die archaische Scheu vor der Sexualität als einer ~ da, wo sie sich »ungebunden« (nämlich durch die Familienordnung) äußern kann - dämonischen, »herabziehenden« Macht; und - damit in engem Zusammenhang - die in männlichem Erleben, mehr noch in der männlichen Vorstellung in einer patriarchalischen Welt, für welche eine Frau keineswegs schon »Partner« ist, vielmehr auch einmal »Gefäß« (skeuon, 1 Thess 4,4) genannt werden kann, wur-

zelnde Einstellung zur Sexualität als einer für sich genommen selbstbezogenen und damit unsittlichen Triebkraft. Als Grundannahme scheint mir dies letztere historisch richtiger zu sein, als die - auch von Looser vorgebrachte - Meinung, in der biblischen Polemik gegen kanaanäische Sitten äußere sich auch »ein eigenes Verständnis in der Wertung zwischenmenschlicher Beziehungen«, die man in der Homosexualität nicht zu sehen vermochte (283). Gemeint ist die »Beziehungslosigkeit der Menschen«, wie Looser ebenfalls die Intention der Verurteilung gleichgeschlechtlichen Verhaltens bei Paulus interpretiert (285).

Demgegenüber ist K. *Niederwimmers* Auslegung (gegen *Else Kahler*, die auch Looser positiv heranzieht) m. E. nüchterner'. Seine Darstellung des bei Paulus in der Urteilsbildung mitschwingenden »Sexualpessimismus« und dessen Voraussetzungen im jüdischen Sexualrigorismus (97, s. auch 87, 85, 91 f.) als Kontext des hellenistischen Missionschristentums (65) erklärt besser den Ursprung des Kampfes gegen die Konkupiszenz (und der »Angst vor der Konkupiszenz«) (12, 38), auch in der nicht-paulinischen Überlieferung im frühen Christentum, so zum Beispiel 2 Klemens 4,3 (vgl. Niederwimmer 164f.).

Zu Röm 1,18f. merkt K. Niederwimmer an: »Der Gedanke ist der: weil die Heiden einen swidernatürlichen Gottesdienst (einen Götzendienst) entwickelten, gab sie Gott strafweise ihrer perversen Gesinnung hin (ohne sie daran zu hindern). Die Perversion erscheint so als Schuld und Strafe in einem« (ebd.).

Auch *Friedrich* sieht das so. Er sagt, wie bei den meisten sexual-ethischen Fragen ließen sich auch bei Homosexualität die Aussagen der Bibel nicht direkt auf die Gegenwart anwenden. Damit stehen wir vor dem Kernproblem der Frage nach dem Bedeutungsgehalt der - besonders nun - paulinischen Verurteilung von Homosexualität, dem eigentlichen *theologischen Problem der Schöpfungslehre*.

Zunächst kann man die Beobachtungen über Homosexualität als potentielle Sünde oder Sündenfolge - also durchaus im Sinne der Erbsünde in der »verkehrten« Welt nach Adams Fall- zu dem von Thielicke beschriebenen Ergebnis fortführen:

(a) In der »Vorstellung« des Paulus, die von der geistigen Auseinandersetzung mit griechischem Heidentum und von dem sittlichen Empfinden der spätantiken Moralphilosophie bestimmt war, galt die Päderastie als »Signatur der Verworfenheit und einer zersetzten Kultur« (IU, 799).

(b) Infolgedessen erhält die Homosexualität eine starke, aber auch keineswegs für sich genommen (als aktuelle Sünde) überbetonte Bedeutung, indem sie einen theologischen, übergeordneten Sachverhalt illustriert. Das heißt genauer: sie ist nicht Gegenstand einer eigenen theologischen Aussage, sondern taucht im Rahmen einer anderen auf, nämlich

einer theologisch-fundamentalen Aussage als deren Illustration (Thielicke ebd.).

(c) Diese Symbolbedeutung der Homosexualität ist für uns nicht mehr überzeugend und bedeutsam; man muß zwischen dem Aussagemittel und der Aussageintention unterscheiden (800). Thielicke gibt als ein Beispiel die »symbolkräftigen Bekleidungs Vorschriften in der korinthischen Frauenfrage« an (799 f.). Allerdings will er dann doch zwischen diesen beiden Illustrationen von theologischen Grundaussagen einen gewichtigen Unterschied sehen (800), und da genau liegt das jetzt zu behandelnde Problem.

Das Symbol »Hornosexualität«, seinerseits ein Teilphänomen des Leitbegriffs Unzucht (*porneia*; vgl. GaIS, 19; Niederwimmer 67 f.), wird durch das »übergeordnete System Schöpfungsordnung« theologisch erklärt (I) und dadurch zugleich gegenüber abweichenden Meinungen »festgestellt« (»definiert«). Ähnlich ist der Vorgang 1 Kor 11,3 ff., wo die Hierarchie in der »geltenden« Sitte festgemacht wird an der übergeordneten Hierarchie Frau-Mann-Christus-Gott. An diesem Beispiel kann man aber auch sehen, daß in den Begriff der Schöpfungsordnung (diesen Ausdruck noch unerläutert gebraucht) die Moral (Sitte) der Zeit (und zwar in der Gestalt einer im Ergebnis konservativen, missionstheologischen und populärphilosophischen Kulturkritik) als integraler Bestandteil eingeht. Was heißt dann aber Schöpfungsordnung im paulinischen Sinne dieses Systems?

Man kann, um das zu verstehen, von dem genauen Gegenteil zur Unzucht ausgehen, denn es ist ja bei der Sünde eine Verkehrung, Vertauschung gemeint. Das ist die *Ehe*. »Auch in dem Durch- und Wiedereinander von Askese und Libertinismus, wie es für Korinth symptomatisch ist, bewahrt Paulus seinen Schöpfungsglauben. Ehe gilt ihm als schöpfungsmäßige Ordnung und als wirksamer Wall und Damm gegen die dämonische Macht der Unzucht und den Einbruch des Bösen, was nota bene nicht heißt, daß sich der Sinn der Ehe darin erschöpfe (1 Kor 7,1 ff.) ...« (Schrage, Ethik, 194). Man wird einerseits in der Funktion der Ehe als »Erhaltungsordnung« - allerdings uranfänglich nach dem Willen des Schöpfers zu einer unverbrüchlichen Einheit gefügt (Mt 19,4ff.) - und andererseits in ihrer Funktion als (durchaus biologisch gemeinter) Keimzelle der Familie als »*Vermehrungsordnung*« die leitenden Gesichtspunkte erblicken dürfen. Man darf sich, was das letztere betrifft, nicht wegen der eschatologischen »Unterbetonung« der Familie zu der Annahme verleiten lassen, das Exemplarische, Symbolische der Ehe für die gute Ordnung der Schöpfung liege in der partnerschaftlich-personalen Gemeinschaft; Ehe kommt vielmehr nur als integraler, »nuklearer« Bestandteil der Familie in Betracht. Für die Frage der Schöpfungs-»Perversion« ist in beiderlei

Hinsicht der »Mißbrauch« der sexuellen Anlage zur eigenen, als selbstbezogen geltenden »Lust«, der libidinöse, konkupiscente Gebrauch der »Natur« ausschlaggebend. Und damit kommt das Naturverständnis ins Blickfeld.

Der Begriff oder besser Gedanke der Natur (*physis*) vermittelt (ähnlich wie 1 Kor 11,14) zwischen Sitte und göttlicher Ordnung. Gerade aus dieser »Zwischenstellung« läßt sich erkennen, daß die »Natur« nicht den eindeutig-normativen Sinn der stoischen *lex naturalis* (als höchste Instanz) und auch nicht den »Rang einer schlechthin durchschlagenden Autorität und Instanz hat, wie das etwa bei einem Herrenwort der Fall ist« (Schrage, ebd. 213). Unmittelbar vorher sagt Schrage: mit dem Vorzeichen (Einzelgebote: Vorbehalt), daß die Schöpfungstheologie nicht als Gesamthorizont paulinischer Theologie anzusehen sei, sondern eine kritische Mitte zwischen Ver- und Entweltlichung im Verhalten der Christen bezeichne und die - zweideutige - Welt als Schöpfung zugleich neu sichtbar mache und eschatologisch relativiere, trage »Paulus nun keine Bedenken, auf Maßstäbe zurückzugreifen, die mit dem Schöpfungsglauben in Zusammenhang stehen, so etwa auf die Natur (*physis*). Zwar sind die Natur und ihre Ordnung für Paulus keine selbständigen Größen und kein letztes und unverbrüchliches Kriterium, und doch kann Paulus sich vereinzelt auf sie berufen. Wo aus der Natur Unnatur wird (konkret ist solches sunnatürliches Verhalten hier Homosexualität), ist das für ihn ein *Symptom des Abfalls von Gott* (Röm 1,16). Damit ist auch umgekehrt angedeutet, daß xler natürliche Verkehr- Gottes Willen und Ordnung entspricht« (Ethik 193 f.).

Was ist an dieser Sicht das *)kerygmatisch Verbindliche«* (Thielicke), die Intention, der bleibende Bedeutungsgehalt? Um das zu klären, wird man noch einmal in allgemeiner Hinsicht, nämlich mit Bezug auf das »übergeordnete System Schöpfungsordnung« zwischen der Form und dem Material der paulinischen Argumentation unterscheiden müssen.

(a) Die Form ist in Gal 5,16 ff. mit dem Gegensatz von Geist und Fleisch (*pneuma* und *sarx*) als lebensbestimmenden Mächten angegeben. »Wer sich von der *sarx* bestimmen läßt, in dem bringt sie ihre )Werke< hervor«, und das sind die im folgenden Katalog angegebenen Werke der Unzucht (vgl. Niederwimmer, 68). Der sich selbst überlassene Mensch wird ein Knecht seiner Lüste, er verliert sich an die Dämonie der frei werdenden Begierde und verliert gerade dadurch seine Freiheit (vgl. Friedrich, 53).

(b) Dieser Selbstverlust, der für die Christen bedeutet, daß sie

ihrer Bestimmung untreu werden und das Reich Gottes nicht ererben werden (1 Kor 6,9), manifestiert sich (GaIS,19) leiblich (Röm 1,24), nämlich in ihrer »schändlichen Leidenschaft« (V 27), der Konkupiszenz>.

(c) Das Gegensatzpaar »Wandel im Geist« und »Wandel im Fleisch« hat eine Parallele im Gegensatz von »Wahrheit Gottes« und »Lüge« (Röm 1,25). Der Wahrheit entspricht die Verehrung Gottes, dessen Macht und Herrlichkeit (die gloria Dei) die Natur offenkundig bezeugt. Der Vertauschung der göttlichen Wahrheit mit der Lüge hingegen entspricht die Idolatrie, die Verehrung und Anbetung des Geschöpfes statt des Schöpfers. Insofern geht es bei dieser Argumentation um das erste Gebot. H. G. Friedrich sagt (54), es gebe für Paulus eigentlich nur eine Sünde, und das sei die Sünde gegen das erste Gebot.

(d) Perversion ist danach, wie Thielicke (798) sagt, die Entsprechung zwischen Vorgängen in der vertikalen Dimension (Verkehrung der Hierarchie von Schöpfer und Geschöpf) und in der horizontalen Dimension (Verkehrung der Ordnung der Geschlechter). Das heißt aber, weiter eingegrenzt und auf den Kernpunkt konzentriert: Der Idolatrie-Gedanke (Verehrung des Geschaffenen) erklärt (1) das sich Einlassen auf die »Sexualität an sich« (ähnlich wie: »der Bauch ist ihr Gott«, Phil 3,19) als Ausdruck des Sündenfalls, den die in der androzentrisch-patriarchalisen Vorstellungswelt vorhandene Erfahrung der bloß objekt- und insofern selbstbezogenen Begierlichkeit und Lust, also Konkupiszenz, begleitet und bestätigt.

(e) Mitgesetzt mit dieser Erklärung und dieser Erfahrung, d. h. wieder zwischen theologischer Ordnungskategorie und humaner, geschichtlich bedingter Sitte (*consuetudo* oder nach *W. Korff: Normativität der faktisch gelebten Überzeugung*), ist der Naturbegriff. Das »widernatürliche« Verhalten entspricht als Sündenfolge dem Sicheinlassen auf bzw. der Selbstverstrickung in die »Sexualität an sich« (als Götze). Und als »natürliches« Verhalten kann dann nur ein Gebrauch der (guten, geschaffenen) »*Sexualität im Anspruch der Schöpfung*« gelten.

(f) Die *normative Bedeutung der Natur* enthält somit eine Variable und eine Invariable. Die *Variable* ist die grundlegende Erkenntnis und Erfahrung der Sexualität und ihr Ausdruck im sittlichen

Empfinden (der gelebten Überzeugung). Die *Invariable* ist der von *Gott* als seiner Schöpfung gemäß bestimmte, gestaltende Umgang mit der Sexualität als einem potentiell »fruchtbaren«, natürlichen Vermögen des Menschen in seiner Leiblichkeit. Dabei bedarf der *Begriff der »Fruchtbarkeit«* einer genaueren Erläuterung im Hinblick auf die Möglichkeitsbreite von Natur und Erfahrung. Sicher ist andererseits aber soviel, daß er eine dem Willen Gottes gegenüber verantwortliche Gestaltung, also Ordnung der Sexualität abgrenzt von einem »unordentlichen« und im extremen Fall dieses Ausdrucks promiskuitären Verhalten, das den bloß selbstbezogenen Geschlechtsgenuß intendiert (Hedonismus). Dies ist nun weiter aufzuschlüsseln, und zwar mit Bezug auf den heutigen Diskussionsstand.

## 2.2. Der neuere Diskussionsstand

(a) *Es geht um den ethischen Diskussionsstand nach H. Thielicke.* Zunächst einmal ist festzustellen, daß Thielickes Urteil über die beiläufige Behandlung der Homosexualität heute noch vielfach zutrifft!"; und auch die Uninformiertheit bzw. von theologischen Vorurteilen gelenkte Selektion aus der wissenschaftlichen Literatur zum Phänomen der Homosexualität ist nach wie vor anzutreffen, dazu lese man *W. Müllers* vorzügliche Untersuchung, die sich mühelos auf den protestantischen Kirchenbereich übertragen ließe", Und selbstverständlich sind die älteren theologie- und kirchengeschichtlichen Traditionen mit ihrer Auffassung von der Homosexualität als widernatürlicher Sünde (bzw. Laster: vitium contra naturam) noch auf dem Plan!",

Indessen möchte ich den »repräsentativen« Diskussionsstand – der auch eine »neue Aufmerksamkeit für den Problembereich der Homosexualität« (T. Rendtorff) bedeutet – auf der Grundlage einer *Revision des Urteils über Homosexualität als Sünde* ansetzen, auch gegenüber Thielickes ontologisch generalisiertem Sündenverständnis (dazu noch einmal Looser 324). Der neue Grundansatz wird von Rendtorff beschrieben, indem er sagt: »Die neue Aufmerksamkeit für den Problembereich der Homosexualität ist einerseits ermöglicht worden durch das Zurücktreten der unbedingten religiös-moralischen Verwerfung der Homosexualität im Christentum zugunsten einer Anerkennung des individuellen Konflik-

tes, in den eine homosexuelle Neigung im Selbstverhältnis wie in der gleichgeschlechtlichen Beziehung einen Menschen hinein- führt« (aaO.).

Daraus läßt sich die Anregung entnehmen, daß das *pastorale Interesse* in eine *ethische Konflikttheorie* überführt wird. Das muß für die Normenfrage Folgen haben, denn das könnte, recht verstanden, nicht nur Cl) bessere Integration des homosexuellen Menschen bedeuten, sondern auch Regelungen nach sich ziehen, für welche – wegen eben solcher »Anerkennung« – die homosexuelle Seite als echter »Konfliktpartner« in Betracht kommt. Jedenfalls ergibt die neue Voraussetzung eine theologische Möglichkeit der (seigentlichen«) *ethischen Rechtfertigung homosexuellen Verhaltens*. Das verlangt allerdings sogleich eine *Differenzierung der homosexuellen Verhaltensformen* und eine entsprechende *differenzierende Anwendung von ethischen Verbaltenseriterien*. Auch das geschah bereits bei Bovet, Bailey, Thielicke, bekommt aber eine neue Dringlichkeit, weil und seitdem der *homosexuelle Erfahrungsbereich* besser erschlossen und in Selbstzeugnissen zugänglich gemacht worden ist. Infolgedessen werden aufgrund dieser eigenen Erfahrung und einer (zum Teil fragwürdigen, worauf noch zurückzukommen sein wird) Unterstützung durch homosexuelle Organisationen auch eigene Kriterien für eine sinnvolle und verantwortliche Gestaltung der »homosexuellen Wirklichkeit« vorgetragen". Mit dieser *Frage der ethischen Autonomie*, die von Bovet schon aufgeworfen wurde (Hornphilie 152), muß sich die Ethik auseinandersetzen.

Die *Revision des religiös-moralischen Urteils* wird bei W. Trillhaas (hier stellvertretend für andere Literatur) so vollzogen, daß die moralische Theorie, Homosexualität sei ein Laster – eine Theorie, die im Falle der konstitutionellen Homosexualität unwiderlegbar versagt - abgelöst wird von der Einsicht, Homosexualität sei als *Abnormität* zu begreifen. Erst dann ergebe sich das *ethische Problem*. Dagegen sei auch die der Laster-Theorie entgegengesetzte Theorie abzulehnen, Homosexualität sei nur eine *Andersartigkeit*, es gebe eine »Normalität« der Minderheit neben der »Normalität« der Mehrheit, und deshalb hätten die Angehörigen dieser Minderheit volle Gleichberechtigung zu verlangen. Vielmehr liege der Begriff der Abnormität im Begriff der Homosexualität selbst, sei also nicht ein Vorurteil »alter Moralvorstellungen«!".

Trillhaas zeigt damit einen Übergang von Thielickes repräsentativer Auffassung zu einer neuen ethischen Problemlage, und zwar dadurch, daß er von einer Orientierung der Ethik an den Phänomenen des Lebens ausgeht und aufgrund dieses Ansatzes noch unbefangener, undoktrinärer urteilen kann. Darin ist aber eine *Ordnungskritik* angelegt: Ethik erscheint nicht auf die Frage nach dem rechten Verhalten zu vorgegebenen, schöpfungstheologisch legitimierten Ordnungen eingegrenzt, sondern ist als *Theorie der Wirklichkeit* (Rendtorff) zu begreifen. Im Falle unseres Themas setzt sie bei den Phänomenen der Sexualität an, um nach Normen und Institutionen zu suchen (I), die zu einer optimalen Gestaltung und Förderung beitragen, einem »Gelingen des Lebens«, und zwar auf eine von den Erscheinungen, den Sinnerfüllungen und Sinnverfehlungen oder -mängeln her überprüfbare Weise.

Dies wiederum bedarf einer stets zugleich vom »übergeordneten« *Sinnhorizont des christlichen Glaubens* ausgehenden und sich in Kriterien (Grundnormen) ausdrückenden Orientierung. Dabei erhält die *Grundnorm des Liebesgebotes* die ethische Bedeutung einer Übersetzung des *Gehorsams gegen das erste Gebot* in eine Handlungsanweisung, die geeignet ist, auf dem *Wege vernünftiger Prüfung* vorhandener und denkbarer (möglicher) Entwürfe (geschlechtlichen) Lebens konkrete normative und individuelle ethische Entscheidungen zu treffen, ein ethisches Urteil und eine auch nach Billigkeitshinsichten abwägende Güterordnung zu finden und einzurichten (vgl. Looser 286, 296 ff.).

Die Revision des traditionellen Urteils, Homosexualität sei Sünde, geht, wie eben schon angedeutet, von einer *Differenzierung der homosexuellen Verhaltensformen* aus. Von grundlegender Bedeutung ist dabei die Aufklärung über den Befund wie in der von A. P. Bell und M. S. Weinberg erstellten (nicht repräsentativen, aber gleichwohl genügend aufschlußreichen) Untersuchung-. Diese Befragung sieht ein wesentliches Ergebnis der Auswertung in dem »*bomosexaell-beterosexuellen Kontinuum*« (59 f.), d. h. einer Vielfalt von Lebensstilen (25), einem breiten Spektrum von Partnerschaftsvariablen (96) mit sozusagen gleitenden Übergängen, was ein pauschales Entweder - Oder im Begriffspaar Homosexualität - Heterosexualität nicht mehr zuläßt.

Korrigiert wurden auch stereotype Bilder vom entweder triebbesessenen oder eher sexuell relativ inaktiven Homosexuellen (79). Und es wurden unklare Vorstellungen und Vermutungen, die die Dauer homosexueller Beziehungen (»Ehen«) betreffen, etwas deutlicher. Dabei hat sich bestätigt, daß viele nach Geborgenheit und Liebe (Zuneigung, Freundschaft) streben, daß es auch relativ feste Beziehungen gibt, daß aber (bei Männern mehr als bei Frauen) ein häufiger Wechsel der Partner das Wahrscheinlichere ist. Es ist dabei wichtig zu sehen, daß diese *Spannung zwischen Streben und Gelingen* erhebliche Gründe in der sozialen Ächtungssituation hat, und das gilt bekanntlich auch noch in Gesellschaften, deren Gesetzgebung liberal ist. Nach einer neuen Typologie von Beziehungsformen gibt es »eng gepaarte« (bei Frauen häufiger), »offen gepaarte«, »funktionale«, »disfunktionale« (nach dem Ausmaß ihres Leidens an der Veranlagung) und »asexuelle« Menschen mit gleichgeschlechtlichen Beziehungen; unter den Männern wurden die »offen gepaarten« (zum Vergleich: »Offene Ehe«: keine sexuelle Ausschließlichkeit oder »Treue«) am häufigsten gefunden (267; vgl. 118f., 159ff., auch W. Müller, aaO.). Was die soziale Anpassung betrifft, zeigte sich keine größere Instabilität im Beruf als bei vergleichbaren Heterosexuellen (169; Frauen etwas anders 172).

Eindeutig widerlegt wird vom Befund her das bei Barth angetroffene Zerrbild des pathologischen Homosexuellen. Das konnte schon vermutet werden, seit Kinsey selbst nachgewiesen hatte, daß Millionen von Amerikanern homosexuelle Erfahrungen gemacht hatten (14, 229); 37% aller Männer wenigstens vorübergehend. Auf keinen Fall darf man von homosexuellen Patienten, die aber auch unmöglicherweise nur deshalb einen Therapeuten aufsuchen, weil sie sich unfähig fühlen, eine dauerhafte Beziehung mit einem gleichgeschlechtlichen Partner aufzubauen und deren Erwartungshaltung vielleicht verändert werden müßte, auf die Situation »des« Homosexuellen schließen (256 f.). Nicht klar wurde, ob es Lesbierinnen leichter fällt als homosexuellen Männern, eine stabile und befriedigende Beziehung mit nur einem Partner zu erreichen, oder ob sie durch romantische Empfindungen stärker motiviert sind als die Männer. Jedenfalls kommen bei Frauen viel mehr »eng Gepaarte« vor, während die »offen Gepaarten« bei den Männern den häufigsten Typus darstellen. »Unsere Varianzanalyse zeigt allerdings«, sagen die Autoren (267), »daß die offen gepaarten Männer stärkere Selbstbejahung und geringere Einsamkeit zum Ausdruck brachten als die Frauen. Diese Form der Beziehung ist für die Lesbierinnen offenbar schwieriger als für die homosexuellen Männer.«

Das deutlichste Ergebnis ihrer Untersuchungen sehen Bell und Weinberg in der Erkenntnis, daß Homosexualität nicht zwangsläufig mit Pathologie verbunden ist (277), und sie weisen des öfteren darauf hin, daß

die Sexualität keineswegs, wie es das Vorurteil will, ein besonders dominantes Lebensthema sein muß. Es spricht also vieles für die Möglichkeit der *Integration der sexuellen Persönlichkeitskomponente in die Gesamtpersönlichkeit*.

Die Verfasser sind deshalb der Meinung, daß Homosexualität nicht mit Krankheit gleichgesetzt werden dürfe; vielmehr sei es biologisch richtig anzunehmen, daß die menschliche Homosexualität als eine *natürliche Variante der Sexualität* zu betrachten sei, und sie weisen dafür auch auf »Homosexualität« im Tierreich hin. Das entspricht auch Kinseys biologischem Ansatz. Es ist aber heute überhaupt nicht nur eine neue Auffassung bei psychoanalytischen Ansätzen festzustellen, deren Ziel nicht die »Heilung«, sondern die Akzeptanz ist (229 f.), sondern auch in der *neueren Verhaltensforschung* wird - mit ebenfalls sorgfältigen Formendifferenzierungen - auf genetische Dispositionen und hormonale Ursachen für eine Feminisierung des Gehirns eines im übrigen geno- und phänotypischen Mannes in der vorgeburtlichen Entwicklung hingewiesen. I. Eibl-Eibesfeld unterscheidet zwischen diesen vielfältigen, konstitutionellen Determinationen und einem Typus der »prägungsähnlichen Fixierungen« wie beim Fetischismus, was ebenfalls eine (in den Grundlagen stammesgeschichtliche, aber sexualpathologisch entartete) Disposition voraussetzt, aber durch Umweltfaktoren ausgelöst bzw. sozusagen eingerastet wird. I. Diese Typen nennt er »primäre« und »sekundäre« Homosexualität (genau: ausdrücklich nur den ersten »primäre« H.), während er Freuds Annahme einer normalen bisexuellen Anlage mit einer Entwicklung zu einer homoerotischen Phase in der Kindheit, bei welcher der homosexuelle Mensch stehen bleibe oder auf sie regrediere, für nicht wahrscheinlich hält. Die Fachmedizin rücke heute von solchen eher spekulativen Erklärungsversuchen ab (325-329).

I. Eibl-Eibesfeld hält am Begriff der Perversion fest und lehnt die Theorie der Homosexualität als sexueller Variation und entsprechend als »Alternative zur Ehe«, der heterosexuellen Partnerschaft gleichwertig, ab (Literatur dazu: 310f.). Und er hält auch an der heute zumeist-, aber doch wohl mit Hilfe nicht ganz überzeugender Verallgemeinerungen verworfenen und als unwissenschaftlich diskreditierten *Verführungsthese* fest, nämlich als kultureller Möglichkeit der »Prägung« (38, 332). Das könne Jugendliche auf homosexuelles Verhalten festlegen und sei als Folge der Evolution zu verstehen: "Das menschliche Stammesverhalten hat sich in verschiedenen Bereichen von seinem Verhaftetsein in stammesgeschichtlichem Erbe emanzipiert - wurde damit aber anfälliger gegen prägende und andere Umwelteinflüsse, die unter bestimmten Bedingungen zu Perversionen führen« (330). Im Hinblick auf Erwachsene schließt er sich A. P. Bell und Mitarbeitern an<sup>23</sup>, die aufgrund von umfangreichen Befragungen zu

dem Ergebnis gekommen seien, »daß ausschließlich Homosexuelle von der Umwelt kaum noch umerzogen werden können, während Bisexuelle, sozialem Lernen zugänglich sind. Die psychoanalytischen Theorien, denen zufolge Homosexualität eine in früher Kindheit erworbene Eigenschaft ist, die angeblich durch bestimmte elterliche Konstellationen bedingt ist (mütterliche Dominanz, schwächerer Vater, ödipaler Konflikt) werden abgelehnt« (329).

Homosexuelle, fährt Eibl-Eibesfeld fort (ebd.), seien nicht in allen Kulturen zu finden. Umgekehrt wird man Loosers Bericht mit dem nur knappen Hinweis auf die griechische Antike (113 f.) doch (wie etwa bei Friedrich) durch Beschreibungen ergänzen können und müssen, die das (von *H. Schelsky* »Mode« genanntes") kulturbedingte »Prägungsfeld« deutlicher machen. Looser referiert *C. S. Ford*/*F. A. Beach*<sup>25</sup>, die zur Erklärung der kulturellen Unterschiede auf die *bisexuelle Disposition als Basis sozialen Lernens* hinweisen (115 f.), was sich mit *M. Meads Plastizitätsthese*, die sich heute nicht mehr in der von ihr vermuteten uneingeschränkten Geltungsweise vertreten läßt, verbindet. Eibl-Eibesfeld rechnet (nach Kinsey), daß in der amerikanischen Bevölkerung 4 Prozent *exklusiv Homosexuelle* seien. Dazu kämen noch etwa 6 Prozent *vorwiegend Homosexuelle*. In Holland habe man 2 Prozent *exklusiv homosexuelle* und 4 Prozent *bisexuelle Männer* gefunden; die Zahlen für Deutschland liegen nach seiner Schätzung im vergleichbaren Bereich (329).

Damit kommt man an dieser Stelle zu einigen *wissenschaftlichen Korrekturmomenten*, die die Revision der alten ethischen Urteile mitbestimmen haben. (a) Der Begriff der »*Peruersion*« kann nur mehr verwendet werden, wenn man genau angibt, in welchem Bezugsfeld er steht. Das ist bei Neomarxisten z. B. »*repressiue Kulturordnung*«. Das ist bei Eibl-Eibesfeld das *Bezugsfeld* »*Arterhaltung*«; bei Thielicke (auch Friedrich) war es ein *exklusiv theologisches*; bei meiner Paulus-Auslegung war es das *Bezugsfeld* »*Sexualität an sich*« und »*Konkupszenzerfahrung*«. Vergleichbar ist damit das einflußreiche Konzept des Psychiaters *H. Giese*<sup>26</sup>, nämlich das *Bezugsfeld* »*progrediente Süchtigkeit*«, oder anders »*Verlust der Souveränität gegenüber den sinnlichen Eindrücken*« (165). Vielleicht sollte man als »*pervers*« nur ein solches abnormes Verhalten betrachten, das sich auf die *Fähigkeit und das Streben, eine personale, partnerschaftliche Beziehung aufzubauen und zu erhalten, destruktiv auswirkt*. Nach Giese ist Abnormität ein "Fehlstehen in der Ordnung«, *Perversion* ein solches »*gegen die Ordnung*« (Looser 206, vgl. auch 98 f. zu

M. Boss, 191 zu H. Schelsky). In dieser Linie hat W. Korff, ausgehend von Gieses Unterscheidung, das *Bezugsfeld* »partnerschaftliche Integration« herausgesrellt-, Auf homosexuelles Verhalten als solches trifft der Begriff »Perversion« dann nicht mehr zu.

b) *Der Begriff*) *Verführung*« ist genauso problematisch geworden. Er wird nicht mehr zu rechtlichen Sonderregelungen für Homosexuelle Anlaß geben dürfen. Zum einen trifft das Klischee vom Homosexuellen als Verführer der Jugend nicht zu, zum anderen ist Verführung »Unschuldiger« häufiger ein Tatbestand im heterosexuellen Rahmen (Bell-Weinberg 276). Ausschließen können Bell und Weinberg sie aber nicht, denn das homosexuell-heterosexuelle Kontinuum weist bei einem Drittel der homosexuellen Männer »starke heterosexuelle Elemente« auf, und bei noch mehr Frauen ist ein »partiell heterosexueller Lebensstil« anzutreffen (70). Außerdem ist ungefähr ein Fünftel der homosexuellen Männer und ein noch höherer Teil der Lesbierinnen mindestens einmal verheiratet gewesen, zwar meistens unglücklich und von kurzer Dauer, aber auch mit Kindern (185 f., 191); und wer die These von sozialen Lernen vertritt, kann das Problem nicht abtun, ohne in Widersprüche zu geraten, sondern es nur eingrenzen (vgl. auch Wiedemann zu latenter Homosexualität, 36 f.).

So wird man eher von einer »Prägung« sprechen können, weil darin die Disposition des »Opfers« mitgedacht werden muß (vgl. Looser 58-61). Und diese »*inclinatio specialis*« (D. Mieth) kann auch ethisch bedeuten, daß es nicht ganz »verkehrt« sein muß, wenn eine »Prägung zur rechten Zeit« stattfindet, nämlich vor dem Eingehen einer unglücklichen Ehe (auch wenn das eine Ehe mit Kindern sein könnte). Auch B. Haering<sup>28</sup> (91) rät (allerdings nur) im Falle eines *eindeutig* Homosexuellen von einer Ehe ab; sie könnte gegenüber dem Partner ein schweres Unrecht bedeuten. Außerdem ist der Begriff »Prägung« dann sinnvoll, wenn er nicht einen einmaligen Akt meint, sondern ein tiefgreifendes, in die Gesamtpersönlichkeit reichendes Erlebnis, und das wiederum bedarf, um »breit« wirksam und damit (für unsere Kultur) »gefährlich« zu werden, einer entsprechenden kulturellen Konstellation. Wenn man diese allerdings begünstigt (und darauf zielt das Interesse am

Herunterspielen der »Verführung«), fördert man damit auch eine »griechische« Homophilie-Kultur, die eine wesentlich geringere Integration der Mann-Frau-Beziehung (anders als in der jüdisch-christlichen Kultur: die Frau in der Einheit von Lebensgefährtin, Gattin [Mutter der Kinder] und Geliebten) aufweist.

Besonders wichtig ist für die Einschätzung der Verführungsgeschehnisse selbstverständlich die Frage, ob Homosexualität überwiegend als (sozial/kulturell) *erworbenes Verhalten* oder als *angeborene* (konstitutionelle) *Veranlagung* zu betrachten ist. Loosers gründliche Darstellung (Kapitel 2) kommt bei der Abwägung der älteren psychoanalytischen These, »die« Homosexualität sei erworben, daher auch als Krankheit, neurotisch und therapiebedürftig zu betrachten (vgl. z. B. 66), und der biologischen These, »die« Homosexualität sei angeboren, zu dem Ergebnis: Homosexualität sei *in der ganzen Person verwurzelt* (83), und die ätiologische Frage sei heute, so meine eine überwiegende Zahl von Autoren, nicht im Sinne einer ausschließenden Alternative »entweder - oder« zu stellen. Vielmehr müßten *sowohl biologisch ererbte, als auch psychologisch erworbene Faktoren* veranschlagt werden (84). Das wird von ihm bezogen auf Freuds Annahme einer ursprünglichen bisexuellen Veranlagung des Menschen (86, s. dagegen Eibl-Eibesfeld).

In dieser Linie zeichne sich heute – so Looser – ein Konsens ab: nichts Körperliches und Seelisches kann sich ohne Anlage entwickeln, keine Anlage kann sich durchsetzen, wenn sie nicht durch entsprechende Umweltereignisse und Entwicklungseinflüsse zur Auswirkung und Entfaltung kommt (89). Auch der Hinweis S. Freuds auf die *allgemeine menschliche Bisexualität im physischen und im psychischen Bereich* habe weitgehend Anerkennung gefunden. Von daher komme die Auffassung, die Entwicklung zur Homosexualität sei als eine »*natiirliche*« *Möglichkeit* zu bezeichnen (90). Es gehe denn auch, wie mit Freud gegenüber der Krankheitstheorie gesagt werden könne, höchstens darum, eine *verschüttete bisexuelle Komponente* wieder aufzudecken (91). H. G. Wiedemann (33) spricht von einem möglichen »Umlernen« und einer »Erweiterung« der bisher vielleicht zu engen Verhaltensmöglichkeiten; »durch Erfahrung kann man zu neuen Möglichkeiten der sexuellen Lust geführt werden. Aber Verführung im Sinne einer Aufzwingung von etwas Wesensfremden gibt es nicht«.

Obwohl es nicht angeht, die ätiologische Frage ganz auszuklamern (Wiedemann nach *Kentler*, 39, anders W. Müller 91), weil man erstens nicht auf die Kenntnis der Ursachen einfach verzichten darf und zweitens doch (wie sich bei Eibl-Eibesfeld zeigte) mehr Kenntnisse da sind als hier angenommen wird, ist es sinnvoll, davon auszugehen, daß »praktisch«, nämlich für die Lebenswirklichkeit des erwachsenen Homosexuellen, die homosexuelle Ausprägung irreversibel ist. Sie ist dann tatsächlich insofern keine »Krankheit«, als es kaum Heilungschancen durch Psychoanalyse (s. Keil und W. Müller 56 f.) oder Hormonbehandlung (Looser 77) oder durch Verhaltenstraining (W. Müller 57 f.) gibt und der Leidensdruck, wo er auftritt, zumeist gesellschaftlich induziert, also ein sozialer ist. Es ist also auch richtig und stellt ein *wesentliches Korrekturmoment der ethischen Theorie* dar, daß wirkliche »Heilung« gleichbedeutend sein kann mit einer »Annahme« des Homosexualitätsschicksals (so schon Thielicke, so nach Bell neuere Psychoanalysetheorien, als Regel dagegen anders Haering IU, 90). W. Müller zitiert, *K. Freund* (58): es könne sich bei psychotherapeutischen Behandlungen »bestenfalls um eine Befähigung des Patienten handeln, sexuelle Beziehungen zu einem Partner des erotisch nicht bevorzugten Geschlechtes aufzunehmen«.

Insgesamt ist als Ergebnis festzuhalten (Looser 94 f., ähnlich Keil 586): Eine bloß biologische These kann nicht genügen; eine bloß psychogene Theorie auch nicht; es herrscht große Übereinstimmung hinsichtlich einer *konstitutionell vererbten Grundlage für homosexuelles Verhalten*, aber noch nicht völlige Klarheit über deren Beschaffenheit. Am besten sei und mit großer Zustimmung aufgenommen die Formel W. Bräutigams, der einfach von einem »multifaktorellen Geschehen« spreche (95). Das ist natürlich auch nur eine hilflose Formel, aber sie gibt Anlaß zur Zurückhaltung bei der moralischen Beurteilung.

c) Bessere Kenntnisse über die »multifaktorellen« Ursachen der Homosexualität und eine entsprechende Würdigung der konstitutionellen Faktoren werden zwar vielfach und in sich, wie W. Müller aufzeigt (91 f.), widersprüchlich zugunsten der vorgefaßten Meinung, welcher an moralischer und therapeutischer Veränderung gelegen ist, d. h. zugunsten der psychoanalytischen These

(auch bei Haering In, 90) beiseite geschoben. Die *Stärke der Vorurteile* zeigt sich – bei den Gegnern der kirchlichen Moral genauso – in der Auswahl der »passenden« Theorien, was bei der nicht vollständigen Klärung nicht wundernehmen kann. Sofern sich aber die bessere Kenntnis durchgesetzt hat, veranlaßt jedenfalls das konstitutionell-angeborene Schicksal der Homosexualität zu einer Besinnung auf die ethischen Urteilsgrundlagen.

Das wird in der neuen Diskussionslage erweitert und vertieft durch die Erkenntnis der *Multifunktionalität der Sexualität* d. h. die z. B. von W. Wickler<sup>29</sup> tierethologisch beschriebene Vielfalt der Kombinationsmöglichkeiten und auch sozialen Motivänderungen (Looser 78) des Gebrauchs der sexuellen Organe und Antriebe je nach dem Zweck für das Eignungssystem der Lebewesen in ihrer Umwelt. Und diese Forschungen, die eine eindeutig-natürliche Ausrichtung der Struktur der Sexualität auf die Fortpflanzung in Frage stellen (Wickler ausdrücklich gegen die Enzyklika »*Humanae vitae*«), weisen nicht nur auf die Möglichkeit unterschiedlicher, kulturell und sozial bedingter Institutionalisierungen, also Festlegungen (»Definitionen«) der Sexualität hin, sondern darüber hinaus auch auf die bei Homosexuellen wie aber wegen der besseren Lebensbedingungen vor allem bei den Heterosexuellen zu beobachtende *Multivalenz der Sexualität* in ihrer *Ausdruckskraft*.<sup>3D</sup>

Neben der Zweckebene erscheint die Sinnebene und Sinnfülle. Besonders wichtig ist dabei die positive Bewertung des geschlechtlichen Glücks, der sexuellen Lust, wo sie nicht bloß um ihrer selbst willen gesucht wird (vgl. S. H. Pfürtner, *Sexualität und Kirche*, Hamburg 1972, zitiert bei Ringeling, *Grundlagen* 416), als Symbol für die "Entflechtung von Sexualität und Fruchtbarkeit« (Pfürtner).

Darauf macht W. Korff (aaO.) aufmerksam: Die *Voraussetzungen für eine neue ethische Einstellung* »liegen bereits in der weitgehend veränderten Einstellung zur Sexualität und ihrer ethischen Bewertung im Bereich der Ehe selbst«, Durch die Entflechtung werde »nämlich nicht nur der Wille zum Kind aus seinen rein naturhaft waltenden Dispositionen herausgelöst« und stärker als je zuvor in die grundsätzlich moralische Verantwortung der Partner gestellt, sondern darüber hinaus werde auch die Sexualität als solche mehr und mehr in ihrer Eigenwertigkeit als Zeichen der Hingabe, als bindungsverstärkender Faktor einer sich in Fürsorge und Bergung aufbauenden Partnerschaft gesehen. Anders gesagt: »Sexualität als solche« erscheint der Möglichkeit nach nicht mehr (paulinisch-augustinisch) als wesentlich objektorientierter Trieb, sondern als *kommunikative*

*Kraft*, ein beziehungsstiftendes Vermögen des ganzen Menschen in seiner Leiblichkeit<sup>31</sup>.

Wie sich zeigt, ist der Übergang zur *differenzierten Anwendung von ethischen Verhaltenskriterien* schon in der Differenzierung der sexuellen Verhaltensformen und Sinngehalte angelegt. Eine solche Differenzierung kommt bei traditionsorientierten katholischen Ethikern wie z. B. Häring nur zögernd voran. Aber auch Häring sieht die Bewertung der Homosexualität bei Paulus als ein »Epiphänomen«, das im Gesamt der Entfremdung der Menschheit von Gott zu sehen ist, und er fordert moraltheologisch-pastorale Unterscheidungen, die den Schluß zulassen, daß Sünde (und damit in die Beratung im Bußsakrament verwiesen) für ihn nur noch die Weigerung der therapiefähigen Homosexuellen ist, allerdings auch die sexuelle Betätigung. Von Menschen mit therapierbarer wie mit »exklusiver und irreversibler« homosexueller Orientierung wird dieselbe *Enthalt-samkeit von jeder sexuellen (genitalen) Aktivität* gefordert wie von Ehelosen mit heterosexueller Anlage (II, 533 ff.).

Es ist also zwar so, wie *F. Böckle* feststellt: Obwohl das Zweite Vatikanische Konzil (*Gaudium et Spes*), die Enzyklika »*Humanae vitae*« und verschiedene Dokumente von Ländersynoden (am weitestgehendsten die Synode 72, vgl. *Looser*, 332-337 zu Synoden und Verlautbarungen) die *Polyvalenz der Sexualität* betonen und den gegenseitigen Ausdruck der Liebe als objektiven Sinngehalt der geschlechtlichen Beziehung anerkennen, habe man daraus bisher für die sittliche Beurteilung keine Konsequenzen gezogen. Jede positive Einschätzung unter anderem der geschlechtlichen Selbstverwirklichung von homophil geprägten Menschen werde strikte abgelehnt-. Die offizielle Position hat sich sogar noch verhärtet. In der »Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik« vom 29. 12. 1975 hatte die Kongregation für die Glaubenslehre der gemeinhin vorgenommenen Unterscheidung zwischen homosexueller Veranlagung bzw. Neigung und homosexuellen Handlungen selbst Rechnung getragen, d. h. der ethischen Beurteilung einen Spielraum eröffnet. Dieselbe Kongregation sieht sich jedoch in einem »Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen« vom 1. 10. 1986 (Vatikanstadt 1986) zu einer Präzisierung genötigt, nachdem die homosexuelle Veranlagung in der Diskussion jener Erklärung eine »über die Maßen wohlwollende Auslegung« erfahren habe: »Die spezifische Neigung der homosexuellen Person ist zwar in sich nicht sündhaft, begründet aber eine mehr oder weniger starke Tendenz, die auf ein sittlich betrachtet schlechtes Verhalten ausgerichtet ist. Aus diesem Grunde muß die Neigung selbst als objektiv ungeordnet angesehen werden ...« (4). Gleichwohl hat *S. Meurer*, auf die Tendenz der Lehrentwicklung in der Ökumene und besonders an den Hochschulen gesehen, nicht mehr recht,

wenn er sagt: »Die Kirchen verstehen die Homosexualität weithin als sexuelle »Fehlform«, als »Verirrung« (kath.), die nicht der Schöpfungsordnung entspricht bzw. wider die Natur ist. Entsprechend werden homosexuelle Beziehungen und Handlungen als Sünde bezeichnet-'. Über neue Ansätze bei *H. vandeSpijker, j. Gottschalk* und kirchliche Stellungnahmen wie die der Synode 72 und anderer, evangelischer Dokumente berichtet Looser (324-337). Die Synode 72 verlangt, daß die Gesellschaft die gleichgeschlechtlich Geneigten in ihrer *Menschenwürde* respektiert und ihnen hilft, sich mit ihrer Neigung anzunehmen und in Verantwortung zu leben; um der gleichen Würde aller Glieder der Gesellschaft willen sei die Freiheit der Selbstverwirklichung zu sichern.

W. Korff fragt ebenfalls nach Wegen »realer, ethisch gerechtfertigter Versöhnung der Gesellschaft« mit der diskriminierten Minderheit derer, die »nicht eigentlich aufgrund mangelnden Bindungswillens, sondern wesentlich aufgrund ihrer eindeutig und ausschließlich auf das gleiche Geschlecht gerichteten sexuellen Hinneigung von der durchgängigen und darin natural entschieden adäquateren heterosexuellen, auf Ehe hin disponierenden Erwartungsnorm abweichen und aufgrund eben dieser abweichenden Neigung wohl auch in Zukunft immer eine soziale Minderheit bilden werden«. »Auf diesem Hintergrund kann dann aber«, fährt Korff fort, »auch jenen das *moralische Recht auf eine ihnen gemäße, von der sexuellen Komponente mitgetragene und durchgeformte Bindung und Partnerschaft* nicht länger verweigert werden, deren von welchen Faktoren auch immer mitbestimmte konstitutive Hinneigung zum eigenen Geschlecht keine grundsätzliche Änderung mehr als möglich erscheinen läßt« (Christl. Glaube 16, 85).

Es folgen bei Korff Zitate aus der Sachkommission IV der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, wo ebenfalls »positive Möglichkeiten der Gestaltung der Lebenssituation« eines Homosexuellen zugestanden werden. »Ziel der Selbstwertung eines Homosexuellen sollte nicht die Verdrängung seiner Sexualität sein, sondern eine sinnvolle Gestaltung der sexuellen Kräfte (Sublimierung). Sublimierung bedeutet hier nicht etwa Umwandlung in Geistiges; die Sexualität als solche wird nicht verwandelt, sondern eingeordnet in ein umfassendes menschliches Gesamtverhalten. Dabei können die Energien der Homosexualität von einer gleichgesinnten Freundschaft in Dienst genommen und von ihr humanisiert und personalisiert werden. Dies könnte eine Hilfe gegen die Gefährdung durch Promiskuität sein. Der Mensch, der seine gleichgeschlechtliche Zuneigung personalisiert, versucht die Triebe in die Gesamtperson einzugliedern und sie in den Dienst seiner Persönlichkeitsentfaltung zu stellen.« - Man kann hinzufügen, daß mit der Neuinterpretation des Begriffs »Sublimierung« auch der Begriff

»Askese« interpretiert werden kann als Selbstdisziplin um der »Souveranität« des Menschen über den Trieb willen.

Ähnlich äußert sich auch W. Müller mit weiteren Hinweisen auf katholische Autoren (z. B. 72). Auch J. Gründel und, etwas weitergehend als nur bis zu einer Anerkennung der Homosexualität als einer »Notform«, Jakob David, der »echte Liebesverhältnisse zwischen gleichgeschlechtlichen Menschen« konzidiert und Entfaltung und Reifung der Person im Rahmen einer solchen Liebe und im Vollzug der gleichgeschlechtlichen Sexualität für möglich hält<sup>34</sup>.

An dieser *Stelle* kann man auf Trillhaas zurückkommen. Er kann durchaus für den repräsentativen Diskussionsstand in der gegenwärtigen theologischen Ethik (abgesehen von denjenigen konservativen Stellungnahmen, die sich nicht auf dem wissenschaftlichem Niveau, wie es angemessen ist, bewegen) angeführt werden. Er fordert nicht rigorose Enthaltensamkeit. Er verlangt vielmehr nur, daß der Homosexuelle »nach Möglichkeit Dauerverhältnisse herstellt und der schweifenden Begierde widersteht«. »Geht man von diesen Einsichten aus«, sagt Trillhaas in diesem Zusammenhang, »dann ergibt sich als nächste Folge, daß man von dem Homosexuellen nichts anderes als vom Normalen verlangt und daß demzufolge auch keine anderen Straftatbestände für ihn vorzusehen sind« (75). Jede negative Privilegierung der Homosexualität im Strafrecht müsse aufgehoben werden. »Die Strafdrohungen für Unzucht überhaupt sowie für verwandte Delikte reichen aus, um auch hier dem Schutzbedürfnis der Öffentlichkeit genüge zu tun« (76).

Positiv sei danach zu streben, »eheähnlichen Verhältnissen unter Homosexuellen zu einer gewissen, wenn auch nicht rechtsförmigen, so doch moralischen Anerkennung zu verhelfen und sie so zu stabilisieren, wie das die Natur der Veranlagung überhaupt zuläßt. Es müßten besondere Formen gesellschaftlicher Toleranz gefunden werden, die der Diffamierung um der bloßen Veranlagung willen ein Ende setzen« (76). Das ist die von Thielicke geforderte Korrektur der Ordnung.

*Prof Dr. Hermann Ringeling*

*Steinaweg J  
eH-J007 Bern*

## Anmerkungen

1. *H. Thielicke: Theologische Ethik III, Tübingen* 1964, 788-810: Zum Problem der Homosexualität.
2. *G. Looser: Homosexualität - menschlich-christlich-moralisch. Das Problem sittlich verantworteter Homotropie als Anfrage an die normative Ethik*, Bern 1980, 263, mit Bezug auf die Strukturanthropologie *H. Rombachs*, u. ö.; zu *D. Mieth*, 240 ff. *Ders.: Gleichgeschlechtlichkeit ohne Vorurteil*, Basel 1980. Im folgenden ist stets das erstgenannte Werk gemeint.
3. So in der »*Denkschrift zu Fragen der Sexualethik*« (1971), in: Die Denkschriften der evangelischen Kirche in Deutschland, hg. von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Band 3, Gütersloh 1981.
4. KD IIIj4, Zollikon-Zürich 1951.
5. Theologische Ethik I, 2. Aufl., Tübingen 1958, 699.
6. *Th. Bouet* (Hg.): Probleme der Homophilie, Bern und Tübingen 1965, vgl. Einführung.
7. Vgl. auch: *Ders.: Ehekunde* 11, Tübingen 1962, 147: Das Ideal homophiler Beziehung, welches anzustreben ist, ist die Dauerfreundschaft, die mit der Ehe eine gewisse Ähnlichkeit hat.
8. Mit Bezug auf dessen Buchtitel: Sinnerfülltes Anderssein. Seelsorgerliche Gespräche mit Homophilen, Tübingen 1959.
9. *D. S. Bailey*, Art. Homosexualität, in: Die Geschichte in Religion und Gegenwart (RGG), 3. Aufl., Sp.441-444.
10. Dazu *J. Becker* in diesem Heft; *K. Niederwimmer: Askese und Mysterium*, Göttingen 1975; *W. Schrage*, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, Gütersloh 1961; *Ders.: Ethik des Neuen Testaments*, NTD-Ergänzungsreihe 4, Göttingen 1982; *G. Friedrich: Sexualität und Ehe. Rückfragen an das Neue Testament*, Stuttgart 1977, sowie der Überblick bei *G. Looser: Homosexualität*, Kap. 6.
11. Vgl. auch *H. R.: Sexuelle Beziehungen Unverheirateter*, in: *A. Hertz u. a. (Hg.)*, Handbuch der christlichen Ethik (HCE) **II**, 2. Aufl., Freiburg i. Br. und Gütersloh 1979, 160ff.; *D. Fassnacht*, ebd. 180.
12. Vgl. auch *H. R.*, Art. Frau IV. Neues Testament, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) XI, Berlin und New York 1983, 431-436.
13. Vgl. *W. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, wo Konkupiszenz als der erfahrbare und deshalb nicht (wie gegenüber einer bloßen Glaubenstheorie) zu leugnender Ausdruck der Sünde beschrieben wird.
14. So auch mein Buch: Theologie und Sexualität, 2. Aufl., Gütersloh 1969, 257-261: Exkurs zum Problem der Homosexualität.
15. *Priester als Seelsorger für Homosexuelle. Eine pastoraltheologische und psychologische Untersuchung*, Düsseldorf 1979. Vgl. jetzt auch von *dems.: Homosexualität - eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge*, Mainz 1986.
16. Zur Tradition: *D. S. Bailey* aaO.; *Ders.: Mann und Frau im christlichen Denken*, Stuttgart 1963; *G. Looser* zur gesamten Literatur, Homosexualität, Kap. 7.
17. Ethik 11, Stuttgart 1981, 58.
18. *G. Looser* aaO.; *H. G. Wiedemann: Homosexuelle Liebe. Für eine Neuorientierung in der christlichen Ethik*, Stuttgart 1982.

19. Sexualethik, Berlin 1969, 74f.
20. A. P. Bell/M. S. Weinberg: Der Kinsey-Institut-Report über weibliche und männliche Homosexualität, Gütersloh 1978.
21. I. Eibl-Eibesfeld: Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie, München und Zürich 1984.
22. Vgl. S. Keil, Art. Homosexualität I, Evangelisches Soziallexikon (ESL), 7. Aufl., 1980; G. Looser, 58f.
23. A. P. Bell/M. S. Weinberg/So K. Hammersmith (Hg.): Der Kinsey-Institut-Report über sexuelle Orientierung und Partnerwahl, München 1981.
24. H. Sehe/sky: Soziologie der Sexualität, Hamburg 1955, 76.
25. Formen der Sexualität. Das Sexualverhalten bei Mensch und Tier, Reinbek 1968.
26. H. Giese/E. Sehorseh: Psychopathologie der Sexualität, Stuttgart 1973.
27. Vgl. W. Korff, in: G. W. Hunold/W. Korff: Minoritäten, Randgruppen und gesellschaftliche Integration, in: F. Böekle u. a. (Hg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 16, Freiburg i. Br. 1982, 85 f.
28. Frei in Christus III, Freiburg i. Br. 1981; 11, 1980.
29. Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe, München und Zürich 1969.
30. Zu beidem H. R.: Die Grundlagen geschlechtlicher Freiheit, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft (Pastoraltheologie 65), 1976, 415 ff., mit Bezug auf S. Keil, S. H. Pfürtnner und einen Text der Schweizer »Synode 72«; vgl. auch F. Böekle: Kirchliche Sexualmoral und pastorale Situation, in: F. Böekle u. a. (Hg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 6 (Freiburg i. Br. 1981): die Betonung der Polyvalenz der Sexualität und des gegenseitigen Ausdrucks der Liebe als objektivem Sinngehalt der geschlechtlichen Beziehung (125).
31. Vgl. H. R., Sexualethik I, ev. Sicht, in: H. Krüger u. a. (Hg.), Ökumene-Lexikon, Frankfurt a. M. 1983, Sp. 1084 f.; F. Böekle, Sexualethik 11, kath. Sicht, ebd. 1085 f.
32. Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit, in: Christlicher Glaube 6, aaO. 125 f.
33. Art. Homosexualität 11, ESL 7. Auflage, 1980, 587.
34. Bei W. Rohrbaeh: Humane Sexualität, Neukirchen-Vluyn 1976, 159.

*Auf den S. 6-35 hat Ringeling ethische Perspektiven, die sich mit der Auslegung biblischer Stellen verbinden, aufgewiesen (vgl. seinen Abschnitt »Die Frage der Schöpfungsordnung()). Wie stellt sich die Frage der Beurteilung homosexuellen Verhaltens heutiger alttestamentlicher und vor allem neutestamentlicher Exegese dar? Darauf antworten die drei folgenden Beiträge.*

## **Zum Problem der Homosexualität in der Bibel**

VON JÜRGEN BECKER

### 1. ZUM HERMENEUTISCHEN PROBLEM

Nachdem schon zwischen dem ersten und dem zweiten Punischen Krieg der römische Staat erstmals nachweislich homosexuelle Handlungen unter Strafe stellte (Lex Scantinia ca. 226 v. Chr.) und im 3. Jahrhundert n. Chr. die Lex Julia de adulteriis (aus der Zeit 17 v. Chr.) durch Kommentare um des Jugendschutzes willen erweitert wurde, damit der käuflichen Päderastie gewehrt würde, hat als erster christlicher Herrscher im römischen Reich Theodosius 390 n. Chr. das negative Urteil der Bibel über die Homosexualität zur Begründung staatlicher Gesetzgebung herangezogen. Er bedrohte Homosexualität mit dem Feuertod. Justinian novellierte 538 und 544 das Gesetz: Nun gelangte Gen 19 als abschreckendes Beispiel – schon bei Theodosius im Hintergrund – expressis verbis in die staatliche Gesetzgebung. Doch will Justinian solche Übeltäter zunächst beraten lassen und den Feuertod (Gen 19, 24-28) nur bei permanenter homosexueller Praxis angewendet wissen. Wieweit Theodosius oder Justinian die Todesstrafe in solchen Fällen wirklich vollzogen haben, entzieht sich unserer Kenntnis. Sicher ist nur, daß damit der Weg beschritten war, auf dem Kirche und Staat aufgrund der göttlichen Verurteilung der Homosexualität in der Bibel solche Praktiken generell und grundsätzlich für Sünde erklärten. Der geschichtliche Kontext der biblischen Aussagen war ausgeblendet. Die biblischen Äußerungen wurden im Sinne des damaligen Gesamtverständnisses der Schrift zur göttlichen und darum unumstößlichen Norm. (Dies hatte Folgen für die Behandlung des Problems bis in die Neuzeit. So wurde z. B. im puritanischen England Homosexualität bis 1830 aufgrund gesetzlich-biblizistischer Tradition mit dem Tod am Galgen bestraft.)

Eine *biblische Hermeneutik*, die sich neuzeitlichem Geschichtsverständnis verpflichtet weiß, die also u. a. auch Normen, Sitten und kulturelle Verhaltensweisen in ihren geschichtlich-sozialen Relativitäten zu sehen gelernt hat, wird die Bibel nicht mehr als positivistisch-zeitloses Gesetz verstehen können, das alle nachbiblischen Epochen und Kulturen für immer kompromißlos bindet. Allerdings, insofern die Bibel *norma normans* ist, wird die Kirche im Wissen um die Geschichtlichkeit aller biblischen Aussagen ihre *sachliche Identität zur Ursprungssituation des christlichen Glaubens* immer wieder aufweisen und neu begründen müssen. Der Protestantismus kann nur im Zusammenhang neuzeitlichen Erkennens und Verstehens sich im Gespräch mit dem Ursprungszeugnis des Christentums definieren.

Über diesen Grundsatz hinaus wird ein besonders *Luther* verpflichtetes Bibelverständnis viererlei berücksichtigen:

1. Die *Ganzheit der Schrift* ist nicht als Summe aller ihrer Einzelaussagen zu bestimmen, sondern qualifizierend als *Nabe oder Ferne zur Christusbotschaft* zu verstehen. In diesem Sinne ist die Homosexualität ein sporadisch anklingendes Randthema des Alten und Neuen Testaments.
2. *Altes und Neues Testament liegen nicht auf einer Ebene*: Das Alte Testament hat Israel als Adressaten; dies gilt gerade auch besonders für die alttestamentlich-kultische Gesetzgebung. Paulus und Petrus sind sich auf dem sog. Apostelkonvent (Apg 15; Ga12) einig, daß man nicht erst Jude werden muß, um Christ sein zu können, vielmehr daß sich die Freiheit in Christus ohne Beschneidung und Übernahme des Gesetzes konstituiert. Das »neue Sein« in Christus hat das Gesetz als Heilsweg hinter sich gelassen und die kultisch-rituellen Inhalte alttestamentlicher Gesetzgebung stillschweigend gänzlich abrogiert (1 Kor 8; Ga12 f.). *Ethisch-soziale Gebote* wie z. B. das Liebesgebot sind nicht wegen des Alten Testaments *verbindlich*, z. B. weil sie dort als Wille Gottes ausgewiesen sind, sondern *weil sie aus dem Wesen des »neuen Seins« folgen* und daraufhin dann auch Übereinstimmung mit dem Alten Testament konstatiert werden kann (Ga15,13-15). So geht die neutestamentliche Mahnung von ihrem neuen Zentrum her selbstständig und selektiv mit dem Alten Testament um. Man wird also die

alttestamentlich-jüdische Einstellung zur Homosexualität nicht schon darum, weil die im alten Testament steht, als christlich verbindlich ansehen. Vielmehr wird man im Sinne von Phil 4,8; Röm 12,2 überall – also im Alten Testament wie z. B. auch im hellenistisch-römischen Bereich – Ausschau halten nach dem, »was wahr, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, als wohlklingend ist«. Dabei wird man natürlich auch sehen müssen, daß das *Neue Testament nirgends die homosexuelle Praxis unter solche positive Wertung stellt*. Die dialektische Spannung von Gesetz und Evangelium normiert also die Benutzung und Wertung der biblischen Belege.

3. Das *Evangelium* läßt die *christliche Freiheit* (1 Kor 3,21-23) nicht wahrnehmen als glatte Folge aus Erkenntnis und daraus unmittelbar folgender Praxis (selbstbestimmte Demonstration eigenen Bewußtseins), sondern als Zuwendung zum und als Orientierung am Bruder, für den Christus auch gestorben ist (1 Kor 8,11; Röm 15, 7 f.; Phil 2,1-11). An diesem Generalnenner christlichen Verhaltens wird man die gesamte urchristliche Mahnung messen. Gebote oder Verbote haben in dem Maße Bedeutung, in dem sie diesen Grundsinn christlichen Verhaltens konkretisieren. Die richtige Erkenntnis der Starken in Korinth, daß es keine Götter außer dem einen Gott gibt, führt nicht selbstverständlich zum Genuß des Götzenopferfleisches, denn ein Christ lebt nicht sich selbst, sondern er lebt in Christus für den Bruder. So normiert der schwache Bruder sein Verhalten, z. B. den Verzicht auf Fleisch, trotz der an sich richtigen Erkenntnis, daß Fleischgenuß dem Glauben nicht widerspricht (1 Kor 8; vgl. Röm 14,1-15,13).
4. Die *Rezeption neutestamentlicher Aussagen* kann *nicht ohne Sachkritik* erfolgen. Man hält die gottesdienstlichen Regeln des Apostels Paulus in 1 Kor 14 eben nicht für abschließende und endgültige Regelungen. An das strikte Schwurverbot in Mt 5,33 – 35 hält sich kaum eine christliche Kirche. Die Fastenpraxis der matthäischen Gemeinde (Mt 6,16-18) ist de facto ausgesetzt. Das Schleiertragen der Frau im Gottesdienst wird nicht mehr praktiziert (1 Kor 11,2-16). Daß ein Christ sich Sklaven hält (Philm), kann man sich heute schwerlich noch vorstellen; ebensowenig, daß die Frau in der Kirche schweigen

solle (1 Tim 2,11 f.; vgl. 1 Kor 14, 34f.). Wenn die Reformationkirchen in dieser vermehrbaren Weise gelebte Kritik am Neuen Testament praktizieren, ist es methodisch in allen anderen analogen Fällen geboten, die Übernahme neutestamentlicher Aussagen zu begründen oder zu kritisieren. Dieser Begründungszwang sollte um so ernster genommen werden, je klarer man ein neuzeitliches Geschichtsverständnis hermeneutisch in Rechnung stellt.

## 2. DIE ALTTESTAMENTLICHEN UND JÜDISCH-PALÄSTINISCHEN AUSSAGEN

Die *sakrale Tempelprostitution beiderlei Geschlechts* als bi- und homosexuelle Handlung ist schon aus der Zeit vor Israels Entstehung für den kanaanäischen Kult nachgewiesen. Israel stößt auf diese kanaanäischen Fruchtbarkeitskulte bei der Landnahme. Mehrfach wird berichtet, daß die Könige junge Männer, die der homosexuellen Praxis geweiht waren, vertreiben müssen (1 Reg 15,12; 22,47; 2Reg 23,7). Von *Rehabeam* vermerkt die deuteronomistische Geschichtsschreibung, daß er eine Ammoniterin zur Mutter hatte und unter seiner Regierung (darum) viel Greuel geschahen: »Und Juda tat, was dem Herrn mißfiel, ... Sie errichteten sich Höhenheiligtümer, Steinsäulen und Ascheren auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum; auch Geweihte gab es im Lande. Man ahmte alle Greuel der Völker nach ...« (1 Reg 14,22-24). *Wenn Israel die Homosexualität verbot, dann in Frontstellung zu diesen Fruchtbarkeitskulten* und den davon herrührenden Praktiken.

Das ist auch noch an der Erzählung über die Rettung Lots und die Vernichtung *Sodoms* zu ersehen, wenn hier der Jahwist die Sodomiter so schildert, als sie die beiden zu *Lot* gesandten Boten aus Lots Haus herausforderten: »Da umringten Männer der Stadt, Männer von Sodom, das Haus, Alte und Junge, alles Volk von weit her. Sie riefen nach Lot und sagten: >Wo sind die Männer, die am Abend zu Dir gekommen sind? Bring sie heraus zu uns, daß wir sie erkennen« (Gen 19,4f.). Nichtisraeliten wollen - das Gastrecht verletzend - die beiden Boten sexuell mißbrauchen (»erkennen« im sexuellen Sinn: Gen 4,1.17; 24,16; 1Reg 1,4 usw.),

und zwar mit Gewalt. Lot bietet ihnen gleichsam als Ersatz seine beiden jungfräulichen Töchter an (Gen 19,8), so daß mit wünschenswerter Deutlichkeit klargestellt ist, daß die Sodomiter nicht nur ein allgemeines Kenntnissnehmen der Boten im Sinn haben. Eine sehr ähnliche Begebenheit wird Ri 19 erzählt.

Ebenso zeigt das (nachexilische) *Heiligkeitsgesetz*, wie Israel sich im Verbot der Homosexualität von den kanaanäischen Kulturen abgrenzt, wenn in Lev 18 die Sexualgesetze unter dem Satz stehen: »Ihr sollt nicht tun, wie man im Lande Ägypten tut, wo ihr gewohnt habt, und sollt nicht tun, wie man im Lande Kanaan tut, in das ich euch führen will. Ihr sollt nicht nach ihren Bräuchen handeln« (Lev 18,3). Nach dem Verbot der Homosexualität und des geschlechtlichen Umgangs mit Tieren heißt es dabei nochmals ausdrücklich: »Ihr sollt euch durch nichts dergleichen verunreinigen, denn durch das alles haben sich die Völker verunreinigt, die ich vor euch vertreiben will. Dadurch wurde das Land unrein, und ich suchte seine Schuld an ihm heim, so daß das Land seine Bewohner ausspie. So haltet nun ihr meine Satzungen und Vorschriften und verübt keiner dieser Greuel, weder der Einheimische noch der Fremdling, der unter euch wohnt ... « (Lev 18,24-26).

Wie die alttestamentlichen Speisegesetze und Vorschriften für Tieropfer, so sind also auch die *Sexualgesetze als am israelitischen Kult orientierte Reinheitsforderungen in Abgrenzung gegen die kanaanäischen Fremdkulte zu erklären*. Die selbstverständliche Begründung für diese Verbote ist mit dem Ansatz der israelitischen Jahweverehrung gegeben: Man kann nicht das erste Gebot befolgen und zugleich »dem Baal nachhuren«. So werden alle sexuellen Praktiken aus der Jahweverehrung verbannt und z. B. die Sexualität des Israeliten im Alltag unter solche Normen gestellt, die die Versuchung zur Hinwendung zu den Fruchtbarkeitskulturen möglichst minimierten. Dies ist wohl auch der Grund dafür, daß in Dt 22,5 Transvestitismus verboten wird. So verfahren offenbar zum Teil die Tempelhierodulen und Kedeshim (männliche »Geweihete«). Selbstredend darf Geld, das aus verbotenen sexuellen Praktiken herkommt, nicht zum Tempel gebracht werden (Dt 23,19).

Auf diesem Hintergrund wird auch die *rigorose Bestrafung*, die auf solchen sexuellen Praktiken einschließlich *der Homosexualität* ruht, verständlich: Die kultische Verehrung fremder Götter als

Verstoß gegen Jahwes Heiligkeit ist todeswürdig (Ex 22,19; 1 Reg 18,39f.). Mittelbar geraten dann unter diese Gesetzesstrenge auch alle zur toebah (zum Greuel) erklärten Handlungen (Lev 18,22.29; 20,13).

Aufs ganze gesehen wird *im Alten Testament von der Homosexualität nur sehr wenig gesprochen*. So wird z. B. in der propethischen Tradition Sodom als besonders verwerfliches Beispiel genannt (Am 4,11; Jes 1,9f.; 13,19; Jer 49,18; Ez 16,46 usw.), jedoch nur Ez 16,49f vielleicht auch auf die Homosexualität angespielt. Als sich das Zentralheiligtum in Jerusalem für Israel als einziger legitimer Kultort endgültig durchgesetzt hatte, wurde die Gefahr der Verführung zu den Fremdkulten sicher geringer. In nachalttestamentlicher Zeit hat jedenfalls das Judentum in Palästina kaum in der Gefahr gelebt, der durch die Hellenisierung des hinteren Mittelmeerraumes unter den Diadochen möglichen Beeinflussung zur Homosexualität der Griechen zu erliegen. In den Makkabäerkämpfen spielt diese Seite einer möglichen Hellenisierung keine Rolle. Auch die Deutung der Erzählung von Gen 19 im Frühjudentum hebt wohl auf die Verwerflichkeit der Sodomiter und auf den Bruch des Gastrechts ab, aber benennt nicht immer eigens oder sogar herausgestellt die Homosexualität (vgl. TLev 14,6; TNaph 4,1; TBen 9,1; SapSal 10,5-7; 19,14f.; Sir 16,8; vgl. auch im Neuen Testament: 2 Petr 2,4-8; Jud 6-8). Dies geschieht ohne besonderen Akzent z. B. in Jub 16,4f.; LibAnt 8,2; sIHen 10,4-6. Die Qumrantexte plädieren wohl für eine rigorose Einehe mit Begründung durch Gen 1, 27 (CD 4,20 f), so daß schon die zweite (im Alten Testament noch erlaubte) Frau unter die Hurerei fällt. Dementsprechend streng sind die Hurereiverbote überhaupt. Aber ein besonderer Kampf gegen Homosexualität ist nicht erkennbar. Natürlich ist von 1 QS 7, 12-14 her deutlich (wonach kein Mann einem anderen - und sei es auch nur unabsichtlich und zufällig - seine Genitalien zeigen darf), daß homosexuelle Praktiken selbstverständlich verboten sind. Auch die Targume (Targum Onkolos, Targum Neofiti I und Targum Jonathan) zeigen kein besonderes Interesse an den einschlägigen alttestamentlichen Stellen. Doch besteht offenbar die Tendenz, das Denken von der Kultprostitution her im Sinne einer allgemeinen kulturellen Deutung des Phänomens zu öffnen. So verbietet Targum Neofiti zu Dt 23,18 generell jede weibliche und männliche Homosexualität. Targum Jonathan 20,13 fordert die Steinigung als Bestrafung.

Das *Rabbinat* kann diesen Gesamteindruck bestätigen: Man weiß, daß die Homosexualität eine Praxis der Völker ist. Sie ist eine unzüchtige Sitte unter vielen, gemessen am jüdischen Eheverständnis (Qid 49<sup>b</sup>; Pes 113<sup>b</sup>; GnR 63 (40<sup>a</sup>); Schab 149<sup>b</sup>). Die rabbinische Diskussion zum Thema zeigt

jedoch nur mäßiges Interesse daran. Die Diskussion über Ehebruch ist viel umfassender und aktueller. Ein Teil der Tradition ist dabei sicherlich auch nur theoretisch, wie man z. B. auch weiterhin den Tempelkult diskutiert, obwohl der Tempel seit 135 n. ehr. nicht mehr besteht. Besonders auch Todesstrafen (wie bei Homosexualität, Sanh 7,4: Steinigung) sind sicherlich nicht vollstreckbar, weil sich die römische Besatzung das Recht der Halsgerichtsbarkeit vorbehielt. So legt man die einschlägigen Texte des Alten Testaments aus und ist sich bewußt: »Die Israeliten sind nicht verdächtig wegen Beiliegens bei Männlichen und nicht (wegen Beiliegens) bei Vieh« (Qid 82<sup>a</sup>). Immerhin gibt es die Vorsichtsmaßnahme, daß ein unverheirateter Mann keine Kinder (konkret: vor allem Knaben) unterrichten darf (Qid 4,13). Auch bestimmt SLv 20,13 (369<sup>a</sup>) die Homosexualität als Greuel, will aber den minderjährigen Knaben von der Bestrafung ausgenommen wissen. Lesbierinnen sind für eine Priesterehe untauglich, ihr Verhalten ist jedoch sonst nicht strafbar (pGit 8,49<sup>c</sup>).

### 3. DIE HELLENISTISCH-RÖMISCHE WELT EINSCHLIEßLICH DER HELLENISTISCHEN SYNAGOGE

In der gesamten *Antike* ist die *Homosexualität verbreitet*, aber wohl nirgends speziell die *Pröderastie* so hoch gefeiert worden wie in *Griechenland*. Vor allem in Sparta, Kreta und Athen gehört sie zu den kulturell und religiös festen Einrichtungen. In Athen gehen Bildung und Eros eine Symbiose ein, insofern der Heranwachsende seine Erziehung außerhalb des Hauses durch einen freien Bürger erhält, der zugleich sein Liebhaber ist. Diese Knabenliebe ist kein Ersatz für die Ehe. Diese ist vielmehr staatlich geschützt und dient der Vermehrung der Familie und Sippe.

Doch nicht überall stand die Homosexualität, speziell die Päderastie so hoch im Kurs: Die asiatischen Äoler und Jonier praktizierten sie nicht, wie man aus *Homer* wohl rückschließen kann. *Solon* propagiert in Athen eine Einschränkung gewerblich ausgeübter Knabenliebe. *Plato* weiß, daß sie z. B. in Städten wie Elis und Boiotien verboten war (Symposion 182 A - C). *Plato* setzt ihr im Symposion wohl das höchste Denkmal, jedoch verwirft er sie später in den Gesetzen (Nomoi 636; 638 B). Stoiker, Epikuräer und Kyniker lehnten sie ab, weil solches Verhalten der Natur widerspricht. Der *Stoiker* und Kaiser *Marc Aurel* lobt seinen

Adoptivvater *Hadrian*, daß dieser »der Knabenliebe ein Ende machte« (Wege zu sich selbst I 15). Das paßt zu der römischen Tradition von Senat und Kaiserhaus, die die Präderastie, wie sie sich kulturell vor allem durch hellenistischen Einfluß auf das römische Erziehungswesen auch in Rom verbreitete (vgl. dazu auch OrSib 5,16f.), immer wieder einzugrenzen trachteten (vgl. oben unter 1). Auch in Athen gab es übrigens Gesetze, die die homosexuelle Praxis begrenzten, um die Jugend zu schützen: Die Gymnasien, in denen die männliche Jugend unbekleidet trainierte, durften nur am Tage geöffnet sein. Zu den Schul- und Umkleideräumen hatten Unbefugte keinen Zutritt. Freigeborene Kinder dürfen nicht zur Knabenliebe gezwungen werden. Wer als männlicher Prostituirter eine Zeitlang lebte, ist von bestimmten Staatsämtern ausgeschlossen.

Unter den *Argumenten gegen die Knabenliebe und Homosexualität* überhaupt ragen heraus:

1. Solche Liebe ist *gegen die Natur*: »So viel muß man einsehen, daß der weiblichen und männlichen Natur, wenn sie zum Zweck der Fortpflanzung ihre geschlechtliche Vereinigung eingehen, die damit verbundene Lust naturgemäß gegeben scheint; aber Mann mit Mann, oder Frau mit Frau - das ist widernatürlich, und wer sich dessen zuerst erfrechte, hat nur im zügellosen Übermaß der Wollust gehandelt« (Plato, *Nomoi* 636 B). »Man will vielleicht im Anschluß an die Regel der Natur ... sagen, " mit Männern und Jünglingen soll man keine Wollust pflegen wie mit Frauen. Zum Beweis kann man den Instinkt der Tiere anführen und dartun, daß bei ihnen nie ein Männliches mit einem Männlichen zu solchem Zwecke sich im geringsten einläßt, weil dies nicht von Natur so ist ... « (Plato, *Nomoi* 836 C).
2. Solche Liebe *führt Staaten ins Elend*: Die »Vernunft gebietet (in bezug auf homosexuelle Handlungen) vollständige Enthalt-samkeit«, weil »die Liebschaften von Knaben und Mädchen, von Frauen als Männern und von Männern als Frauen ... für einzelne wie für ganze Staaten ... tausendfach eine Quelle des Verderbens gewesen sind ... « (Plato, *Nomoi* 836 B).
3. *Päderastie* – vor allem die käufliche - *verweiblicht* und *verweichlicht* die Jugend (Plato, *Phaidros* 239 C, und *Philo* s. u.).

4. Knabenliebe ist *unstet* und führt zur Eifersucht (Aischines, Timachos 40-65).

*Platos negative Aussagen* haben - über den Neuplatonismus und die Stoa verbreitet - eine *umfangreiche Wirkungsgeschichte* gehabt. Dabei hat gerade auch das *hellenistische Judentum*, von der alttestamentlich-jüdischen Tradition her festgelegt, diese Argumente gern aufgegriffen (wie der ehemalige Diasporajude Paulus s. u.), Dafür mögen einige Beispiele stehen:

1. *Aristeasbrief* 152: »Die meisten übrigen Menschen beflecken sich durch Geschlechtsverkehr, wobei sie großes Unrecht begehen, und ganze Länder und Städte rühmen sich dessen. Sie verkehren nämlich nicht nur mit Männern, sondern beflecken auch Mütter und Töchter. Wir halten uns davon fern.« Vgl. in analogem Sinn OrSib 3,184-194; 3,594-600; 5,386-394.
2. *SapSaII4,12-14.22-27*: »Denn das Nachdenken über Götzenbilder ist der Anfang der Unzucht. Ihre Erfindung bedeutet Vernichtung des Lebens. Sie existierten nämlich weder vom Anfang an, noch werden sie auf ewig bestehen. Durch nichtigen Wahn der Menschen kamen sie in die Welt, und darum wurde für sie ein jähes Ende geplant.... Ferner genügte es ihnen nicht, darüber, was die Gotteseerkenntnis betrifft, im Irrtum zu sein, sondern, obgleich sie in schwerem, von Unwissenheit (verursachtem) Konflikt lebten, nennen sie ein derartig großes Übel Frieden. Denn entweder feiern sie kindesmörderische Einweihungen oder verborgene Mysterien oder ekstatische Orgien (voll) außergewöhnlicher Riten. Weder die Lebensführung noch die Ehen halten sie länger rein. Es tötet aber entweder einer den anderen aus dem Hinterhalt oder aber man verletzt einander durch Ehebruch. Alles aber enthält in verwirrender Weise Blut und Mord, Diebstahl und Betrug, Korruption, Untreue, Aufruhr, Meineid, Beunruhigung der Guten, Vergessen der Wohltat, Befleckung der Seelen, Vertauschung des Geschlechts, Unordnung der Ehe, Ehebruch und Ausschweifung, denn die Verehrung der unaussprechbaren Götzen ist der Anfang alles Übels, seine Ursache und sein Ende.«
3. *Philo*, Abr 135-136 (Übersetzung von J. Cohn): »Da sie diesen Überfluß nicht ertragen konnten, wurden sie ausgelassen wie übermütige Tiere und warfen das Gesetz der Natur von sich, indem sie sich wüster Zecherei und Schmauserei und gesetzwidrigen Ausschweifungen zuwandten. Sie zerstörten in ihrer Weibertollheit nicht bloß fremde Ehen, sondern Männer verkehrten auch geschlechtlich mit Männern, ohne Scheu vor der gemeinsamen Natur, die sie mit ihren Mitschuldigen verband; diese Knabenverführer erhielten zwar den klaren Beweis,

daß sie auf diese Weise ihre Manneskraft unnütz vergeudeteten, aber der Beweis fruchtete nichts, weil sie von zu heftiger Begierde sich überwältigen ließen. Indem sie nun allmählich Männer daran gewöhnten, das zu dulden, was dem weiblichen Geschlecht zukommt, riefen sie bei ihnen die Weiberkrankheit hervor, ein schwer zu bekämpfendes Übel: nicht nur erzeugten sie in den Körpern weibliche Schwäche und Weichlichkeit, sondern auch in den Seelen brachten sie eine niedrige Gesinnung zustande, und soweit es an ihnen lag, hätten sie das ganze Menschengeschlecht vernichten können. Denn wenn allzumal Hellenen und Barbaren hierin übereinstimmend solchen Verkehr üben wollten, würden die Staaten der Reihe nach wie durch pestartige Krankheit entvölkert werden und alsbald veröden.«

4. *Pbilo*, Spec Leg III 36-43 (Übersetzung J. Heinemann): »Wer aber eine Frau heiratet, deren Unfruchtbarkeit sich im Verkehr mit einem anderen Mann bereits erwiesen hat, wer also nach Art der Eber oder der Böcke nur auf Begattung bedacht ist, der soll zu den Frevlern gezählt und als Feind Gottes betrachtet werden; denn Gott, der alle Geschöpfe und besonders die Menschen liebt, trägt eifrig Vorsorge, jeder Gattung Erhaltung und Bestand zu sichern; jene also, die bei der Begattung zugleich die Vernichtung des Samens herbeiführen, sind unzweifelhaft Feinde der Natur.

Es hat sich aber in den Städten noch ein anderes, weit ärgeres Übel eingenistet, die Knabenliebe: während es früher als große Schande galt, auch nur davon zu sprechen, rühmen sich ihrer jetzt nicht nur die, welche sie üben, sondern auch diejenigen, die sich dazu gebrauchen lassen; zu krankhafter Frauenart haben sie sich durch Gewöhnung erzogen, geben Leib und Seele dem Zerfall preis und lassen (gleichsam) keinen Funken ihrer Mannesart mehr fortglimmen: mit auffallend gekämmtem Haupthaar, wohlgeputzt, die Augen mit Bleiweiß, Purpurfarbe und ähnlichen Dingen geschminkt und bemalt, mit duftenden Salben fein gesalbt – denn an allen sorgfältig herausgeputzten Menschen übt von solchen (Reizmitteln) der schöne Duft am stärksten anlockende Wirkung aus –, schämen sie sich nicht, künstlich durch gewisse Mittel ihre männliche Art in weibliche umzuwandeln. Gegen diese Menschen muß man schonungslos vorgehen nach der Vorschrift des Gesetzes, daß man den »weibischen Mann«, der das Gepräge der Natur verfälscht, unbedenklich töten und keinen Tag, ja keine Stunde am Leben lassen soll, da er sich, seinem Hause, seinem Vaterlande und dem ganzen Menschengeschlecht zur Schande gereicht. Und der Knabenschänder soll wissen, daß ihn die gleiche Strafe trifft, weil er widernatürlicher Lust nachgeht und an seinem Teile auf die Verödung und Entvölkerung der Städte hinarbeitet, wenn er seinen

Samen zu Grunde richtet, weil er sich ferner zum Verkünder und Lehrer der schlimmsten Laster macht, der Unmännlichkeit und Weichlichkeit, indem er die jungen Leute sich herausputzen läßt und blühende Jugendkraft zur Erschlaffung bringt, die zur Vollkraft und Stärke zu entwickeln Pflicht wäre, und endlich weil er, einem schlechten Ackersmann gleich, das tiefschollige und ergiebige Land brach liegen läßt, sodaß es ohne Ertrag bleibt, und sich mit solchem, von dem sich überhaupt keine Frucht erwarten läßt, bei Tag und bei Nacht abmüht. Schuld daran ist aber nach meinem Dafürhalten, daß bei vielen Völkern auf Zügellosigkeit und Weichlichkeit Preise ausgesetzt sind: kann man doch die männlichen Dirnen stets über den belebten Markt stolzieren, an der Spitze der Festzüge einherschreiten, an heiligen Opfern - sie, die Unheiligen! - ihren Anteil empfangen, bei Mysterien und Weihen obenan stehen und die Orgien der Demeter mitmachen sehen. Und diejenigen unter ihnen, die gar, um ihre schöne Jugend länger auszudehnen, für immer in Weiber verwandelt bleiben wollen und sich auch die Zeugungsorgane abgeschnitten haben, schreiten in Purpurgewänder gehüllt wie die' großen Wohltäter des Vaterlandes mit Gefolge einher und lenken die Blicke der Vorübergehenden auf sich. Wenn aber jener Grimm gegen die, welche derartiges wagen, (allenthalben) vorhanden wäre wie bei unserem Gesetzgeber (d. h. Mose), und wenn man sie als Schandflecke und Pestbeulen des ganzen Vaterlandes schonungslos aus dem Wege räumte, so würde man damit auch viele andere zur Vernunft bringen; denn die unerbittliche Bestrafung der zuvor Verurteilten wirkt in hohem Grade abschreckend auf solche, die gleichem Tun ergeben sind. Einige aber haben sich gar die Ausschweifungen der Sybariten und noch ärgerer Lüstlinge zum Muster genommen und lassen, nachdem sie zuvor der Schlemmerei, der Völlerei und allen Lüsten des Magens und der tiefer liegenden Organe gefrönt, auf die Sättigung den Übermut folgen - denn »Sättigung erzeugt Übermut« -, sodaß sie in ihrer Sinnesbetörung ihre Liebesraserei nicht mehr bloß auf Menschen, Männer oder Weiber, sondern auch auf vernunftlose Tiere richten ...«

5. Auch *Josephus*, contra Apionem II 199, fällt dasselbe Urteil: »Das Gesetz kennt nur eine Vereinigung: die natürliche mit der Frau, auch diese nur, wenn sie um der Kinder willen geschieht. Die Vereinigung von Mann und Mann ist ein Greuel; des Todes schuldig ist, wenn jemand sie vollzieht.«

Diese Belege des hellenistischen Judentums zeigen, daß es in viel intensiverer Weise als das palästinische Judentum wortreich gegen die Homosexualität zu Felde zieht, indem *alttestamentliche Aussagen und vor allem negative platonische Urteile verbunden* werden. Das Argumentationsmuster läßt sich so schematisieren:

1. Aller Laster Anfang ist der Abfall von dem einen wahren Gott.
2. Wohlstand und Ausschweifung sind ein beklagenswertes Zweigespann.
3. Unter den sexuellen Lastern ist die Homosexualität besonders abschreckend.
4. Im sexuellen Bereich ist allein die Ehe erlaubt (vgl. Gen 1,27 usw.), weil sie der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts dient (vgl. Gen 1,28). Alles andere fällt unter die Hurerei bzw. Unzucht.
5. Die Homosexualität widerspricht dem natürlichen Gebot der Arterhaltung (Gen 1,28; Plato) und führt zur Entvölkerung.
6. Sie verweiblicht das Männliche und zerstört die blühende Jugendkraft.
7. Homosexualität sollte, statt kulturell gefördert, durch den Staat mit dem Tode bestraft werden. Das würde zudem abschreckend wirken. Die Homosexualität unterliegt in jedem Fall dem göttlichen Gericht wie alle anderen sexuellen Fehlverhalten.

#### 4. DIE AUSSAGEN DES URCHRISTENTUMS

*Homosexualität als ethisches Thema spielt im Neuen Testament so gut wie keine Rolle:* Die Jesustradition und die Synoptiker behandeln das Thema überhaupt nicht. Auch die johanneische Literatur, aus einer Gemeinde stammend, die lange im Synagogenverband lebte und ihn nur gezwungenermaßen verließ (Joh 16,1f.), geht auf das Problem mit keinem Wort ein. Dies entspricht den Beobachtungen zum palästinischen Judentum. Es wird *kein Zufall* sein, daß *gerade in Briefen an die Gemeinden von Korinth und Rom das Thema auftritt* (1 Kor; Röm). Auch für 1 Tim wird man an eine Gemeinde des paulinischen Missionsfeldes zu denken haben. Aus der Zeit des Urchristentums stammen auch noch drei Belege der sog. apostolischen Väter, nämlich Did 2,2; Barn 19,4; Polyk 5,3. Die beiden

Stellen aus Did und Barn gehören mit ihrem Kontext zu einer Zwei-Wege-Lehre, die - wohl jüdischen Ursprungs - von beiden Schriften verarbeitet wurde. In beiden Fällen begegnet die Päderastie als ein Laster unter vielen zur Kennzeichnung des Weges des Todes bzw. der Finsternis. Die Didache paßt am ehesten in den syrischen Raum, der Barnabasbrief vielleicht ins westliche Kleinasien. Polykarp zitiert in einer Mahnung an die jungen Männer wahrscheinlich die auch von Paulus in 1 Kor 6,9 f. benutzte Tradition auszugsweise; weniger sicher ist die Annahme, daß er 1 Kor 6,9 f direkt verkürzt abschreibt. Sein Brief geht von Smyrna nach Philippi. Die Stellen mit homosexueller Thematik gehören also zu Gemeinden in einer Umwelt mit traditionell hellenistisch-römischer Kultur.

Diese geographisch-kulturelle Zuordnung kann durch eine diachrongeschichtliche ergänzt werden: Röm und 1 Kor sind Zeugen der ersten urchristlichen Generation: 1 Tim ist ein deuteropaulinischer Brief und gehört wie die Didache (um 100 n. Chr.), der Barnabasbrief (um 130 n. Chr.) und der Polykarpbrief (etwa zwischen 115-135 n. Chr.) der nachapostolischen Zeit des werdenden Frühkatholizismus an. Das Ergebnis ist also vergleichsweise mager: *Nur am Rande und spärlich verteilt auf ein rundes Jahrhundert nachösterlicher Geschichte kommt die urchristliche Literatur - begrenzt auf heidenchristliche Gemeinden (bei Did und Barn mit judenchristlichem Hintergrund) auf das Thema Zu sprechen.* Es ist kein Problem mit besonderer Aktualität.

Diese allgemeine Feststellung läßt sich präzisieren. Es gibt vergleichbare ethische Grenzfälle, die das Neue Testament nicht oder nicht hinreichend diskutiert, die aber eindeutig mit allgemeinem Konsens stillschweigend entschieden worden sind. So ist etwa der Selbstmord, von der Popularphilosophie der Zeit breit besprochen und für viele Fälle freigestellt, kein urchristliches Thema, weil von alttestamentlich-jüdischer Tradition her das Leben unantastbar ist. Gott allein gibt und nimmt das Leben. Daß der Verräter Judas durch Selbstmord endet, entspricht diesem Trend. So ist die nicht ganz seltene Tötung, die Aussetzung oder der Verkauf neugeborenen Lebens - das Urteil darüber fällt im römischen Reich nach der Geburt des Kindes der Familienvater - im Urchristentum von Anfang an unmöglich, selbst wenn die

ersten eindeutigen und direkten Belege erst Did 2,2; Barn 19,5 stehen. Denn dies widersprach zutiefst dem Grundsinn des Liebesgebotes als Annahme des Schwachen. Auch die Ehescheidung wird als Thema nur am Rande behandelt (Mt 5,32; 1 Kor 7,12-16), weil allgemein die strenge Einehe, die nur durch den Tod eines der beiden Partner (Röm 7,1-3; 1 Kor 7,39f.) aufgelöst werden kann, oder die Ehelosigkeit als Norm in Geltung standen. Zu solchen Beispielen wird man auch die Homosexualität stellen müssen: Sie ist schon aus alttestamentlich-jüdischer Tradition heraus selbstverständlich verboten und wird offenbar auch de facto nicht geübt.

Allen Stellen ist noch ein weiteres Merkmal eigen, das das letzte Urteil begründen kann: Sie gehören sämtlich zu den *katalogartig zusammengestellten Aufzählungen von Untugenden*. Solche Aufstellungen sind traditionell. Sie sind als *usuelle*, nicht als aktuelle *Pardnese* zu charakterisieren. Ebenso klar ist, daß es dabei ausgesprochen oder unausgesprochen primär um die Abgrenzung gegenüber den Nichtchristen geht, also um die Herausstellung des Kontrastes zur Umwelt, nicht um ein innergemeindliches Problem.

Die urchristlichen Belege dürfen ferner nicht isoliert von der konkreten Situation der urchristlichen Gemeinden ausgelegt werden. Dazu gehört die Feststellung, daß das Urchristentum eine *staatlich nicht anerkannte Minorität* war, die versuchte, von sich aus, soweit es Glaube, Liebe und Hoffnung zuließen, *nach außen konfliktfrei zu leben*. Man wollte mit seiner Lebenspraxis nicht Anstoß erregen, sondern »anständig« leben; man übte Racheverzicht, zeigte möglichst Entgegenkommen, verhielt sich staatlich loyal. Man wollte nicht die Welt verbessern oder sie kritisieren, vielmehr ihr das Evangelium nahebringen, d. h. sie zu Christus führen (vgl. Stellen wie Röm 12,14ff.; 13,1ff.; 1 Kor 5,3; GaI 6,10; 1 Thess 4,12; 5,15). Dem entsprach eine rigorose Beanspruchung der Christen im Innenverhältnis zu den Brüdern und in der gesamten eigenen Lebensführung (1 Thess 4,1ff.; Röm 12,1ff.; GaI 5,13ff.). Das Bewußtsein und Selbstverständnis dieser Christen beschreibt Phil 2,15 recht gut: Christen leben als Lichtträger untadelig mitten in einem verdrehten und verkehrten Geschlecht. Aus diesem Gesamtverständnis der eigenen Existenz ergibt sich:

1. Die von Paulus den Christen zugestandene Selbständigkeit, im

Sinne von Phil4,8 selbst die Normen des Handelns zu wählen, brachte im Ergebnis durchweg als Ertrag die unbequeme, hoch angesetzte, den Christen viel abverlangende Lösung. Schon von daher konnte eine so umstrittene Sache wie die Homosexualität nie geduldet oder gar propagierte Praxis werden.

2. Die Paränese des Urchristentums hat *nur die Christen zu Adressaten*. Dem Urchristentum wäre es *nie* in den Sinn gekommen, zur Durchsetzung eines christlichen Lebensverständnisses *staatliche Hilfe oder Gesetzgebung* zu bemühen. Ein Sünder, der z. B. gegen eine sexuelle Norm verstieß, konnte aus der Gemeinde ausgestoßen werden (1 Kor 5,1ff.), wurde jedoch nicht dem Staat zur Bestrafung übergeben. Dem Urchristentum wäre es ebensowenig je in den Sinn gekommen, ein staatliches Gesetz ändern zu lassen.
3. So sicher man in der Gemeinde z. B. Ehebrecher nicht duldete, sie also aus der Tischgemeinschaft ausschloß (1 Kor 5,11), die draußen richtete man nicht. Man überließ sie dem göttlichen Gericht (5,12f.). Nichtchristen, die als offenkundige Sünder eingeschätzt wurden, wurden also gesellschaftlich nicht durch Kontaktabbruch gebrandmarkt. Christen sollten nicht »aus der Welt ausziehen« (5,10). Der hohe Anspruch an die Christen führte nicht zur Demonstration ethischer Überlegenheit gegenüber Nichtchristen.

Nach diesen einführenden Bemerkungen können nun die urchristlichen Belege einzeln betrachtet werden. Der *älteste Beleg* ist 1 Kor 6,9-11. Hier begründet Paulus der Gemeinde den Grundsatz, daß es in einem in der Gemeinde konkret anhängigen Rechtsstreit besser ist, Unrecht zu erdulden als Unrecht zu tun (V 7 f.), mit einer traditionellen Einlaßbedingung ins Gottesreich, verbunden mit einer traditionellen Tauffassung: »Oder wißt ihr nicht, daß Unrechtstäter das Gottesreich nicht ererben werden? Irrt euch nicht: Weder Hurer noch Götzendiener noch Ehebrecher noch Lustknaben noch Knabenschänder noch Diebe noch Habsüchtige, noch Trunkenbolde, noch Lästerer noch Räuber werden das Gottesreich ererben. Und das waren einige von euch! Aber ihr habt euch abwaschen lassen, ihr seid geheiligt worden, ihr seid gerechtmacht worden im Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist Gottes.«

Der zehnteilige Lasterkatalog wird zur allgemeinen Beschreibung benutzt, wer alles ein Unrechtstäter ist. Es ist ein traditioneller Katalog, der in kürzerer Form und etwas veränderter Reihenfolge auch 1 Kor 5,10 und 5,11 verwendet ist. In diesen beiden letzten Fällen fehlt die hellenistisch-judenchristliche und abwertende Benennung der homosexuellen Knaben als »Lustknaben« und der homosexuellen Männer als »Knabenschänder«, Auch sonst weist der Katalog auf die hellenistische Synagoge (vgl. »Götzendienner«; vier Sexualsünden beim Götzendienst). Dabei werden die »Hurer« wegen der Thematik in 5,1 ff. voranstehen, d. h. die ursprüngliche Reihung begann einmal mit den Götzendienern, gefolgt von vier Lastern aus dem Bereich des Geschlechtlichen. Paulus zitiert an keiner Stelle den Katalog um der Homosexualität willen, jedoch trägt das Erbe der hellenistischen Synagoge dazu bei, daß dies Thema unbetont und unter vielen anderen Lastern mitgenannt wird. Durch das Stichwort »Götzendienner« wird deutlich, daß der kultisch-rituelle Zusammenhang zwischen Fremdgötterkult und den sexuellen Lastern im Hintergrund steht.

Aber nach Ausweis der Tauftradition in 1 Kor 6,11 ist die rituell-kultische Reinheitsforschung nicht mehr aktuell, sie ist existentiell und ethisch neu bestimmt: Christen sind getauft, d. h. der Name des Herrn Jesus ist über ihnen ausgerufen, so daß sie unter einer erlösenden und fordernden Herrschaft stehen; der Geist Gottes hat sie erfaßt; sie sind abgewaschen, geheiligt und gerechtmacht worden. Die drei verbalen Heilsbegriffe kommen ursprünglich aus der Kultsprache, jedoch bezeichnen sie hier die existentielle Neukonstitution durch die Taufe, nämlich die »Abwaschung« der vergangenen Sünden aufgrund des Heilswerks Christi, die Heiligung durch den Geist (vgl. 1 Thess 4,7 f.) und das Gerechtmachen vor Gott (vgl. 2 Kor 5,21). Aufgrund dieser Taufauffassung kann im Schema von einst und jetzt festgestellt werden, was einige Gemeindeglieder ehemals waren und alle nun gegenwärtig sind: *Die genannten Laster sind Vergangenheit und widersprechen dem neuen Sein der Christen.* Paulus, der die Tauftradition und den Lasterkatalog wohl aus seiner antiochenischen Zeit kennt, bedient sich dieses Argumentationsmusters bei allen korinthischen Streitfällen in 5,1-6,20, indem er korinthisches Fehlverhalten (Heirat der verwitweten Schwiegermutter 5,1ff.; Rechtsstreit unter Chri-

sten um Eigentum 6,Hf.; Gang zur Hätere 6,12ff.) als Rückfall in den vorchristlichen Sünderstand beurteilt und unvereinbar mit der Heiligkeit der Christen und der Gemeinde.

Auch die andere Stelle bei Paulus, nämlich *Röm 1,26J*, atmet traditionell hellenistisch-synagogale Tradition, erörtert kein aktuelles Gemeindeproblem, stellt aber die weibliche und männliche Homosexualität autoritativ und selbstverständlich als sündige Verringung aufgrund des Abfalls von Gott heraus. Dabei will Paulus in *Röm 1,18-3,20* begründen, daß alle Sünder sind, allen das Angebot göttlicher Gerechtigkeit gilt (*3,21-4,25*) und Christen aufgrund erfahrener Rechtfertigung (*5,Hf.*) der Sünde nicht mehr leben (*6,Hf.*). Die Nähe zum Grundgedanken aus *1 Kor 6* ist nicht zu übersehen. Auch der Zusammenhang von Götzendienst und sexuellen Lastern ist wieder zu konstatieren, wenn Paulus zunächst den Abfall von dem einen Schöpfer zu den vielen Göttern als Ursünde brandmarkt (*Rörn 1,18-23*) und dann fortfährt: »Darurn gab sie Gott den Gelüsten ihrer Herzen zur Unreinheit hin, so daß sie ihre Leiber untereinander schändeten: Sie, die die Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauschten und das Geschöpf verehrten und (ihm) dienten statt dem Schöpfer, der gepriesen ist in Ewigkeit; Amen. Deshalb gab sie Gott dahin in schändliche Leidenschaften. Denn ihre Frauen verwandelten den natürlichen Verkehr in den widernatürlichen. In gleicher Weise verließen auch die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau und entbrannten gegenseitig in ihrer Begierde, so daß Männer mit Männern Schande trieben und den verdienten Lohn ihrer Verringung an sich selbst empfangen.« Es folgen weitere Beispiele der Lasterhaftigkeit, repräsentiert durch einen Katalog von 21 Sünden. Der Abschnitt endet mit der Feststellung: »Obwohl sie Gottes Rechtssatzung kennen, daß die, die solches tun, den Tod verdienen, tun sie es nicht nur, sondern stimmen auch denen zu, die es tun« (*V 32*).

Schon auf den ersten Blick ist klar: *Der ehemalige Diasporajude Paulus übernimmt das Urteil der hellenistischen Synagoge* (vgl. speziell oben die Texte aus *OrSib*; *SapSal*; *Philo*): Philo hatte die Homosexualität extensiv als besonders verabscheuenswürdiges Laster herausgestellt. Ebenso behandelt sie Paulus (statt allgemein auf Hurerei abzuheben) besonders gründlich, indem er sie vorrangig und besonders ausführlich beschreibt. Wie bei Paulus, so ist in der

hellenistischen Synagoge der Zusammenhang zwischen Fremdgötterkult und Homosexualität nicht ganz verwischt, aber es wird allgemein ethisch gesprochen. Philo übernimmt aus dem Platonismus das Urteil der Widernatürlichkeit. Paulus qualifiziert die Homosexualität ebenso, ohne jedoch anzugeben, worin das Verhalten contra naturam besteht. Er setzt voraus, daß seine Leser das wissen, nämlich daß der Zweck der Fortpflanzung bei der Homosexualität entfällt. Befragt, hätte Paulus wahrscheinlich von Gen 1,27 f. her (vgl. GaI3,28: »Mann und Frau« = Gen 1,27 LXX; 1 Thess 4,4f.; 1 Kor 7,2.10f.: strenge Einehe wie z. B. bei den Essenern) argumentiert. Auch Paulus kennt wie Philo die Abgrenzung gegen alle »Ausschweifung«, Im Gegensatz zur Ehe gehört alle »Ausschweifung« zur Hybris des Menschen (Röm 1,24; 13,13; 1 Kor 7,2 usw.). Die *Ehe* ist der *einzigste Ort, an dem Sexualität unter das Stichwort der Heilung gestellt* ist (1 Thess 4,3-5; 1 Kor 7), darum fällt alles andere unter die Hurerei, und bei bleibender Orientierung an der Päderastie wird jede Form von Homosexualität verworfen. Wie Philo betont auch Paulus die Todeswürdigkeit aller Laster. Wie Philo spricht er von den in der Homosexualität selbst liegenden bösen Folgen solcher Tat, nur daß er wiederum nicht angibt, worin diese bestehen. Philo verwies auf die Verödung der Staaten, auf die Verweiblichung der Männer und auf die Nichtbeherrschung der Triebe (das letztere klingt bei Paulus V 26 an). Wie Philo stellt auch Paulus Homosexualität unter Männern und Frauen als verwerflich heraus (vgl. auch Targum Neofiti I), ja stellt die lesbische Liebe sogar voran. Wie Philo, so findet es auch Paulus unerträglich, daß solche Lasterhaftigkeit noch gesellschaftliche Zustimmung und Förderung erfährt (vgl. Röm 1,32). Das Ergebnis ist klar: Paulus vertritt die besonders rigorose Einstellung zur Homosexualität aufgrund seiner Sozialisation in der Diaporasynagoge.

Darüber hinaus muß festgehalten werden, daß für Paulus auch die anderen 21 Laster unter die Todeswürdigkeit fallen (z. B. auch Halbsucht, Betrug, Hochmut, Ungehorsam gegen Eltern usw.) und der Apostel nicht in Gestalt eines selbständigen oder gar aktuellen Themas die Homosexualität behandelt. Sie ist nur ein traditionell typisches Demonstrationsobjekt für die allgemeine Sündhaftigkeit aller Menschen. Dieses gestörte Gottesverhältnis

mit seinen Folgen für das mitmenschliche Verhalten beschreibt er sonst immer, ohne dieses Beispiel zu benutzen (vgl. Röm 7,7 ff. mit dem generellen Motiv des Begehrens).

Die Stellen *aus der nachapostolischen Zeit* gehören alle zu Zusammenstellungen von Lastern bzw. Sünden und steuern inhaltlich zum Thema nur begrenzt etwas bei. In *1 Tim 1,9f* begegnet folgender Katalog:

a) 3 x 2 Paare, die die verkehrte Stellung zu Gott angeben (vgl. das 1. und 2. Gebot):

Gesetzlose und Ungehorsame,  
Gottlose und Sünder,  
Unheilige und Frevler.

b) 3 Kennzeichnungen zur Mißachtung des Lebens der Eltern und anderer Menschen (vgl. das 4. und 5. Gebot):

Vatermörder, Muttermörder, Totschläger.

c) 3 Bezeichnungen zur Charakteristik des Mißbrauchs anderer Menschen (vgl. das 6. und 7. Gebot):

Unzüchtige, Knabenschänder, Menschenräuber.

d) 2 Bezeichnungen zur Kennzeichnung des unwahren Umgangs mit anderen Menschen (vgl. das 8. Gebot):

Lügner, Meineidige.

Auch die beiden Belege aus Did und Barn kommen bei der katalogartigen Behandlung des Weges der Finsternis bzw. des Todes u. a. auf die Sexualsünden zu sprechen. *Barn 19,4* lautet: »Du sollst nicht huren, nicht ehebrechen, nicht Knaben schänden«, d. h. alle sexuelle Betätigung außerhalb der Einehe - im Hintergrund steht das 6. Gebot - ist untersagt. Die Did lehnt sich mit ihrem umfangreichen Katalog wieder an den Dekalog an, wenn der Todesweg so beschrieben wird: a) »Du sollst nicht töten, b) nicht ehebrechen, nicht Knaben schänden, nicht huren, c) nicht stehlen, d) nicht Zauberei treiben, nicht Gift mischen, e) nicht abtreiben noch ein Neugeborenes töten, f) nicht den Besitz des Nächsten begehren, g) keinen Meineid schwören, nicht Falsches bezeugen, nicht Übles reden, nicht Böses nachtragen ...« Auch hier ist das 6. Gebot so verstanden, daß für die Einehe optiert wird, d. h. für das Altertum in der Regel dadurch die verheiratete Frau geschützt wird, so daß der Mann nicht außerhalb der Ehe fremde Ehefrauen, Knaben oder Hateren aufsuchen darf.

*Polykarp* mahnt verschiedene christliche »Stände« und dabei nach den Diakonen und vor den Jungfrauen die jungen Männer auf folgende Weise: »Ebenso (sollen) auch die jungen Männer in allen Dingen untadelig (wandeln), vor allem auf Keuschheit bedacht sein und sich selbst im Zaum halten vor allem Bösen. Denn es ist gut, sich der Begierden in der Welt zu

enthalten, weil jede Begierde wider den Geist streitet und weder Unzüchtige, noch Lustknaben, noch Knabenschänder das Gottesreich ererben werden, noch solche, die Ungesetzliches tun ...«Der Gesamtzusammenhang (vgl. Polyk 4,2 f.; 5,1.3E) macht deutlich, daß auch diese Warnung vor der Homosexualität vom strengen Ideal der Einehe getragen ist. Um der Einehe willen ist alle sonst denkbare sexuelle Betätigung untersagt, also auch Homosexualität.

So zeigen alle vier Belege aus der *Zeit des werdenden Frühkatholizismus*, wie im Rahmen der *Auslegung des Dekaloges* (nur Polyk 5,3 steht er nicht direkt im Hintergrund), speziell des 6. Gebotes, *alles sexuelle Verhalten außerhalb der Ehe um dieser Ehegemeinschaft willen nicht erlaubt* ist. Die Sexualsünden sind nicht mehr aus kultisch-rituellen Gründen und vom Zusammenhang mit der heidnischen Götterwelt her für Christen verboten, sondern das ethische Gut der Einehe fordert, alle sexuellen Handlungen außerhalb der Ehe um der Ehe willen zu untersagen.

## 5. SCHLUSSBETRACHTUNG

Die Ausführungen lassen sich in folgenden Thesen zusammenfassen, wobei zugleich Folgerungen angedeutet werden können:

1. Die *alttestamentliche Verurteilung* der homosexuellen Praxis entspringt dem Gegensatz von Jahwe und den Fremdkulten und ist vornehmlich kultisch-rituell verstanden. Allerdings zeigen Altes Testament und Judentum auch schon, wie um der ethischen Hochschätzung der Ehe willen alle anderen sexuellen Betätigungen verboten werden.
2. Das *Urchristentum* hat den alttestamentlichen Kampf gegen die Fremdkulte nur noch bedingt als Rahmenbedingung. Vorherrschend ist die ethische Wertung der Homosexualität vom urchristlichen Eheverständnis her. Die Lasterkataloge zeigen, wie die Homosexualität als Teilaspekt des 6. Gebotes selbstverständlich, unbestritten und normativ verurteilt wird. Doch ist die Homosexualität gerade im Zusammenhang der Kataloge ein Laster unter vielen. Da schon Jesus die kultisch-rituelle Seite des Alten Testaments aufhob (Mk 7,15), Paulus diese Gesetze wie selbstverständlich für abrogiert hält, kann es heute nur noch um eine ethische Beurteilung der Homosexualität gehen.

3. Homosexualität ist im Urchristentum unter die Laster gezählt, also als Tat des Menschen, die er vollzieht, gesehen. Wie von anderen Lastern, so muß der Christ auch von diesem lassen. Es wird vorausgesetzt, daß er das grundsätzlich kann. Der Fall nicht unterdrückbarer Neigung oder Veranlagung ist kein neutestamentliches Problem.
4. In den Lasterkatalogen ist die Homosexualität *ein Laster unter vielen*, also in keinem Fall das Laster schlechthin. Aber in den Reihungen stehen neben so »harmlosen« Untaten wie Habsucht, Bosheit, Prahlerei oder Trunkenheit auch solche, wie Mord, Elternmord, Totschlag, Tötung neugeborenen Lebens, Raub, Meineid, Zauberei und Giftmischerei. Da eine Taxonomie der Laster fehlt, kann also nur ein je differenzierter Umgang mit dem einzelnen Laster weiterhelfen.
5. Der gängige, nicht aber ausschließliche *Erfahrungsbereich*, von dem her Homosexualität definiert wird, ist die *Päderastie*. Jedoch verurteilt das Urchristentum generell jede Form männlicher und weiblicher Homosexualität.
6. Das neutestamentliche *Ebeuerständnis* folgt einer rigorosen jüdischen Linie, die auch im römisch-hellenistischen Reich viele Vertreter kannte: Nur die strenge Einehe ist Norm. Daneben gibt es nur die sexuelle Askese (wie z. B. bei Jesus, Paulus und Barnabas 1 Kor 7,1.7; 9,5 f.). Diese strenge Eheauffassung geht auf Jesus zurück (Mk 10,11f. parr.; begründet mit Gen 1,27 wie bei den Essenern). Sie ist im Urchristentum allgemeine Norm (1 Thess 4,3 f.; 1 Kor 7 usw.). Ehescheidung ist nur ein Grenzfall (Mt 5,32; 1 Kor 7,10ff.). Jede andere sexuelle Betätigung außerhalb der Ehe fällt unter die Hurerei (1 Kor 7,2; 1 Thess 4,3 usw.).
7. Das christliche Eheverständnis ist eingebettet in das *Heiligkeitsverständnis des Christen und der Gemeinde* (1 Thess 4,1ff.; 1 Kor 5-7). Dieses ist in der ersten urchristlichen Generation besonders streng. Dazu gehört die Zumutung des Verzichts auf kulturell sonst übliche »Ausschweifungen« (z. B. Röm 13,13 f.), die Höherbewertung des Charismas der Enthaltensamkeit gegenüber der Ehe (1 Kor 7,1.7), die strenge Einhaltung von Eehindernissen (1 Kor 5,1ff.). Doch fällt auf die Sexualität als solche kein Schatten. Sie ist innerhalb der Einehe gute

Schöpfung (1 Thess 4,3 f.; 1 Kor 7,28). Auch als in der nachapostolischen Zeit das Heiligkeitsideal nicht mehr voll durchzuhalten war (vgl. Mt 13,24ff.; 47ff), gab es in bezug auf dieses Eheverständnis keine Abstriche.

8. Nicht das Neue Testament, wohl aber das *Altertum* kennt das Problem, daß mit Homosexualität andere Rechtsgüter verletzt werden können und dafür staatlicher Schutz durch Gesetze nötig ist (Jugendschutz, öffentliches Ärgernis, Mißbrauch Abhängiger, Erpressung). Das Urchristentum hat die Homosexualität nur innergemeindlich und theologisch-ethisch verurteilt, sich um die staatliche und gesellschaftliche Seite des Problems nicht gekümmert. Eine strafrechtliche Verfolgung der Homosexualität ist also vom Neuen Testament her nicht begründbar.
9. Wenn heute im Sinne der *christlichen Freiheit* (1 Kor 3,21-23; PhiI4,8) und des *Liebesgebotes* im Blick auf das Neue Testament die Homosexualität beurteilt werden soll, sollte u. a. berücksichtigt werden:
  - a) PhiI4,8 kennzeichnet die grundsätzliche Problemlage: Weder das »Es steht geschrieben« als Ausdruck der Einheit von Schrift und göttlicher Wahrheit, noch das »Was gerade wird oder geworden ist, ist gut« als Ausdruck der Orientierung allein an gegenwärtigen Trends kann christlich genannt werden. *Weder Traditionalismus noch emanzipatorisches Pathos sind an sich gut.* PhiI4,8 intendiert ein aktuelles Urteil angesichts gewordener Normen. Die begründete ethische Urteilsbildung wird also unter Wahrung des Anschlusses an die Geschichte erfolgen, Begründungen zur Diskussion stellen und sich im Blick auf die Gesamtkirche konsensfähig erweisen müssen. Der Umgang mit außerhalb des christlichen Konsenses stehenden Christen und Nichtchristen ist besonderer Testfall des Liebesgebotes.
  - b) »Das Leben voll ausschöpfen« ist heute ein gängiges Verhalten mit nahezu selbstverständlicher Gültigkeit und prägt auch die Diskussion um die Homosexualität. Das Urchristentum hat vom *erfüllten Leben* anders gesprochen: Einmal wertet es Leben neu. Es ist z. B. nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist (Röm 14,17). Zum anderen ist die Freiheit des Einzelnen der Gemeinschaft und dem anderen Menschen dialektisch zugeordnet (Grundpro-

blem des 1 Kor). Darum orientiert sich die Freiheit des Einzelnen an dem Bruder, für den Christus auch gestorben ist (1 Kor 8,11). Darum sucht Paulus nicht seinen Nutzen, sondern den der Vielen, damit sie gerettet werden (1 Kor 10,32f; vgl. 9,19-23). Auch soll die Gemeinde unanstößig sein für Außenstehende (1 Kor 14,23-25). Selbst wenn ein neuzeitliches Menschenbild dies nicht einfach fraglos übernehmen wird, so muß diese neutestamentliche Position doch Anstoß zur Hinterfragung der Gegenwartsströmungen bleiben.

- c) Da jeder sein Leben der Vereinigung von Mann und Frau verdankt, ist die *Ehe lebensnotwendig*. Dies ist das Wahrheitsmoment in dem Urteil (Plato, Philo, Paulus), daß die Homosexualität »widernatürlich« sei, die Ehe hingegen die »natürliche« Vereinigung. Dieses philosophischer Tradition entspringende Urteil deckt sich sachlich mit dem religiösen Urteil der Priesterschrift in Gen 1,26- 28. Auch das Griechentum kann denselben Sachverhalt mythisch formulieren (Apuleius, Metamorphosen XI 2). Immer geht es dabei um die Grunderfahrung der Zweigeschlechtlichkeit, durch die allein neues menschliches Leben wird.
- d) Paulus hat - m. E. einzig im ganzen Altertum - die strenge Einehe konsequent unter den Gedanken der lebenslangen Gegenseitigkeit gestellt (1Kor7,4-6.1Of.28 usw.) und ihr damit eine vom Liebesgebot bestimmte innere Verbindlichkeit gegeben. Dies Verständnis ist als exemplarisch für Gemeinschaft unter Menschen überhaupt anzusehen. Insofern muß auch eine homosexuelle Verbindung daran gemessen werden. Das *gegenseitige Geben und Nehmen* bezieht sich gerade auch auf die geschlechtsspezifischen Unterschiede von Mann und Frau (1 Kor 7,4-6; 1 Thess 4,4). Insofern ist Gen 1,27 nicht überholt.
- e) Die Homosexualität hat konstitutionellen Mangel an den Punkten c) und d). Darum kann sie nicht unter dem Gesichtspunkt der Selbstentfaltung und des Minderheitenschutzes quasi gleichrangig und idealisierend neben die Ehe treten. Eine *Kirche*, die sich dem Leitbild der Punkte c) und d) verpflichtet weiß, wird *zwischen der Ehe und einer homosexuellen Gemeinschaft entsprechend unterscheiden* müssen.

- f) Sexualität gehört nach dem Neuen Testament zu den Dingen, die wie Essen und Trinken Gott nicht näher bringen (Röm 14,17; vgl. 1 Kor 7,1.7), darum ist sie nicht konstitutiv für die Entfaltung einer christlichen Existenz. Darum kennt das Neue Testament auch neben der Ehe freiwillige Askese.
- g) Das Liebesgebot muß den Umgang der Gemeinde mit dem Homosexuellen bestimmen. Gerade weil er im Sinne von Punkt e) eine Ausnahme ist, bedarf er besonderer Begleitung. Nicht zu richten, sondern seelsorgerlich zu raten, hat unbedingten Vorrang.

*Prof Dr. Jürgen Becker*

*Rönnert Weg 15  
2313 Raisdorf*

## 6. LITERATURAUSWAHL

- Bailey, S.:* Homosexuality and the Western Christian Tradition, 1955.
- Ders.:* Homosexualität, in: RGG III, 3. Aufl., 1959,441-443.
- Betr, H. D.:* Lukian von Samosara und das Neue Testament, 1961, 199-201.
- Friedrich, G.:* Sexualität und Ehe, 1977.
- Faßnacht, D.:* Sexuelle Abweichungen, in: Handbuch der christlichen Ethik 2,2. Aufl., 1979, 177-193.
- Herter, H.:* Artikel: Effeminatus, Realencyclopädie für Antike und Christentum IV, 620-650.
- Koberle, A.:* Deutung und Bewertung der Homosexualität im Gespräch der Gegenwart, ZEE 6 (1962), 141-149.
- von der Osten-Sacken, P.:* Paulinisches Evangelium und Homosexualität, in: Berliner Theologische Zeitschrift 3 (1986), 28-49.
- Ridderbos, S. j.:* Bibel und Homosexualität, in: Der homosexuelle Nächste, 1963, 50-73.
- Ringeling, H.:* Theologie und Sexualität, 2. Aufl., 1969,257-261.
- Schoeps, H.-j.:* Homosexualität und Bibel, ZEE 6 (1962),369-374.
- Scroggs, R.:* The New Testament and Homosexuality, 1983.
- Strecker, G.:* Homosexualität in biblischer Sicht, in: Kerygma und Dogma 28 (1982), 127-141.
- Thielicke, H.:* Theologische Ethik nI/3, 1964, 788-810.
- Wiedemann, H. G.:* Homosexualität und Bibel, in: H. Kentler (Hg.): Die Menschlichkeit der Sexualität, 1983, 89-106.

*Kontrovers in ihrem Verständnis biblischer Aussagen zu homosexuellem Verhalten sind die beidenfolgenden Beiträge. Sie können weitere Diskussionen über den Beitrag der biblischen Exegese zu den Fragen der Homosexualität anregen.*

## Biblische Aussagen zur Homosexualität\*

VON HORST BALZ

### I.

Die theologische Diskussion über die Homosexualität wird zur Zeit kontrovers geführt. Das gilt auch im Hinblick auf die Auslegung und Beurteilung der wenigen einschlägigen biblischen Texte, in denen Homosexualität durchgehend negativ angesprochen oder gar verworfen wird. Als Ergebnis der neueren Stellungnahmen von *Siegfried Meurer, Hans Georg Wiedemann, Gabriel Looser, Georg Strecker, Peter von der Osten-Sacken* u. a. läßt sich zumindest der eine gemeinsame Gesichtspunkt festhalten, daß eine biblische Antwort auf die Fragen der Homosexualität nicht schon dann eindeutig gewonnen ist, wenn die biblischen Verwerfungen lediglich wiederholt werden. Vielmehr müssen grundsätzlich die biblischen Aussagen über Ehe und Familie, über die von Gott gewollten Erhaltungsordnungen, über das, was als »natürlich« gilt, über Verzicht und den Umgang mit den eigenen Veranlagungen und schließlich über die Qualität der durch Christus geschenkten und neu ermöglichten Liebe mit einbezogen werden. Die Ebenbildlichkeit Gottes tritt uns nicht im »gefallenen Adam«, sondern im »neuen Adam«, dem Christus, gegenüber.

Auch im Bereich der Kirchen und der mit ihnen verbundenen Organisationen wird die Diskussion auf allen Ebenen, teils mit großer Heftigkeit und meist mit sehr unterschiedlichen Ergebnissen geführt ... Eine Kirche jedoch, die davon lebt, daß das biblische Zeugnis den gesamten und umfassenden Heilswillen Gottes für uns Menschen offenbar macht, wird sich kaum damit abfinden können, daß die einen sagen, das Nein der Bibel gelte unumstößlich als Gottes Wille, während die anderen feststellen, das

---

\* Auszüge aus einem Referat, das am 20. Februar 1986 vor der Arbeitsgruppe »Homosexualität« der Evangelischen Kirche von Westfalen gehalten wurde. Die Auszüge wurden weithin in ihrem ursprünglichen Wortlaut belassen, haben also den Charakter eines Gesprächsbeitrags. Aus diesem Grund wurde auch auf Anmerkungen verzichtet.

Nein der Bibel sei zwar klar, aber heute hätten sich die Perspektiven so sehr geändert, daß man sich von den biblischen Urteilen dispensieren müsse. Fordern wir die Klarheit der Schrift ein, so sollten wir doch aus den unterschiedlich zu gewichtenden und gelegentlich auch widersprüchlichen Einzelaussagen der biblischen Texte so etwas wie eine Gesamtrichtung erkennen können, die unsere Stellung zur Homosexualität bestimmen müßte ... Zugespitzt könnte man fragen: Gilt der Kernsatz des Heiligkeitsgesetzes »Ihr sollt heilig sein, denn heilig bin ich, der Herr euer Gott« (Lev 19,2) auch für die christliche Kirche? Wenn er gilt, was hat er dann konkret zu bedeuten? *50 steht mit der Frage nach der Homosexualität auch das Problem der biblischen Hermeneutik auf dem Spiel.* An eine Antwort können wir uns nur vorsichtig herantasten.

## 11.

Homosexualität wird im *Alten Testament* durchgehend verworfen ... Strittig ist jedoch die Interpretation der entsprechenden Texte ... Sind die grundsätzlichen Verwerfungen der Homosexualität etwa durchweg kultisch bestimmt, so daß sie ihren Sinn nur darin haben, daß alles, was vor der Landnahme der Israeliten in diesem Land praktiziert wurde, nunmehr nach der Offenbarung des Gotteswillens aus Israel ausgemerzt werden soll, damit das Land nicht von Neuem verunreinigt wird? Dann wäre die Sakralisierung des Geschlechtlichen in den außerisraelischen Kulturen das eigentliche Moment, das als bedrohlich und dämonisch empfunden wird und deshalb bekämpft wird. Daraus könnte man zu Recht folgern, daß die alttestamentlichen Aussagen so etwas wie eine personal verantwortete homosexuelle Partnerschaft überhaupt nicht im Blick haben.

Sicher ist, daß weibliche und männliche Prostitution in den Tempeln des alten Orients und von dort her auch in den Tempeln Kleinasiens und Griechenlands bis hinein in die hellenistisch-römische Zeit eine Rolle gespielt haben ... Deutliche Hinweise auf kultische *Homosexualität* haben wir allerdings erst in den späteren kleinasiatischen Kulturen der Kybele und des Attis (vgl. *Lukian*). So klar es ist, daß die Verehrung von Göttern durch kultische Prostitution im Alten Testament als todeswürdiger Verstoß gegen den wahren Gottesglauben gelten muß, weil gerade die Erfahrung der göttlichen Macht und Fruchtbarkeit auf dem Weg der geschlechtlichen Vereinigung als ein Greuel gegen Jahwe erschien, so wenig läßt sich jedoch ein direkter Zusammenhang zwischen der alttestamentlichen Verwerfung der Homosexualität und einer postulierten kultischen Homosexualität aufrechterhalten. Dazu kommt noch, daß das

Heiligkeitsgesetz sich keineswegs auf kultische Anweisungen beschränkt, sondern die gesamte Lebensordnung Israels unter dem Gebot Gottes regeln will. Es geht in den Verwerfungen also grundsätzlich um homosexuelle Praxis, wobei auch nicht nur gleichgeschlechtliche Vergewaltigung verurteilt wird, auch nicht nur Päderastie, sondern jeder homosexuelle Verkehr, also auch ein solcher in einer partnerschaftlichen Verbindung. Dem entspricht, daß die Schöpfungserzählungen die Sexualität an die Beziehung zwischen Mann und Frau knüpfen.

Man darf auch nicht davon ausgehen, daß Homosexualität außerhalb Israels üblich und schrankenlos anerkannt gewesen sei. Zwar wird in dem pseudepigraphischen Sibyllinenbuch (Sib 111,595ff.) behauptet, daß unter allen Menschen die frommen Juden auf des Lagers Reinheit wohlbedacht sind und sich nicht unkeusch mit männlichen Jugendlichen verbinden wie die Phönizier, Ägypter, Lateiner, das weite Griechenland, die vielen anderen Völker usw., so daß die Homosexualität die typische Sünde der Heiden wäre. In Ägypten und Babylonien dürfte sie jedoch abgelehnt worden sein ... Wohl aber scheint sie im klassischen Griechenland in der Tat eine größere Rolle gespielt zu haben, besonders in den gehobenen Schichten. Platon spricht im »Syrnposion« von den homosexuellen Beziehungen des Sokrates und hebt die »Knabenliebe« positiv hervor. Durch sie sollten die Knaben besonders zur Tüchtigkeit erzogen werden und die männlichen Liebhaber in erster Linie als Vorbilder angespornt werden. Später (Leges) konnte Platon auch auf die Naturwidrigkeit der Homosexualität hinweisen; ähnlich dann auch eine Reihe von Stoikern, Epikureern und Kynikern, die zumindest die Päderastie abgelehnt haben. Gewerbsmäßige Homosexualität hatte schon Solon in seiner Gesetzgebung für Athen einzuschränken versucht (um 600 v. Chr.), Im 3. Jahrhundert v. ehr. verbot die Lex Scantinia auch im römischen Recht homosexuellen Verkehr, vor allem, um Minderjährige zu schützen ...

Wird die Homosexualität in den jüdischen (und schließlich auch in den frühchristlichen) Texten also als eine typisch heidnische Sünde verurteilt, dann ist schon ihre zeitweilige Duldung und gelegentliche Hochschätzung unter den Nichtjuden Grund genug für diese Verwerfung. Man erkannte in der Homosexualität insgesamt eine dem Triebhaften verbundene Lebenshaltung, die von Genußsucht und Unbeherrschtheit bestimmt war und sich gegen die mit der Schöpfung gegebenen Ordnungen Gottes selbst wendete, weil sie die Ehe nicht als den von Gott gewollten ausschließlichen Ort für die Entfaltung menschlicher Sexualität anerkennen wollte ... Daß aber auch Israel nicht frei war von »Unzucht«, besonders auch von Homosexualität, zeigen Texte wie Test. Levi 17,11 oder Test. Naphtali 4 (»auch ihr werdet ... die Schlechtigkeiten der Heiden tun gemäß

der Sünde Sodorns«); die Verbote aus Lev 18,22 und 20,13 setzen dies ebenfalls voraus.

Sicher sind wir bisher - neutestamentlich gesprochen – von Ordnungen und Verboten des »Gesetzes« ausgegangen. Die die Sexualität betreffenden Ordnungen des Gesetzes scheinen aber bei den Juden wie dann auch im Urchristentum als so zentral empfunden worden zu sein, daß sie beispielsweise bei Paulus im großen und ganzen voll in Kraft bleiben. Das weist uns darauf hin, daß sie als Ausdruck grundsätzlicher und mit der Schöpfung gegebener Gottesordnung begriffen werden, die als den Ort menschlicher Sexualität die heterosexuell bestimmte Ehe und als das eigentliche Ziel der sexuellen Veranlagung von Frauen und Männern über alle Freude am gegenseitigen Angezogenensein und Aufeinanderangewiesensein hinweg letztlich die Zeugung der Nachkommenschaft hinstellt.

### III.

*Paulus* verwirft zunächst homosexuelles Verhalten von Männern insgesamt (*μαλακοί, ἀρσενοκοῖται*, vgl. Vulgata: *masculorum eoneubitores*) im Rahmen der »Laster« des Katalogs von 1 Kor 6,9 f. Er ist dabei nicht daran interessiert, ob die ausgeschlossene Homosexualität konstitutionell ist oder für die Betroffenen nur eine Möglichkeit ihres sexuellen Lebens aufgrund einer bisexuellen Veranlagung darstellt ... Für Paulus war wohl nach 1 Kor 7,7 die Begabung zur Ehelosigkeit wie auch die zur Ehe führende heterosexuelle Veranlagung ein Charisma; gleichgeschlechtliche Veranlagung oder Praxis zählte aber in jeder Hinsicht zu den Kennzeichen derer, die von der Gottesherrschaft ausgeschlossen sind. Paulus ist davon überzeugt gewesen, daß mit dem Eintritt in den Bereich des Glaubens und der Sündenvergebung (durch die Taufe) alle früheren Verhaltensweisen revidiert werden können und in den Fällen jetzt nicht mehr zulässiger sexueller Verhaltensweisen Verzicht geübt werden kann. Das heterosexuelle Verlangen nach dem Ehepartner ist davon natürlich nicht betroffen, denn mit der alttestamentlich-jüdischen Tradition ist für ihn die Ehe der von Gott für die sexuelle Verwirklichung der Menschen bereitgestellte Ort. Daß er in 1 Kor 6,9 f. die Homosexualität mit zwei Begriffen innerhalb eines Lasterkatalogs erwähnt, ist nicht unbedingt selbstverständlich. In jüdischen Vorbildern kann sie zwar auch begegnen (Weish 14,25f.; Sib II,73; Arist 152; Test. Levi 17,11), aber meist wird nur die *πορνεία* insgesamt verworfen. Paulus mag also konkret an die Verhältnisse in Korinth gedacht haben. Was er vielleicht, ohne es hier auszusprechen, im einzelnen den Homosexuellen vorgeworfen hat, könnte man aus Aussagen

des hellenistischen Juden Philon erschließen (Spec. Leg. III,37 ff.): Männer geben sich wie Frauen, verändern damit ihre natürliche Prägung, suchen widernatürliche Lust, versagen sich der Nachkommenschaft und wollen mit ihrer Haltung sogar bei den Festen und Opfern besonders anerkannt werden. Das Urteil des Palus wird hierin traditionell jüdisch geprägt sein; in der gleichen Weise ist es aber um der Heiligkeit und Reinheit der Gemeinde willen auch apodiktisch.

In 1 Tim 1,9 f. geht es darum, daß das Gesetz mit seinen Möglichkeiten lediglich bei den Gesetzlosen (den Irrlehrern) als Waffe wirkt, daß aber im Bereich der gesunden Lehre, die vom Evangelium getragen wird, alle Gesetzwidrigkeit von selbst ausgeschlossen ist, darunter eben auch die (männliche) homosexuelle Praxis (*ἀρσενοχοῖται*).

In 1 Kor und 1 Tim wird die Homosexualität eher beiläufig verworfen, also neben anderen Haltungen und Praktiken, die mit dem Evangelium bzw. der Gottesherrschaft nicht vereinbar sind. Daraus wurde öfter geschlossen, daß Homosexualität für Paulus und seine Schule eben ein Randthema sei, das mehr oder minder zufällig in die Verwerfungskataloge hineingeraten sei. Während Heterosexualität und besonders die Fragen der Ehe im Neuen Testament vielfach angesprochen werden, spielt die Homosexualität in der Tat nur eine ganz geringe Rolle. Dahinter steht aber nicht, daß sie für das Urchristentum unproblematisch gewesen wäre, sondern daß sie in den urchristlichen Gemeinden grundsätzlich ausgeschlossen war oder zumindest nirgends öffentlich vertreten wurde, so daß sie immer nur da zur Sprache kommt, wo es um die Ungerechten oder um das frühere Leben der jetzt Glaubenden geht.

Eben dies zeigt auch der einzige ausführlichere und reflektiertere Paulustext zu unserer Frage in Röm 1,18-32, besonders 1,24-27. Nach Röm 1-3 hat kein Mensch Anlaß, sich vor Gott zu rühmen, denn Juden wie Griechen stehen unterschiedslos unter der Macht der Sünde (3,9) und haben die in der Gottesebenbildlichkeit der Menschen angelegte Gottesherrlichkeit verfehlt (3,23). Alle sind deshalb auf die in Christus geoffenbarte und allein den Glaubenden geltende Gottesgerechtigkeit angewiesen. Was ihr Tun und ihr Selbstverständnis angeht, leben nämlich Juden wie Nichtjuden unter dem Zorn Gottes (1,18; 3,19). Daß auch die Nichtjuden Ungerechte sind, obwohl sie sich die Ungerechtigkeit nicht konkret durch Übertretung der göttlichen Tora zuziehen konnten, erweist Paulus an ihrem Verhältnis zur Schöpfung und zum Schöpfer und an den Auswirkungen dieses Verhältnisses für ihre Beziehungen untereinander. Sie konnten am Geschaffenen den Schöpfer erkennen, haben ihm jedoch nicht Verehrung und Dank erwiesen (1,19-21). In dieser bewußten Auflehnung gegen den Schöpfer liegt ihre Schuld; sie wollten weise sein und wurden

darüber töricht, indem sie die Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes durch Götter nach dem Bild von Menschen oder Tieren ersetzen (1,22 f.). In 1,24.26 und 28 beschreibt Paulus mit dem dreimaligen »deshalb hat sie Gott dahingegeben« den Zustand der nichtjüdischen Gottesfernen genauer. Sie leben in einem gestörten Verhältnis zu sich selbst, zu ihren nächsten Mitmenschen in der geschlechtlichen Verbindung und schließlich zu der von Gott gewollten Ordnung der menschlichen Gemeinschaft überhaupt. Es ist nicht richtig, hier schon von Strafe zu sprechen, denn die Strafe über diese Menschen ergeht nach Paulus im Gericht: Sie sind des Todes schuldig (1,32; vgl. 2,8 f.; 3,19). Vielmehr ist ihr bewußt gewähltes und in Auflehnung gegen den Schöpfer praktiziertes Verhalten ein strafwürdiger Zustand, in den Gott sie hineingeraten ließ, um sie der Gerichtsstrafe unentschuldigbar auszuliefern.

Die Abwendung vom Schöpfer zeigt sich zunächst in den Leidenschaften der Herzen, also einer unkontrolliert ausgelebten Triebwelt, welche durch Maßlosigkeit zur Entehrung der Somata untereinander führt (1,24) ... Weil die Nichtjuden Gott nicht mehr als den sie beschenkenden und zugleich fordernden Schöpfer begriffen haben, hat Gott sie in die Leidenschaften hineingeraten lassen, die die Würde des geschaffenen Menschen schänden (1,26).

Paulus entfaltet dies an der weiblichen wie männlichen Homosexualität und scheut sich dabei nicht, wie die Stoiker, also in ganz allgemein gebrauchten und eigentlich untheologischen Vokabeln, von einer Pervertierung des natürlichen Verkehrs zu einem widernatürlichen zu sprechen (ἡ φυσικὴ χρῆσις – ἡ παρὰ φύσιν [χρῆσις] 1,26). Der ganze Zusammenhang macht deutlich, daß Paulus nicht an den kultischen Bereich denkt, sondern an Verirrungen und Fehlhaltungen in allen Lebensbereichen: Sie tun, was sich nicht gehört (1,28).

Aus den beiden Aussagen aber, die Frauen hätten den natürlichen Verkehr pervertiert und die Männer hätten ihn verlassen (1,26 f.), darf man nicht entnehmen, daß Paulus nur von gelegentlichen homosexuellen Beziehungen von heterosexuell oder etwa bisexuell Veranlagten reden wollte, denn seine Aussagen treffen die im griechischen und römischen Bereich zwar verbreitete, dennoch aber vor allem bei den Römern immer mehr eingeschränkte Homosexualität im ganzen. Konstitutionelle Homosexualität wäre für Paulus nichts anderes als der deutlichste Ausdruck jenes Dahingegebenseins der Nichtjuden, die in ihrer Ferne von Gott und in ihrer bewußten Mißachtung des geschöpflichen Lebens und Zusammenlebens dann gar nicht anders können, als den natürlichen Verkehr zu verlassen. Der kleine Nachsatz in 1,27 b, daß die homosexuellen Männer den Lohn für ihre Verirrung an sich selbst empfangen, wird bedeuten, daß

ihre homosexuelle Veranlagung oder ihr entsprechendes Verhalten aus ihrer grundsätzlichen Verirrung, der Vertauschung des Schöpfergottes gegen das Geschöpf, folgt. *Es geht um einen Verstoß gegen das mit der Schöpfung gegebene Soma des Menschen in seinem vollen Sinn: Falschen Einsatz der sexuellen Potenz, Verzicht auf Nachkommenschaft, Verstoß gegen das schöpfungsgemäße Miteinander von Mann und Frau und schließlich wohl auch die Störung der von Gott gewollten somatischen Lebensbeziehungen, wie das in dem Wort ὄρεξις (wildes oder gieriges Verlangen, 1,27) zum Ausdruck kommt.*

Sicher ist für Paulus Homosexualität nicht die einzige Verirrung der Nichtjuden, sie steht ja im Kontext eines langen Verwerfungskatalogs 1,28-31, in dem unter anderem auch Ungehorsam, Treulosigkeit, Lieblosigkeit und Unbarmherzigkeit gegeißelt werden. Wohl aber gilt sie für Paulus als typische Verirrung, weil sie exemplarisch deutlich machen kann, zu welchen Konsequenzen ein Selbstverständnis führt, das sich nicht mehr vom Geschaffenen und seinen Strukturen zur dankbaren Verehrung des Schöpfers selbst hinführen läßt.

Nun könnte man die paulinischen Aussagen mit dem Argument relativieren wollen, daß Paulus einerseits die jüdische Verurteilung der Homosexualität uneingeschränkt übernommen habe und zum anderen ein unreflektiertes Naturverständnis in seine Kritik der Nichtjuden eingebracht habe. Daran wird richtig sein, daß Paulus über etwaige positive oder grundsätzliche anthropologische Aspekte der Homosexualität nicht weiter nachgedacht hat. Zum anderen ist natürlich alttestamentlich-jüdisches Gut in der urchristlichen Überlieferung nicht einfach als solches schon disqualifiziert; für Paulus ist vielmehr selbstverständlich, daß im Bereich des Gottesvolkes bzw. der Glaubensgerechtigkeit Verhaltensweisen, die bisher schon durch die Tora ausgeschlossen waren, weiterhin aufgrund des endgültigen Sieges des Geistes über die Sarx ausgeschlossen sind. Sein Fortschritt über das jüdische Gesetz hinaus besteht darin, daß er sich nicht mehr mit Strafbestimmungen bis hin zur Todesstrafe abgibt, sondern in Fällen sexueller Verfehlung schlicht die Trennung der Gemeinde von solchen Menschen fordert (wie 1 Kor 5,1 ff.). Sein Naturbegriff andererseits entspricht natürlich nicht einem modernen Naturbegriff. Wir könnten hier eher unseren Kulturbegriff gebrauchen, also von einem bewußten Umgang mit natürlichen Gegebenheiten ausgehen. *Damit appelliert Paulus, wenn er von Pbyis spricht, an diejedem zugängliche Einsicht in die Schöpfungsgegebenheit alles Seienden. Er argumentiert also nicht nur auf einer moralischen Ebene; und mit einer reinen Entscheidungs- oder Situationsethik würde man gerade der in die pasdinische Theologie hinein aufgenommenen alttestamentlich-jüdischen Tradition nicht gerecht.*

Zum theologischen »Ort« der biblischen Aussagen über die Homosexualität:

1. Für die christliche Bibel, in welcher das Alte Testament vom Neuen Testament her interpretiert wird, ist die Frage, ob homosexuelle Praxis in irgendeiner Weise seitens des Staates zu kontrollieren oder zu bestrafen sei, keine theologische Frage. Sie wird weder gestellt noch beantwortet. Diese Frage ist heute also frei nach sachlichem und praktischem Ermessen **zu** beantworten, und sie ist ja auch in diesem Sinn beantwortet worden.

2. Die biblischen Aussagen über die Homosexualität gehören nicht in den gleichen Bereich wie manche anderen Aussagen über die Geschlechterrollen von Frauen und Männern, z. B. die paulinische Empfehlung, die Frauen sollten ihr Haupt in der Gemeindeversammlung bedecken (1 Kor 11,2 ff.), oder die wahrscheinlich nachpaulinische Auflage, daß die Frauen in den Gemeindeversammlungen zu schweigen hätten (1 Kor 14,33 b-36; 1 Tim 2,9-15). Dort geht es um Regelungen für das Gemeindeleben, während die Homosexualität mit den grundsätzlichen Fragen von »gerecht« und »ungerecht« überhaupt zusammenhängt, also mit allem Verhalten, das Menschen von Gott trennt.

3. Die heterosexuelle Ehe ist für Paulus nach 1 Kor 7 zunächst eine Ordnung dieses Äons ... Dennoch bezieht sich Paulus ausdrücklich auf Jesu Wort gegen die Scheidung von Ehen nach Mk 10,9, wonach Gott selbst in der gegenseitigen Liebe und im Eheversprechen der Partner am Werk ist und letztlich beide »zusammengefügt hat«, Die heterosexuelle Ehe ist nach neutestamentlichem Verständnis eine vom Schöpfer gewollte und in der Konstitution von Mann und Frau grundsätzlich angelegte Institution, die in der Zeit dieses Äons allen denen, die nicht zur Ehelosigkeit veranlagt sind (es wird dabei keine Askese gefordert), den rechten Ort für die Erfüllung ihrer sexuellen Veranlagung, für das partnerschaftliche Miteinander und damit auch für die Zeugung neuen Lebens in der Geborgenheit der Familie bereitstellt. Damit werden auch die Rollen der Mütter und Väter in ihrem Miteinander und in ihrem Gegenüber zu den Kindern als grundsätzliche Strukturen nach dem Schöpferwillen Gottes deutlich. Ehe muß zwar nicht sein "", solange sich aber das Leben der Glaubenden in dieser Welt und auch unter den Bedingungen dieser Welt vollzieht, gilt für alle Menschen, deren sexuelle Selbstverwirklichung mit ihrer Lebensverwirklichung überhaupt untrennbar zusammenhängt, die Ehe als der Lebensraum für partnerschaftliches Miteinander. Daß dies selbst angesichts der eschatologischen Erwartung aufrechterhalten wird, spricht für die Konkretheit und den Realitätssinn des urchristlichen Glaubens.

4. Von daher sind die alttestamentlichen Schöpfungsaussagen theologisch zu interpretieren. Als männlich und weiblich Geschaffener und zu gegenseitiger Hilfe und Entsprechung Ausgestatteter ist der Mensch Ebenbild Gottes und mit seinem Auftrag der Pflege des Geschaffenen und der eigenen Vermehrung in die Schöpfung gestellt. Hat der Mensch unter der Macht der Sünde bei der geschichtlichen Verwirklichung dieses Auftrags seine Rolle als Gottes Gegenüber gewiß verfehlt, so vermag er doch durch Christus und im Blick auf Christus als dem wahren Ebenbild Gottes zu einem Leben zurückzufinden, wie Gott es will. Zuwendung und Liebe sind ihm damit neu geschenkt, Befreiung von der übermächtigen Gewalt der Sünde, so daß er selbst Liebe und gottgefälliges Leben verwirklichen kann und von Gottes Geist getragen wird, der ihn zum Glaubenden macht. Die von Jesus vermittelte und seinen Nachfolgern aufgetragene Liebe gilt in den Lebensbeziehungen und Lebensgemeinschaften dieser Welt und vor allem über ihre Grenzen hinaus. Aus ihr sollen nach Paulus die Auferbauung der Glaubenden zum gemeinsamen Leben und die Verwirklichung aller Charismen zum Wohl des ganzen Christusleibes, der Gemeinde, hervorgehen, damit auf diese Weise der Christus in den Gemeinden vor aller Welt repräsentiert werde, der Welt zum Anstoß und zum Heil. Dabei kann von den einzelnen Glaubenden auch Verzicht gefordert werden, nämlich Verzicht auf das Ausleben ihrer spezifischen Charismen um der Gemeinschaft willen, Verzicht auf Selbstbehauptung und Macht um der Schwächeren willen, Verzicht auf exzessive Verwirklichung der eigenen Wünsche und des eigenen Verlangens um des Soma willen (des »Leibes« und zugleich der Gemeinde), das ja der Tempel des Gottesgeistes ist und somit Gott gehört und von ihm auch ganz beansprucht wird. Insgesamt geht es dabei um den neuen somatischen Gottesdienst der Glaubenden nach Röm 12,1 f.

## V.

In diesem Rahmen hat die biblische Verwerfung der Homosexualität ihren Ort. Trifft sie nun auch solche homosexuellen Partnerschaften von Christen, die von beiden Partnern oder Partnerinnen mit ihrer ganzen Person getragen werden und in Liebe verantwortet werden? Ich setze mit dieser Frage voraus, daß diese Partner und Partnerinnen nicht neben einer heterosexuellen Veranlagung und Praxis noch die homosexuelle Praxis als Bereicherung hinzu haben möchten, sondern durch ihre Veranlagung unumkehrbar allein zu gleichgeschlechtlichen Partnerschaften fähig sind und somit keine andere Möglichkeit haben, sich überhaupt sexuell zu

verwirklichen. Ich schließe dabei auch die Überzeugung solcher Partner mit ein, daß sie zur sexuellen Askese nicht motiviert oder auch nicht **fähig** seien. Damit setze ich konstitutionelle Homosexualität voraus, auf die auch durch eine Therapie nicht eingewirkt werden kann – was alles letztlich noch umstritten ist.

Für die theologische Rechtfertigung von solchen homosexuellen Partnerschaften könnte man eine Reihe biblischer Argumente heranzuziehen versuchen:

1. Jesu Wort gegen die Ehescheidung wurde z. B. bereits bei Paulus frei und situationsgerecht interpretiert, und unsere heutige christliche Praxis hat diese Freiheit um der Betroffenen und um der Ehen willen noch erweitert. Die urchristlichen Gebote oder Verbote sind kein Gesetz.

Zu fragen wäre dann natürlich, ob denn Jesus selbst mit seinem Wort gegen die Ehescheidung ein neues Gesetz gegen die Tora aufrichten wollte. Hat er nicht den Ehepartnern vor allem ihre Verpflichtung füreinander in der Ehe einschärfen wollen? Paulus hat in dieser Frage nicht etwa Jesus neu interpretiert, sondern m. E. richtig verstanden.

2. Heterosexuelle Christen dürfen nicht über homosexuelle Christen richten und ihnen damit Anstoß geben, sondern nach Röm 15,7 sollen wir uns untereinander annehmen, wie Christus uns angenommen hat. Zudem sind nach Ga13,27-29 die Unterschiede, die vor den Menschen gelten, aufgehoben, und es sind alle einer in Christus, also auch die Homosexuellen. Sie können auch in ihrer spezifischen **κλήσις** berufen sein (1 Kor 7,20).

Ist aber die Heranziehung von solchen Texten und ihre Interpretation in dieser Richtung wirklich angemessen? Für Paulus wäre jedes Annehmen von Homosexuellen in diesem Sinn eine Vermischung der Gemeinde mit Sündern oder mit der Welt gewesen und damit Verunreinigung der Gemeinde selbst. Paulus hätte sicher geraten, in solchen Fällen alles zu tun, um homosexuellen Menschen ein heterosexuelles Leben neu zu ermöglichen oder sie zum Verzicht auf das Ausleben ihrer Veranlagung oder ihres Verlangens **fähig** zu machen.

3. Man könnte dann aber sagen, daß der in der Liebe wirksame Glaube (Ga15,6) alles Tun von uns Sündern allein heiligt, denn auch als Glaubende und Gerechtfertigte sind wir, was uns angeht, Sünder. Wird also durch den in der Liebe wirksamen Glauben nicht auch eine homosexuelle Verbindung geheiligt?

Bei dieser Meinung geht es nicht um die vergebende, tragende, helfende und aufbauende Liebe innerhalb der christlichen Gemeinde und über ihre Grenzen hinaus, sondern es wird die partnerschaftliche Liebe in einer homosexuellen Dauerverbindung als Ausdruck von Agape verstanden. Partnerschaftliche Liebe ist sicher auch Agape, nämlich Tragen, Besorgen

und Annahmen des Partners oder der Partnerin in allen Fragen des leiblichen und geistig/seelischen Lebens. Deshalb haben wir ja gerade die eheliche Partnerschaft als einen entscheidenden Ort für die Verwirklichung des Schöpferwillens unter den Menschen angesehen.

Liebe in diesem Sinn kann es nach der Meinung von Homosexuellen nicht nur in heterosexuellen, sondern auch in homosexuellen Partnerschaften geben, auch wenn solche Liebe unter homosexuellen Partnern wahrscheinlich anders ausgeprägt sein wird als unter heterosexuellen Partnern. Eine solche Meinung, die durch entsprechende Erfahrungen gestützt sein wird, sollten wir zunächst akzeptieren. Psychologen und Therapeuten mögen dann genauer erklären, ob nicht in homosexuellen Partnerschaften auch noch andere Momente mitschwingen, etwa von narzißtischer Überheblichkeit im Blick auf das eigene Geschlecht, verbunden mit der Verachtung oder Abwehr des anderen Geschlechts; oder Probleme des in der Partnerverbindung doch nicht vollkommen miteinander geteilten Lebens, da ja die Sorge füreinander im Blick auf die Nachkommenschaft, also die Familie, entfällt; oder Probleme, die sich ergeben, wenn die eigene Sexualität nur als partnerschaftliche Beglückung und Befriedigung erfahren wird und nicht auch als gemeinsame Verbindung für ein Drittes, für neues Leben; oder weiterhin die gerade im Bereich der Homosexualität häufige Promiskuität, verbunden mit der akuten gesellschaftlichen Ächtung und Verdrängung solcher Beziehungen; oder schließlich Probleme, die sich ergeben könnten, wenn Menschen an ihrer eigenen Veranlagung nicht arbeiten, um sie so zu bewältigen, sondern sich von ihrer Veranlagung lediglich führen lassen und sich dabei zunehmend mit für sie selbst vielleicht nicht verständlichen und erträglichen Konflikten beladen usw.

Setzen wir also voraus, homosexuelle Partner oder Partnerinnen wollen miteinander als Christen Agape verwirklichen - auch in einer heterosexuellen Ehe ist das ja auf jeden Fall ein schwieriges und keineswegs problemloses Unterfangen -, können wir ihnen dann gegen Paulus und dennoch theologisch legitim zusprechen, daß solchen, die viel lieben, ihre Sünden vergeben sind (vgl. Lk 7,47) oder daß die Liebe der Sünden Menge bedeckt (1 Petr 4,8)?

Damit kommen wir sicherlich in einen Grenzbereich, in dem Antworten nur noch tastend möglich sind. Ein theologisches Urteil im Sinne des Jesuswortes von Lk 7 scheint mir allerdings in diesem Zusammenhang unangemessen zu sein, denn mit solchem Zuspruch von Vergebung ist die Eröffnung von neuem und verändertem Leben verbunden. Gerade in Lk 7 ist die Liebe eines Menschen der Erweis dafür, daß Vergebung wirksam wurde und damit alte Abhängigkeiten und Bindungen nicht mehr gelten.

Anders steht es vielleicht mit einem Ansatz, der sich auf 1 Petr 4,8 beruft (vgl. auch Jak 5,20; Spr 10,12). Hier wird ja die Liebe der Glaubenden untereinander über alles gestellt, weil sie es ist, die erst wahre Gemeinschaft ermöglicht - im Gegensatz zum Haß, der zum Streit führt (Spr 10,12) -, deckt sie doch das Störende und Anstößige am Nächsten zu. Störendes und Anstößiges wird zwar erkannt, dennoch geht es um ein Übergewicht der Liebe über die Verfehlungen, die weder aus dem eigenen Leben noch aus dem Zusammenleben in der Gemeinschaft ausgeschlossen werden können.

Ein solcher biblischer Ansatz eröffnet zwar nicht schrankenlos alle Möglichkeiten der Selbstentfaltung (vgl. im 1 Petr dazu 2,16: Die Freiheit nicht als Decke über der Bosheit!), dennoch kann er für uns eine gewisse Offenheit erschließen, homosexuelle Partnerschaften von der biblischen Überlieferung her zwar grundsätzlich als eine Lebensweise zu beurteilen, die dem Schöpfungswillen Gottes nicht entspricht, dennoch aber unter den vorhin genannten Voraussetzungen solchen Menschen, die ihre Sexualität nur in homosexuellen Partnerschaften leben können, einen Lebensvollzug zuzugestehen, in dem wir ihnen ihre Veranlagung nicht zum Vorwurf oder zur Last machen. Eine solche Haltung wäre dann noch besonders begründet, wenn wir von den Humanwissenschaften bestätigt bekommen sollten, daß die besondere Veranlagung von Homosexuellen auch und vielleicht sogar in erster Linie durch die Haltung und durch die Einflüsse anderer, von Eltern und weiteren Bezugspersonen, stark geprägt ist. Allerdings wäre ein Tragen und Mittragen solcher Partnerschaften in den christlichen Gemeinden wohl nur möglich, wenn sich die Gemeinden grundsätzlich zur Begleitung und Beratung ihrer homosexuell lebenden Gemeindeglieder bereit fanden und diese sich gegen eine solche Anteilnahme nicht versperrten. Dabei wird kaum die Frage an die Betroffenen ausgeschlossen werden können, ob für sie nicht auch eine andere Identität erreichbar wäre als eben die homosexuelle.

Wir sollten bei einem solchen Umgang mit den biblischen Aussagen über die Homosexualität nicht übersehen, daß wir damit auch gegen Paulus darauf bauen, daß in einer für die Bibel grundsätzlich schöpfungswidrigen Verwirklichung menschlicher Sexualität dennoch Agape im umfassenden Sinn möglich ist. Wir hätten uns damit von der pauschalen Verwerfung der Homosexualität in der alttestamentlichen und urchristlichen Überlieferung bereits abgesetzt und somit das grundsätzliche Gegenüber von jüdischer bzw. urchristlicher Gemeinde und der »Welt« zugunsten einer neuen Bestimmung der Situation der Kirche in der Welt aufgegeben. Wenn wir uns den Erfahrungen der Homosexuellen und den Erfahrungen mit ihnen offen stellen, werden wir diesen Schritt über die

urchristliche Theologie hinaus wohl wagen müssen. Nicht zuletzt wird uns dabei die Einsicht leiten, daß wir heutigen Christen den urchristlichen Aussagen über das Leben der Gemeinde der »berufenen Heiligen« (1 Kor 1,2) nur mehr unter den Bedingungen einer »volkskirchlichen« Situation entsprechen können, was uns dann auch theologisch und praktisch mehr fordert als entlastet.

Prof Dr. Horst Balz

Am Herrenbusch 46  
5810 Wilten 3

## Paulus und die Homosexualität

Überlegungen zu Röm 1,26 f.\*

VON KLAUS WENGST

*Wenn ich recht beobachte, steht die Diskussion über Homosexualität in der Kirche allererst in den Anfängen und erfolgt gegenüber der Gesellschaft mit großer Zeitoerzögerung. Woran liegt das, und wie ist es zu bewerten?*

Ist die weitgehende Verweigerung dieser Diskussion gegenüber Ausdruck des Festhaltens an unaufgebbarer Wahrheit, oder wirken religiös-ideologische Legitimierungen als Zusatzbremsen? Christliche Wahrheits-suche orientiert sich biblisch. Ich will mich in diesem Beitrag auf das *Neue Testament* beschränken. Homosexualität begegnet in ihm *nicht* als *eigenes Thema*; sie wird nur an ganz wenigen Stellen eher beiläufig erwähnt. Von ihnen her scheint die Sache glasklar zu sein und keiner weiteren Diskussion zu bedürfen, insofern nämlich die Homosexualität als schwere Verfehlung, als *Sünde* gilt. Das wird nicht dargelegt, sondern als

---

\* Die folgenden Seiten habe ich Ende Februar 1986 sowohl als Diskussionsbeitrag für die Arbeitsgemeinschaften Solidarische Kirche Westfalen und Lippe als auch für einen Vortrag geschrieben, gehalten an 1. Mai 1986 in der Evangelischen Akademie Iserlohn. Ich habe dazu nur in geringem Umfang Sekundärliteratur herangezogen; eine gründliche Aufarbeitung sollte später folgen. Zwischenzeitlich kam mir jedoch der Aufsatz von *Peter von der Osten-Sacken* zu Gesicht: *Paulinisches Evangelium und Homosexualität*, *Berliner Theologische Zeitschrift* 3, 1986, 28-49, der eine solche Aufarbeitung enthält. Auf ihn sei daher nachdrücklich hingewiesen, besonders auch auf den Schlußabschnitt über »Homosexualität in jüdischer Sicht« (46-49). Angesichts dessen meine ich, meinen Beitrag in der kurzen Vortragsfassung mit den nur knappen Anmerkungen belassen zu können.

selbstverständlich und allgemein anerkannt vorausgesetzt. An zwei Stellen, in 1 Kor 6,9 und 1 Tim 1,10, stehen Päderasten - wörtlich übersetzt heißt es »Männchenbeschläfer« – im Lasterkatalog neben Ehebrechern, Götzendienern, Dieben, Mördern, Menschenhändlern und anderen dergleichen. Auch an der dritten Stelle, an der homosexuelle Menschen in den Blick kommen, in Röm 1,26 f., wird »verächtlich ..., einseitig das Geschlecht betonend, von Weibern und Männern gesprochene', vielleicht müßte man sogar pointiert mit »Weibchen« und »Männchen« übersetzen. Gibt es also bei solcher Eindeutigkeit überhaupt noch etwas zu fragen? Aber selbst diejenigen, die nicht mit der ersten Barmer These zwischen Jesus Christus als dem einen Wort Gottes und den Worten der Heiligen Schrift als Zeugnis davon unterscheiden, sondern die Worte der Bibel mit dem Wort Gottes schlechthin identifizieren, können nicht beim bloßen Verweis auf diese Texte stehenbleiben. Sie können es deshalb nicht, weil eben die Fraglosigkeit, in der diese Texte Homosexualität als Sünde einfach voraussetzen, heute nicht mehr gegeben ist; und wenn sie auch nicht selbst fragen, so werden sie doch von homosexuellen Christen gefragt werden, *warum* denn ihrer Ansicht nach Homosexualität als Sünde zu beurteilen sei. Die bloße Antwort: »Es steht geschrieben« wäre eine Ausflucht ins Formale. Es bleibt uns also nichts anderes übrig, als die *Texte* auch auf ihre *Voraussetzungen* hin zu befragen. Was sind ihre eigenen Plausibilitäten? Was lassen sie an Argumentation und Begründung erkennen? Dabei helfen die beiden erstgenannten, die homosexuelle Männer in einen Lasterkatalog einreihen, zumindest zunächst nicht weiter. Dagegen lohnt sich m. E. der *Einsatz bei Röm 1,26/* Dieser Text steht in dem großen Zusammenhang von Röm 1,18-3,20. Nachdem Paulus in 1,16 f. Thema und These des Briefes von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium genannt hat, führt er das zunächst so aus, daß er die von daher erkennbare Offenbarung des Zornes Gottes (1,18) beschreibt, womit die Situation des Menschen offengelegt wird, auf den das Evangelium trifft-, Seine Intention besteht in dem Aufweis, »daß alle unter der Sünde sind« (3,9). In 1,19 - 32 wird das am Fall der Heiden gezeigt. Die Verse 19 - 23 halten zunächst grundsätzlich fest, daß Gott in seiner Schöpfung erkannt werden kann, ja, daß er auch erkannt worden ist, daß sich aber die Menschen diese Erkenntnis schuldhaft verfinstert und ihresgleichen und sogar Tiere vergöttert haben. Dieses unentschuld bare Verfehlen der Erkenntnis im Verhalten führt Paulus vor der abschließenden Zusammenfassung in V. 32, die zugleich als Überleitung dient, in drei parallelen Abschnitten aus. In ihnen stellt er »zwischen dem Tun der Menschen und der göttlichen Reaktion als Festlegung der Täter auf ihr Tun« eine Entsprechung her>. Die *Verfehlung der Gotteserkenntnis*, die sich

in einem *dieser Erkenntnis widersprechenden Verhalten* zeigt, hat also zur Folge, daß Gott die Menschen auf dieses Verhalten festlegt. Als solches Verhalten erscheinen im ersten Abschnitt sexuelle Lasterhaftigkeit und Götzendienst (V. 24 f.), im dritten eine ganze Anzahl nicht-sexueller Laster (V. 28-31) und im zweiten eben speziell die Homosexualität. Die Verse 26 f. lauten: »Deshalb hat sie Gott schändlichen Leidenschaften preisgegeben; denn so haben ihre Weiber den natürlichen Geschlechtsverkehr mit dem widernatürlichen vertauscht, und ebenso sind auch die Männer unter Aufgabe des natürlichen Geschlechtsverkehrs mit dem Weib in ihrer wilden Begier aneinander entbrannt, indem Männer mit Männern die schamlose Tat vollbringen und an sich selbst die Vergeltung erhalten, die ihr Irrwahn nötig macht.«

Vom Kontext her gilt hier also Homosexualität als ein Handeln, das der Erkenntnis des in seiner Schöpfung offenbaren Gottes widerspricht. Warum ist das nach Paulus so? Ich versuche, darauf Schritt für Schritt zu antworten.

Zunächst sei im Blick auf die Abfolge der Verse 24-31 festgehalten, daß der zweite Abschnitt als ein Spezialfall des ersten erscheint, der Götzendienst und sexuelle Lasterhaftigkeit überhaupt zusammenstellt. Deshalb soll zuerst gefragt werden: Wie kommt Paulus dazu, den *Götzendienst* sofort mit sexueller *Lasterhaftigkeit*, und da insbesondere *mit Homosexualität*, in einen Zusammenhang zu bringen? Daß sich das Verfehlen der Erkenntnis des einen Gottes im Götzendienst, daß sich das Verfehlen des ersten Gebotes auch im Verfehlen des zweiten Gebotes manifestiert, im Machen von Bildern und in ihrer Verehrung, im Dienst gegenüber Ersatzgöttern. ist unmittelbar einsichtig. Aber wie kommt es, daß der Götzendienst sofort mit dem sexuellen Bereich verknüpft wird? Paulus partizipiert hier in aller Selbstverständlichkeit an *seiner jüdischen Tradition*, Da mit der kanaänischen Religion auch Prostitution verbunden war, bildeten für *Israel* schon von alters her *Götzendienst* und »*Uneuch*:« einen festen, radikal abzulehnenden Zusammenhang. »Unzucht« erscheint hier als ein sich aus dem Götzendienst ergebendes und ihn begleitendes Phänomen-. Bei der Begegnung mit der hellenistischen Kultur tritt besonders die Homosexualität als solche »Unzucht« ins Blickfeld>. Paulus weist in Röm 1,24-27 also nicht argumentativ einen Zusammenhang zwischen Götzendienst und Homosexualität auf, sondern dieser Zusammenhang ist ihm unhinterfragt plausibel, weil ihm mit seiner Tradition die Homosexualität als Folge und Begleiterscheinung des Götzendienstes gilt. *Wie steht es aber mit dieser Plausibilität, wenn heute Homosexualität nicht im Zusammenhang von Götzendienst auftritt*, sondern wenn Menschen, die sich ausdrücklich als Christen bekennen, sich als Homosexuelle zu erkennen

geben? Mit dieser Aufhebung der Voraussetzung der traditionellen Zusammenstellung von Götzendienst und Homosexualität ist damit auch ihre Plausibilität nicht mehr gegeben.

Welche weiteren Argumentationshintergründe läßt Paulus in Röm 1,26f. erkennen? Er bezeichnet Homosexualität als »widernatürlich« und Heterosexualität als »natürlich«. Damit bringt er also den Begriff der »Natur« ins Spiel. Das scheint auf den ersten Blick sehr klar zu sein, ist aber ganz und gar nicht unproblematisch. Ist denn die »Natur« - im übrigen von Haus aus kein biblischer Begriff<sup>7</sup> - in jeder Hinsicht eindeutig? Ist es in jedem Fall ausgemacht, was »natürlich« ist? Woran bemißt es sich? Weiter: Läßt sich das, was in der »Natur« gilt - vorausgesetzt, es wäre eindeutig und auch eindeutig feststellbar -, ohne weiteres und verbindlich auf den Bereich menschlichen Zusammenlebens übertragen? Und schließlich: Könnte es nicht auch sein, daß etwas als »natürlich« behauptet wird, was sich bei näherem Hinsehen lediglich als eine bestimmte gesellschaftliche *Konvention* entpuppt?

Für diesen letzten Fall liefert Paulus selbst an anderer Stelle ein schlagendes Beispiel. In 1 Kor 11,14f. schreibt er: »Lehrt euch nicht auch die Natur selbst, daß es zwar für den Mann eine Schande ist, wenn er langes Haar trägt, für die Frau aber eine Ehre, wenn sie langes Haar trägt?« Lehrt das wirklich die »Natur«? Ausgenommen im Falle von Kahlköpfigkeit läßt sie das Haupthaar bei Männern und Frauen in gleicher Weise wachsen. Ob es kurz oder lang getragen wird, ist keine Frage der »Natur«, sondern allemal der Anwendung der Schere, also eine Sache gesellschaftlicher Konvention", Im Hintergrund steht wahrscheinlich auch hier die Überzeugung des Paulus, daß heterosexuelles Verhalten »natürlich« und homosexuelles »widernatürlich« sei, da kurzes Haupthaar *bei* Frauen und langes bei Männern jeweilige Homosexualität signalisieren konnte",

Daß in dieser Hinsicht in einem anderen Kulturbereich über das, was »natürlich« ist, eine ganz andere Beurteilung möglich war, zeigt eindrücklich der in *Platons Symposion* erzählte Mythos des *Aristophanes*. In einem gesellschaftlichen Kontext, in dem Homosexualität nicht als etwas Ungewöhnliches gilt, wird sie auch als »natürlich« erklärt. Aristophanes erzählt, daß die Menschen ursprünglich rund und doppelgesichtig waren und alle Glieder gegenüber dem heutigen Zustand in doppelter Anzahl besaßen und daß es drei Geschlechter gab, außer dem männlichen und weiblichen nämlich noch das mannweibliche. Wegen ihres frevlerischen Übermuts habe Zeus beschlossen, sie zu schwächen, und so habe er sie mitten durchgeschnitten und zu ihrer heutigen Gestalt hergerichtet. Von daher sei die Liebe nichts anderes als das Verlangen zur ursprünglichen Ganzheit, bei den von den männlichen und weiblichen Kugelmenschen

Abstammenden in jeweils homosexueller Form, bei den von den mannweiblichen Kugelmenschen Abstammenden in heterosexueller Form!v. Homosexualität wird damit von Aristophanes genau so als natürliche Veranlagung erklärt wie Heterosexualität!"

*Die bloße Berufung auf die »Natur« hilft also nicht weiter;* sie kann hier so und da anders erfolgen, ist hier plausibel und da nicht. Allein aus dem Tatbestand der Berufung auf die »Natur« läßt es sich nicht ausmachen, ob wirklich »Natur« oder aber gesellschaftliche Konvention vorliegt, ist es überhaupt nicht einsichtig, daß etwa Paulus Recht, Aristophanes jedoch Unrecht haben soll.

Steht aber hinter den Aussagen des Paulus in Röm 1,26f. nicht noch ein anderer Aspekt, insofern das, was er als »natürlich« bezeichnet, für ihn auch das Schöpfungsgemäße ist, das von Gott als dem Schöpfer Gewollte? So stellt ein Kommentator zu dieser Stelle fest: »Der natürliche Geschlechtsverkehr ... ist der von Gott gewollte, der widernatürliche ." dagegen eine Aufhebung der göttlichen Ordnung.« Dementsprechend hat Paulus ja auch unmittelbar vorher in V. 25 den *Schöpfer* ausdrücklich genannt und versteht er Homosexualität vom Kontext her als praktisches Verfehlen des in seinen Schöpfungswerken erkennbaren Gottes. An welchen Schöpfungswerken jedoch kann Homosexualität als Verfehlung erkannt werden? Hier ist zu fragen, ob Paulus an dieser »im Tenor wie in der Formulierung ... ganz und gar griechisch als Verfehlung der natürlichen Ordnung« konzipierten Stelle Röm 1,26f.<sup>13</sup> bei der allein für die Heterosexualität beanspruchten Schöpfungsgemäßheit an einen anderen Grund denken kann, als ihn auch Platon in den Gesetzen nennt. Dort wird für die Widernatürlichkeit der Homosexualität auf die Tiere, bei denen es dazu keine Entsprechung gibt, und für die Natürlichkeit der Heterosexualität auf die Zeugung verwiesen. Nun ist es gewiß unbestreitbar, daß *Sexualität und Fortpflanzung* in einem engen Zusammenhang miteinander stehen; andererseits ist es ebenso unbestreitbar, daß sich menschliche Sexualität von tierischer unterscheidet, insofern sie nicht auf Fortpflanzung festgelegt ist<sup>15</sup>, diese vielmehr eine recht untergeordnete Rolle bei ihr spielt. Wie seine Ausführungen in 1 Kor 7 zeigen, sieht das auch Paulus so. Dort geht er in Hinsicht auf Sexualität und Ehe von der geschlechtlichen Bedürfnisbefriedigung aus, wie besonders V. 2-5.9.36 zeigen, während die Zeugung und Fortpflanzung überhaupt nicht in den Blick kommen. Ist aber menschliche Sexualität nicht auf Zeugung und Fortpflanzung festgelegt, entfällt damit das einzige Argument, das Heterosexualität als allein schöpfungsgemäß und natürlich erweisen könnte. Allerdings ist damit umgekehrt auch noch nicht erwiesen, daß Homosexualität schöpfungsgemäß und natürlich sei.

Mit allem bisher Ausgeführten und Problematisierten ist der m. E. für unsere Fragestellung entscheidende Punkt des Textes Röm 1,26 f. noch nicht angesprochen!". Paulus spricht in ihm ja nicht nur von göttlicher Preisgabe an »schändliche Leidenschaften«, sondern er versteht diese Preisgabe zugleich als Festlegung auf ein bestimmtes *schuldbaftes Tun*. Wie beschreibt er das in seinen Augen schuldhafte homosexuelle Handeln? Worin erblickt er den Schuldcharakter der Homosexualität? Achten wir genau auf seine Formulierungen! Über homosexuelle Frauen schreibt er in V. 26: »Sie haben den natürlichen Geschlechtsverkehr mit dem widernatürlichen *uertauscht*.« Mit demselben Wort hatte er vorher schon zweimal die Schuldhaftigkeit des Götzendienstes der Heiden charakterisiert: »Sie haben die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes *vertauscht* mit dem Abbild der Gestalt eines vergänglichen Menschen und von Vögeln, Vierfüßlern und Kriechtieren« (V. 23). »Haben sie doch die Wahrheit Gottes mit der Lüge *vertauscht* und der Schöpfung Verehrung und Dienst erwiesen statt dem Schöpfer« (V. 25)<sup>18</sup>. Nach dem Textzusammenhang, der von der Erkennbarkeit Gottes in seiner Schöpfung ausgeht, handelt es sich bei dieser Vertauschung um einen willentlichen Akt wider besseres Wissen. Genau eine solche Vertauschung wirft Paulus in V.26 den homosexuellen Frauen vor. Ganz entsprechend schreibt er in V.27 von den homosexuellen Männern: »Sie haben den natürlichen Geschlechtsverkehr mit dem Weib *aufgegeben*.« Er setzt also voraus, daß sich *homosexuell handelnde Menschen willentlich und wider besseres Wissen von der auch ihnen eigentümlichen Heterosexualität abwenden*. Nur unter dieser Voraussetzung kann er auch Schuldhaftigkeit homosexuellen Handelns annehmen. *Genau diese dem Paulus ganz selbstverständliche Voraussetzung steht heute in Frage*. Ich kann diese Frage nicht aus eigener Erfahrung und nicht aus eigener Forschungsarbeit beantworten. Aber ich höre von homosexuellen Menschen - und Wissenschaftlern -, daß diese Voraussetzung des Paulus nicht stimmt, daß ihre Homosexualität keine Entscheidung gegen ihre »Natur« ist - um diesen Begriff noch einmal aufzunehmen und ohne ihn näher zu bestimmen; ich will und kann mich hier nicht auf eine Diskussion über die Entstehungsbedingungen von Homosexualität einlassen -, sondern in Entsprechung zu ihrer »Natur« gelebt wird. Trifft aber die entscheidende Voraussetzung des Paulus nicht zu, kann er auch nicht mehr als neutestamentlicher Kronzeuge dafür ins Feld geführt werden, um Homosexualität unter der Kategorie »Sünde« einzuordnen".

Wenn es sich aber so verhält, dann *stehen Heterosexuelle und Homosexuelle grundsätzlich nebeneinander*, und beide sind gefragt, wie sie mit ihrer jeweiligen Sexualität verantwortlich umgehen. Bei einer solchen Sicht muß die Aussagerichtung des paulinischen Textes nicht aufgegeben werden. Nach

der Auslegung von *Karl-Adolf Bauer* »vollzieht sich Gottes Zorn in dem Verfallen des Menschen an sich selber, indem der Richter ihn bei der Vertauschung der Herrlichkeit Gottes mit der Nichtigkeit der Götter (V. 23) behaftete-“, Dieses Verfallensein des Menschen an sich selbst ist jedoch Möglichkeit und Wirklichkeit des Homosexuellen *und* Heterosexuellen; der Homosexuelle ist nicht schon als solcher an sich selbst verfallen. Als herrenlose Gewalt, die sich »in wilder Begier« (V. 27) manifestiert, beherrscht und knechtet die Sexualität Heterosexuelle und Homosexuelle gleicherweise. So gilt beiden gegenüber, was *Wilckens* zusammenfassend schreibt: »Der Widerspruch gegen Gott ... wirkt sich zugleich gegen sie selbst aus, indem die Menschen einander benutzen müssen, um sich die im Bruch mit dem Schöpfer fehlende Menschlichkeit auf Kosten der anderen zu verschaffen. Statt aber den Hunger nach Leben stillen zu können, geraten sie so nur immer tiefer hinein in die Unmenschlichkeit. Als Feind Gottes wird der Mensch des Menschen Ausbeuter.e-‘ Daß ein Mensch den anderen als sexuelles Objekt mißbraucht, davor schützt auch die Institution der Ehe nicht. Das Zitat von *Wilckens* enthält ein Kriterium für das, was als *nicht-verantwortliches Handeln* bezeichnet werden kann, nämlich eins, das *andere schädigt*. Dasselbe Kriterium ergibt sich aus dem Katalog nicht-sexueller Laster in Röm 1,29 –31. Nur in dieser Weise kann dann auch die Erwähnung von Päderasten in den Lasterkatalogen von 1 Kor 6,9 f. und 1 Tim 1,9 f. zum Zuge kommen. Verantwortlich praktizierte Sexualität wäre also eine solche, die den anderen oder die andere in seinem oder ihrem Menschsein bereichert‘< und andere nicht schädigt.

Stehen Homosexuelle und Heterosexuelle grundsätzlich nebeneinander, kann man unter Aufnahme paulinischer Aussagen vielleicht noch etwas weiterkommen. Nach Ga13,26-28 gibt es »in Christus«, im Bereich der auf Christus Getauften, im Bereich der Gemeinde also, nicht nur die Aufhebung ethnisch-religiöser und sozialer Unterschiede, sondern dort gilt auch die geschlechtsrollenspezifische Unterscheidung von Mann und Frau nicht mehr->, Dort wird die Frau nicht benachteiligt, weil sie Frau ist, und der Mann nicht bevorzugt, weil er Mann ist. Dort sind sie im Verhältnis zu Gott Kinder und im Verhältnis zueinander gleichberechtigte und gleichwertige Geschwister. Müßte man nicht nach allem bisher Ausgeführten in Analogie zu der Aussage: »Hier gibt es nicht Männliches und Weibliches« auch formulieren: »Hier gibt es nicht Heterosexuelles und Homosexuelles«? Wie in der Gemeinde Männer und Frauen nicht aufhören, als männliche und weibliche Geschlechtswesen zu existieren, sondern das in verantwortlich gelebter Sexualität selbstverständlich sein dürfen, wohl aber nach dem Anspruch dieses Textes und in der Wirklichkeit der frühen urchristlichen Gemeinden die Unterprivilegierung der Frau

aufhört, so müßte die Gemeinde für homosexuelle Christen ein Raum sein, in dem sie sich ohne Diffamierung bewegen können und in dem heterosexuelle Christen es lernen, vorurteilsfrei mit ihnen zusammenzuleben. Wenn es gilt, daß in Christus »neue Schöpfung« ist, in der niemand »nach dem Fleisch« gekannt, also nach weltlichen Maßstäben bewertet wird (2 Kor 5,16f.), dann ist die Gemeinde als ein Raum der Freiheit in Anspruch zu nehmen und zu gestalten, in dem jeder und jede gemäß seiner und ihrer Veranlagung im förderlichen Miteinander verantwortlich leben kann. Was das für Christen mit homosexueller Veranlagung bedeutet, wäre konkret zu entdecken.

Zur Handreichung des Diakonischen Werkes über homosexuelle Mitarbeiter verlautete aus kirchenleitendem Kreis, daß zu diesem Problem kein Handlungsbedarf bestehe. Wann liegt eigentlich für die Kirche ein Handlungsbedarf vor? Wenn endlich eine Sache gesellschaftlich so weit spruchreif geworden ist, daß auch die Kirche ein Wort dazu sagen kann, ohne befürchten zu müssen, deshalb von allzu vielen angegriffen zu werden? Oder wenn es gilt, einer diffamierten Minderheit auch gegen das allgemeine Bewußtsein zu mehr Lebensrecht zu verhelfen? Es wäre schön, wenn homosexuelle Menschen Kirche nicht als gesellschaftlichen Troß erleiden müßten, sondern als Vortrupp des Lebens erfahren könnten.

*Prof Dr. Klaus Wengst*  
*Ev. Theol. Fakultät*

*Ruhr-Universität Bochum*  
*Postfach 102148*  
*4630 Bochum*

### *Anmerkungen*

1. *Ernst Kdsemann*: An die Römer, HNT 8 a, Tübingen 1973, 44.
2. Vgl. die differenzierte Beschreibung des Zusammenhangs von 1, 16 f. mit 1,18 ff. durch *Ulrich Wilckens*: Der Brief an die Römer (Röm 1-5), EKK VI/I, Zürich u. a./Neukirchen-Vluyn 1978, 102 f.: »Paulus beginnt hier (sc. 1,18) seine These über das Evangelium 1,16f. zu entfalten (darum γάρ!), indem er die Situation der Menschen- markiert, die im Evangelium vorausgesetzt ist: πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν (3,9) ist das Ziel, auf das er hinauswill. Dies Urteil ist -Offenbarung, Verkündigung eschatologisch-endgültiger Wirklichkeit. Aber (δέ 3,21!) diese Wirklichkeit als die Folge menschlichen Tuns wird im Evangelium als durch Gottes Tun aufgehoben verkündigt: durch Gottes Gerechtigkeit, wie sie dann 3,21 ff. dargelegt wird.«
3. *Wilckens*, aaO. (Anm. 2), 96.
4. Vgl. *Wilckens*, aaO. (Anm. 2), 110: »ZU beachten ist allerdings, wie spontan selbstverständlich Paulus die Homosexualität in seiner hellenistischen Umwelt als repräsentatives Beispiel sittlicher Verkommenheit der Heiden als Folge ihrer Gottlosigkeit verurteilt. Er ist darin einfach abhängig von der religiös begründete-

- ten jüdischen Tradition spontanen Abscheus gegenüber der Lebensweise hellenistischer Kultur.«
5. Vgl. die Texte »zum Zusammenhang zwischen dem Götzendienst und dem heidnischen Lasterleben« bei *Bill*. 111,62f. sowie *Wiickens*, aaO. (Anm. 2), 96-99 (mit Literaturangaben).
  6. Vgl. *Wiickens*, aaO. (Anm. 2), 108 f.; weiter die Texte bei *Bill*. 111,71-73, aus denen hervorgeht, daß Homosexualität faktisch auch ein innerjüdisches Problem war.
  7. Vgl. *Helmut Kiister*, Art. *φύσις*, ThWNT IX, Stuttgart 1973 (246-271), 260,19-21: »Das Wort *φύσις* hat im Hebräischen kein Äquivalent und findet sich daher nur gelegentlich in ursprünglich griechisch abgefaßten Schriften der LXX ..., das Adjektiv *φυσικώς* fehlt in der LXX ganz.«
  8. Vgl. *Kdster*, aaO. (Anm. 7), 266,19-22: »Zwar tritt hier die *Natur* personifiziert als Lehrerin der Menschen auf. Sie repräsentiert aber nichts anderes als die allgemeine Ordnung der Natur (?) und hat lediglich die Aufgabe, an das zu erinnern, was schicklich und geziemend ist.«
  9. Vgl. zu 1 Kor 11,3-16 *Gerd Theißen*: *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, FRLANT 131, Göttingen 1983, 161-180, besonders zu V.14f. S.178f.
  10. Plat. symp. 189c-193d. - Eine ertragreiche »kritische Konfiguration ... des Aristophanes-Mythos aus dem -Symposion- und der biblischen Erzählung von der Erschaffung von Mann und Frau« wird durchgeführt von *Jürgen Ebach*: *Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichte*, Neukirchen-Vluyn 1986, 111-125 (das Zitat auf S. 111).
  11. Vgl. noch besonders 192 b über homosexuelle Männer: »Zur Ehe aber und Kinderzeugung haben sie *von Natur* keine Lust.« - Zur »Homosexualität in der griechischen Antike« vgl. das so betitelte Buch von *Kenneth J. Dorer*, München 1983 (*Greek Homosexuality*, London 1978).
  12. *Otto Michel*: *Der Brief an die Römer*, KEK IV, 12. Aufl., Göttingen 1963, 68.
  13. *Kbster*, aaO. (Anm. 7), 267,4-6.
  14. Plat.leg. I, 636 b-c; VIII,8360; vgl. Phädr. 250 e und dazu *Bernd Effe*: *Sokrates in Venedig. Thomas Mann und die »platonische Liebe«*, AuA 31,1985 (153-166), 155 f.
  15. Vgl. *Ebach*, der gegenüber Augustins Ansicht, »im paradiesischen Urstarid hätten die Zeugungsglieder ohne Wollust fungiert und nur dem Zweck gehorcht«, herausstellt: »Näher am biblischen Text wäre wohl eine Verstehenslinie, die auf den Traum nicht vom *Zweck ohne Lust*, sondern von einer *lustvollen Zwecklosigkeit* ginge« (aaO. [Anm. 10],119).
  16. Zu dem Kapitel 1 Kor 7 und seiner Problematik sei hier nur verwiesen auf *Leise Schottroff*: *Wie berechtigt ist die feministische Kritik an Paulus?*, in: *Einwürfe 2*, hg. von F.-W. Marquardt u. a., München 1985 (94-111), 102-104.
  17. Den Hinweis auf ihn verdanke ich *Christoph Käbler*, Leipzig.
  18. Vgl. *Wiickens*, aaO. (Anm.2), 96: »Das Stichwort (*μετ-)*ήλλαξαν (steht) VV 23.25.26 zur Charakterisierung der Sünde als sVerkehrung- der vom Schöpfer eröffneten Lebensmöglichkeiten.«
  19. *Wiickens* ist m. W. der erste Römerbrief-Kommentator, der die Verurteilung der Homosexualität durch Paulus nicht nachspricht: »Die Erkenntnisse über die

Entstehungsbedingungen der Homosexualität in ihren sehr verschiedenen Arten schließen es jedenfalls aus, die Aussage des Paulus heute noch in dem Sinne zu übernehmen, daß Homosexualität ein sittlich verwerfbares Vergehen sei« (aaO. [Anm. 2], 110f. Anm.205).

20. Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus, StNT4, Gütersloh 1971, 141.
21. AaO. (Anm. 2), 116.
22. *Ebach* gewinnt aus der Konfiguration von Paradiesgeschichte und Aristophanes-Mythos die Aussage: »Paradiesische Liebe gälte ... allemal dem *Partner als Gegenüber*, nicht dem *verlorenen Teil seiner selbst*« (aaO. [Anm. 10], 118; vgl. 125).
23. Vgl. dazu *Schottroff*, aaO. (Anm. 16), 100-102.

*Die beidenfolgenden Beiträge ziehen aus den Darlegungen der ethischen und der exegetischen Diskussion Folgerungen für die sittliche Urteilsbildung heute. Allerdings gehen die Folgerungen in einigen Hinsichten auseinander.*

## **Homosexualität - Teil 11: Zur ethischen Urteilsfindung**

VON HERMANN RINGELING

### 1. FRAGESTELLUNGEN

*Der geschlechtliche Stil der homosexuellen Veranlagung sei die Promiseuidt, sagt Trillbaas (75). Er wird von Looser deshalb kritisiert, aber sachlich doch zugleich bestätigt (130); und das trifft durchaus die Ergebnisse Beils und Weinbergs. Eine monogame Quasi-Ehe zwischen homosexuellen Männern (bei Frauen ist das günstiger) sei wahrscheinlich nur schwer zu verwirklichen, sagen sie und stellen fest, daß die meisten derartigen Beziehungen die Fortführung sexueller Kontakte außerhalb der Partnerbeziehung beinhalten (160).*

Es tritt daher das auch sonst von Kinsey bekannte Problem auf, ob und wie man die unerträgliche Spannung zwischen dem Ideal der eheähnlichen Dauer und sexuellen Treue einerseits und der Wirklichkeit der Lebensführung andererseits zu einem Ausgleich bringen kann, und in der Tat bedeutet ja die Spannung zwischen der eben genannten Aussage von Trillhaas und seiner ethischen Forderung ein schwieriges Problem. Man könnte geneigt sein, dieses Problem, wie Schelsky es tut, einfach abzuweisen, weil eine Kluft zwischen Sollen (Idealnorn) und Sein (Realnorm) immer besteht". Wir stehen aber vor dem Problem der »Natur« des homosexuellen Menschen und seiner Möglichkeiten, und das verschärft noch einmal, was Freud im Hinblick auf rigorose, nicht realitätsgerechte und daher schädliche Auslegungen und Anwendungen des christlichen Liebesgebotes (Altruismus) allgemein sagte<sup>2</sup>.

Und was die Wirklichkeit betrifft: Bell und Weinberg stellen fest, daß viele homosexuelle Männer (jedenfalls Männer!) *Treue* als unerwünschte *Einschränkung* ihrer Freiheit und Unabhängigkeit betrachten, daß sexuelle Treue nicht die Regel ist (die statistische Norm). Das werde aber auch (auch!) an mangelnder gesellschaftlicher Anerkennung liegen, bei Frauen war die Diskriminierung nie so schlimm (118f.). Allerdings sei die »relativ feste Beziehung« mit einer auch emotionalen Bindung, vielmehr gerade wegen dieser Bindung für Männer und Frauen »ein äußerst bedeutsames Ereignis«; und die Tatsache, daß die Partner nach einer Trennung meistens Beziehungen zu anderen Partnern aufnahmen, weise eher auf eine Parallele zur Wiederverheiratung geschiedener Heterosexueller hin als auf besondere Unreife oder Fehlanpassung. Die Stabilität einer Beziehung sei nicht das einzigste und nicht das wichtigste Kriterium ihrer Qualität (120). Und andererseits wieder sollte homosexuellen Patienten - darauf war schon einmal aufmerksam zu machen -, die an ihrer Unfähigkeit leiden, eine dauerhafte Beziehung aufzubauen, eher zu einer realistischen Erwartungshaltung verholfen werden (256 f.).

»Dürfen« Homosexuelle nicht »eheähnlich« leben, weil die Gesellschaft sie in Anonymität und flüchtige Kontakte treibt (aber was besagt das für selbstbewußte »offen Gepaarte«)? *Können* sie es nicht, weil ihre »inclinatio specialis« es aus nicht klaren Gründen erschwert (vgl. die Eingangsbemerkung von Bell/Weinberg 160)? *Wollen* sie nicht, weil sie entweder andere Leitbilder bevorzugen oder ihre Minderheitssituation zum Protest gegen die »herrschenden« normalen Leitbilder der Gesellschaft stilisieren? Oder induziert eben diese Situation nur das Gewährwerden »besserer« Möglichkeiten der Lebensführung als die der »geschlossenen Ehe«? Tatsächlich haben wir es ja mit einer *Alternative zur »christlichen« (»bürgerlichen«) Ehe* zu tun, die als Modell der »offenen Ehe« auch Heterosexuelle erreicht,

Damit steht die *Kriterienfrage* und *Normenfrage* konkret vor uns, und die Frage nach den Gestaltungskriterien führt weiter zur Frage nach dem Verhältnis von Erfahrungswirklichkeit als Anspruch der »homosexuellen Wirklichkeit« an die allgemeine Sitte von der einen Seite und dem Gestaltungsanspruch der Liebe (Agape) von der anderen, der Seite der »göttlichen Wirklichkeit« her. Die ethische Ordnungsfrage ergibt sich dabei im Bezug auf die Interpretation der »Natur« der Sexualität mit ihren Möglichkeiten und Unbeliebigkeiten (inclinaciones). Vor einer ontologischen und ethischen Reduktion auf ein *Bezugssystem »einheitliche Sexualität«* ist man aber schon gewarnt.

## 2. DIE FRAGE NACH DER EHEÄHNLICHKEIT

Es ist für sich genommen bereits ein schwieriges ethisches Problem, angesichts einer unklaren Faktenlage zu einem ethischen Urteil zu gelangen. Unzureichende Kenntnis, woran es liegt (auch wenn man ein »hornosexuelles Syndrom« [Thielicke] annimmt), daß sexuelle Treue in einer dauerhaften Lebensgemeinschaft als Überforderung gilt, läßt Vorsicht angeraten sein.

Fragwürdig ist es jedenfalls, wenn Looser (135) im Eifer des Gefechts Fakten gegen Normen ausspielt. Er geht allerdings nicht so weit wie *Dannecker* und *Reiche*, die neomarxistisch am Protestpotential der Homosexualität interessiert sind! und auch noch die homosexuelle Promiskuität mit dem Argument verteidigen, sie würde überhaupt erst zum Problem, weil bei uns alles Sexualverhalten stets am Ideal einer gegliückten Ehe gemessen werde (Looser 130 f.). Das ist sicher die falsche Konsequenz aus der Kluft zwischen dem Streben nach einer persönlichen Beziehung und der sozialen Wirklichkeit, denn diese wäre ja zunächst einmal so zu verändern, daß dem »Randphänomen« Homosexualität (vgl. Trillhaas) ein relativ anerkannter Entfaltungsraum zugestanden würde. Das aber wollen die radikalen Gesellschaftskritiker (wie auch H. G. Wiedemann) nicht; ihr Angriff zielt auf die gesellschaftlich-institutionelle Wirklichkeit mit ihrer Moral selbst.

Looser sagt richtig, ein Grund für das faktische homosexuelle Verhalten liege im fundamentalen Mangel eines Vorbildes. Dagegen ist sein Hinweis auf die »Realität mancher Ehe« und die zivilisationsbedingte Schwierigkeit (»Überforderung« genannt, s. auch 178), heute eine Ehe zu führen, nur gegenüber den Vorurteilen und Diskriminierungen statthaft. Er richtet sich aber gegen das Eheideal selbst, das »in seinen wesentlichen Zügen in der Romantik entwickelt wurde« (135). Diese Argumentation liegt sozusagen in einem »Protestgefälle«, das sich in einem Zuge auch gegen die Ehe richtet, während eigentlich nur gesagt werden soll, »daß man sich offenbar davor hüten muß, angesichts fehlender sozio-kultureller Normen für eine gleichgeschlechtliche Beziehung einfach diejenigen für die Ehe als Maßstab zu nehmen« (135).

Looser meint, man dürfe die homosexuelle Form der Liebe, die eine Ausdrucksform personaler Liebe sui generis sei, nicht verpflichten, ihr Maß an der Ehe zu nehmen (277)5. Das würde die »hornotrope Wirklichkeit« zu wenig respektieren (178), eine

Wirklichkeit, die gleichwohl, wie Looser offenbar zustimmend *Giese* und *Dannecker*]Reiche aufnimmt, dergestalt ist, »daß sexuelle Untreue bei gleichgeschlechtlichen Beziehungen verbreitet sei, aber offensichtlich auf Tiefe und Dauer solcher Freundschaften wenig Einfluß habe« (134). Und noch einmal: Die Homotropen dürften nicht »ins Normengefüge der Ehe gepreßt werden«, denn das sei ethisch eine »Flucht vor der homotropen Wirklichkeit«. *Gleichwohl seien ethische Forderungen als formale Grundgestalten des Ethos, aber deutlich abgetrennt von ihrer Ausfaltung in der Struktur der heterosexuellen Ehe, geltend zu machen.*

Das stützt sich auf *Bovet* und *Gottschalk* und hier auch auf *Trillhaas'* Einsicht, an den Homotropen seien die gleichen sittlichen Forderungen zu stellen wie an den Heterotropen, nämlich »daß er seine personalen Beziehungen ethisiert und kultiviert«. Die grundsätzliche ethische Forderung heißt dann nach *van de Spijker*: *Integration in die ganzheitliche menschliche Lebensgestaltung und Partnerschaft*. Das gelte für alle gelebte Sexualität; dem sei, sagt Looser, vorbehaltlos zuzustimmen. Sexualität sei in Liebe und Hingabe (nach dem Willen Gottes) zu integrieren (354f.).

Man sollte jetzt davon ausgehen, daß für die »*bomosexuelle Wirklichkeit*« eine größere (ob nun resigniert oder idealisiert oder tatsächlich als nicht-verletzend und daher menschlich annehmbar empfundene) Kluft als für die heterosexuelle Beziehung (s. aber die Looser parallelen Aussagen bei *N.* und *G. Q'Neill* [aaO.] und *H. Friscbi* über die schlechte Ordnungsgestalt der »geschlossenen Ehe«) zwischen Eheideal und Lebensmöglichkeit besteht. Das findet seinen Ausdruck in der »offenen, relativ festen Beziehung«, die ihre Analogie in dem Modell der »Offenen Ehe« (s.o.) hat. Das Eheideal erscheint als unzumutbar.

*W. Müller* übernimmt die Auskunft von *Dannecker*]Reiche über die homosexuelle Beziehung. Der Verbindlichkeitsgrad bei festen Freundschaften von Homosexuellen sei lange nicht mit dem offizieller Ehen vergleichbar. Weil ein gesellschaftlich anerkannter institutioneller Rahmen der Freundschaft, vergleichbar der Ehe, wegfällt, hänge das Erhalten der Freundschaft weit mehr vom gegenseitigen Verständnis und sexuellen Angezogensein ab als in der Ehe Heterosexueller. Die absolute sexuelle Treue sei dabei von weit geringerer Bedeutung als unter Freundschaften

Heterosexueller. Auch Müller sagt, Homosexuelle erlebten selbst ihre Freundschaft oft als mangelhaft, weil sie deren Qualität an der heterosexuellen Partnerschaft messen. »Priester, die Homosexuellen raten würden, eine feste Freundschaft mit einem gleichgeschlechtlichen Partner zu suchen, müssen« - so W. Müller - »um die besondere Form homosexueller Freundschaften wissen. Erfahrungen aus der Eheberatung - das verständige Umgehen mit dem Betroffenen, das Einordnen und das Lösen von Krisen, die durch ein enges Zusammenleben bedingt sind und wie sie beispielsweise *J. Willi* (1976) beschreibt - mögen für die Krisenbewältigung bei homosexuellen Freundschaften hilfreich sein, ihre moralische Bewertung aber, etwa was die Treue angeht, kann nur von der eigenen Situation der Homosexuellen her getroffen werden« (73)<sup>7</sup>.

Nach diesen Informationen legt sich folgender Lösungsvorschlag nahe: In Anbetracht des *Strebens* Homosexueller nach festen personalen Beziehungen *und* der geringen Chance, dieses Ziel zu verwirklichen, sollte zwar - als »Appell nach oben« (Schelsky) in der Gesamtstruktur der menschlichen Sexualität - die traditionelle ethische Forderung nach Einheit, Dauerhaftigkeit und Ausschließlichkeit nicht preisgegeben werden. Sie ist aber als allgemeine Regel nur in demselben Maße geltend zu machen, wie die gesellschaftliche Anerkennung fester Beziehungen von Homosexuellen diese Festigkeit überhaupt erst ermöglicht oder doch stützt. Solange das nicht der Fall ist, sollte man aber von der *Erfahrungswirklichkeit der Homosexuellen und ihren Selbstzeugnissen, d. h. der eigenständigen Bestimmung der Grenzen einer ernsthaft angestrebten, größtmöglichen Verbindlichkeit der Beziehung* ausgehen. Das ist die Konfliktregelung im Verhältnis zu den Idealnormen des geschlechtlichen Verhaltens und ihrer Institutionalisierung in der Ehe wie auch im Verhältnis zur eigenen Natur (die möglicherweise auch abgesehen von den gesellschaftlichen Lebensbedingungen und -stützen zur Promiskuität geneigt ist) und auch im Verhältnis zur eigenen Leidensbereitschaft im Zusammenhang der gegenseitigen Erwartungen - eine Konfliktregelung, bei der die Betroffenen selbst als Konfliktpartner, d. h. Anwälte für ihre »eigene Art«, anzuerkennen sind.

Für die Beurteilung muß man weiter davon ausgehen, daß auch bei der ehelichen Lebensgemeinschaft die Institution nurmehr für ein (möglicherweise heilsames) Verzögern einer Scheidung sorgt.

Die »*relativfeste Beziehung*« ist daher eher in *Analogie zur »nichtbelieben Lebensgemeinschaft«* zu sehen (was insbesondere die »Dauerhaftigkeit« betrifft) und - wie schon gesagt - zur »*offenen Ebe*« (was die sexuelle Treue betrifft)", Auch in der Form der »offenen Ehe« werden Werte wie Aufrichtigkeit und emotionale Qualitäten angestrebt. Dagegen liegt aufgrund und in der Linie der christlichen Kultur bei der geschlechtlichen als einer wahrhaft menschlichen Beziehung die »*moralische Schwelle*« bei der Gesinnung der Promiskuität, d. h. bei einem Ausleben der »*Sexualität an sich*« im Sinne der Konkupiszenz, der suchtähnlichen oder moralischen Perversion als Verlust der »*kommunikativen Souveränität*«, des Willens und der Fähigkeit, eine personale Bindung in ethischer Verantwortung für den anderen Menschen einzugehen. Im übrigen versteht sich jetzt von selbst, daß eine »*gesetzliche*« Enthaltensamkeitsforderung unbillig ist, und daß das Strafrecht erst auf allgemeine rechtserhebliche Tatbestände sozialschädlichen Verhaltens zu beziehen ist. Das ist die *ethische Korrektur der »Schöpfungsordnung*«, über die Thielickes hinaus, als *Ergänzung durch neue Kriterien und Normen aufgrund einer »autonomen*«, d. h. *konsequent nichtdeduktiven Würdigung der Lebenswirklichkeit*. Das alles trifft aber noch nicht die weitergehenden Postulate der homosexuellen Verbände und anderer »*Anwälte*« der homosexuellen Wirklichkeit.

### 3. DIE FRAGE NACH DER GLEICHWERTIGKEIT

*T. Rendtorffs* Bemerkung über die neue Aufmerksamkeit für den Problemkreis der Homosexualität kann hier einleitend weiter zitiert werden. Sie sei, sagt er, (andererseits) »bestimmt durch den Versuch, Homosexualität als eine *gleichwertige Alternative* zu Heterosexualität bis hin zum Aufbau eheähnlicher Partnerschaften zu deuten. Die Absicht, den Konflikt auf die Ebene bloß gesellschaftlicher Vorurteile zurückzuführen, würde die Anerkenntnis der Homosexualität zum Teil eines Programms einer Veränderung der Gesellschaft machen.« Das »würde aber gerade der individuellen Anerkennung der Lebensprobleme homosexueller Menschen widerstreiten und diese mit allgemeinen Erwartungen belasten, die nicht eingelöst werden können« (58 f., Unterstreichung: H. R.)

Tatsächlich ist diese »Soziologische Reduktion« der Problematik bei Homosexuellen-Verbänden anzutreffen, die für die Gleichberechtigung ihres Lebensstiles kämpfen, und bei neomarxistischen (DanneckerjReiche z. B.) wie antibürgerlich-christlichen Verfechtern der »homosexuellen Sache«. Deren Interesse eben geht über diese Sache hinaus auf eine revolutionäre, auf dem Wege einer radikalen Kritik der Ordnungsgestalt von Ehe und Familie in ihrer christlich-bürgerlichen Kulturentwicklung angestrebte Veränderung der Gesamtgesellschaft.

In diesem Zusammenhang ist schon jetzt auch die Korrelation zwischen kirchlicher Position im Spektrum des gegenwärtigen Christentums und der Auswahl von Theorieelementen zu beachten. Es ist eben kein Zufall, daß Theologen wie z. B. auch H. Gollwitzer, die eine randgruppenorientierte politische Theologie im Gegenüber zur »spätbürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft« und entsprechend zur Volkskirche vertreten, die Gleichrangigkeitsforderung unterstützen (nach H. G. Wiedemann 170). Und es überrascht ebensowenig, daß sie sich auf lerntheoretische Ansätze wie etwa den H. Kentlers (vgl. bei Wiedemann) stützen. Ein solcher Ansatz kann dabei - wie bei Kentler und Wiedemann, etwas weniger, vor allem nicht so offensichtlich ideologisch in der Kombination dieser Theorieelemente ausgeprägt bei Looser - mit einer bestimmten *Bevorzugung der Anlage-Disposition* (gegenüber der alten psychoanalytischen Fehlentwicklungstheorie und gerade mit dem Ausschluß der Meinung, Homosexualität sei pathologisch) verbunden sein. Dies ist aber nur aufgrund der Annahme einer (nach S. Freud!) *bisexuellen Anlage bei allen Menschen* möglich, und es verbindet sich dann weiter mit der (in ihrer Einseitigkeit nicht mehr haltbaren) *Plastizitätsthese M. Meads* (auch, mit anderer Intention, bei A. Gehlen und H. Schelsky).

Diese Kombination ergibt das *theoretische Bezugsfeld »einheitliche Sexualität«* (mit der *These der bloß varianten, »natürlichen« Ausprägung von Heterosexualität, Homosexualität und Bisexualität* je nach den überwiegend repressiv-autoritären, liberalen oder progressiven Normen- und Institutionssystemen der Kultur.

Im Bezugssystem »einheitliche menschliche Sexualität« sollen dann alle Ausprägungen, die sich in der Erfahrung (und autonomen) Bewertung der Betroffenen als (so Wiedemann) »Kommuni-

*kationsmittel*« (43, 53), d. h. als Ausdruck und Sprache der Liebe, erweisen, als gleichwertig gelten (Wiedemann 42, 94). Die These der bloß varianten »natürlichen« Ausprägung von Homosexualität ist gleichbedeutend mit »gesunder« Ausdrucksform von Sexualität. Auf diese Weise kann die *Fortpflanzungsfunktion* bei der Bewertung *vernachlässigt* werden. Das Kriterium für »gesund« ist die gelingende »Kommunikation«. Allerdings steht das in der Klammer der Einengung zwischen Ursprung (Anlage vor Sozialisationsprägung) und Endzeit (Erweiterung zur Bisexualität). Insofern kann auch von einer »Daseinsminderung« (wie Looser, 345, mit Bezug auf die Homosexualität sagt, aber nur so verstanden, daß es keine freie Wahl hinsichtlich der Fortpflanzung gibt) gesprochen werden, nun aber eben so, daß *beide*, Homo- und Heterosexuelle als in ihrer sexuellen Kommunikation eingeschränkt erscheinen (Kentler bei Wiedemann 32).

Die ethisch-politische Forderung besteht entsprechend darin, »die Einschränkungen überhaupt abzubauen« (ebd.). Weil jedoch »unsere sexuelle Entwicklung relativ früh geprägt wird«, also schon »in der Kindheit ... wichtige Weichen auf dem Weg zum späteren Hetero-, Homo- oder Bisexuellen gestellt« werden, ist derzeit praktisch allenfalls ein »Umlernen« oder »Erweitern« bisher zu enger Verhaltensmöglichkeiten zu erreichen (Wiedemann 32 f.). Das *ideale Ziel aber ist die Bisexualität*, So Looser (vgl. 86, 177, 182 zur Anlage), der gerade eine stimulierende Wirkung der Homotropie in der Anerkennung der menschlichen Bisexualität sieht; »*die Kultivierung dieser bisexuellen Potentialität*, die in einem beschränkten Ausmaß jedem Menschen möglich ist, würde zur Aufhebung von Verdrängung und deren negativen Folgeerscheinungen führen und einen Beitrag zur Humanisierung des Menschen bedeuten« (348).

Hier wird also die *ethische Korrektur der kulturellen (»objektiven«) Ordnungsgestalt* in der Weise einer Erweiterung gesehen. Looser läßt zwar (noch) einen Unterschied gelten zwischen dieser und der »*ontologischen Ordnung*« der menschlichen Sexualität mit ihrer biologischen Fruchtbarkeit. Er will aber die Feststellung, das Kind sei die *primäre Fruchtbarkeit* der menschlichen Sexualität, nicht unvermittelt auf die *Wertebene* übertragen wissen. Vielmehr sei das Kind »als Struktur zu verstehen, das für andere - gleichwer-

tige, aber nicht gleichrangige – Strukturen transparent bleiben muß«. »Fruchtbarkeit« wird also *symbolisch* verstanden, wie es durchaus richtig ist; es bleibt auch ein Unterschied zwischen Wertordnung (als Ordnung humaner Sinnerfahrung) und Rangordnung bestehen (264). Leitend ist hier die Frage nach der *Zumutbarkeit der Ordnungsgestalt im Fall der Homotropie, d. h., ob die Ordnungsgestalt der Unbeliebigkeit der homotropen Erfahrungsgestalt genügend Rechnung trage* (51). Er betrachtet aber den Unterschied zwischen ontologischer Rangordnung (der die *inclinatio naturae* als Ausrichtung der allgemeinen menschlichen Artnatur entspricht) und humaner Sinnrealisierung oder *inclinatio specialis* (der konkreten Natur des Individuums) als grundlegende Differenzierung (276). *Die Ontologie als Wertordnung anzusehen, sei ein Mißverständnis* (243).

G. Looser sieht infolgedessen, gestützt auf die Strukturanthropologie *H. Rombachs*. in der, parallel bei hetero- und homotropen Menschen zu realisierenden »formalen Grundgestalt der Beziehung zum Du« das einheitliche, übergeordnete (Erklärungs-) System für die ethische Beurteilung. »Dieser anthropologische Grundgehalt ist der Ausdruck der personalen Liebe zum mitmenschlichen Du im Bereich der Geschlechtlichkeit« (263, vgl. auch 158). Nach *D. Mieths* Terminologie gäbe es dann keine »univoke Ontologie«, sondern verschiedene »Strukturen«, und für den sittlichen Gebrauch gelte dann zwischen den Modellen Analoges. Looser: »Die Variation (Homotropie) bedarf eines Themas (Heterotropie), das Thema aber entfaltet sich in seinen Variationen (und der Begriff der Analogie böte sich an).« Variation hieße nicht Abfall vom Thema, sondern »Widerkehr des Gleichen auf andere Weise«. Mit Bezug auf Mieth (der mir etwas überzogen erscheint) ist der springende Punkt daher, daß die *ontologische Nebenordnung nicht mit einer wertmäßigen Unterordnung gleichgesetzt werden darf* »Priorität bedeutet nicht eo ipso Superiorität, Posteriorität nicht Inferiorität! Menschliche Werte sind nicht primär Gegenstand der Ontologie ..., sondern der Anthropologie und der Ethik.« Homotropie sei deshalb nicht als ontisches »Manko« (van de Spijker) abzuwerten (242 f.).

Die Homosexualität erscheint hier also als nachgeordnete Form etwa im gleichen Sinne, wie *Karl Barth* die frühere Unterordnung der Frau unter den Mann als »Nachordnung« (gegenüber einer »Priorität« des Mannes) interpretiert; beide »Naturen« sind in Gleichwertigkeit aufeinander verwiesen, allerdings bei Looser als eigentlich zur Bisexualität ergänzungsbedürftige Formen der einheitlichen Menschlichkeit, was für Barth gerade das Mißverständnis der gottesebenbildlichen Geschöpflichkeit des Menschen wäre. Die Frage, was als »normal« gilt, sei von der »gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit« abhängig (42 mit Bezug auf ein interessantes Beispiel bei *Berger/Luckmann*)<sup>9</sup>. Eine evolutionäre Entwicklung zur Bisexualität im Sinne einer größeren »Durchlässigkeit« männlicher und weiblicher Art und damit die Vergrößerung von Möglichkeiten der Wahlfreiheit und der persönlichen Kompetenz zur Aneignung eines eigenen geschlechtlichen Charakters ist auch von mir angenommen worden (Grundlagen, 418). Aber eben: die »Selbstfestlegung« auf einen eigenen geschlechtlichen Charakter, nämlich männlich oder weiblich, sollte dabei bestehen bleiben und als notwendig wegen der geschlechtlichen Identität des Individuums mitgedacht werden.

H. G. Wiedemann geht indes noch einen (kleinen) Schritt weiter, indem er auch die Unterscheidung von Vor- und Nachordnung, ontologischer Ordnung und Wertordnung, Wertordnung und Rangordnung mit der beibehaltenden Unterscheidung von *inclinatio naturae generalis* und *specialis* einebnet. Die »homosexuelle Wirklichkeit« verliert hier ganz den Charakter der unvermeidlichen Minderheiten-, also »Randgruppen«-Daseinsweise, einer in ihrem Begriff mitgesetzten Abnormität. Das drückt sich in den Leitsätzen aus: Sexualität sei mehr als Fortpflanzung, ein Naturtrieb, Heterosexualität, Geschlechtsverkehr (43); eine Aussage, die an und für sich selbstverständlich zutrifft. Einer Stellungnahme der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands wird vorgeworfen, sie gehe von keinem einheitlichen Sexualitätsbegriff aus, gerate deshalb in Widersprüche und vertrete eine fragwürdige Schöpfungsordnung (94, 100). Typischerweise wird den Autoren einer solchen Verlautbarung unterstellt, sie seien von tiefer Furcht vor der Homosexualität erfüllt, verdrängten das Problem, und das Ergebnis sei eben die nicht begründbare Meinung, homosexuelle und heterosexuelle Orientierungen seien keine gleichwertigen Alternativen (99)<sup>10</sup>. Das neue Wort, mit dessen Hilfe die Kommunikation eigentlich unmöglich gemacht wird, heißt »Homophobie« (vgl. auch bei Bell/Weinberg: *Homoerotophobie*).

Wiedemann läßt (gegenüber mir gesagt, 116) nicht gelten, daß es eine *wertende Rangfolge* gebe, für welche die Ehe als »höchste Form der Geschlechterbeziehung« gilt. Hier geht Looser bereits mit Kritik an mir voraus (344 f.). Wiedemann hält überdies dafür, daß sich über die Schöp-

fung gar nichts sagen lasse; sie sei zerstört. »Wir haben keinen Zugang zu ihr und keine Einsicht in das Wesen des Schöpfers und der Schöpfung. Was wir sehen, sind kulturell sehr verschiedene menschliche Ordnungen und Verhaltensregeln, die ihre Geschichte hatten oder immer noch haben. Was wir als Christen erfahren, ist die Zusage Gottes in Jesus Christus, daß er uns ohne Bedingung annimmt in unserer Verslossenheit und wir dadurch offen und frei werden zur Bejahung des anderen« (100).

#### 4. VERSUCH EINES ETHISCHEN URTEILSENTSCHEIDS

*Es zeigt sich, daß das Bezugsfeld »einheitliche Sexualität« in einen christlichen Kontext einbezogen werden kann, der die christologische Wahrheit der Rechtfertigung auf die geschlechtliche Lebensführung bezieht. Das kann aber eben in der Weise einseitig, legitimatorisch um den Preis eines sozusagen erkenntnistheoretischen Manichäismus so geschehen, daß die »Verslossenheit« gegenüber der vollen, tendenziell bisexuellen »Kommunikationsfähigkeit« als Sünde erscheint. Auch die »Heterotrophie« erscheint also als Verengung. Unterstützt wird das noch durch die in der Linie M. Meads liegende Meinung, unter Männern könne ein Mann ebensoviel Andersartigkeit wie unter Frauen Gleichartiges finden« (98). Das ist sicher gegenüber einer romantisch übertriebenen Polaritätstheorie! nicht falsch, trifft aber nicht die gesamthafte Eigentümlichkeit männlicher und weiblicher Art, auch unter der Voraussetzung individueller Ausprägung menschlichen Möglichkeiten. Darauf weisen heute die Feministinnen wieder hin. Und jedenfalls ist dieser lerntheoretisch-psychoanalytische Ansatz ein Gegenstück zur »älteren« psychoanalytischen Krankheitstheorie; nur ist bei jenem die Gesellschaft krank und induziert mit ihrem »geschlossenen« Normensystem die »Verslossenheit« in die überwiegend bloß heterosexuelle Daseinsweise.*

Demgegenüber hat *H. Pfürtner* (Kirche und Sexualität [265 f.]), kritisiert von *Looser* (245), geltend gemacht:

*»Der Bezug von Sexualität zur biologischen Fruchtbarkeit ist durchaus noch nicht dadurch endgültig abgetan, daß geschlechtliches Verhalten über weite Strecken vom Sinngehalt der Fortpflanzung gelöst und die sozitive Funktion oder der Spielcharakter menschlicher Sexualität im Vorder-*

grund stehen könnten. Obwohl diejenigen, die als Anwälte der homosexuellen Minderheit fungieren, an einer *totalen Ablösung der Sexualfunktion von der Fortpflanzungsfunktion zwecks voller Gleichstellung von homo- und heterosexuellen Gesellschaftsmitgliedern* interessiert sind, bleibt ihre Argumentation bis zur Stunde ohne hinreichende Beweiskraft. Es ist wahrhaftig noch nicht ausgemacht, daß die Bedrohtheit der homosexuellen Existenz ausschließlieh auf die Geschlechtsrollenverteilung zurückzuführen ist, die die Gesellschaft zusammen mit entsprechenden Diskriminierungen vorgenommen hat.«

Das Syndrom der Homosexualität weise zu viele, zum Teil noch sehr ungeklärte Bedrohungen auf, die offenbar nicht nur aus der Umweltreaktion kommen. Mit Schelsky sieht Pfürtner diese Bedrohung in dem nicht gelungenen Schritt zur Norm, die den Homosexuellen von seiten der Umwelt isoliere. Aber: »Dieses Nicht-Gelingen«, meint Pfürtner, »dürfte vielmehr auch zutiefst ein Zeichen seiner eigenen emotionalen oder generellen Lebensschwäche sein«, eine Bedrohung (mit Demoralisierung, Verzweiflung und Selbsthaß verbunden), eine »*autistische Schwäche*«, die *nicht nur durch exogene, sondern auch durch endogene Faktoren* bestimmt sei und den Homosexuellen daran hindere, die Risiken des heterosexuellen Lebens zu übernehmen. Er schrecke in seinen Partnerbeziehungen vor dem Wagnis zurück, das das andere Geschlecht mit seinem fremden Geschlechtsleib für ihn bedeute. Er riskiere nicht den entscheidenden Schritt soziativer Art von sich und seiner eigenen Sexualität fort zur anderen hin (256).

Pfürtners Auffassung entspricht derjenigen Rendtorffs. Trotz des letzten Teils seiner Bemerkung, die zu viel Entscheidungsfreiheit voraussetzt, weist sie auf das ungeklärte Problem hin, auf das auch Bell und Weinberg sowie W. Müller aufmerksam machten, nämlich auf die *Schwierigkeit, dauerhafte Beziehungen aufzubauen*. Wir stehen aber nicht nur in dieser Hinsicht vor dem Problem der »Natur« des homosexuellen Menschen mit seinen Möglichkeiten, d. h. vor der ungeklärten Frage nach einem *endogenen, ontischen Mangel* (in seiner Gesamtpersönlichkeit), sondern - in Aufnahme des ersten Teils der kritischen Bemerkung Pfürtners - vor der *fundamental-ontologischen Frage* nach der Bedeutung der *inclinatio generalis* im Verhältnis zur varianten *inclinatio specialis*, oder anders, nach dem *Verhältnis von Natur und Schöpfungsordnung*. Dies ist zugleich das Problem des ontologischen und ethischen Reduktionismus.

Zu bestreiten ist nämlich, daß es bereits ein »*naturalistischer Fehlschluß*« sei, wenn die ethische Bewertung des sexuellen

Verhaltens *Bezug nimmt* (nicht einfach als Ableitung aus dem »vorsittlichen Gut der Physiologie der Genitalorgane und ihrer Funktion« [Looser 226]) auf die *naturhaft vorgegebene sexuelle Struktur* in allen ihren Funktionen. Und auch Looser bestreitet nicht, daß auf »der Ebene der Ontologie... die Zeugung das Primäre« (sei). Und wenn er auch darauf besteht, daß die ontologische Rangfolge (eigentlich bei ihm: Reihenfolge) und die humane Wertordnung unterschieden, die vorgegebene Natur also als dem Menschen aufgebene (als Gabe) verantwortet werden müsse (247), kann er doch sogar zur *Frage der Ordnung ausführen*, indem er zitiertl-

»Ordnung« sei »eine nach Gesetzen und Regeln gegliederte Ganzheit von einander wechselseitig zugeordneten Elementen, die entweder vorgefunden und entdeckt (Ordnung der Natur) oder durch menschliches Handeln und Denken bewirkt und nach menschlichen Bedürfnissen geschaffen wird (Ordnung des Denkens ... der Kultur ...) ... Die sittliche und rechtliche Ordnung löst die Ordnung der Natur ab, indem sie die Prinzipien der Gerechtigkeit und der auf freier und vernünftiger Beratung beruhenden Entscheidung zur Grundlage der sozialen und kulturellen Ordnung (Institution) einer Gesellschaft macht«. Nach diesem Zitat fährt Looser fort: »Auch hier geht es um *die Eigenständigkeit wie auch die gegenseitige Beziehung des sachlichen und des personalen Bereiches. Die sittlich-personale Ordnung löst die Gesetze der Natur ab, aber nicht auf*. Die naturale und die sittlich-personale Ordnungsgestalt bleiben zugleich voneinander unabhängig und aufeinander bezogen« (221 f.).

Im Hinblick auf die Ethik komme »dem geschichtlich-personalen Interpretament – in der Sprache der klassischen Moraltheologie: der Vernunft - Priorität zu«. A. Auer berufe sich in diesem Zusammenhang auf Thomas von Aquin. »Wenn die Vernunft als Prinzip der Sittlichkeit erscheint, dann ist damit die -Ordnung der Nature gewiß nicht bedeutungslos. Doch liegt darin genau der Fortschritt bei *Thomas* gegenüber den Stoikern, daß die Vernunft nicht bloßes Sprachrohr der in der Natur der Dinge liegenden Ordnung ist, daß die Ordnung der Vernunft vielmehr der Ordnung der Dinge vorausliegt.« - »Die Naturordnung nehme«, fährt Looser fort (221), »erst über die Vernunft sittlichen Charakter an. Die Wechselseitigkeit der Beziehung ist auch hier anerkannt.« Noch einmal Auer: »Trotzdem bleibt es dabei: Es gibt die Ordnung der Natur, es gibt durch die Natur Intendiertes ... Und das Sittliche hat eine reale Beziehung zu dieser Ordnung der Natur. Aber es ist nicht mit der objektiven Ordnung der Natur identisch und erschöpft sich nicht darin'.«

Gleichwohl ist Looser der Meinung, ich dürfte nicht (im Anschluß an S. Keil) von *drei Graden der Komplexität* in einer geschlechtlichen Gemeinschaft sprechen, nämlich von (1) Wohn-, Wirtschafts- und Arbeitsgemeinschaft, (2) geistiger oder Interessen-, Spiel- und Glaubensgemeinschaft, (3) Zeugungs- und Erziehungsgemeinschaft. Ich müßte jedenfalls genauer klären, welche Reflektionsstufe diese Argumentation im Blick habe. »Falls damit eine prinzipielle Aussage über die Beziehung der Geschlechter (im Sinne eines ontologischen Grundsatzes) gemacht werden soll, ist ihr nichts entgegenzuhalten. Falls aber die Ebene der humanen Wertgestaltung angesprochen ist, bedeutet diese Position ein Wertvorzugsurteil zugunsten der Fortpflanzung, das als solches nicht bezeichnet und nicht reflektiert wird. Ihr müßten andere Erfahrungszeugnisse entgegengehalten werden, in denen Kinder nicht als Bereicherung, sondern ganz im Gegenteil als Belastung erlebt werden.« Damit sei nicht Egoismus gemeint, sondern der Verzicht auf Kinder aus sittlich vertretbaren Motiven (344).

Nun habe ich zwar (vgl. Grundlagen, aaO., 415 f.) ausdrücklich hinzugefügt, daß die dritte Art von Merkmalen, die die Öffnung der Ehe zur Familie bezeichnen (während die erste vergleichsweise äußere Merkmale angibt, die zeigen, in welchem Rahmen sich sexuelle Kultur (und Freiheit) allein zu entfalten vermag, und die zweite die innere Struktur der geschlechtlichen Gemeinschaft betrifft), heute ebenfalls in den Bereich persönlicher Motivationen der Partner fällt. Das heißt: Es kann (auch: experimentell) herausgefunden werden, welche Elemente und Charaktere sexueller Gemeinschaft sich als sinnvoll erwiesen haben, sinnvoll sein können in neuen Synthesen und Verhaltenskonventionen. War die Sexualität ursprünglich gerade an der daseinssichernden Institution der Familie festgemacht worden, so wird sie in der Gegenwart davon abgekoppelt. In den Vordergrund rückt die personale Symbolik der Sexualität. Bei S. Pfürtnner kommt das gut zum Ausdruck, wenn er sagt: die Wir-Bildung sei die »radikalste und umfassendste Funktion menschlicher Sexualität, tiefer greifend als die Fruchtbarkeits- und Spielfunktion, und wenn ihr die Lust als Prämie, nicht aber als losgelöster Inhalt zugehört, dann bringt die Trennung sexueller Aktivität von der emotionalen Bindung den Verlust des radikalsten Sinngehaltes mit sich und frustriert die anthropologisch tiefste Dynamik menschlicher Geschlechtlichkeit, partnerschaftsbildend und freundschaftsbildend zu sein« (ebenda).

Was ich meine, ist, daß die *Sexualität* einerseits *unterschiedliche Sinngehalte* und Erfahrungswerte in der kulturellen Entwicklung und besonders unter den gesellschaftlichen Bedingungen der heutigen Zivilisation zuläßt, die tatsächlich als »gesunde«, insofern

auch »natürliche« Ausdrucksformen ihres allgemeinen Potentials gelten können. Daß bessere Erkenntnis und bezugte Erfahrung die Sitte verändern, diese dann also angepaßt und »aufgeschlossen« werden muß, war zu sagen. Gleichwohl ist das *Bezugsfeld* »*einheitliche Sexualität*« wissenschaftlich zu fragwürdig, um als Ausgangspunkt dienen zu können, zumal nicht ausschließlich von diesem »Ursprung« her. Eine *vorteilhaftere Hypothese* wäre demgegenüber ein *Bezugsfeld* »*vielgestaltige Sexualität*«. Darin könnte auch das »Kontinuum der Verhaltensformen« von Hetero-, Bi- und Homosexualität eingezeichnet werden, und das würde zugleich die Vermutung einer bereits von Natur vorgegebenen, jeweils überwiegenden Disposition zu einem der drei Typen sexueller Orientierung einschließen können. Dies letztere ließe sich auch so darstellen, daß in dem Kontinuum Hetero-, Bi-, Homosexualität die Bisexualität eine Zwischenstellung einnimmt, was in normalen Anteilen (sicherlich unterschiedlich durch die gesellschaftlichen Verhältnisse ausgeprägt) an die beiden anderen Typen, aber auch in dem abnormen und heute durch Geschlechtsumwandlung nach eigenem seelischen Überwiegen des jeweiligen Anteils gelegentlich therapierbaren Hermaphroditismus zum Ausdruck kommt.

Andererseits meine ich aber mit S. H. Pfürtner und in der theoretischen Linie, wie A. Auer sie angeht, daß die *Normalität* (normal einfach aufgrund der Zahlen) der erkennbaren »*Ordnung der Natur*« einen Hinweis (eine artspezifisch-generelle *inclinatio naturae*) enthält, der von dem übergeordneten *Erklärungssystem der* »*Schöpfungsordnung*« bestätigt wird, d. h. von der Seite (nicht des Ursprungs, sondern) der Zwecke, *Ziele*, oder anders, der »*Bestimmung*« der *Natur als Kreatur* her.

»Schöpfung« sollte heißen: »*umgebende Absicht Gottes mit der Natur*«, und das sollte bezogen werden auf »*Sexualität*« im Anspruch der *Schöpfung*«, was gleichbedeutend ist mit dem »Schöpfungsangebot« oder Geschenk der zur Familie und damit realen Fruchtbarkeit erweiterungsfähigen sexuellen Struktur. Der in den VELKD-Richtlinien (1980) gebrauchte Ausdruck »Schöpfungsangebot« vermeidet eine statisch-doktrinaire, aber auch (wie bei Thielicke) urständig festgelegte Schöpfungsordnung, die dann zu nicht recht verständlichen Gleichsetzungen von gefallener Welt (mit der generellen Daseinsminderung der Erbsünde) und »vernünftig«

wahrnehmbarer Natur führen kann und keine eigentlich ethischen Korrekturen der Ordnung zuläßt. »Schöpfungsangebot« heißt: *Ontologisches Angebot der Schöpfung als Wirklichkeit (Wirken Gottes)* für eine vernünftig herauszufindende, nach menschlichen Bedürfnissen zu schaffende und je nach Dringlichkeit der Bedürfnisse ethisch normativ verpflichtend gestaltete Kulturordnung. So verstanden, ist - unbestritten - weder Ehe noch Familie ein »Gesetz« (wie in der rabbinischen Tradition). Wohl aber ist nach der (durchaus revidierbaren) Einsicht in die Dringlichkeiten menschlicher Bedürfnisse eine *Güterordnung* aufzustellen und einzurichten.

Dabei ergibt sich - man möchte sagen: wenn man nicht von allen guten Geistern verlassen ist - als *primäre Dringlichkeit das artspezifische Interesse an der Fortpflanzung, d. h. an der Familie, ein Interesse, das theologisch legitimiert heißt: »Erhaltung der Schöpfung.«* Alle anderen Bedürfnisse (man könnte auch A. Maslow zur Überprüfung heranziehen) sind *abgeleiteter Natur*, gewiß abkopplungsfähig und für sich genommen gestaltungsfähig, wobei aber das durchgängige *Kriterium* (nach meiner Annahme) die *symbolfähige Fruchtbarkeit* bleibt. Mit der Ehe verhält es sich ähnlich, obwohl ich - anders als T. Rendtorff - bei dieser Argumentation auch für das Folgende die Familie als den eigentlichen Ausgangspunkt ansetze. In der Ehe kommt es nach 1 Mose 2,24 zeichenhaft zur Einheit im Kind; die *reale Fruchtbarkeit* bewirkt eine Vereinigung, die vertieft als gesamt menschliche Ergänzung von Mann und Frau erfahrbar wird, auch dies ein Schöpfungsangebot, bei dem die symbolische Einheit (Integration) der realen nachfolgt, wobei allerdings in der Tat die Sicherheit der Aussage über einen Vorrang der heterosexuellen vor einer homosexuellen, individuellen Ergänzung abnimmt. Wie auch immer: nimmt man als weiteres die *zunehmende Komplexität oder Vielschichtigkeit* hinzu, die ein allgemeines Merkmal evolutionärer, also »natürlicher«, aber auch kultureller Entwicklungen ist, dann bedeutet die normale Möglichkeit der sexuellen Beziehung, sich über die Ehe zur Familie hin zu erweitern, einen *deutlichen Hinweis auf die Rangfolge der Güterordnung*.

Das ist eine Rangfolge, die sich nicht prinzipiell als bloß ontologische von einer eigentlichen, anthropologisch-ethischen Wert-

ordnung trennen oder in Nebenordnungen übersetzen läßt, sondern die eine *Gestalt vernünftig verantworteter Schöpfung* darstellt. Deren *Zielvorgaben für die normale sexuelle Verwirklichung* (im Bezugsfeld "vielgestaltige Sexualität") heißen dann also: *Fruchtbarkeit, Ergänzung (Integration) und Vielschichtigkeit (Komplexität)*, wobei jedesmal die »reale« Interpretation der Kriterien durch eine »symbolische« erweitert oder aus Gründen der naturalen Unbeliebigkeit oder kulturellen Entscheidung im besonderen Fall ersetzt werden kann, aber doch einen ethisch gerechtfertigten Vorrang behält.

Homosexualität und ausgeprägte Bisexualität erscheinen in dieser Betrachtung, die von der Seite der Naturanlage und von der Seite der Schöpfungsordnung ausgeht (wobei die Natur durch Erkenntnis und Erfahrung *im Wandel der Sitte* interpretiert wird), als aus sich heraus *abnorme Prägung* (mit Trillhaas). Diese kann eine individuelle Anerkennung nach eigenen Kriterien – in Würdigung der »homosexuellen Wirklichkeit« als *inclinatio naturae specialis* – verlangen, nicht jedoch (wie auch T. Rendtorff formuliert) eine universalisierbare Gleichwertigkeit und Gleichrangigkeit (was trotz ethischer Unterscheidung hinsichtlich der menschlichen Werte – auf der Beziehungsebene – in fundamental-ontologischer Hinsicht – auf der Ordnungsebene – nicht voneinander zu trennen ist) mit heterosexuellen Gestalten einer verbindlichen Lebensgemeinschaft beanspruchen. Das muß jetzt noch um einen Schritt in die Normenfrage hinein weitergeführt werden, wobei das konkrete Problem der Anspruch von Pfarrern und Pfarrerinnen auf eine homosexuelle Partnerschaft und auch die Frage nach kirchlichen Amtshandlungen wie einer Trauung homosexueller Paare ist.

Ausgehen läßt sich wieder davon, daß das *Leitbild der Ehe*, wie es in der christlichen Kultur als eine Ordnung nach den *Kriterien der Verbindlichkeit und Verlässlichkeit einer mitmenschlichen Gemeinschaft* entstanden ist, zwar seit der Neuzeit eine relative Selbständigkeit und Eigenwertigkeit gegenüber der Ordnungsgestalt der Familie erlangt hat. Von *primärer normativer Notwendigkeit* sind aber die traditionellen wesentlichen Eigenschaften der Ehe, nämlich *Einheit und Unauflöslichkeit*, nicht mit Bezug auf die Ehepartner, sondern die Kinder, die sie aufziehen und mit den Grundlagen der

Humanität vertraut machen. Ich will damit sagen: Ordnungsgestalten nach dem Muster *nichtehelicher Lebensgemeinschaften*, sogenannter »offener« Ehen oder auch *bigamischer Ehen* können für die erwachsenen Partner und ihr *subjektives Empfinden* als sinnvoll oder wertvoll erscheinen. Diese können aus Gründen ihrer individuellen Natur möglicherweise sexuelle Untreue und das menschliche Risiko ausgeweiteter oder ungefestigter Beziehungen akzeptieren, aber für das Kind ist das nicht annehmbar, weil es eine möglichst stabile Umgebung braucht und weil ihm menschliche Grundwerte wie die gleiche Würde von Mann und Frau und die Bereitschaft, für den anderen in seiner ganzen, auch Belastung, nicht nur Beglückung (vgl. auch Looser zustimmend zu mir) bedeutenden Lebensgeschichte da zu sein, *vorgelebt* werden sollen.

Die *Normenfrage* kann infolgedessen so formuliert werden (wie das in ähnlicher Hinsicht bei R. Ginters geschieht), daß nach der *Uniuersalisierbarkeit von Verhaltensweisen und Ordnungsgestalten im Bereich Homosexualität, Bisexualität und überhaupt eheähnlichen Gemeinschaften gefragt wird*. Die Frage heißt: Welche Folgen hätte es für die Weitergabe des Lebens im Zusammenhang mit den in unserer Gesellschaft überwiegend anerkannten Lebenszielen und -werten, die durch Erziehung vermittelt werden, wenn andere als heterosexuell-monogame geschlechtliche Beziehungen mit den ihnen eigentümlichen Verhaltensregeln von allen Menschen für der Ehe gleichwertig gehalten werden sollen?

Ich hätte auch von einer *realen und symbolischen Reproduktion* sprechen können, wobei real die Kinder, symbolisch die Werte bedeuten würde. Man sollte für die Beantwortung der Frage auch berücksichtigen, was R. Ginters hervorhebt: Bei zahlreichen Handlungen müsse berücksichtigt werden, »daß sie innerhalb eines institutionellen Kontextes vollzogen werden: Die sittliche Grundfrage lautet nämlich nicht: >Was soll ich tun, um das Wohl aller auf bestmögliche Weise zu fördernrc, sondern: >Was sollen wir *alle* tun, um dies zu erreichen, und welchen Beitrag habe ich im Kontext dieses Handelns aller anderen zu leistenrc« (114 f.). Das schließt nämlich die Zumutung ein, daß ich zwar »für mich« und im Verhältnis zu Gleichorientierten meine persönliche Sinnerfüllung und mein Streben nach Glück als Gelingen des Lebens in den Vordergrund stellen darf, aber daß ich zu einer *Abwägung dieses*

*Gutes der Selbstverwirklichung gegen die Güter der Allgemeinheit oder einer dieser Allgemeinheit verpflichteten Institution* aufgefordert bin und z. B. auf die Ausübung eines Berufes wie das Pfarramt verzichten muß.

Für die Kirche stellt sich die zusätzliche Frage, ob sie (wie schon einmal angemerkt) sich primär als Randgruppenvertretung im Gegenüber zur Gesellschaft versteht oder als eine *Volkskirche*, die sich - gestützt auf den Schöpfungsauftrag und nicht nur eine christologische Theorie der Mitmenschlichkeit - der Kultur und Gesellschaft, in der sie ihren kritischen Ort hat, verpflichtet weiß. Das ist neben der Frage nach dem Leitbild der Ehe mit Bezug auf die Ordnung der Familie eine entscheidende Voraussetzung für die Universalisierungsfrage. Diese Frage ist wahrscheinlich so zu beantworten:

- a) Die Kirche tritt für die *Höchstgeltung der Ehe* mit ihrem Verpflichtungsgehalt und ihrer Bedeutung für die Familie ein, weil diese Kulturordnung nach den Maßstäben der Schöpfung, d. h. als nach dem Willen Gottes zu gestaltender Naturordnung und hinsichtlich ihrer Eignung für die gegenseitige Anerkennung von Frauen und Männern gut begründet ist.
- b) Sie kann diesen Grundsatz und damit die Schöpfungsordnung einschränken, indem sie ihn auf Menschen anwendet, deren Natur seine Befolgung zuläßt, d. h. auf die *naturale und kulturelle Normalität*. Dementsprechend kann und soll sie Menschen, deren Natur eine andere Ausgestaltung der Ordnung des Zusammenlebens verlangt, nach dafür angemessenen ethischen Regeln beurteilen und für bessere gesellschaftliche Voraussetzungen für deren Geltung eintreten.
- c) Sie sollte die Höchstgeltung der Ehe mit ihren Idealnormen - der Einheit, Ausschließlichkeit und Dauerhaftigkeit - nicht dadurch in Frage stellen, daß sie *trauungsähnliche Handlungen* für homosexuelle Paare oder auch andere nichteheliche Partner anbietet.
- d) Sie wird hinsichtlich des *pfarramtlichen Dienstes* noch einmal in verschiedener Hinsicht zu unterscheiden haben, nämlich einerseits zwischen homosexuellen und andererseits heterosexuell-nichtehelichen Verbindungen und andererseits zwischen *homosexuellen Pfarrern und Pfarrerinnen, die mit einem Partner*

zusammenleben und solchen, die, was in diesem Fall eine Frage der Berufung und des freien Entschlusses ist, zugunsten ihres pfarramtlichen Dienstes (s. auch R. Ginters Frageformulierung) sexuell enthalten leben. Das *Kriterium der Unterscheidung* ist in beiden Fällen die *prinzipielle Ablehnung oder Einschränkung* («Signalwirkung») des von der Kirche bevorzugt vertretenen Grundsatzes der Ehe, sei es als theoretisch begründete oder faktisch demonstrierte (vorgelebte) Ablehnung und Einschränkung. Dabei sind also die unterschiedlichen Beweggründe und Gemeinschaftsgestalten nichtehelicher Lebensgemeinschaften zu berücksichtigen (vgl. H. R., HCE III).

Prof Dr. Hermann Ringeling

Steinaaweg 3  
eH-300? Bern

### Anmerkungen

1. AaO. (s. Teil I) 53.
2. Das Unbehagen in der Kultur, in: *Sigmund Freud: Abriß der Psychoanalyse; Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer Bücherei 47, Frankfurt a. M. 1953, 126f.
3. Vgl. N. und G. *Q'Neill*: Die offene Ehe, Reinbek 1985 (=1975).
4. M. *Dannecker* und R. *Reiche*: Der gewöhnliche Homosexuelle. Eine soziologische Untersuchung über männliche Homosexuelle in der Bundesrepublik, Frankfurt 1974.
5. Er bezieht sich dabei auch auf eine Äußerung von mir; allerdings hatte ich nur an die Forderung der sexuellen Askese gedacht. Vgl. H. R.: Ethik des Leibes. Auf dem Weg zu neuen Formen, Hamburg 1965, 85f.
6. H. *Frisch*: Ehe? Eine Pastorin plädiert für neue Formen der Partnerschaft, Frankfurt a. M. 1983.
7. Im Zitat:]. *Wil/i*: Die Zweierbeziehung, Reinbek 1976 (jetzt auch Zürich 1984).
8. Zur nichtehelichen Lebensgemeinschaft: H. R.: Die nichteheliche Lebensgemeinschaft: das Problem alternativer Wege zur Verbindlichkeit der Ehe, in: HCE III, 1982, 298-316.
9. *Peter Berger* und *Thomas Luckmann*: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. 1969.
10. Gedanken und Maßstäbe zum Dienst von Homophilen in der Kirche. Eine Orientierungshilfe, Texte aus der VELKD 11/1980, Lutherisches Kirchenamt der VELKD, Hannover. Auch abgedruckt in: Lebendige Volkskirche, Nr.1/1985 (Themenheft: Homophilie), Hannover. Der Inhalt ist auf Probleme bezogen, die mit dem Anspruch von Pfarrern auf eine homosexuelle Lebensgemeinschaft in der hannoverschen Landeskirche entstanden sind. In dem Heft findet sich auch ein Hinweis (S. 22) auf die Stellungnahme von *Man/red Josuttis*, die sich den Angst-

Vorwurf zueigen macht. Sehr empfehlenswert, auch in der Auseinandersetzung mit *H. G. Wiedemann*, ist die aus gleichem Anlaß entstandene Schrift von *Horst Hirsch/er*; Homosexualität und Pfarrerberuf, in der von *E. Lobse* herausgegebenen Reihe: Vorlagen, Heft 28/29, Hannover 1985.

11. Vgl. *J. Burri*: »Als Mann und Frau schuf er sie.« Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht, Zürich/fsinsiedeln/Köln 1977.
12. Nach *O. Höfle* (Hg.): Lexikon der Ethik, München 1977, 178 f.
13. Nach *A. Aser*: Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971, 129 (=2. Aufl. 1984).
14. *R. Ginters*: Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik, Göttingen und Düsseldorf 1982.

# Zur Beurteilung der Homosexualität aus theologisch-ethischer Sicht

Schritte einer Urteilsfindung\*

VON CHRISTOFER FREY

O. »Es fragt sich, wessen sittliches Problem die Homosexualität eigentlich ist - das jener Menschen, die sich auf gleichgeschlechtliche Partner ausrichten, oder das der anderen, die aus Angst oder anderen Beweggründen Vorurteilen verfallen«, notierte ich vor einigen Semestern als These für die Hörer meiner Vorlesung zur Sexualethik. Weil sich an der Berechtigung dieser Frage nichts geändert hat, bedarf die sittliche Urteilsbildung strenger Rechenschaft, etwa in folgenden Hinsichten (bzw. Schritten):

1.1. *Sittliche Normen* lassen sich nach der Reichweite ihrer Geltung differenzieren in

- a) *Prinzipien* mit logischer Verallgemeinerbarkeit (z. B. die Goldene Regel oder die Reziprozität im Liebesgebot),

- b) (über die Formalität von a) hinaus:)

*allgemeine*, sittlich vertretbare, inhaltlich bestimmte *Bedingungen menschlichen Lebens* (oft mit der >Natur< des Menschen in Verbindung gebracht, wozu auch die Gestaltung der Sexualität gehört),

- c) *geschichtlich gewordene*, kulturell bestimmte *Lebensformen* (z. B. in den Haustafeln des Neuen Testaments),

- d) *situationsspezifische Normen* (z. B. die Kopfbedeckung der korinthischen Frauen - 1 Kor 11,2-16).

1.2. Die Ebenen zu verwechseln (z. B. Normen von c) nach b) zu transponieren) führt oft zu Inhumanität.

1.3. Ethik (als Reflexion über Sittlichkeit) bemüht sich darum, die *Geltung von Normen* auf mindestens drei Ebenen zu *begründen*:

A. Sie prüft die *Kohärenz* von Normensystemen und die Geltung einzelner Normen in ihnen (z. B. mit Hilfe von Prinzipien des Bereichs  $\mathfrak{A}$ ).

B. Sie prüft die *Realisationsbedingungen* des mit Normen Intendierten (als Verantwortungsethik).

---

\* Diese Thesenreihe faßt einige Gesichtspunkte eines Beitrags für die »Arbeitsgruppe >Homosexualität<<< der Ev. Kirche von Westfalen zusammen.

C. Sie *interpretiert* das sittlich Gebotene in einem umfassenden *Horizont*: Unter welchen Bedingungen können wir unser Verhalten mit der Wirklichkeit des Lebens in Beziehung setzen? (Das Alte Testament: in der Perspektive des Bundes Gottes; das Neue Testament: in der Perspektive der Versöhnung durch Christus, vergegenwärtigt im Geist, angesprochen im trinitarischen Bekenntnis).

2. Der Weg *biblicher Begründung* eines Urteils über Homosexualität wird von C. über B. nach A. gehen und biblische Aussagen entsprechend a)-d) klassifizieren,

2.1. Sich auf *einzelne Bibelstellen* (behandelt auf S. 36-81) zu berufen heißt, von einem theologischen Urteil, das sich auf das gesamtbiblische Zeugnis beruft, absehen. Isoliert vorgetragene Stellen verraten nicht, warum sie Gültigkeit beanspruchen (weder 1.3. noch 3.3. sind im Blick!).

2.2. Biblische Aussagen zur Homosexualität gehören auf die Ebene c) (s. o. 1.1.). Sie in die Ebene b) zu übertragen erforderte ein biblisch fundiertes theologisches Urteil im Sinne der Begründungsebene C. Meist beruft es sich auf die Kategorie »Gesetz« (als Schöpfungsordnung bzw. als Abwehrordnung - säkularisiert in der Theorie eines drohenden Dammbruchs); die darin gesetzte Perspektive unserer Lebenswirklichkeit ignoriert die *teleologe Struktur biblischen Zeugnisses* (in Christus kommt das Gesetz zum Ziel und zum Ende) (vgl. 2.3.2.).

2.3. Biblische Weisung heute ist aber nur aus der *gesamten Ausrichtung biblischen Zeugnisses* zu verstehen. Denn

2.3.1. *biblisches Ethos* ist *arbeitendes Ethos*. Es arbeitet an Normen aus der Umwelt (z. B. Kanaans oder der hellenistischen Synagoge) mit Hilfe von a) bzw. b) (Liebesgebot) und B. bzw. C. (neues Sein in Christus).

2.3.2. Biblisches Zeugnis hat eine *teleologe Struktur*. (Auch des Paulus Aussage über die geschlechtlichen Verkehungen - Röm 1,26 – stehen im Dienste des »jetzt-aber« der Gerechtigkeit Gottes (Röm 3,21). Sie haben deshalb nicht das Gewicht eines eigenständigen Arguments.

2.3.3. Weil das trinitarische Bekenntnis der Richtung dieses Zeugnisses entsprechen will, ist Gottes Gebot nur aus dem *Gesamtzusammenhang* der Selbstbezeugung Gottes zu verstehen; eine Schöpfungsordnung läßt sich nicht isolieren (vgl. C.). Schöpfungsgemäßes Leben ist aus Gottes erneuerndem Geist heraus zu *entdecken*.

3. Ein begründetes sittliches Urteil *heute* muß sich in ein Verhältnis zur *Neuzeit* setzen.

3.1. Biblizistische -Urteilee (meist Verurteilungen der Homosexualität) tradieren meist eine Theorie des Abfalls der Neuzeit von Gott (allerdings ohne geschichtstheologische Begründung).

3.2. Der Ansatz *Rendtorffs* und *Ringelings* (vgl. S. 82-102 in diesem Heft) will dessen Gegenteil: In den Normierungen heutigen Lebens *ist* humane Vernunft deutlich; sie setzt die wahre Wirkungsgeschichte des Christentums fort. Das Leben ist gegeben und weiterzugeben; wegen des zweiten Moments ist die Ehe als Vermehrungsordnung (s. o. S. 98ff.) das Normale, Homosexualität das tolerable Abnorme (s. o. S.98). Der Zusammenhang biblischer Weisung geht durch das Nadelöhr von a) (evtl. b) in die Neuzeittheorie ein.

3.3. Wenn die Neuzeit und ihre *Vernunft* nicht im Sinne von 3.2. plausibel gedeutet werden können, dann ist die Frage nach C., B. und A. erneut zu stellen. Hat die Vernunft ihr selbstverständliches Ziel? Oder sollen nicht biblisch begründeter Glaube und Weisung der allezeit (z. B. durch Vorurteile, s. 4.2.) bedrohten Vernunft zur Hilfe kommen? Wie sieht dann ein Urteil über Homosexualität aus?

#### 4. Sach- bzw. *Situationsanalyse*.

4.1. Homosexualität als *Konstitution* (Ringeling: Prägung - s. o. S. 27) ist erst seit dem 19. Jahrhundert erkannt; biblische Aussagen sprechen von homosexuellem *Verhalten* (Paulus in Röm 1,26: Verkehrung von heterosexuellem Verhalten).

4.1.1. Naturwissenschaftliche Hypothesen bzw. *Atiologien* dürfen nicht mit ethischen Begründungsaussagen verwechselt werden (vgl. die teleologischen Perspektiven 2.3.2./2.3.3./3.3.).

4.1.2. Auch eine Theorie über ursprüngliche Bisexualität (s. o. S.89) (als Existenzgrund) stellt nicht ohne weiteres eine sittliche Begründung dar (der Schluß vom hypothetischen Sein zum Sollen ist verwehrt).

4.2. Statt dessen ist die *geschichtliche Analyse* (3.1.-3.3.) zu vertiefen: Welche Umstände bewirkten tolerante oder vorurteilsbeladene Behandlung der Homosexuellen? Massive Verurteilungen scheinen mit der Zentralisierung hochmittelalterlicher Gesellschaften (evtl. mit der Umleitung von Aggressionen) zusammenzuhängen (vgl. *J. Boswell: Christianity, Social Tolerance and Homosexuality, Chicago/London 1980*). Ein theologischer Naturbegriff (s. Ebenen C. und b) unterstützte diese Entwicklung. Sollte er biblisch sein?

4.3. Wenn sich die vom Vorurteil Bedrückten emanzipieren, werden sie zentrale Normen dieser gesellschaftlichen Entwicklung angreifen, etwa die exklusiv verstandene Zweierbeziehung. Einseitige Urteile (z. B. über verfügende, dem kapitalistischen Warenverkehr angepaßte heterosexuelle Austauschformen) fallen auf die inhumane Einseitigkeit der umfassenden Entwicklung zurück.

## 5. Ansatz eines begründeten sittlichen Urteils.

5.1. Fragwürdige *Ursprungstheorien* (Ätiologien der Homosexualität) *begründen* nicht sittliche Urteile bzw. Normen (s. 0.4.1.).

5.2. Deshalb werden wir (entsprechend 3.2. bzw. 3.3.) die implizierten Lebensperspektiven (des gelebten Lebens) erheben und von jenseits ihrer selbst mit Hilfe biblischer Weisung (vgl. 2.3.) beurteilen.

5.3. Sind sie als *Perspektiven gemeinsam gelingenden Lebens* im Sinne biblischen Zeugnisses (2.3.) zu verstehen? Das gilt ebenso für heterosexuelle wie für homosexuelle Orientierungen.

5.3.1. Die *Einzigartigkeit* des anderen (anders- bzw. gleichgeschlechtlich) wie das *Dasein für die nach uns Kommenden* sollten wichtige Kriterien sein. Sie schließen Homosexuelle nicht aus.

5.3.2. *Uniuersalisieren* (vgl. a)) läßt sich weder die heterosexuelle Beziehungsform der Ehe (denn nicht alle müssen Kinder haben) noch das homosexuelle Ideal allgemeiner Zärtlichkeit. Deshalb ist der Begriff des »Abnormen« gefährlich.

## 6. Theologischer Rückhalt des Urteils.

6.1. Weil die biblische Weisung zwar teleolog ausgerichtet ist (2.3.2., vgl. auch 5.3.), Gott sich aber das Ziel aller Ziele vorbehält, sind abschließende Urteile nicht möglich.

6.1.1. Für Homosexuelle eröffnet sich damit ein *Freiraum*, (der wohl mit Gal3,28 - nicht als isoliertem Vers, sondern als Ausdruck von C. - verstanden werden muß und gestaltet werden kann.

6.2. Das arbeitende Ethos der Bibel (2.3.1.) wird (muß) auch die Geschichte des Vorurteils (4.2.) bearbeiten helfen.

6.3. Der Homosexuelle wird (muß) akzeptieren, daß die Bibel (von c) her) die Ehe herausstellt und sie als der Ebene b) angemessen ansieht.

6.4. An homosexuellen Beziehungen (wieder) zu entdeckende schöpfungsmäßige Lebensverhältnisse werden genauso wie heterosexuelle Beziehungen zeigen, daß in *versöhnter Endlichkeit* (vgl. 1,3 - C.) *keine Idealisierung irgendeiner sexuellen Beziehungsform erlaubt ist*. Sie werden daran zu messen sein, wie sie für einen anderen (für eine andere) und durch ihn (durch sie) für viele andere zum Segen werden können.

Prof Dr. Christofer Frey

Ruhr-Universität Bochum  
Postfach 102148  
4630 Bochum

## *Dokumentation*

Die auf S. 60 bzw. 103 genannte Arbeitsgruppe der Westfälischen Kirche wurde aufgrund von Kontroversen konstituiert, die eine Handreichung des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche von Westfalen hervorrief. Die Handreichung sei hier abgedruckt:

Die Einstellung zur Homosexualität ist heute noch weitgehend von der Ablehnung homosexueller Menschen geprägt. Dadurch geraten nicht wenige Betroffene in schwere Gewissenskonflikte; davon sind auch Mitarbeiter und Klienten in der Diakonie betroffen.

Der Vorstand des Diakonischen Werkes von Westfalen nimmt zu dieser Problematik wie folgt Stellung:

Handeln von Christen hat seinen Ausgangspunkt in der Liebe Gottes zu allen Menschen, wie sie in Jesus Christus offenbar wird. Diese Liebe umgreift alle Schöpfung, obwohl diese gefallen, entfremdet und geschädigt ist. Sie gilt allen Menschen, ob sie heterosexuell oder homosexuell sind. Weder ein vorgegebener noch ein erworbener Status bestimmt den Wert des Menschen vor Gott, in welcher Gemeinschaftsform er auch immer lebt.

Alle Menschen werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Jesus Christus geschehen ist.

Die gefallene, entfremdete und geschädigte Schöpfung bleibt die von Gott geliebte Schöpfung. Der Gerechtfertigte darf sagen: Gott hat mich lieb. Wer Rechtfertigung von Gott erfährt, kann sich in seiner Eigenart als von Gott bejaht verstehen und sich selbst annehmen. Allerdings dürfen weder Heterosexuelle noch Homosexuelle ihre eigenen Veranlagungen und Handlungsmuster verabsolutieren.

Wenn Gott Menschen rechtfertigt, so daß sie in Freiheit vor ihm treten können, eröffnet er damit Möglichkeiten, daß Menschen ohne Angst miteinander umgehen. Dadurch erhalten auch menschliche Beziehungen wie Ehe oder andere Lebens- und Partnerschaftsformen eine neue Qualität, in der dann kein Partner mehr den anderen zum Objekt machen muß.

Rechtfertigung und Freiheit bedeuten aber keineswegs Beliebigkeit. Sie sind Zuspruch und Anspruch für den Christen, der in der Nachfolge Jesu die Gesetze und Normen daraufhin befragt, ob sie den Menschen dienen, der dabei nach dem Ziel Gottes mit seiner Schöpfung fragt und nach dem, was dem Aufbau der Gemeinde Gottes in der Welt dient.

Von daher bekommt das Handeln von Gerechtfertigten die Freiheit, auch in der Frage der Homosexualität überkommene Einstellungen,

Gesetze, theologische und juristische Urteile, kirchliche und staatliche Bestimmungen daraufhin zu befragen, ob sie den Menschen unter den heutigen Erkenntnissen und Bedingungen dienen. Bei Paulus gibt es im Neuen Testament eine Einstellung zur Homosexualität, die nicht den heutigen Erkenntnissen über Homosexualität als einem tief verwurzelten Persönlichkeitsmerkmal entspricht. Darum darf die paulinische Einstellung zur Homosexualität in der von ihm selbst verkündeten Freiheit weiterentwickelt werden.

Christen wirken um der Menschen willen daran mit, daß Ordnungen geschaffen und erhalten werden, die menschliches Leben und Zusammenleben fördern. Das gilt für Ehe und Familie ebenso wie für andere Formen menschlichen Zusammenlebens.

Alle Verantwortlichen in Kirche und Diakonie sind aufgerufen dazu beizutragen, daß auch homosexuelle Menschen in Freiheit, ohne Versteckspiel und ohne von anderen verurteilt zu werden, einander begegnen können. Heterosexuelle und Homosexuelle sollen miteinander bedenken können, was der Erbauung der Gemeinde und den Menschen dient. Nicht nur die Verwirklichung des eigenen So-seins oder die Durchsetzung eigener Wertvorstellungen können dabei Thema sein.

Unter diesen Voraussetzungen können Homosexuelle grundsätzlich in allen Bereichen der Diakonie beschäftigt werden - auch in der Jugendarbeit. Es gibt keinerlei Hinweise dafür zu vermuten, daß der sexuelle Mißbrauch von Abhängigen durch Homosexuelle größer sei als durch Heterosexuelle. Die vorliegenden Erfahrungen sprechen vielmehr dafür, daß Homosexuelle genauso verantwortlich mit ihrer Sexualität umgehen wie Heterosexuelle.

Diese Verantwortung schließt ein, daß die Wahl des beruflichen Arbeitsfeldes und das Verhalten am Arbeitsplatz so geschehen, daß eine gedeihliche Arbeit möglich ist. Dabei ist es wichtig, daß auch homosexuelle Mitarbeiter/innen in der Diakonie vor der Entscheidung für ein bestimmtes Arbeitsfeld angstfrei Beratung in Anspruch nehmen können und nach ihrer Entscheidung Begleitung erfahren. Beratungsstellen und Selbsthilfegruppen könnten hierfür Möglichkeiten bieten.

Auch für homosexuelle Klienten und Heimbewohner gilt es, die Ausgrenzung zu beenden und die Voraussetzungen für ein angstfreies Leben zu schaffen. Dem berechtigten Anspruch des einzelnen jugendlichen, behinderten oder älteren Heimbewohners auf Entfaltung seiner Sexualität dürfen und müssen allerdings zum Schutze der Persönlichkeitsrechte des anderen Grenzen gesetzt werden.

Münster, 20. Mai 1985

gez. Dr. Hartrnut Dietrich  
Vorsitzender

gez. Dr. Hans-Georg Schütz  
Geschäftsführer

# Buchbesprechungen

## a) Zur Grundlegung der Ethik\*

Handlungstheorien - interdisziplinär. Hg. von *Hans Lenk*. Bd. I: Handlungslogik, formale und sprachwissenschaftliche Handlungstheorien, München: Wilhelm Fink, 1980jBd. II: Handlungserklärungen und philosophische Handlungsinterpretation; Teil 1, ebd. 1978; Teil 2, ebd. 1979jBd. III: Verhaltenswissenschaftliche und psychologische Handlungstheorien; Teil 1, ebd. 1981; Teil 2, ebd. 1984jBd. IV: Sozialwissenschaftliche Handlungstheorien und spezielle systemwissenschaftliche Ansätze, ebd. 1977 (I: 492 S., II: 774 S., III: 1041 S., IV: S. 414).

Nicht immer weiß der Ethiker etwas mit Handlungstheorien anzufangen. Oft faßt er den Verdacht, das von *Wittgenstein* aufgebrachte Problem, das Heben eines Armes lasse den Außenstehenden nicht eindeutig eine *willentliche* Ursache erkennen, habe die Handlungstheorie (im Folgenden: HTh) in einen Reduktionismus nach Art *Skinner's* getrieben und zum Verlust des Begriffs des *Willens*, ja der *praktischen Vernunft* (die im vernünftigen Willen zum Ausdruck kommt) geführt. Daß die trivialen Formen des Positivismus oder eines reduktionistischen Empirismus nicht das letzte Wort behalten müssen, beweist diese verdienstvolle, allerdings auch im Umfang überquellende Sammlung, die offensichtlich als Reader gedacht ist. Sie geht auf vom Hg. initiierte Vorträge an der Karlsruher Technischen Hochschule zurück; zwar fanden sie bereits in den 70er Jahren statt, ihre Edition (Band III,2!) zog sich allerdings ungewöhnlich hin (und führt zu dieser späten Besprechung).

Der *erste Band* vereint zum Teil erheblich formalisierte (und deshalb nicht immer leicht zugängige) Beiträge, aus denen v. a. eine neuere Version der Handlungslogik von *G. von Wright* (S. 21-34) hervorgehoben werden soll. Diesem und ähnlichen Beiträgen schließen sich der Anwendung nähere Studien an (u. a. von *G. Gäjgen* zur formalen Theorie des strategischen Handelns, wichtig für die ökumenische Ethik, S. 249 - 302; von *D. Wunderlich* zu Sprechhandlungstheorien, S.381-401, und ein nützlicher Überblick von *K. Stierle* zu Sprechhandlungen, Situationen und Sinnkonzepten, S.439-483). Dieser Band zeigt bereits etwas für das Gesamtwerk Kennzeichnendes.. Die übergroße Behutsamkeit des Hgs. läßt viele Stimmen zu Wort kommen, deren Vielfalt allerdings deutliche Linien und Fragestellungen verhindert. Das ganze Werk hat den Charak-

---

\* Vgl. Fußnote auf S. 115.

ter einer Bestandsaufnahme, die so reichlich ausfällt, daß der gestraffte, mit Einleitungen und Überblicksdarstellungen durchsetzte Typus eines .Readersc, wie ihn angelsächsische Universitäten benutzen, nicht erreicht wird.

Im *zweiten Band* finden sich Beiträge, die einerseits der historisch-hermeneutischen Richtung zuzuordnen sind und andererseits die Debatte zwischen Kausalisten und Intentionalisten zusammenfassen (und damit diskutieren, ob eine streng empirische Betrachtung dem Charakter der Handlung gerecht wird). Zum ersten Kreis gehört ein Auszug aus 11. *Arendts* bekanntem Buch »Vita activa« (S. 13-87), eine Subsumption der HTh unter die Ethik durch *M. Riede/* (S. 139-159), ein an *Aristoteles* anknüpfender Aufriß von *O. HöjJe* (S. 617-641) und ein sehr notwendiger Beitrag *F. Kau/bachs*, der Kants HTh vorstellt und dabei die im Streit von Kausalisten und Intentionalisten verwischten kategorialen Ebenen zurechtstellt (S. 643 -669). Leider ergeben sich solche Verbindungslinien nur einem Leser, der mit großer Geduld durch alle Beiträge geht. Ist der Ursachenbegriff angemessen; oder sind Determinante und Handlung nur konzeptionell-logisch verbunden (*R. Chisho/m* - im Anschluß an die von *Davidson* neu entfachte Debatte - auf der einen, von *Wright* auf der anderen Seite kommen zu Wort). Eine Lösung zeichnet sich nicht ab; hingegen wird die Ebene deutlich, auf der Klärungen zu suchen sind: Die Frage nach der Rationalität (von Erklärungen) reicht über das empirische Modell weit hinaus und erfordert praktische Begründungsstrategien (*O. Schwemmer*, S.535-580), die auf Zwecke (ders.), Werte (*H. Lenk*, S. 597-616) bzw. auf Sinn zielen (*D. Böh/er*, S. 161-197). Eine übergreifende Theorie scheint nicht im Blick zu sein; aber an vielen Stellen zeigt sich, daß die Modelle des »Erklärens« in die Theorie des Alltagshandelns bzw. bis in historische Analysen hinein (*W. Oe/müller*, S.685-727) zu transzendieren sind.

Im *dritten Band* stellt der Hg. die weiteste Spannweite fest (S. 1). Verhaltenstheoretische und psychologische Ansätze werden vorgestellt. Eine Integration erhofft sich der Hg. durch cross-level-Gesetze und gemischte nomologische Hypothesen (S.9). An dieser Stelle wäre ein Versuch, den Ertrag des Bandes H systematisch einzubringen, erforderlich gewesen: Welche Rolle spielt die Konzentration, vielleicht auch die Reduktion auf neuro-mechanische oder anderweitige empirische Modelle? Sollen wir darauf mit dem Drei-Welten-Modell *Poppers* (eines überzeugten Deduktionisten) reagieren (vgl. dazu Bd. H, S. 491ff.)? Dann jedoch wäre noch einmal an die verschiedenen kategorialen Ebenen zu erinnern (*Kau/bach*, s.o.). Die dankenswerterweise dargebotene Information (z. T. recht alt, wie im Beitrag zu biologischen Grundlagen durch *A. Renane* -

S. 13-56) erschließen die Ergebnisse von Forschungen durch *H. Heckshausen* (S. 283-352) und *C. F. Graumann* (S. 547-573) - um nur Exempel zu nennen. Der Hg. weist zu Recht darauf hin, daß der operante Behaviorismus (*Skinner*) unter einem vagen Erklärungs-begriff leidet (S.615). Solche Engführung ist den Beiträgen dieses Bandes nicht nachzusagen. Aber von den »Motiven« oder den »Bedürfnissen« zum vernünftigen Willen ist ein weiter Weg. Deshalb hängen die Beiträge am Ende dieses Bandes, die zum Teil sehr aufschlußreich aus den Betrieben der Arbeit, des Rechts, aber auch des historischen und interkulturellen Vergleichs berichten, ein wenig in der Luft, denn sie setzen den Begriff der *Person* (und deren Selbstinterpretation z. B. durch sprachliche Zeugnisse) voraus.

Der *vierte Band* gewährt einen oft sehr aufschlußreichen Überblick über sozialwissenschaftliche Ansätze; die Theorien von *M. Weber* und *T. Parsons* stehen, vom Thema her verständlich, im Vordergrund. Deshalb bleibt der Beitrag von *H. Haferkamp* mit Anleihen »materialistischer« Theoriebildung (S. 101-120) relativ einsam. Es dominiert - inhaltlich und vom Argumentationsstand - der Blick auf die phänomenologische Soziologie, den symbolischen Interaktionismus und die Systemtheorie. Daß Technik und Sport, zwei Themenbereiche, die dem Hg. besonders liegen, zur Sprache kommen, sei am Rande vermerkt.

Was kann der Leser von diesem umfänglichen Unternehmen erwarten? (a) In vieler Hinsicht wertvolle *Überblicksinformation*. Daß die Bände gestraffter, besser eingeführt und anders zusammengestellt die Erwartungen eines Readers erfüllen könnten, habe ich oben bemerkt. Auch wäre es von Nutzen gewesen, etwas über die Autoren zu erfahren. (b) Wie steht es mit der *Interdisziplinarität*? Von den Schwierigkeiten spricht der Hg. in I, S. 9f.; er macht dort deutlich, daß Input-Output-Modelle verkürzt sind. Der Hg. hat sich selbst eine undankbare Rolle zugemutet; er ist die einzige integrierende Instanz (was seine Beiträge in jedem der Bände andeuten), aber er kann nicht die Gesichtspunkte und Debatten eines wissenschaftstheoretischen Symposions in einer Person konzentrieren. Sicherlich hätte ein Symposium zu keiner einheitlichen Theorie geführt, aber Berührungsebenen, Trennfugen und Aufgabe deutlicher bezeichnen können. Eine gewisse Einseitigkeit ist bei der Auswahl nicht abzustreiten; die 1981 erschienene »Theorie des kommunikativen Handelns« von Habermas bezeichnet den Anspruch, dem sich - mit der Freiheit, eine andere Richtung zu weisen - dieses Projekt hätte stellen müssen. (c) *Ethiker* werden dieses Werk als Fundgrube für Informationen nutzen können. Leider werden nirgends die Kategorien praktisch-vernünftigen Denkens mit den empirischen Ansätzen der Handlungstheorie in Berührung gebracht. Das neuerlich virulente Thema der »künstlichen Intelligenz« konfrontiert uns

mit neupositivistischen Ansprüchen und Utopien des Machbaren - zum Schrecken eines der Urheber, *j. Weizenbaum*.

Des Hg.s Interesse, solche Verkürzungen - mit ihren Folgen für das Selbstverständnis hochtechnologischer Gesellschaften - zu vermeiden, bleibt jedoch ohne deutlichere Erwägungen zur Interdisziplinarität, ja zur gemeinschaftlichen Verantwortung der Wissenschaft für die Lebenswelt der Menschen ohnmächtig.

*Prof. Dr. Christof Frey*

4630 Bochum

### *b) Rezension Zu Fragen der Alltagsethik*

*Bukow, Wolf-Dietrich*: Ritual und Fetisch in fortgeschrittenen Industriegesellschaften. Frankfurt a. M.: dipa Verlag 1984. VII und 134 S. Kt. 21,-DM.

Der Titel der vorliegenden Schrift zeigt sofort, daß Bukow (= B.) nicht eine religionssoziologische Spezialstudie vorzulegen gedenkt; er wendet sich weder der Verwendung von Ritualen und Fetischen in >primitiven< Gesellschaften zu, noch behandelt er ihre religiöse Ausprägung im Kontext der christlichen Kirchen. Vielmehr klammert er ihre religiöse Indienstnahme bewußt aus, um so die »wor-religiose« *Qualität von Ritual und Fetisch* erneut zu unterstreichen. Die seit der Aufklärung moderne Distanz zu Religion und Kirche, auch die Beschwörung der modernen Rationalität hat wenig zum Abbau von problematischen Ritualen und von Fetischhandlungen beigetragen« (129 Anm. 1). Eine ausschließlich kirchlich-religiöse Thematisierung des Ritual- und Fetischgebrauchs würde die - in bezug auf das Traueritual vorauszusetzende - 500000jährige Geschichte des Rituals (103) nicht nur auf eine »kleine Episode in der Geschichte der Ritualtradition« einengen, »in der speziell kirchliche Rituale vorherrschend waren« (118 Anm. 1; vgl. 109), sondern auch übersehen, daß »die fortgeschrittenen Industriegesellschaften mit Ritualen angefüllt« sind: »Nicht-Rationalität, Rituale sind gefragt« (64; vgl. 85). »Der Ausbau von Ritualen und die forcierte Handhabung von Fetischobjekten ist gleichsam die Antwort der bürgerlichen Kultur der Bürger selbst wie des Staatsapparates auf die Bedingungen fortgeschrittener Industriegesellschaften, genauer, auf die Auswirkungen der Kolonialisierung der Lebenswelt durch den modernen Kapitalismus« (110).

B. weiß sich nicht nur der klassisch-gesellschaftstheoretischen Tradition der Soziologie verpflichtet, sondern mehr noch der *Lebenswelt-*

*Phänomenologie* und ihrer dem Symbolischen Interaktionismus sich öffnenden Fortführung als *Ethnomethodologie* (17). Dabei setzt er sich das Ziel, anhand des exemplarisch beschriebenen Ritual- und Fetischgebrauchs in fortgeschrittenen Industriegesellschaften »einige Aspekte zur Mikroanalyse des Alltags« beizutragen (VII). Für diese Analyse spielen die Methoden zur Hervorbringung des Alltags eine entscheidende Rolle. Da der Sozialwissenschaftler bei der Klärung des Aufbaus der Lebenswelt aber in der Gefahr steht, sich in die eigene Lebenswelt zu verwickeln (85), kann der Vorwurf, seine Alltags-Analysen blieben trivial (VI), nur dadurch ausgeräumt werden, daß er »ein zweites Mal auf den Alltag schaut, ihn reflexiv beobachtet« (2); die sozialwissenschaftlich reflexive Theorieproduktion kann dann sowohl von der unmittelbaren Hervorbringung des Alltags durch die Gesellschaftsmitglieder als auch von seiner bereits im Alltag erfolgenden reflexiven Thematisierung abgehoben werden. Mittels des »zweiten Blicks« treten Ritual und Fetisch als Methoden in Erscheinung, um »den Alltag kommunikativ abzustützen« (19). Als »Bausteine« (36) liegen ihnen die Methoden der »Ausdifferenzierung« und der »Reflexion« (20 ff.) zugrunde, jedoch so, daß erst ihre Kombination das dem Ritual und Fetisch Spezifische sehen läßt. Ritual und Fetisch stimmen in ihrer reflexiven Ausrichtung überein; als »soziale Handlungen in metakommunikativer Absicht« (38) gehen sie aus der »differenzierten Rückbesinnung auf Krisen und Probleme des Alltags« (40) hervor, so daß sie eine »Verständigung *über* den Alltag *im* Alltag erlebbar« (63) machen. Aber sie unterscheiden sich durch die Form ihrer besonderen Differenzierung; während durch das Ritual ein problematisch gewordener Teil des Alltags als Teil »nach dem Modus der Spezialisierung« metakommunikativ vergegenwärtigt wird, ist die Fetischhandlung an den »Modus der Generalisierung« (41) so gebunden, daß ein Teil für das Ganze konstitutiv ist.

Auf der Basis dieser methodischen Genetisierung wendet sich B. der Analyse des Rituals (43-64) und der Fetischisierung (64-84) selber zu. Die Rituale, die sich in ihrer metakommunikativen Bedeutung ungewöhnlicher Interaktionsmedien bedienen (45), lassen sich unter funktionalem Gesichtspunkt in verbindende, trennende und Testrituale einteilen (47), deren Funktionsweise B. anhand von Fallbeschreibungen im einzelnen verdeutlicht. Ihre Gemeinsamkeit ergibt sich daraus, daß sie aufgrund der Kombination von Reflexion und spezialisierter Differenzierung »die Überwindung eines Hindernisses zu einem besonderen Erlebnis« (62) machen. Den auf der symbolischen Generalisierung eines Alltagsausschnitts beruhenden Fetischgebrauch behandelt B. innerhalb des privaten und des öffentlichen Lebenszusammenhanges. Dabei gelangt er anhand ausgewählter Fallanalysen zur Korrektur eines weit verbreiteten Vorur-

teils: Der Fetisch ist weder als »ein geschichtliches Relikt« noch als »ein marginales Phänomen« anzusehen, »das in Verbindung mit alten Religionen im traditionellen Kernbereich der Kirchen gepflegt« wird (78). Vielmehr ist seine den Alltag stabilisierende und konventionalisierende Funktion aller protestantischen und Aufklärungskritik (85) zum Trotz auf allen Ebenen der gegenwärtigen Lebenswelt anzutreffen. Da Ritual und Fetisch dazu beitragen, die Kontinuität des sozialen Alltags und die rationale Anschließbarkeit von kontingenten Ereignissen, Krisen und Brüchen zu sichern, können sie als »Autoregulative des Alltags« (87) interpretiert werden.

Die zum »Machttransport« und zur »sozialen Kontrolle« bestens geeigneten Rituale sind innerhalb einer Lebenswelt »tendenziell unkritisch«, weil sich die Kritik nicht auf die Rituale, sondern auf den sie bedingenden Aufbau der Lebenswelt richten müßte, der durch die Rituale kontinuiertsstiftend abgestützt wird (89 f.). Demgegenüber bedarf der Fetisch der grundsätzlichen Kontrolle; denn er trägt nicht nur zur Durchsetzung unmittelbarer Machtansprüche bei, sondern impliziert auch die »Möglichkeit des Ausufers« bis zum Zauber. Die Unverzichtbarkeit der Rituale für die Konstruktion der Lebenswelt darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß beide, Ritual und Fetisch, mißbraucht werden können; das zeigen rituelle Entgleisungen und eine regressiv-sekundäre Nutzung des Fetisches ebenso wie ein pseudo-metakommunikativer Umgang mit Ritualen. Obwohl der komplizierte Alltag in fortgeschrittenen Industriegesellschaften ein »großes Arsenal an Ritual- und Fetischhandlungen« verlangt, signalisiert »die Anhäufung derartiger Verfahren« »in jedem Fall einen verfahrenen Alltag« (110).

B.s Studie zeigt, daß Religion und Kirche längst das Monopol für Ritual- und Fetischhandlungen an die alltägliche Konstitution der Lebenswelt abgetreten haben. Gleichwohl können seine differenzierten Darlegungen zur Methode und Funktionsweise von Ritual und Fetisch dazu beitragen, daß Theologie und Religionstheorie den spezifisch religiösen Ritual- und Fetischgebrauch als soziales Phänomen verstehen lernen. Wie ist dann aber der von B. herausgestellte Tatbestand zu interpretieren, daß insbesondere der Fetischgebrauch unbeschadet seiner Kritik durch Reformation und Aufklärung mehr denn je Konjunktur hat? Auch die Theologie wird bei Beantwortung dieser Frage auf nichttheologische Argumente zurückgreifen müssen, nämlich auf solche, die B. in seiner soziologischen Analyse zur Diskussion stellt.

# Bibliographie\*

## A. ZUR GRUNDLEGUNG DER ETHIK

(Theologische und philosophische, wissenschaftliche und Alltagsethik)

### 1. Grundprobleme und Methodenprobleme

- Bender, Wolfgang:* Ethische Urteilsbildung. Stuttgart: Kohlhammer 1986 (Ethik. Lehr- und Studienbücher, Bd. 1). Ca. 240 S. Ca. 38,- DM.
- Briimmer, Vincent:* Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung. Marburg: Elwert 1985 (Marburger Theolog. Studien, 19). 132 S. 30,- DM.
- Dauies, Paul:* »Gott und die moderne Physik«. Mit e. Vorw. v. H. von Ditfurth. A. d. Engl. v. Kar! A. Klever. München: C. Bertelsmann 1986. 320 S. 2 Abb. 39,80 DM.
- Ebeling, Hans:* Vernunft und Widerstand. Die beiden Grundlagen der Moral. Freiburg: Kar! Alber 1986 (Alber-Broschur Philosophie). 264 S. 48,-DM.
- Keil, Gimter:* Glaubenslehre. Grundzüge christlicher Dogmatik. Stuttgart: Kohlhammer 1986. Ca. 260 S. Ca. 39,- DM.
- Kenny, Anthony:* Essays in Philosophical Theology. Oxford: Basil Blackwell 1986. Ca. 250 S. Ca. 25,- £.
- Schwemme,-, Oswald:* Ethische Untersuchungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986 (stw) Ca. 220 S. Ca. 16,- DM.

### 2. Historische Probleme der Ethik

- Flasch, Kurt:* Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli. Stuttgart: Reclam 1986. 720 S. Geb. 27,80 DM.
- Hackenesch, Ch,-ista:* Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion. Frankfurt a. M.: Hain bei Athenäum 1986 (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 234). Ca. 304 S. Ca. 58,-DM.

---

\* Die Bibliographie erscheint unter neuen Rubriken, die in Zukunft auch für die Rezensionen und für die Schwerpunkte der Herausgeber maßgeblich sein werden. Allerdings konnten aus Platzgründen nicht in jeder Rubrik Neuerscheinungen genannt werden.

- Jaeschke, Walter*: Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. Spekulation und Erfahrung. Abteilung II, Band 4. Stuttgart: frommann-holzboog 1986. Ca. 480 S. Subskriptionspreis Ca. 110,- DM.
- Rade, Martin*: Ausgewählte Schriften. Band 2: Religion, Moral und Politik. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1986. 203 S. 64,-DM.
- Rebell, Walter*: Gehorsam und Unabhängigkeit. Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus. München: Chr. Kaiser 1986. 180 S. 36,- DM.
- Renz, Horst und Friedrich Wilhelm Graf (Hg.)*: Troeltsch-Studien. Band 4: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1986. 344 S. 68,- DM.
- Wiggershaus, Rolf*: Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung. München: Carl Hanser 1986. 795 S. 128,-DM.

## B. ETHIK DER PERSON

### 4. Sexualität, Ehe, Familie, Frauenfragen

- Borscheid, Peter, und Hans J. Teuteberg*: Studien zur Geschichte des Alltags. Band 1: Ehe, Liebe, Tod. Münster: F. Coppenrath 1983. 24,80 DM.
- Hotuells, Kevin*: The Psychology of Sexual Diversity. Oxford: Basil Blackwell 1986. Ca. 276 S. Paperback Ca. 7,95 £.
- Rauscher, Anton (Hg.)*: Die Frau in Gesellschaft und Kirche. Analysen und Perspektiven. Berlin/München: Duncker & Humblot 1986 (Soziale Orientierung, Bd. 4). 293 S. 44,- DM.
- Ross, Werner*: Tod der Erotik. Versuch einer Bilanz der sexuellen Revolution. Graz: Styria 1986. 120 S. 28,- DM.
- Sexualität*. Hg. v. Psychoanalytischen Seminar Zürich. Frankfurt a. M.: Syndikat/EvA 1986 (Taschenbücher, Bd. 83). Ca. 200 S. Ca. 16,80 DM.

## C. ETHIK DES ÖFFENTLICHEN

### 5. Politische Ethik

- Alter, Peter/Mommsen, Wolfgang, und Thomas Nipperdey (Hg.)*: Geschichte und politisches Handeln. Studien zu europäischen Denkern der Neuzeit

- Theodor Schieder zum Gedächtnis. Stuttgart: Klett-Cotta 1985. 316 S. 96,- DM.
- Davis, Hotuard*: Ethics and Defence. Power and Responsibility in the Nuclear Age. Oxford: Basil Blackwell 1986. Ca. 224 S. Ca. 22,50 £ (Paperb. 7,95 E).
- Ericksen, Robert P.*: Theologen unter Hitler. Das Bündnis von evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus. München: Hanser 1986. 300 S. 48,- DM.
- Ist der Frieden noch zu retten?* Die Abschreckung und ihre Alternativen. Hg. v. Jürgen Tatz. Mit Beiträgen v. Th. Ebert/A. GuhaJP. Kelly u. a. Frankfurt a. M.: Athenäum 1986. Ca. 272 S. Ca. 28,- DM.
- Greiffenhagen, Martin*: Propheten, Rebellen und Minister. Intellektuelle in der Politik. München: Piper 1986. 240 S. 29,80 DM.
- Ipsen, Knut, und Horst Fischer (Hg.)*: Chancen des Friedens. Baden-Baden: Nomos 1986. Ca. 160 S. 25,- DM.
- Jänicke, Martin*: Staatsversagen. Die Ohnmacht der Politik in der Industriegesellschaft. München: Piper 1986. 227 S. 32,- DM.
- Kaufmann, Artbur*: Gerechtigkeit - der vergessene Weg zum Frieden. Gedanken eines Rechtsphilosophen zu einem politischen Thema. München: Piper 1986 (Serie Piper 478). 139 S. 12,80 DM.

## D. ETHIK DES UMGANGS MIT DER NATUR

### 10. Ökologische Ethik

- Bqyer, Osn/ald*: Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1986. X, 166 S. 39,-DM.
- Kunz, Norbert W. (Hg.)*: Ökologie und Sozialismus. Perspektiven einer umweltfreundlichen Politik. Mit Beiträgen von Frank Boldt/Iring Fetscher/Mathias Kollatz u. a. Köln: Bund Verlag 1986. Ca. 300 S. Ca. 35,-DM.
- Laistner, Hermann*: Ökologische Marktwirtschaft. Ein Plädoyer für die Vernunft. München: Max Hueber 1986. Ca. 256 S. Ca. 34,- DM.
- Meyer-Abich, Klaus Michael*: Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik. München: dtv 1986 (Sachbuch Nr. 10661). 12,80 DM.
- Tierversuche und medizinische Ethik*. Beiträge zu einem Heidelberger Symposium. Hg. v. Wolfgang Hardegg und Gert Preiser. Hildesheim: Olms/Weidmann 1986 (Frankfurter Beiträge zur Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin, Bd. 3). 175 S. 48,- DM.

## 11. Biotechnik (Medizin, Genetik)

- Evangelische Akademie Hofgeismar (Hg.):* Humangenetik ~ Medizinische, ethische, rechtliche Aspekte. München: J. Schweitzer 1986 (Gentechnologie, 8). X, 81 S. 16,- DM.
- Amendt, Gerbard:* Der neue Klapperstorch. Über künstliche Befruchtung, Samenspender, Leihmütter, Retortenzeugung und die Folgen: Reproduktionsmedizin. Herbstein-Schlechtenwegern März Verlag 1986. 264 S. 29,80 DM.
- Conze/mann, Claus:* Die neue Genesis. Biotechnologie verändert die Welt. Düsseldorf: Econ 1986. Ca. 256 S. Ca. 39,80 DM.
- Corea, Gena:* Mutter Maschine. Reproduktionstechnologien – von der künstlichen Befruchtung zur künstlichen Gebärmutter. Berlin: Rotbuch Verlag 1986. 336 S. 32,- DM.
- Eibach, Ulrich:* Gentechnik – Der Griff nach dem Leben. Eine ethische und theologische Beurteilung. Wuppertal: R. Brockhaus 1986 (Brockhaus Taschenbuch, Bd. 398). 256 S. 12,95 DM.
- Gassen/Martin/Sachse:* Der Stoff aus dem die Gene sind. Bilder und Erklärungen zur Gentechnik. München: J. Schweitzer 1986. 124 S. 48,-DM.
- Generalverwaltung, der Max-Planck-Gesellschaft, München (Hg.):* Gentechnologie und Verantwortung. Symposium der Max-Planck-Gesellschaft Schloß Ringberg/Tegernsee Mai 1985. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1985. 92 S. 16,80 DM.
- Hirsch, Günther, und Wolfram Bberbach:* Auf dem Weg zum künstlichen Leben. Retortenkinder ~ Leihmütter - Programmierte Gene. Basel: Birkhäuser 1986 (»Leben und Gesundheit«), Ca. 150 S. Ca. 17,80 DM.
- Hübner, Jürgen:* Die neue Verantwortung für das Leben. Ethik im Zeitalter von Gentechnologie und Umweltkrise. München: Chr. Kaiser 1986. 256 S. 35,- DM.
- Klingmüller, Walter (Hg.):* Genforschung im Widerstreit. 2. bearb. Aufl. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1986 (Paperback d. Zeitschr. Naturwissenschaftliche Rundschau). 209 S. 44 Abb. 6 Tab. 32,-DM.
- Kollek/Tappeser/Altner (Hg.):* Die ungeklärten Gefahrenpotentiale der Gentechnologie. München: J. Schweitzer 1986 (Gentechnologie, 10). XII, 224 S. 29,80 DM.
- Lanz-Zumstein (Hg.):* Embryonenschutz und Befruchtungstechnik. München: J. Schweltzer 1986 (Gentechnologie, 9). XI, 223 S. Ca. 39,80 DM.
- Petersen, Peter:* Retortenbefruchtung und Verantwortung. Anthropologie, ethische und medizinische Aspekte neuerer Fruchtbarkeitstechnologien. Stuttgart: Verlag Urachhaus 1986. 184 S. 19,80 DM.

Sattler, R.: Biophilosophy. Analytic and Holistic Perspectives. Berlin Heidelberg|New York|Tokyo: Springer 1986. XVI, 284 S. 27 Abb. 66,-DM.

## F. ÖKUMENE UND WELTRELIGIONEN

### 15. Ethik der Weltreligionen und säkularer Bewegungen

Friedli, Ricbard: Zwischen Himmel und Hölle - Die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag 1986. 122 S. 22,80 sfr.

Hock, Klaus: Der Islam im Spiegel westlicher Theologie. Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islam im 20. Jahrhundert. Köln|Wien: Böhlau 1986 (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 8). XII, 403 S. 64,- DM.

Kleger, Heinz, und Alois Müller (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München: Chr. Kaiser 1986 (Religion, Wissen, Kultur, 3). Ca. 284 S. Ca. 48,- DM.

Lübbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung. Graz|Wien|Köln: Styria 1986. 336 S. 49,80 DM.

Pacini, David S.: The Cunning of modern Religious Thought. Philadelphia, Pa.: Fortress Press 1986. 176 S. 16,95 \$.

Schleip, Holger (Hg.): Zurück zur Natur-Religion? Wege zur Ehrfurcht vor allem Leben. Freiburg: Hermann Bauer 1986. Ca. 280 S. Ca. 28,- DM.

Schottroff, Luise und Willy Schottroff(Hg.): Wer ist unser Gott? Befreiungstheologie im Kontext der »ersten« Welt. München: Chr. Kaiser 1986. Ca. 272 S. Ca. 39,- DM.

Zusammengestellt von Gunhild Frey

### Mitteilung des Schriftleiters

Das vorliegende Heft konzentriert sich in einer an dieser Zeitschrift sonst ungewohnten Weise auf ein Thema. Auch sind einige Beiträge über das sonst gewohnte (und den Autoren konzedierte) Maß lang. Den Herausgebern lag an einer schnellen und aktuellen Veröffentlichung; daher wurde den Arbeiten aus der VELKD-Kommission ein Vorrang zugestanden, so daß die Studien aus der Westfälischen Kirche nur als Torsi erscheinen können. Vermutlich wird die Landeskirche sie interessierten Lesern demnächst in vollem Umfange zugänglich machen.

---

*Ständige Mitarbeiter:* Prof. Dr. H. J. Adriaanse, Leiden' Prof. Dr. H. D. Bastian, Bonn . Prof. Dr. O. Bayer, Tübingen . Prof. Dr. G. Brakelmann, Bochum . Prof. Dr. K.-W. Dahm, Münster' Dr. J. Degen, Düsseldorf . Prof. Dr. Ch. Gremmels, Kassel . Prof. Dr. J. Hemberg, Lund : Prof. Dr. H. Hofmeister, Heidelberg : Prof. Dr. M. Honacker, Bonn . Prof. Dr. S. Katterle, Bielefeld . Prof. Dr. T. Koch, Hamburg . Prof. Dr. Rainer Lachmann, Bamberg . Dr. K. Lefringhausen, Mettmann . Prof. Dr. J. M. Lochmann, Basel' Prof. Dr. Hans Ruh, Zürich' Bundesverf.-Richter Dr. H. Simon, Karlsruhe : Min.-Rat W. Steinjan, Bonn : Prof. Dr. Ch. Walther, Harnburg : Stud. Prof. Dr. H. Weber, Münster' Prof. Dr. Ch. West, Princeton

---

*Schriftleitung:* Prof Dr. ehr. Frey (Ruhr-Universität Bochum), Hebeletweg 9,  
4600 Dortmund 72

*Reklamationen und Nachfragen wegen Zustellung oder Lieferung sind an den Verlag zu richten.*

---

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis 1986 je Heft im Abonnement 16,- DM; einzeln 18,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Abbestellung ist nur zum Ende eines Jahrgangs möglich und muß bis spätestens 30. September bei der das Abonnement führenden Buchhandlung eingehen. Bei späterer Kündigung läuft das Abonnement ein weiteres Jahr' Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen: Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden.

Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 1343, 4830 Gütersloh.

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

Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich. Printed in Germany.

---

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

---

## Einleitung|Introduction

In einem Kommentar fragt der Züricher Sozialethiker *H. Ruh* nach der Begründung des Naturschutzes.

Ein Teil der weiteren Beiträge dieses Hefts hat einen deutlichen Bezug auf die exegetischen Wissenschaften. *W. Dietrich*, Professor an der Universität Bern, fragt nach der Bedeutung des Alten Testaments für die Friedensdiskussion. Obwohl es genügend Kriegsgeschichten enthält, in denen Gott auf der Seite Israels kämpft, bietet es Gegenmodelle, die von der Abschreckungsmentalität abhalten können. Die Propheten versuchen, den Glauben an die militärische Macht zu erschüttern. Der politische Niedergang der königlichen Macht gibt dem Ideal gesellschaftlicher Solidarität der Kleinbauern eine Chance; aus ihrem Kreise gewinnt die Idee, Frieden nicht auf Macht zu gründen, neue Kraft. – *W. Rebell*, Professor für Neues Testament in Siegen, untersucht den Zusammenhang von Glauben und politischem Handeln bei *Rudolf Bultmann*. Da es bisher eine Biographie Bultmanns nicht gibt, stützt er sich auf Bultmanns Predigten und Bultmanns gedruckte politische Äußerungen. Bultmann hatte früh die nationale Gesinnung hinter sich gelassen und war durch das Erlebnis des 1. Weltkrieges zu einer liberalen Grundeinstellung gekommen. 1933 kritisierte er die völkische Bewegung und wandte sich gegen die Übernahme des Arierparagraphen in die Kirche. Nach 1945 befürwortete er das Zweckbündnis zwischen Humanisten und Christen. Obwohl Bultmann bei der Existenz des je einzelnen Menschen ansetzte, waren ihm ökologische Themen nicht fremd. Rebell spricht von einem »dialektischen Weltverhältnis«. – Der Heidelberger Systematiker und Sozialethiker *H. E. Tödt*, Verfasser einer Monographie zur Ethik Rudolf Bultmanns, nimmt zu Rebells Ausführungen Stellung. Er bezweifelt, daß einer politisch und theologisch liberalen Einstellung ein wirklich fundiertes Verhältnis zur Schöpfung möglich sei. Dem von Bultmann hervorgehobenen Freiheitsgedanken sei der Gleichheitsgedanke gleichzuordnen. Daß Bultmann so einseitig blieb, führt Tödt auf eine Engführung im Gottes- und Offenbarungsverständnis zurück.

Themen, die in dieser Zeitschrift aufgegriffen wurden, werden

weiter diskutiert. Der Versuch, *medienethische* Ansätze zu sichten (Heft 1 des vorigen Jahrgangs) findet eine Fortsetzung durch den Utrechter Experten *A. uan der Meiden* (Professor im Fach -Massenkommunikation und Public Relations-). V. d. M. sucht biblisch-humanistische Richtlinien für verantwortliches Handeln, das sich in die persönliche Haltung, die Organisationen, darunter auch die Berufsverbände und die gesellschaftliche Kommunikation überhaupt, übersetzen lassen muß.

*c.F.*

Some of the contributions to this issue have a clear connection to the exegetical disciplines. *W. Dietrich*, the Old Testament scholar from Bern, examines the significance of the Old Testament for discussions of peace. Although the Old Testament contains numerous accounts of wars in which God fights on Israel's side, it also offers opposing models, which can serve as restraints upon a mentality of deterrence. The prophets attempt to shake the faith in military might. The political decline of royal power gave the peasants' ideal of social solidarity a fighting chance; it was from their ranks that the concept of founding peace upon something other than power gained new strength. *W. Rebell*, professor of New Testament studies in Siegen, looks at the connection between faith and political activity in *Rudolf Bultmann's* life and thought. Bultmann early on abandoned nationalistic sentiments and, as a result of his experiences in the First World War, adopted a basically liberal attitude. In 1933 he criticized the nationalist-socialist movement and inveighed against the adoption of the »Aryan« laws by the churches. After 1945 he promoted the alliance, für reasons of experience, between humanists and Christians. Although Bultmann's starting point is the existence of the individual human being, he was not unfamiliar with ecological concerns. Rebell speaks of his »dialectical relationship with the world.« *H. E. Tiidt*, professor of systematic theology and social ethics in Heidelberg, and author of a study of Bultmann's ethics, responds to Rebell's exposition. He doubts that political and theologial liberalism can have a well founded relation to the Creation. In his view, Bultmann's onesided emphasis on the concept of freedom needs to be

balanced by the concept of equality. Tödt attributes Bultmann's persistent on-sidedness to a narrowness in his understanding of God and revelation.

The attempt to ascertain starting points for an ethics of the media (issue No. 1 of 1986) is carried on by the Utrecht expert *A. van der Meiden*, professor in the Department of Mass Communications and Public Relations. Van der Meiden looks for Biblical and humanistic guidelines for the kind of responsible action that needs to be carried over into personal behavior, into various organizations, including those representing employees, and into social communications in general.

*Translated by William Walker*

*C.P.*

Une partie des contributions de ce numero se refere nettement aux sciences exegetiques. Le specialiste de l'Ancien Testament *W. Dietrich* de Bern pose la question de savoir quelle signification peut avoir l'Ancien Testament en ce qui concerne la discussion sur la paix. Bien que l'Ancien Testament contienne suffisamment de recits guerriers au cours desquels Dieu combat aux côtes d'Israel, il offre toutefois des aspects opposes qui peuvent faire renoncer à la mentalite de dissuasion. Les prophetes essaient d'ebrouler la foi en la puissance militaire. L'effondrement politique de la puissance royale donne une chance à l'ideal de solidarite sociale des petits agriculteurs; c'est chez eux que se renforce l'idee affirmant que la puissance ne peut servir de base à la paix. – *W. Rebell*, Professeur specialiste du Nouveau Testament à Siegen analyse le rapport entre foi et activite politique chez Rudolf Bultmann. Comme il n'existe pas à ce jour de biographie de Bultmann, il etait son analyse sur les sermons de Bultmann ainsi que sur les declarations politiques ecrites de ce dernier. C'est de tres bonne heure que Bultmann a pris ses distances vis-à-vis des sentiments nationaux et l'experience de la premiere guerre mondiale l'a conduit à adopter une attitude fondamentale de type liberal. En 1933, il critique le mouvement nationaliste et se retourne contre l'adoption du paragraphe concernant les »Non-Aryens« dans l'eglise. Apres 1945, il approuva l'alliance conclue par les humanistes et les chretiens à des fins

utilitaires. Bien que Buhmann commence par l'existence de chaque être humain pris séparément, certains sujets d'ordre écologique ne lui étaient pas étrangers. Rebell parle ici »d'une perception du monde dialectique«. - H. E. Tödt, spécialiste de systématique et d'éthique sociale à Heidelberg, auteur d'une monographie traitant de l'éthique de Rudolf Bultmann, prend position au sujet des assertions de Rebell. Il doute qu'un esprit faisant preuve d'une attitude libérale du point de vue politique et théologique puisse avoir un rapport rationnellement fondé avec la création. Cet accent unilatéral mis par Bultmann sur l'idée de liberté est d'après lui à ranger aux côtés de l'idée d'égalité, Tödt attribue ce caractère si unilatéral à une certaine étroitesse de la compréhension de Dieu et de la révélation.

Des sujets ayant déjà été abordés dans cette revue sont repris et font l'objet d'une nouvelle discussion. La tentative de mettre à jour des esquisses d'ordre éthique dans le domaine des médias (N°: 1 de 1986) est poursuivie par l'expert en la matière de Utrecht A. »*ander Meiden* (Professeur de communication de masse et de »Public Relations«). Van der Meiden recherche des directives *bibliques et humanistiques* pour un mode d'action responsable qui doit pouvoir se traduire dans l'attitude personnelle, dans les organisations, y compris également dans les associations professionnelles et dans la communication.

*Traduit par Hugues Mirault*

*C.P.*

## *Kommentar*

# Zur Frage nach der Begründung des Naturschutzes!

VON HANS RUH

Einerseits ist Naturschutz ein verbreitetes Thema geworden. Andererseits sieht sich mancher in nicht geringer Verlegenheit, wenn er triftige Argumente für den Schutz der Natur formulieren muß. Schon die Definition des Begriffs macht Mühe. Zwar hat *G. M. Teutsch* im Lexikon der Umweltethik- eine brauchbare Definition vorgelegt: »Naturschutz ist der umfassende Begriff für alle Bestrebungen und Maßnahmen, natürliche oder naturnahe Regionen vor weiterer Erschließung, Nutzbarmachung oder Überbauung zu schützen, um diese Landschaften als solche, aber auch als Lebensräume für gefährdete Tier- und Pflanzenarten oder zur Erhaltung überkommener Naturdenkmale zu schützen. Obwohl der Naturschutz schon im letzten Jahrhundert begann, wird er heute als Teil des ganz jungen Umweltschutzes betrachtet. So verliert er seine eigene ethische Begründung und gerät immer mehr in den Sog der im Umweltschutz vorherrschenden anthropozentrischen Umweltethik.«

Trotzdem muß man weiter fragen: Was und wieviel von was soll denn nun geschützt werden? Auf welcher Ebene bewegt sich Naturschutz in Abgrenzung zu Tier- und Pflanzenschutz? Geht es um den Schutz von Zellen, Individuen, Populationen, Arten, Lebensgemeinschaften, Lebensräumen. Lebensgrundlagen? Auch wenn also zur Definition noch nicht das letzte Wort gesagt ist, setzen wir im folgenden die nach Teutsch zitierte voraus, weil es uns zentral und ausschließlich um die *Begründung* geht.

Die gesetzlichen Artikel, welche sich mit dem Naturschutz befassen, sind weit herum ausschließlich anthropozentrisch formuliert. Aber auch diese begrenzte Begründung bedarf der Rechtfertigung. Sie kann mit der folgenden Norm erfolgen: *Alle*

*heute aktuell und in Zukunft potentiell lebenden Menschen haben das gleiche Recht auf Leben und Entfaltung, es sei denn, es gäbe triftige ökologisch-biologische Gründe, die dagegen sprächen.* Zur Begründung dieser Norm lassen sich folgende Überlegungen anführen: Menschen, die gerne leben und alles vorkehren, um das Leben zu schützen, zu verlängern, zu verbessern, können nicht gleichzeitig sagen, daß die Frage, ob zukünftige Menschen auch leben sollen, egal oder unentscheidbar sei. Aus ethischen und zugleich logischen Gründen kann die Gemeinschaft der gerne leben wollenden Menschen nur das Recht auf Weiterleben der Menschheit anerkennen. (Allenfalls hätte eine Gemeinschaft von zum Selbstmord entschlossenen Menschen das Recht, diese Frage anders zu beantworten.)

Von daher ergibt sich der Schluß, daß die Natur zumindest als Voraussetzung für die Lebensmöglichkeit der menschlichen Gattung geschützt werden soll, denn der Mensch kann ohne (übrige) Natur nicht existieren. Zwar gibt es Theorien, wonach der Mensch in einer vollständig synthetisierten Umgebung weiterleben könne. Die ökologisch-biologischen Gründe gegen solche Theorien sind aber einleuchtend; ganz abgesehen davon ist aus ethischer (und ökonomisch-sozialer) Sicht nicht zu begründen, daß im Weiterleben in einer vollständig synthetisierten Umgebung irgendein Vorteil zu erblicken sein soll.

Die wirklich interessante Frage ist aber doch wohl, ob es Gründe für den Naturschutz außerhalb des menschlichen Interessenbereiches gibt. Sucht man unter diesem Aspekt nach Argumenten, dann wird man plötzlich gewahr, daß in der oben entfalteten Norm, welche sich auf das Leben der Menschen bezieht, noch mehr steckt.

Faßt man den Grundsatz, wonach jeder Mensch das gleiche Recht auf Leben hat, prinzipiell und radikal, so wird bald deutlich, daß es keine Gründe gibt, dieses Recht auf Leben nicht auf alles Leben auszudehnen. Denn letztlich haben wir das Recht der zukünftigen Menschen auf Leben gefolgert aus dem Willen der heutigen Menschen zum Leben. Diesen Willen zum Leben (A. Schweitzer) müssen wir aber bei allem Lebendigen in gleicher oder vergleichbarer Weise voraussetzen. Damit ergibt sich die Folgerung, daß wir den ersten Grundsatz auf alles Leben erweitern

müssen. Er lautet nun: *Jedes Lebewesen hat das gleiche Recht auf Leben.*

Mit diesen Feststellungen stoßen wir vor zu einer grundsätzlichen, den anthropozentrischen Ansatz überholenden Begründung des Naturschutzes: Weil alle Lebewesen das gleiche Recht auf gegenwärtiges und zukünftiges Leben haben, müssen prinzipiell alle Lebewesen und ihre Lebensmöglichkeiten in gleicher Weise geschützt werden. (Dies gilt natürlich vorerst alles »nur« aus ethischer Sicht.)

Geht man nun aus von den bisher gerechtfertigten zwei **Normen**, sind einige Begründungen für den Naturschutz möglich, natürlich unter Berücksichtigung einiger anderer Normen, die wir **auch** als gerechtfertigt ansehen können, so etwa:

Jedermann hat Anspruch auf gerechte Verteilung unter Berücksichtigung seiner Leistung und seiner Bedürfnisse.

Jedermann hat die Pflicht, für sich und für die Allgemeinheit einen angemessenen Beitrag zur Bewältigung der Lebensprobleme zu leisten.

Gleiches ist gleich zu behandeln.

Unverschuldete Ungleichheit ist auszugleichen.

Ausgehend von den bisherigen Überlegungen soll nun versucht werden, ethische Argumente für den Naturschutz zu finden. Gesucht werden Argumente, denen man nicht widersprechen kann, wenn man

den oben beschriebenen ethischen Standort akzeptiert und bereit ist, in fairer Weise im Rahmen der Logik zu argumentieren.

Argumente für den Naturschutz in diesem Sinne werden im folgenden auf verschiedenen Ebenen gesucht. Zunächst folgt eine Übersicht über die Systematik der Ebenen bzw. der unterschiedlichen Zugänge zu einer ethischen Argumentation:

Aufgeklärtes Eigeninteresse des Menschen,  
gerechte Verteilung unter den heute lebenden Menschen,  
Rechte der zukünftigen Generationen,  
Rechte der Natur, die aus der vom Menschen erkannten Analogie des Menschen zur übrigen Natur gefolgert werden,  
Eigenrechte der Natur aufgrund von in der Natur entdeckten Ordnungsprinzipien,

ethische Folgerungen aus dem Nicht-Wissen des Menschen über die Natur,  
aus dem Können des Menschen abzuleitende Pflichten gegenüber der Natur,  
aus den Eingriffen des Menschen in die Natur abgeleitete Pflichten,  
Ehrfurcht vor der Würde des in langer Zeit Gewordenen.

### *1. Aufgeklärtes Eigeninteresse des Menschen.*

Der Mensch kann nicht ohne die Natur existieren. Biologische, medizinische, ökonomische und psychologische Ansprüche entsprechen überlebensnotwendigen Bedürfnissen des Menschen. Es gibt also ein wohlverstandenes Eigeninteresse des Menschen am Schutz der Natur, wie es etwa in gewissen Naturschutzgesetzen formuliert wird.

Insofern die Ethik die aufgeklärten Eigeninteressen des Menschen positiv bewertet (z. B. durch den Verweis auf das Recht auf Leben), ist diese erste Argumentationsebene auch ethisch relevant.

### *2. Gerechte Verteilung unter den heute lebenden Menschen.*

Wir erleben heute, daß Menschen durch das Verhalten anderer Menschen gleich mehrfach benachteiligt werden: Wer aufgrund seiner ökonomischen Möglichkeiten einen Lebensstil hat, der die Natur stark belastet, schafft z. B. Umweltprobleme auch für die Menschen, welche bescheiden leben (müssen) und/oder die Natur wenig belasten. Naturschutz ist deshalb anzustreben zum Zweck der Erhaltung der Natur für alle. Ethisch problematisch ist auf jeden Fall eine Zerstörung der Natur bzw. die Schaffung von Umweltbelastungen, welche den Durchschnitt der Belastung pro einzelnes Individuum überschreiten.

### *3. Rechte der zukünftigen Generationen.*

Vom Grundsatz ausgehend, daß alle, auch die zukünftigen Menschen, das gleiche Recht auf Leben und Entfaltung haben, ist die Forderung abzuleiten, daß die Wahrung des Zuganges zur Natur bzw. zu den Gütern der Natur prinzipiell auf einem Niveau zu halten ist, das den zukünftigen Generationen Gleichheit garantiert. Natürlich wird man dabei das unterschiedliche zivilisato-

risch-technologische Niveau angemessen berücksichtigen, aber auch die Bevölkerungsentwicklung. Auf alle Fälle muß derjenige Grundbestand der Natur gewahrt bleiben, der es unter allen Umständen zukünftigen Generationen erlaubt, ihre Rechte wahrzunehmen. Ein Beispiel ist etwa der Umstand, daß die Natur eine Vielzahl von heute in ihrer Tragweite noch nicht erkannten natürlichen Stoffen bereithält, welche später lebenswichtig sein könnten. Zum Grundbestand der Natur gehört die Erhaltung etwa klimatischer Rahmenbedingungen, der Bodenschätze, der Wasser- und Bodenqualität etc.

An dieser Frage wird deutlich, daß das im Anschluß an *Max Weber* formulierte Prinzip, wonach der Mensch nur für diejenigen Folgen verantwortlich zu machen sei, die vorauszusehen sind, seine Gültigkeit eingebüßt hat. Es ist vielmehr geradezu umzukehren: Der Mensch darf sich, in bezug auf die tiefgreifenden Einwirkungen auf die Natur, nur auf Strategien einlassen, von denen er weiß, daß die Folgen vor dem Prinzip gleichen Rechtes zukünftiger Generationen bestehen können.

#### *4. Rechte der Natur, die aus der vom Menschen erkannten Analogie des Menschen zur übrigen Natur gefolgert werden.*

Ausgangspunkt der Überlegungen auf dieser Ebene ist zunächst die schon getroffene Feststellung, daß der Mensch leben will und daß er damit das gleiche Recht auf Leben für die anderen Menschen anerkennen muß. Hier ist aber zu erinnern an eine weitere grundlegende Norm, wonach Gleiches gleich zu behandeln sei. Nun haben wir einleitend keinen Zweifel darüber gelassen, daß alle Lebewesen auf Leben aus sind. D. h., man kann bei allen Lebewesen, nach der Definition von Albert Schweitzer, den Willen zum Leben voraussetzen. Es gibt aber, auf dieser grundsätzlichen Ebene, keinen Grund, von diesem allgemeinen Willen zum Leben aus nicht ein allgemeines, dem menschlichen vergleichbares Recht auf Leben abzuleiten. Und so haben wir den Grundsatz: Jeder Mensch hat das gleiche Recht auf Lebens zu dem Satz: Jedes lebendige Wesen hat das gleiche Recht auf Leben: erweitert. Dieser Grundsatz scheint sich nur auf Individuen zu beziehen. In seiner Konsequenz bezieht er sich aber auch auf Arten von Lebewesen; denn zum Recht auf Leben (und Entfaltung)

gehört doch wohl beim Menschen wie bei anderen Lebewesen, daß sie sich fortpflanzen können. Damit wird hier nicht weniger als eine ethische Begründung für den generellen Artenschutz behauptet. Ausgeklammert wird hier vorläufig das Problem, daß es unweigerlich zum Konflikt zwischen den verschiedensten Ansprüchen (und Rechten) auf Leben kommt. Diese Konfliktregelung muß aber auf einer anderen Ebene angegangen werden. Wir sagen hier nur soviel: Alle Lebewesen haben das gleiche Recht auf Leben und Entfaltung; dieses Recht kann durch Erfordernisse der Konfliktbewältigung eingeschränkt werden. Es kann auch durch ökologische Erfordernisse eingeschränkt werden, sofern triftige ökologisch-biologische Gründe dagegen sprechen.

##### *5. Eigenrechte der Natur au/grund von in der Natur Zu entdeckenden Ordnungsprinzipien der Natur.*

Hier bewegen wir uns insofern auf erkenntnistheoretisch schwierigem Gelände, als es strikte gesehen keine nicht-anthropomorphen Aussagen über die Natur gibt. Trotzdem muß es erlaubt sein, den Versuch, von der Natur her zu denken, zu machen. Gibt es also Eigenrechte der Natur, unabhängig von den Bedürfnissen und der ethischen Logik des Menschen? Die Beantwortung dieser Frage ist nicht leicht, denn die Natur ist in allen ihren Teilen Leben; und es ist zunächst nicht auszumachen, welche Teile mehr Rechte haben sollen als andere. So ist zunächst, auf dieser Ebene, nicht auszumachen, ob der Borkenkäfer oder die Tanne, das Kraut oder das Unkraut, überleben sollen. Aber heißt das, daß auf jede ökologisch-biologische Begründung des Naturschutzes verzichtet werden muß?

Es könnte weiterführen, hier einmal die Frage nach dem Ziel der Natur zu stellen: Offenbar will die Natur eine Vielfalt anstreben; sie will die ständige Vermusterung, und sie strebt nach einer immer höheren Stufe der Evolution. Nun kann man einwenden, es sei der Natur gleich, wenn sie immer wieder von vorne anfangen müsse. Trotzdem ist nicht einzusehen, warum wir nicht das zu respektieren haben, was wir als Ziel der Natur erkennen können. Zugleich können wir in dem Ziel der Vermusterung auch einen ökologischen Sinn erkennen, nämlich den der Stabilität des Systems.

Prominent wird diese Position von C. Bresch, Zwischenstufe leben, Evolution ohne Ziel? vertreten. Bresch argumentiert etwa so: Wir müssen so handeln, daß die Folgen unseres Handelns nicht mit dem Ziel der Natur in Konflikt geraten. Das Ziel der Natur ist die wachsende Vermusterung. »Evolution ist – zumindest bis heute und zumindest im Erfahrungsbereich aller menschlichen Wissenschaft - ein unaufhörlich beschleunigtes Wachstum von Mustern. Evolution hat also eine erkennbare, stets gleichbleibende Richtung: Sie läuft zu immer weiter vernetzten und komplexeren Zuständen der Materie dieser Welt«<sup>3</sup>. Aus der erkannten *Richtung*, in die sich die Natur, manifestiert in der »Tatsache« der Evolution, entwickelt, kann man auch ein *Ziel* der Natur erkennen, dann nämlich, wenn die eingeschlagene Richtung zu ständiger Vergrößerung der Komplexität *zwingend* ist im Sinne einer inhärenten Systemeigenschaft. Wenn wir aber das Ziel der Natur erkennen können, müssen wir ihr auch das Recht zugestehen, es zu verfolgen, und wir dürfen keine Maßnahmen treffen, welche mit diesem Recht unvereinbar sind, es sei denn, es gäbe Rechte des Menschen, welche höher einzustufen wären, oder es gäbe triftige ökologische Gründe dafür.

#### 6. *Ethische Folgerungen aus dem Nicht-Wissen des Menschen über die Natur.*

Nicht bloß vom Wissen, auch vom Nicht-Wissen, lassen sich ethische Folgerungen ableiten. Gerade wer einwendet, daß die Beurteilung des Zieles der Natur, also die Vermusterung, auf wackligem Boden stehe, muß gleichzeitig anerkennen, daß auch das Nicht-Wissen ethisch bedeutungsvoll sein kann. So wissen wir nicht, ob bei einer gravierenden Zerstörung der Natur, z. B. durch Umweltkatastrophen oder Atomkrieg, die Natur je wieder in der Lage sein wird, den gegenwärtigen Stand der Evolution zu erreichen. Daß sie ihn erreichen will, hat sie gezeigt. Ob sie ihn wieder erreicht, wenn wir durch einen Atomkrieg 2 Milliarden Jahre Evolution rückgängig machen, ist schon durch den Hinweis auf das mögliche Versiegen von Sonnenenergie in 2 Milliarden Jahren fraglich. Es ist dies aber auch sonst fraglich, denn wie sollten sich die allenfalls vorauszusetzenden »Zufälligkeiten« wiederholen. Und auch der Hinweis auf weitere 200000 mögliche Sonnensy-

sterne mit Lebensmöglichkeiten hilft nicht viel, weil dies alles Spekulationen sind, insbesondere hinsichtlich anderer Systeme. Wir müssen deshalb sagen: Weil wir nicht wissen, ob sich die Evolution wiederholen läßt, ist Artenschutz begründet.

Allerdings müssen wir hier noch etwas präziser werden. Genau genommen läßt sich nur soviel eindeutig sagen: Entweder leiten wir den Artenschutz von unserem Analogieschluß (4) bzw. von unserem ökologischen Wissen (5) ab oder aber von unserem Nicht-Wissen (6). Diese Alternative ist gegeben, aber sie ist in dem Sinne zwingend gegeben, daß wir das eine oder das andere wählen *müssen*.

7. *Aus dem Können des Menschen abzuleitende Pflichten des Menschen.* Jeder Mensch hat eine Pflicht gegenüber der Gesamtheit. Diese Pflicht läßt sich, nach den Feststellungen über den Willen zum Leben, auch auf die nichtmenschliche Gemeinschaft ausdehnen. Die ethischen Postulate, die wir bisher entfaltet haben, sind also nicht einfach der Freiwilligkeit anheimgestellt. **In** dem Maße, in dem der Mensch eingreifen *kann* im Sinne der Postulate, *muß* er es tun.

8. *Aus den Eingriffen des Menschen in die Natur abgeleitete Pflichten.* Der Mensch hat die Natur verändert, indem er massiv in sie eingegriffen hat. Das Sonderverhalten des Menschen zeigt, daß er, wie kein anderes Lebewesen, selbst, bewußt, aufgrund strategischer Konzeption, massiv in die Natur eingegriffen hat. Dies gilt z. B. für die Quantität der Population, die Zerstörung anderer Arten, die Artefaktifizierung (Städte, Straßen, Klima), die Umweltbelastung. Man stelle sich vor, daß andere Arten sich in entsprechender Anzahl und Massierung wie die Menschen benehmen! Dazu kommt noch, daß der Mensch in die Selektion der Natur bewußt eingreift. Er hat damit einen Teil der Selbststeuerung der Natur usurpiert. Damit ist er teilweise für die Folgen selbst verantwortlich und verpflichtet, seine Steuerung zu verantworten und weiterzuführen. Damit ist er aber in die Notwendigkeit versetzt, Grundsätze für die Steuerung aufzustellen und zu beachten.

Auch unter diesem Aspekt ist die Freiwilligkeit ethisch orien-

tierten Handelns in der Natur aufgehoben: Der Mensch *muß* handeln, und damit steht er unter dem Zwang, seinem Handeln ethische Grundsätze zu geben. Diese können aber schwerlich andere sein als diejenigen, die wir unter den verschiedenen Punkten hier aufgestellt haben. Sollte dies nicht der Fall sein, so müßte gesagt werden, wie denn andere Grundsätze zu lauten haben.

9. *Ehrfurcht vor der Würde des in langer Zeit Gewordenen.*

Eingriffe des Menschen in die Evolution sind Eingriffe in etwas, das in langer Zeit geworden ist und das der Mensch weder geschaffen hat noch wieder schaffen kann. Es kann nicht plausibel sein, daß ein Teil eines Systems massiv und zerstörend in das System eingreifen darf, wenn er dieses System nicht wieder schaffen noch verbessern kann, ja es überhaupt nicht geschaffen hat. Viel plausibler ist die Annahme, daß ein Teil des Systems die Würde des ganzen Systems zu respektieren hat.

Dieser Versuch der Beibringung von Argumenten für den umfassenden, die menschlichen Interessen überholenden Naturschutz enthält so ethische und ökologische Erwägungen. Natürlich müßte in einem nächsten Schritt die Frage der Konfliktregelung grundsätzlich aufgegriffen werden, denn zwischen Mensch und nichtmenschlicher Natur existieren harte Gegensätze. Dieses Problem zu lösen ist hier nicht intendiert. Unsere Überlegungen beschränken sich allein auf die Frage, worin denn triftige Gründe für den Naturschutz bestehen könnten.

*Prof Dr. Hans Ruh*

*Institut für Sozialethik  
der Universität Zürich  
Kirchgasse 9  
eH-800t Zürich*

*Anmerkungen*

1. Die folgenden Ausführungen stützen sich teilweise auf Resultate eines Seminars an der Universität Zürich im WS 1986/87 unter dem Titel "Ist Naturschutz ethisch oder ökologisch zu begründen?"
2. Göttingen 1985, S. 77.
3. Fischer TB, Frankfurt/M. 1977, S. 269.

## Ungesicherter Friede?

Das Ringen um ein neues Sicherheitsdenken  
im Alten Testament

VON WALTER DIETRICH

Läßt sich der *Friede* sichern - und wie?

Die Welt heute, unser Volk, ja das Bewußtsein fast jedes einzelnen ist in dieser Frage tief gespalten. Allen gilt der Friede als hohes oder höchstes Gut - und doch ist er aufs äußerste gefährdet, in vielen Weltgegenden längst zerbrochen. Bedrohlich aufgehäuft sind überall die Waffenarsenale; doch ungeachtet der Explosionen hier und dort werden sie als unerläßlich hingestellt für die Sicherung des Friedens - »Peacemaker« als Name einer Pistolenmarke. Was als Wahnsinn erscheint, ist kühl kalkulierte Methode, und schwer hat es, wer eine andere vorschlagen will. Gibt es überhaupt Alternativen zum System der *Abschreckung*? Gilt nicht immer noch das römische »si vis pacem para bellum«, und hat es niemals nicht gegolten?

Es wird vielleicht überraschen, wenn hier behauptet wird, ausgerechnet das *Alte Testament* habe *Gegenmodelle* entworfen: gilt es doch als ausgesprochen kriegerisches, wenn nicht blutrünstiges Buch, das für uns Christen durchs Neue Testament abgelöst ist. Weit gefehlt. Jesu Seligpreisung derer, die Frieden schaffen, gewinnt ihren Hintergrund und ihren vollen Aussagegehalt erst aus den vorangegangenen Erfahrungen und Reflexionen seines, des jüdischen Volkes. In einer langen und wechselvollen Geschichte ist das alttestamentliche Israel mit der Frage nach Krieg und Frieden immer wieder konfrontiert worden; und es hat dabei Einsichten gewonnen, die wahrzunehmen, aufzunehmen, zum Teil vielleicht sogar zu übernehmen uns Heutigen in unserer komplizierten und gefährlichen Lage eine Hilfe sein könnte.

Das Bild, welches das Alte Testament in dieser Hinsicht bietet, ist gar nicht einhellig und flüchtig". Man hat gerungen um den besten Weg zum Frieden im alten Israel. Hauptsächlich drei Institutionen hat man zugetraut, sie könnten den Frieden sichern - aber an allen dreien ist man im Laufe der Zeit auch irreworden, so daß schließlich die Möglichkeit eines gar nicht durch irgendwelche Macht gesicherten Friedens in den Blick kam-, Diesen mühsamen Weg nachzuvollziehen, soll im folgenden versucht werden.

## 1. DIE MILITÄRISCHE FRIEDENSSICHERUNG

Die erste Instanz, von der sich ein Volk die Sicherung des Friedens zu erwarten pflegt, ist das *Militär*. Militärische Macht, eigene oder verbündete, soll der Begehrlichkeit möglicher Feinde wehren. Israel macht darin keine Ausnahme. Das Alte Testament berichtet von Beginn an über Kämpfe mit Nachbarvölkern, die Israel durch militärische Kraftanstrengung mehr oder minder glücklich bestanden hat>, Freilich muß man sofort einschränken: Ungehemmte Freude und Stolz über eigene militärische Stärke klingt eigentlich nur in Berichten über die Davidszeit auf. Sonst scheint es, als mische das vermeintlich so militante Alte Testament in seine Kriegsschilderungen seltsam unmilitärische Untertöne. Da werden in Ex 14 die Ägypter besiegt - nicht durch den demonstrativ wehrlosen israelitischen Flüchtlingshaufen, sondern durch die von Gott herangeführten Fluten des Schilfmeeres. Da werden in Ex 17,8 ff. die Amalekiter geschlagen - nicht so sehr durch Israels Waffen, als durch Moses zum Gebet erhobene Arme. Da wird in Jos 6 Jericho erobert - nicht mit Hilfe von Belagerungswerkzeug, sondern von Posaunen (während die in Jos 2 begonnene, -militärische. Kundschaftergeschichte in merkwürdiger Weise fallengelassen wird). Da werden in Jos 10 die Kanaanäer niedergeworfen - nicht von den Truppen Israels, sondern von der Sonne, die plötzlich am Himmel stehenbleibt, und von Steinen, die von dort herabfallen (wie überhaupt in den >Richter<- und noch in manchen Saulgeschichten weniger militärische Macht siegt als Gottes »Geist«). Da bringt in Ri 7 *Gideon* den Midianitern eine vernichtende Niederlage bei - nicht mit dem eben zuvor aufgegebenen

Heerbann Israels, sondern mit ganzen dreihundert daraus übriggebliebenen Mannen, die zudem gar nicht zu kämpfen, sondern nur Licht und Lärm zu machen brauchen. Da werden in 1 Sam 7 die Philister aus dem Lande getrieben – nicht von dem eigens zu diesem Zweck gleich zu kürenden König *Saul*, sondern von dem Priester-Propheten Samuel, mittels einer gottesdienstlichen Begehung. Da wird in 1 Sam 17 der Philisterriese Goliath überwältigt – nicht (wie es tatsächlich war, vgl. 2 Sam 21, 19) von einem heldenhaften Krieger Israels, sondern von dem Hirtenbuben David.

Militärische Macht, das lehren solche Geschichte, ist nach der Überzeugung des Alten Testaments niemals das Erste und Entscheidende; Vertrauen verdienen nicht Waffen und Soldaten, Vertrauen verdient allein Gott',

Aber auch mit dieser Überzeugung steht Israel im Alten Orient nicht allein da. Die Völker seiner Umwelt glaubten Krieg und Sieg genauso abhängig von der Macht der Götter. Die Moabiter, als sie der Israeliten einmal Herr zu werden vermochten, führten das auf ihren Gott Kamosch zurück (Mescha-Stele, Z. 10ff., TGI2, 52f.). Die Assyrer, die in ihr riesenhaftes Weltreich schließlich auch Israel und Juda eingliederten, sahen darin ihre Götter am Werk, vornean den Nationalgott Assur (TGI2, 67, im Munde des Königs Sanherib: ... »Die Städte ... warf die Schrecklichkeit der Waffen meines Herrn Aššur nieder«).

Wenn auch die Kriegsgeschichten Israels in ihrer Theologisierung (oder soll man sagen: Mythisierung?) und damit ihrer Demilitarisierung besonders weit fortgeschritten sind, so lassen sie sich doch noch, mit mehr oder weniger Mühe, nach der Maxime verstehen, daß eben Gott den eigenen Waffen zum Sieg verholfen habe. Oder in Kaiser-Deutsch: »Mit Gott für Volk und Vaterland!«

In den Psalmen vernimmt man verschiedentlich solche Töne:

Durch dich stoßen wir unsere Bedränger nieder,  
in deinem Namen zertreten wir unsere Widersacher.

Ja, ich verlasse mich nicht auf meinen Bogen,  
und mein Schwert bringt mir keine Hilfe,  
sondern du hilfst uns gegen unsere Bedränger,  
und unsere Hasser beschämst du. (*Ps 44,6-8*)

Diese Sätze - vielleicht Zitat aus einem älteren Königslied. worauf die 1. Person sing. hindeutet - stehen jetzt im Rahmen einer Volksklage über das Ausbleiben göttlicher Hilfe (V. 10ff.) und der bewegenden Bitte um göttliche Zuwendung (V. 24 ff.). Offenbar bildet die Not der Exilszeit den Hintergrund, und die Beter erinnern sich gleich eingangs, daß das, was jetzt verloren ist, nicht durch eigene Kraft gewonnen, sondern von Gott geschenkt war (V. 2 ff.). Trotzdem, oder gerade so: Gott ist es, der Israel siegen ließ, und mit dessen Hilfe es aufs neue seine Gegner niederzustoßen und seine Widersacher zu zertreten hofft.

In Ps 60, wiederum einer Volksklage, vielleicht wieder aus der Exilszeit, wird Gott vorgehalten, er habe Israel der Verfolgung durch Feinde preisgegeben. In einem prophetischen Heilsorakel wird daraufhin die Sicherheit der Grenzen Israels und die Unterwerfung Moabs, Edoms und Philistaas angesagt. Darauf antwortet, halb zweifelnd, halb bittend, die Gemeinde:

Hast du, Gott, uns denn verstoßen,  
so daß du nicht mehr auszogst mit unseren Heeren?  
Bring uns Hilfe vor unsern Bedrängern,  
(denn) die Hilfe von Menschen ist doch nichtig.  
Mit Gott wollen wir Kriegstaten vollbringen,  
und er wird unsere Bedränger zertreten. (*Ps 60,12-14*)

Wieder wird die Macht Gottes hier als Ausgleich für mangelnde militärische Macht Israels angesehen.

Erstaunlicherweise meint Israel, seine Gegner seien solcher Gedankengänge nicht fähig, sondern vertrauten blind der Macht ihrer Waffen<sup>s</sup>- und müßten an der Über-Macht des Gottes Israels scheitern:

Diese (vertrauen) auf Wagen, jene auf Rosse,  
wir aber gedenken des Namens des Herrn, unseres Gottes.  
Sie mußten stürzen und fallen,  
wir aber stehen da und halten stand! (*Ps 20,8f*)

So heißt es in einem gewiß vorexilischen Gebet für einen König, der zum Krieg rüstet. Nach entsprechender Fürbitte nimmt ein Kultsprecher in prophetischer Vollmacht den Ausgang des Kampfes schon vorweg: Gegen Gott ist der auf seine eigene Macht vertrauende Feind machtlos. An anderer Stelle wird ausdrücklich die zerstörerische Überlegenheit Gottes über feindliche Waffen beschworen:

So spricht der Herr Zebaot:

Siehe, ich will den Bogen Elams zerbrechen. (*Jer 49,35*)

Oder umfassender:

Gott zerbricht Pfeil und Bogen,  
Schild und Schwert und Streitmacht ...

Von deinem Schelten, Gott Jakobs,  
sinken dahin ... Wagen und Roß. (*Ps 76,4.7*)

Wer gegen Israel, genauer: gegen den für Israel streitenden Gott, auf »Roß und Wagen« setzt, der ist von vornherein verloren! Dieses Axiom bietet den Schlüssel zu einigen Prophetentexten, in denen ebenfalls göttliche und militärische Macht gegeneinander gesetzt werden – jetzt freilich mit charakteristisch veränderter Tendenz. *Hosea* etwa wendet sich gegen den König Nordisraels:

Weil du vertraut hast auf deine >Wagen<  
und auf die Menge deiner Tapferen,  
darum wird sich ein Getümmel in deinem Volk erheben,  
und all deine Festungen werden zerstört. (*Hos 10,13b.14a*)

Und *[esaja* droht dem judäischen König *Hiskia* und seinen Ratgebern und Militärs, die in Ägypten einen Verbündeten für den Kampf gegen Assyrien suchen:

Weh denen, die hinabziehen nach Ägypten um Hilfe,  
die sich auf Rosse stützen;  
auf Wagen vertrauen sie, weil es viele sind,  
und auf Pferde, weil sie sehr stark sind ...  
Der Herr aber wird seine Hand ausstrecken -  
und straucheln wird der, der hilft,  
und fallen der, der sich helfen läßt! (*fes 31,1.3b*)

Und noch einmal, in gleichem sachlichem Zusammenhang:

Die Zuflucht beim Pharao wird euch zur Beschämung  
und die Bergung im Schatten Ägyptens zur Schmach! (*fes 30,3*)

Die von beiden Propheten gebrauchte Begrifflichkeit ist uns aus den zuvor zitierten Psalmstellen wohlbekannt: Ross, Wagen, Hilfe, helfen, vertrauen, beschämen, fallen. So dicht sind die Anklänge, daß man Propheten- und Psalmworte kaum anders als aufeinander bezogen verstehen kann. Die Richtung der Abhängigkeit ist kaum zweifelhaft: Da ist zuerst die in den Psalmen sich äußernde zuversichtlich-nationalistische Frömmigkeit, die in Gott

den selbstverständlichen Verbündeten des eigenen Volkes sieht; ihm kann keine Armee der Welt standhalten. Ganz recht, sagen die Propheten - auch nicht eure eigene oder die eurer Verbündeten! Damit wird zunächst der allgemein israelitische, ja altorientalische Glauben aufgenommen, daß Waffen ohne Gott nichts wert sind; bleibt aber dieser Glaube normalerweise unkritisch gegen die eigene militärische Macht und wird so zur ideologischen Stütze für die eigene Führung, so entwickelt er bei den Propheten ideologiekritische Potenz? Nicht »Glauben und Kämpfen« lautet ihre Parole, sondern »Glauben statt Kämpfen«.

Damals wie heute wird der Einwand dagegen gelautet haben: Und der Feind?! Feinde haben doch allenfalls Respekt vor Kämpfern, nicht vor Gläubigen. Konkret die Großmacht Assyrien des 8. Jahrhunderts konnte allenfalls in Schach gehalten werden durch ein möglichst breites Bündnissystem unter Einschluß der anderen Großmacht, Ägypten. Das schien zwingend. Jesaja folgte dieser Logik nicht. Er hielt Assyrien für zu stark und Juda samt Ägypten für zu schwach, als daß eine militärische Auseinandersetzung hätte Aussicht auf Erfolg haben können. Vor allem aber hielt er dies nicht für den Weg, der dem Gottesvolk angemessen war: die fremde Militärmacht durch eigene Militärmacht zurückdrängen oder fernhalten zu wollen. Denn, das wußte Israel ja, Waffen sind ohnmächtig gegen Gott; und Gott will keinen Krieg: weder den Krieg Assyriens gegen Juda, noch den Krieg Judas und Ägyptens gegen Assyrien. »Gebt Ruhe dem Müden«, hatte er durch seinen Propheten den Führern Judas ausrichten lassen, »Ruhe, Erholung – aber sie wollten nicht hören« (Jes 28,12).

Und noch einmal:

So hat der Herr, der Heilige Israels, gesprochen:

Durch Stillsitzen und Ruhe würde euch geholfen,  
in Stillesein und Vertrauen läge eure Kraft.

Aber ihr habt nicht gewollt, sondern gesagt:

Nein, auf Rossen wollen wir fliegen ...,  
auf Rennern wollen wir reiten! (fes 30,15f)

Wieder haben wir hier den Gegensatz von Glauben und Kämpfen. Gott vertrauen, auf seine Hilfe rechnen, das schließt das Reiten auf Rossen, das schließt Kriegsrüstung und Kriegsvorbereitung aus.

Jesaja nimmt das Glaubensbekenntnis von der Überlegenheit Gottes über die Waffen wörtlich, er nimmt die Bekenner beim Wort und hält ihnen vor, sie glaubten in Wahrheit ja doch nicht an Gott, sondern an Waffen. »Weh denen, die hinabziehen nach Ägypten um Hilfe, die sich auf Rosse stützen, die auf viele Wagen vertrauen« - statt auf den Gott Israels!

Es war also umstritten in Israel, womit man dem Frieden besser dienen konnte: durch Aufrüstung und Bündnisse im Vertrauen auf die Kraft der Waffen – oder durch Stillhalten und Friedlichbleiben im Vertrauen auf die Macht Gottes. Versucht hat man naheliegenderweise zunächst das erste. Damit ist der zweite Weg jedoch nicht grundsätzlich als ungangbar erwiesen. Niemand weiß, ob die Assyrer wirklich dreingeschlagen hätten, wäre Juda neutral geblieben; und hätten sie dreingeschlagen, wäre noch nicht ausgemacht, daß die Judäer dabei schlechter gefahren wären als auf dem tatsächlich eingeschlagenen Weg von Kriegsvorbereitung und Krieg. Denn dabei hätten ihnen die Assyrer im Jahr 701 um ein Haar den Garaus gemacht, und gut ein Jahrhundert später taten es dann die Babylonier. Blut floß in Strömen, Leid und Elend marterten das jüdische Volk. »Gebt Ruhe dem Müden - aber sie haben nicht gewollt!«

Der faktische Verlauf der Geschichte freilich hat im Volk des Alten Testaments das bewirkt, was die Propheten zunächst nicht hatten durchsetzen können: eine gründliche und grundsätzliche Erschütterung des Glaubens an militärische Macht - auch und gerade an die eigene, aber durchaus auch an fremde. Nicht, daß die Juden fortan ein durch und durch friedfertiges und aller Gewaltanwendung abgeneigtes Volk gewesen und geblieben wären. Aber kaum ein anderes Volk hat in seiner Tradition eine solche *Skepsis gegen militärische Machtentfaltung* entwickelt und überliefert, war gegen eigenen Machtmißbrauch so kritisch und gegen fremde Machtansprüche so resistent wie das jüdische".

Schon im deuteronomischen Königsgesetz (Dt 17,16) scheint die Lehre der Propheten begriffen: Der König soll sich nicht viele Rosse halten (was etwa ein Salomo doch ungeniert getan hatte, 1 Kön 5,6; 9,19; 10,26.28), und er soll sein Volk nie mehr nach Ägypten führen, um sich viele Rosse zu verschaffen (was nicht nur Salomo, sondern etwa auch Hiskia getan hatte).

Und als im nachexilischen Juda ein gewisser *Serubabel* - von Geburt her Davidide und von Amts wegen Statthalter des Perserkönigs in Judäa - nach der Königswürde strebt und sich mit ihm plötzlich messianische Hoffnungen verbinden, da schreibt ihm der zeitgenössische Prophet *Sacharja* vorsorglich ins Stammbuch:

Nicht durch Heeresmacht und nicht durch Kraft,  
sondern durch meinen Geist!,  
spricht der Herr der Heerscharen. (*Sach 4,6*)<sup>10</sup>

In nachexilischen Psalmen schließlich finden sich fundamentale Bekenntnisse zu Gott und gegen militärische Macht:

Gott hat keinen Gefallen an der Stärke des Rosses  
und keine Freude an den starken Schenkeln des Kriegers;  
der Herr freut sich an denen, die ihn fürchten  
und auf seine Güte hoffen. (*Ps 147,11, vgl. Ps 33,16–18*)

Jetzt ist Gott als der erkannt, der nicht nur fremder, sondern auch eigener Gewaltanwendung wehrt. Durch militärische Macht kann, ja soll der Friede nicht gewahrt werden - wodurch aber dann? Nun gibt es ja neben der militärischen auch die politische Säule, auf der die Friedenshoffnung der Völker ruht. Auch hierin bildet Altisrael keine Ausnahme. Außer den Militärs gab es in der Zeit der Eigenstaatlichkeit Israels noch die Könige und ihre Berater, die für die Sicherung des Friedens in Betracht kamen.

## H. DIE POLITISCHE FRIEDENSSICHERUNG

Wie im ganzen Alten Orient, so bestand auch im Staate Juda, speziell in der Residenzstadt Jerusalem, die Überzeugung, daß der *König* in besonderer Weise die Nähe und den Schutz Gottes genieße. Das bezog sich auch und gerade auf den Bereich von Krieg und Frieden. In einem Königslied des Psalters heißt es:

Der Herr ist über deiner (des Königs) Rechten,  
er zerschmettert Könige am Tag seines Zorns.  
Er hält Gericht unter den Völkern, er füllt die »Täler«,  
zerschmettert die Häupter auf weitem Feld. (*Ps 110,5f.*)

Wird hier dem König prophetischer Zuspruch zuteil, so kann er an anderer Stelle selbst fromm bekennen:

Meine -Stärke- und meine Burg,  
meine Feste und mein Retter,  
mein Schild, auf den ich traue,  
der mir sVolkerc unterwirft! (*Ps* 144,2; *vg/. auch Ps* 18,3.30 u. Ö.)

Von früh an, vielleicht in Aufnahme einer vorisraelitischen Königtums-tradition in Jerusalem, werden die Herrscher auf dem Davids-thron den Nimbus der Unbesiegbarkeit um sich verbreitet und ihn bei feierlichen Anlässen - Thronbesteigungen, Königshochzeiten, Siegesfeiern, hohen religiösen Festen – beschworen und auch kultisch abgesichert haben!". Mochte das eine oder andere bedauerliche kriegerische Ereignis diese Ideologie zu widerlegen scheinen, so gab es doch auch positive Gegenbelege; und es gab vor allem nicht nur den einzelnen Davididen, sondern das Davids-geschlecht als ganzes, das fast ein halbes Jahrtausend lang in ununterbrochener Folge in Jerusalem regierte: sichtbarer Beweis der Unmittelbarkeit dieses Königtums zum Gott auf dem Zion. Während der Königszeit hatte man ja nicht deren düsteres Ende vor Augen, sondern sah die Herrschaft der Davididen eher vom leuchtenden Anfang her: Gleich die ersten beiden Herrscher der Dynastie repräsentieren der Überlieferung zufolge zwei wichtige Züge altisraelitischer Friedenshoffnung: die Überlegenheit über die Feinde ringsum, den Frieden nach außen also, und den Ausgleich zwischen den divergierenden Interessen im eigenen Land, also den Frieden nach innen.

Mit dem Summarium aller wichtigen Siege *Dauids* über die Nachbarländer in 2Sam 8 wird David dargestellt als der, der Israels Grenzen gesichert hat. Natürlich war dies kein friedlicher Friede, sondern ein Unterwerfungsfriede, doch mußte das ja nicht als störend empfunden werden: In Dt 20,10f. wird dazu aufgefordert, einer feindlichen Stadt im Kriegsfall zunächst den Schalom anzubieten - der darin besteht, daß die Bewohner freiwillig die Tore öffnen und sich in israelitischen Frondienst begeben--; nur notfalls soll man die Stadt tatsächlich bekämpfen und vernichten! Nachdem David beide Wege extensiv beschritten hatte, kann es von *Ja/omo* heißen, er habe ganz Syrien-Palästina vom Euphrat bis zur ägypti-

sehen Grenze beherrscht, so daß »Juda und Israel in Sicherheit wohnten, jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, von Dan bis Beer Scheba« (1 Kön 5,5). Der militärische und der soziale Friede gehen Hand in Hand – der Vorstellung nach jedenfalls. Gegen Salomo wie schon gegen David gab es Aufruhr mitten im judäisch-israelitischen Kernland. Offenbar sahen viele Untertanen ihre Lage nicht so rosig, wie es die Herrscher und deren Historiographen taten. Ein sarkastisches »Königsrecht« wohl aus der Zeit Salomos instruiert über die Einschränkungen der wirtschaftlichen und sozialen Freiheiten, die das junge Königtum gerade auch dem gehobenen Bürgertum auferlegte (1 Sam 8,11-17). Aus demselben Grunde haben bestimmte Kreise in Israel vermutlich schon die Inthronisierung *Souls* abgelehnt mit der verächtlichen Bemerkung: ))Was soll der uns helfen?« (1 Sam 10,27). Das Helfen-Können, die Hilfe ist nun aber ein Begriff, der uns aus Israels Nachdenken über Frieden und Sicherheit schon bekannt ist. Offenbar bestanden schon von früh an Zweifel, ob das Königtum Israel den Frieden sichern könne. Barsch negativ wird diese Frage in der sicher sehr alten Jotam-Fabel entschieden: Die Bäume suchen einen König, doch wollen die edlen Bäume nicht herrschen, sondern lieber Frucht bringen;.da endlich erklärt sich der Dornstrauch bereit, die Königswürde anzunehmen; in seiner Regierungserklärung fordert er die Bäume auf, in seinem »Schatten Zuflucht zu suchen« - andernfalls werde er sie mit Feuer verbrennen! (Ri 9,15) Auch der Begriff des Zuflucht-Suchens ist uns aus der Friedensdebatte im Alten Testament bekannt: nicht beim Pharao soll man Zuflucht suchen, sondern beim Gott Israels! Die Jotam-Fabel lehrt: auch die Zuflucht beim eigenen Königtum droht ins Verderben zu führen.

Israel hat im Laufe der Zeit noch in anderen zentralen Punkten das Selbstverständnis und damit die Friedensfähigkeit der Könige in Frage gestellt. So sahen sie sich gern und ließen sich feiern als gute, treue Hirten, unter deren Obhut das Volk in Ruhe und Frieden weiden könne. In einer Erzählung über die Teilung des davidischen Reiches im Jahr 925 v. ehr. nimmt sich das ganz anders aus. Da fordern die nordisraelitischen Stämme von dem Nachfolger Salomos, er solle das Joch erleichtern, das sein Vater ihnen in Gestalt von Fron- und Steuerlasten auferlegt habe. Als sie eine frostig-forsche Absage erhalten, wird der Ruf nach Sezession laut: »Zurück zu deinen Zelten, Israel! Sei Hirte über dein (eigenes) Haus, David!« (1 Kön 12,16). Das heißt, die Nordisraeliten wollen selbst das Hirtenzelt bewohnen und über ihr Geschick selbst

bestimmen - mag doch der große Hirte aus Jerusalem zusehen, welche Schafe ihm noch folgen! Noch der Exilsprophet *Ezechiel* verwirft im Rückblick auf die Königszeit die Hirten Israels pauschal als selbstsüchtige Parasiten und kündigt an, daß nunmehr Gott selbst das Hirtenamt in Israel übernehmen bzw. seinem messianischen Gesandten übertragen wolle; dann werde es zu einem »Bund des Friedens« kommen, und Israel werde »in Sicherheit wohnen« (Ez 34). Diese Verkündigung ist vorbereitet in einer Hirten-Rede des Jeremia, an die sich jetzt die Verheißung schließt: »Ich will Hirten über sie setzen, die sie weiden sollen ... Juda wird geholfen werden und Israel in Sicherheit wohnen« (Jer 23,1-6, vgl. auch 3,14f.; 10,21; 25,35f.). Das bedeutet: der Hirten-Anspruch des Königtums ist gescheitert, Gott allein kann der Herde Israel Schutz und Sicherheit geben. Dementsprechend bekennt der Israelit nicht: »der König«, sondern: »der Herr ist mein Hirte«, und ein Bittgebet beginnt mit der Anrede: »Du, Hirte Israels, höre!« (Ps 23,1; 80,2).

Zum Jerusalemer Königsideal gehört ferner die Vorstellung, die wir auf Salomo bereits angewandt fanden: daß nämlich der Herrscher auf dem Davidsthron jedem Untertanen ein friedliches Leben »unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum« garantiere. Schon der mit diesem Bild suggerierten gleichmäßigen Verteilung von Besitz und Rechten spricht indessen die Wirklichkeit Hohn. Spätestens die Sozialkritik der Propheten macht klar: die Königszeit brachte nicht ein Mehr, sondern ein Weniger an sozialer Gerechtigkeit und innerem Frieden. Erst recht durch ihre Kriegspolitik setzten die Könige Leben und Gut der Bevölkerung aufs Spiel. Gerade Weinstöcke und Feigenbäume, an sich Symbole des Wohlstands, werden in der prophetischen Verkündigung zu Symbolen nahender Vernichtung (Jer 5,17, vgl. 8,13; Jes 5,5 f.). Und erst in der Verheißung einer von Gott neu ins Leben zu rufenden, menschlichen Welt gewinnen sie wieder positiven Symbolwert. Dereinst, so hören wir in einer der berühmtesten Weissagungen des Alten Testaments, werden die Völker zum Zion kommen und dort auf Gottes Weisung hören und sich seinem Richtspruch beugen. Und dann werden sie ihre Waffen umschmieden zu Pflugscharen und Winzermessern und nicht mehr lernen, wie man Krieg führt. Und dennoch, ohne jede militärische Siehe-

rung, werden sie »wohnen ein jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum, und keiner wird sie aufschrecken« (Mi 4,1-4)13.

Von großer Bedeutsamkeit ist die jetzt mehrfach beobachtete *Verschränkung des inneren Friedens mit dem äußeren, das Ineinander von Frieden und Gerechtigkeit*. Klarer, als es heute vielfach bewußt ist, erkennt das Alte Testament, daß es das eine ohne das andere nicht gibt. Freilich, klarer auch, als heute vielfach üblich, betont es, daß die mannigfachen Vorsätze und Versprechungen der Herrschenden, beides zu verwirklichen, mit großer Skepsis betrachtet werden müssen. Es bedarf einer qualitativen Veränderung und Erneuerung von Menschen - auch und gerade der Mächtigen unter ihnen -, wenn die Sehnsucht nach Frieden sich erfüllen soll. Und dieser Neuanstoß kann nicht von den Menschen selbst herkommen, und wären es die edelsten und mächtigsten. Im Grunde ist das im Alten Testament schon dort klar, wo noch unbefangen das Mit-Sein Gottes mit dem König (mit David und Salomo in der erzählenden, mit ihren Nachfolgern in der Gebetsliteratur) behauptet und erwartet wird; ohne Gott kann kein König Frieden schaffen. Doch ernüchtert durch leidvolle Erfahrungen und aufgerüttelt durch unbequeme, unbestechliche Warner, ist Israel dessen gewahr geworden, daß Könige gar nicht unbedingt Frieden schaffen wollen. Sie sind nicht friedfertiger als ihre Untertanen, eher im Gegenteil. Wo es aber die Menschen an Friedenswillen fehlen lassen, da soll man nicht Gott für die Folgen verantwortlich machen. Lassen sich die Menschen aber ändern, sind sie bereit, auf Gottes Weisung zu hören, dann kann und wird er Frieden schaffen: in seinem Volk und zwischen den Völkern.

Das in Israel offenbar tief verwurzelte Mißtrauen gegen die Friedensschalmeien der Mächtigen bekommt auch eine andere, mit dem Königtum eng liierte Institution zu spüren: die sog. *Weisen*, weisheitlich geschulte Politiker und Berater in der Umgebung des Königs. Nach ihrem Selbstverständnis sind sie es, von denen Wohl und Wehe des Volkes abhängt. Auch im Krieg entscheiden nicht in erster Linie Waffen und Soldaten, sondern Klugheit und Wendigkeit.

Ein Weiser erklimmt die Stadt der Starken  
und stürzt herab die Macht, auf die sie vertraute,

heißt es in typisch weisheitlicher Merkspruchform in Spr 21,22. Dem Volk, dem Heer, das klug geführt wird, kann der Gegner nichts anhaben, und wenn er sich noch so stark wähnt. Anders formuliert: Zuversichtlich darf sein, überlegen und sicher darf sich fühlen, wer weise Berater auf seiner Seite weiß. Es kann geradezu die Regel aufgestellt werden:

Wo keine klugen Ideen sind, fällt ein Volk,  
aber Hilfe ist, wo viele Ratgeber sind. (*Spr 11,14*)

Beide Begriffe, »fallen« und »Hilfe«, sind uns aus der friedenspolitischen Diskussion im Alten Testament schon bekannt. Mit den Weisen meldet sich also eine weitere Instanz zu Wort, die meint, Israel den Frieden sichern zu können. Ja, sie glaubt das sogar besser zu können als das Militär. Denn genauso wie der feindlichen Armee, so fühlen sich die Weisen auch der eigenen überlegen:

Stärker ist der Weise als der Mächtige  
und der Mann des Wissens als der gewaltig Kraftvolle.  
Denn mit klugen Ideen wird Krieg geführt,  
und Hilfe ist, wo viele Ratgeber sind. (*Spr 24,5f, LXX*)

Das Selbstbewußtsein der Weisen ist offenbar beträchtlich. Allerdings wissen sie durchaus, betonen jedenfalls verschiedentlich, daß die »Hilfe« eigentlich nicht von ihnen selbst (noch viel weniger natürlich von der Armee!), sondern letztlich nur von Gott kommen kann:

Das Roß wird vorbereitet auf den Tag der Schlacht  
- beim Herrn aber ist die Hilfe! (*Spr 21,31*)

Aus weisheitlichen Kreisen artikuliert sich hier Kritik an einer distanzlosen Militärgläubigkeit. Nicht an Rossen entscheidet sich die Schlacht, auch nicht an der gewaltigen Kraft der Krieger, sondern am Willen Gottes. Was mit ihm nicht im Einklang steht, kann niemals Erfolg haben:

Ängstliches Bemühen von Menschen führt ins Verderben,  
wer aber auf den Herrn vertraut, der findet Schutz. (*Spr 29,25*)

Das klingt fast nach prophetischer Erkenntnis, ja es besteht Grund zu der Annahme, daß etwa Jesajas politische Haltung nicht zuletzt auch in dem Wissen der Weisen begründet lag. Um so besser versteht man die Enttäuschung und Empörung gerade dieses Propheten, als er sehen muß, wie sich die Perspektive der Politiker aufs rein Militärische verengt - als ob von den Rossen und Wagen Ägyptens »Hilfe« kommen könnte! Man hüte sich: »auch Gott ist weise«, und er wird die vermeintlich so Schlaunen scheitern lassen (Jes 31,2 f.); »wunderbar und wundersam« wird er handeln an Juda - bis »die Weisheit seiner Weisen zugrundegeht und die Klugheit seiner Klugen sich versteckt« (Jes 29,14). Auch das Sich-Verstecken-Können, das Zuflucht-Finden und Schutz-Finden ist eigentlich ein positiver Topos aus dem alttestamentlichen Wortfeld um Sicherheit und Frieden. Jesaja dreht den Sinn der Wörter um: Statt daß die Weisen und die ihnen vertrauende Bevölkerung beim Heranstürmen der Assyrer ein Versteck finden, muß sich die Klugheit verstecken - die in Wirklichkeit ja keine ist!

Wie um die Rolle der Könige, so wird also auch um die der Weisen gestritten im Alten Testament. Bieten sie die Gewähr für Frieden oder doch für den glücklichen Ausgang von Kriegen? Sie behaupten es, doch stehen sie offenbar in der Gefahr der Selbstüberschätzung und der Fehleinschätzung: nicht nur der politisch-militärischen Lage, sondern auch der Absichten Gottes. Sie wollen nicht vorletzte Instanz sein, sondern letzte, und als solche entscheiden sie sich leichtfertig für Rüstung und Krieg - während letztinstanzlich Frieden, Ruhigsein, Stille, Stillsitzen, Vertrauen gefordert wären.

In einem späten Weisheitsspruch scheint es, als hätten die Weisen Israels die Lektion gelernt, die ihnen die Propheten und die Geschichte erteilt haben:

Vertraue auf den Herrn von ganzem Herzen -  
und stütz' dich nicht auf deine eigene Klugheit;  
auf all deinen Wegen suche ihn zu erkennen -  
und er wird gerade machen deine Pfade! (5pr 3,5f.)

Wenn also weder auf die Militärs noch auf die Politiker unbedingter Verlaß ist bei der Suche nach dem Frieden - an wen oder woran

soll man sich dann halten? Sehr oft, und auch in der zuletzt zitierten Weisheitsmahnung, ist eine Alternative in den Blick gekommen, die Israel offenbar zu haben meinte: nicht auf menschliche »Helfer« sollte es sich verlassen, sondern auf die Hilfe Gottes. Wie soll man sich das konkret vorstellen? Israel hatte darüber, wie Gott ihm zum Frieden helfen könnte, sehr konkrete Vorstellungen. Geistesgeschichtlich sind sie erwachsen aus der Zionstradition: dem Glauben, daß der Gott Israels in besonderer Weise verbunden sei mit seinem Heiligtum auf dem Zionsberg zu Jerusalem.

#### III. DIE RELIGIÖSE FRIEDENSSICHERUNG

Von alters her galt Jerusalem als *Heilige Stadt*. Auf dem Zionsberg hatte König Salomo, in Aufnahme uralter vorisraelitischer Traditionen, ein Staatsheiligtum errichtet. Dort war nunmehr der Gott Israels, der der Herr der Welt zu sein beanspruchte, zu Hause. Weh dem, der sich an seiner Stadt vergreifen wollte!

Gott ist in ihrer Mitte – so wankt sie nicht;  
es hilft ihr Gott, wenn der Morgen naht.  
Völker tobten, Königreiche wankten.  
Er erhob seine Stimme, und die Erde bebte.  
Der Herr Zebaoth ist mit uns,  
unser Schutz ist der Gott Jakobs. (*Ps 46,5–8*)

Diese Sätze stammen aus einem Zionslied des Psalterst". Ob aus konkreter historischer Erfahrung oder aufgrund einer sich verfestigenden Ideologie: die den Zionskult tragenden Kreise hegten und nährten die Überzeugung, daß der in Jerusalem ansässige Gott die Stadt vor dem Zugriff von Feinden bewahrt habe und weiterhin bewahren werde. Gut möglich, daß derartige Szenen bei kultdramatischen Aufführungen zur Darstellung kamen und Zions Unantastbarkeit sinnfällig vor Augen führten. Wer gegen die Gottesstadt anstürmt, muß kläglich scheitern - denn was vermögen schon Waffen gegen Ihn, der hier wohnt? In genau diesem Zusammenhang wird das Bekenntnis zu dem Gott laut,

... der den Kriegen steuert bis ans Ende der Weh,  
der Bogen zerbricht, Spieße zerschlägt  
und Wagen mit Feuer verbrennt. (*Ps 46,10*)<sup>15</sup>

Die Jerusalemer Propheten, die mit diesem Glauben groß geworden waren und ihn vielleicht im Gottesdienst zu proklamieren hatten, lassen ihn in ihre Worte einfließen. Der in vielem so unangepaßte und pessimistische Jesaja scheint erwartet zu haben, daß der Griff der Assyrer nach Zion sich als verheerender Fehlgriff erweisen werde. Es ist, als rezitiere er in entsprechenden Ankündigungen aus Zionsliedern:

Hört ihr Völker - und erschreckt!  
Horcht auf, alle Fernen der Erde!  
Rüstet euch - und erschreckt! (*Jes 8,9*)  
Geschworen hat der Herr der Heerscharen: ...  
Zerbrechen (will) ich Assur in meinem Lande,  
auf meinen Bergen will ich ihn zertreten! (*Jes 14,24f*)

Und noch in exilisch-nachexilischer Zeit verkünden Propheten:

Der Herr, der König Israels, ist in deiner (Jerusalems) Mitte,  
du brauchst fortan kein Unheil zu fürchten! (*Zeph 3,15b*)  
Sieh, wenn jemand kämpft: von mir kommt's nicht;  
wer gegen dich kämpft, wird gegen dich fallen ...  
Keiner Waffe, gegen dich geschmiedet, soll es gelingen! (*Jes 54,15. 17a*)

Der *Zionsglaube*, der Glaube an die Gottesstadt Jerusalem, an Gottes exklusive Nähe zu dieser Stadt, hatte nicht nur eine religiöse Seite, blieb nicht beschränkt auf Gottesdienst und geistliches Leben, sondern zog praktisch-politische Konsequenzen nach sich. Wir sehen das an einem Streit, der sich kurz vor dem Untergang Jerusalems 587 v. ehr. zugetragen hat, und in dem es eben um die Bedeutsamkeit der Zionsideologie für die tödlich bedrohte Stadt ging. Da gab es auf der einen Seite den Glauben, der Gott vom Zion garantiere die Sicherheit Jerusalems; gerade das alte Motiv vom gewaltigen und endlich gescheiterten Ansturm feindlicher Könige auf die Stadt hatte dieser Überzeugung vorgearbeitet. Auf der anderen Seite fehlte es an warnenden Stimmen nicht, die einen

Sicherheitsautomatismus zwischen der besonderen religiösen Würde Jerusalems und seiner jetzigen Lage in Abrede stellten; Gott, so sagten sie, kann auch außerhalb der Mauern, auf der Seite der Angreifer stehen; wo er steht, ist keine Frage der Geographie, sondern der Moral: Ist sein Volk seiner Nähe noch würdig, oder hat es sich seinerseits von ihm entfernt?

Exemplarisch ist dies ausgedrückt in der sog. Tempelrede *Jeremias*. Sie wird, wie sie jetzt in Jer 7 zu lesen ist, nicht wörtlich von dem Propheten gehalten worden sein; doch in ihrer Grundtendenz trägt sie unverkennbar seine Handschrift: »So spricht der Herr Zebaoth: Bessert euren Wandel und eure Taten! Vertraut nicht auf Lügenworte, die euch sagen: Der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn ist dies! Stehlen, morden, ehebrechen, Meineid schwören - ... und dann kommt ihr zu mir in dies Haus, über dem mein Name genannt ist, und sagt: Wir werden gerettet!« (Jer \*7,3 f. 9 f.). Es folgt die Drohung: Auch der israelitische Tempel in Silo wurde zerstört - warum sollte der in Jerusalem nicht ebenso zerstört werden (7,12-15)?

Die wütende Reaktion auf diese Rede, die an anderer Stelle berichtet ist, zeigt, wie sehr Jeremia den Nerv des politisch-religiösen Selbstbewußtseins in Juda, genauer: in Jerusalem getroffen hat. Denn umgehend wird er von Priestern und Propheten vor Königsbeamten der Gotteslästerung angeklagt und soll hingerichtet werden; doch retten ihm Festpilger aus der judäischen Landbevölkerung das Leben mit der Aussage, auch früher schon hätten Propheten Zion den Untergang geweißt, ohne dafür belangt worden zu sein (Jer 26).

Die Konstellation ist aufschlußreich: Priester und Propheten - sicher alle am Tempel bedienstet - erweisen sich als rigoros-militante Verfechter des Zionsglaubens und sind gerade im Begriff, sich mit der Staatsmacht gegen den Störenfried zu verbünden. Die Leute vom Land Juda hingegen, wiewohl eigens zum Jerusalemer Tempel gepilgert, besitzen ihm gegenüber doch so viel inneren Abstand, daß sie kritische Töne gegen die Zionsideologie ertragen können, im stillen vielleicht sogar befürworten. Ihnen könnte das enge Bündnis zwischen Thron und Altar, das da in Jerusalem bestand, ohnehin unheimlich gewesen sein, zumal es die tiefen sozialen und gesellschaftlichen Widersprüche im Lande,

vor allem zwischen Kleinbauern und Stadtadel, zu überdecken drohte. Eben deshalb verwiesen sie auf einen älteren, zionskritischen Propheten, der bezeichnenderweise Landjudäer und nicht Stadt-Jerusalemmer war: *Micha* von Morescher. Seine soziale Kritik, spürbar aus der Position der verarmenden Dörfler den Hauptstädtern entgegengeschleudert, sucht an Härte ihresgleichen (etwa Mi 3,1 ff.). Er hält ihnen unter anderem vor, sie bauten

Zion mit Blut und Jerusalem mit Unterdrückung.  
Seine Häupter sprechen Recht um Bestechungsgeld,  
und seine Priester erteilen Weisung um Lohn,  
und seine Propheten weissagen um Silber  
- und dennoch stützen sie sich auf den Herrn und sagen:  
Ist der Herr nicht in unserer Mitte?  
Kein Unglück kann zu uns hereindringen!

Darauf *Micha*:

So wird der Zion euretwegen zum Acker umgepflügt  
und Jerusalem wird zum Trümmerhaufen  
und der Tempelberg zu einer überwucherten Anhöhe! (*Mi 3,10- 12*)

Diese Ankündigung wäre im Jahr 701 ums Haar wahr geworden, als die Assyrer die Stadt belagerten und nur mittels schwerer Tributzahlung und politischer Selbstunterwerfung von der Erstürmung abgehalten wurden. Dieses Fiasko hatte noch ein zweiter Prophet und Zeitgenosse Michas kommen sehen: [*esaja*, von Herkunft allerdings Stadt-Jerusalemmer und, wie wir sahen, selbst geprägt vom Zionsglauben. Er macht für das nahende Unglück, wie *Micha*, das fehlende soziale Gewissen der Führungskreise Jerusalems verantwortlich (Jes 1,21-26), darüber hinaus aber und höchst akut das seiner Ansicht nach falsche Verhalten gegenüber der assyrischen Gefahr. Wirklich auf den Zion vertrauen hätten die Politiker sollen – anstatt aufzurüsten und Kriegsbündnisse zu schließen! Das heißt, der Zionsglaube ist nicht an sich verfehlt, nur echt und stark und vertrauensvoll müßte er sein, statt halbherzig und geheuchelt und verlogen'», So hat *Jesaja*, als die Assyrer die militärische Herausforderung durch den Zwerg Juda und den Papierriesen Ägypten angenommen haben und

gegen Jerusalem vorrücken, wohl bei einem eilends einberufenen Buß- und Bittgottesdienst die folgende Gottesbotschaft zu verkünden:

Der Herr sagt:

Weil sich das Volk da (nur) mit seinem Mund nähert  
und mich (nur) mit seinen Lippen ehrt,  
sein Herz sich aber fern von mir hält  
und ihre Furcht vor mir (nur) angelebte Menschensatzung ist:  
darum, siehe, will ich weiter wundersam handeln,  
wunderlich und wundersam -  
und untergehen wird die Weisheit seiner Weisen  
und der Verstand seiner Verständigen sich verstecken. (*Jes 29, 13j.*)

Die flehentliche Bitte um ein wunderhaftes Eingreifen Gottes wird beantwortet mit dem Hinweis, Gott handle doch schon längst »wunderlich und wundersam« - im Herannahen der Assyrer nämlich -, und er werde damit fortfahren, bis die Selbstsicherheit Jerusalems zerstört sei!

Ein andermal nimmt Jesaja das Motiv von den gegen Jerusalem heranstürmenden Feindkönigen auf in dem Bild vom Löwen, der sich auf seine Beute, Jerusalem, stürzt; aber dieser Löwe ist jetzt der Gott vom Zion selber - und er läßt sich sein Opfer von niemandem abjagen! (*Jes 31,4; vgl. auch 28,21*)

Diese negative Zionstheologie Jesajas (wie auch Michas) ist die Reaktion auf einen zur puren Ideologie verkommenen Zionsglauben. Nicht daran krankt er, daß er Gott auf dem Zion realpräsent denkt, sondern daß er Gottes Anwesenheit als Freibrief für beliebiges Verhalten, auch eindeutiges Fehlverhalten im sozialen und politischen Bereich, mißversteht.

Die Herren von Jerusalem haben die Lektion von 701 nicht verstanden, bzw. bald wieder vergessen. In kurz vorexilischer Zeit haben Propheten wieder Anlaß zu wettern:

Sie alle, klein und groß, gieren nach Gewinn;  
Propheten und Priester, sie alle produzieren Lüge;  
sie heilen den Schaden meines Volkes nur obenhin,  
indem sie rufen: »Friede, Friede!« - und ist doch kein Friede!  
(*Jer6,13f*) vgl. *8,10f; EZ 13,10.16*)

Die da beschwichtigend Schalorn, Schalom! rufen, sind sich vielleicht subjektiv gar keiner Schuld bewußt. Vermutlich tun sie nichts anderes, als ihres Amtes im Tempel zu walten und Psalmverse anzustimmen wie diese:

Wünscht Jerusalem Frieden;  
Frieden sollen haben, die dich lieben;  
Friede sei deinen Befestigungen;  
Friede in deinen Palästen ...  
Um des Hauses des Herrn willen, unseres Gottes,  
wünsche ich dir Gutes! (Ps 122)6f9)

Solch frommen Friedenswünschen setzen die Oppositionspropheten die unfriedliche Wirklichkeit entgegen: die Friedlosigkeit, die von der Stadt ausgeht - und die demnächst über sie hereinbrechen wird. Daran ändert der Zionsglaube nichts, im Gegenteil: er verführt dazu, sich in *falsche* Sicherheit zu wiegen - und so nur umso sicherer vom Verderben überrascht zu werden.

#### IV. DER UNGESICHERTE FRIEDE

Worauf ist Verlaß? Wer oder was kann den Frieden sichern? Offenbar keine der Institutionen, die das von sich behaupten. Das Militär, die Politiker, die beamteten Religionsdiener sind keine Garanten des Friedens. So erweist sich Israel als eminent institutionen- bzw. ideologiekritisch. Man fragt sich, woher dieses kritische Potential kommt.

Als erste Antwort bietet sich an: aus den negativen geschichtlichen Erfahrungen mit den genannten Institutionen und ihren Ideologien, namentlich den zur Exilszeit gemachten. In der Tat ist dieser Faktor äußerst wichtig für die Herausbildung des letztendlichen Selbstverständnisses Israels, auch seines Friedensverständnisses. Wäre aus der Reichsbildung Davids ein Pharaonen- oder Assyrrereich von langer Lebensdauer hervorgegangen, hätte sich möglicherweise alles ganz anders entwickelt. Aber das ist nicht geschehen - und es konnte auch gar nicht geschehen. Israel konnte nicht zu einem stabilen Großreich avancieren: nicht nur, weil ihm äußere, sondern weil ihm auch die inneren Voraussetzungen dazu

fehlten; es war gewissermaßen zu anderem berufen. Mochten Städte wie Babyion oder Rom die Weltherrschaft gewinnen: das Volk Israel hätte das niemals vermocht, und zwar, wie ich meine, einerseits aus religiösen, andererseits aus gesellschaftlichen Gründen. Beides greift so eng ineinander, daß wohl nie ganz zu klären ist, auf welcher Seite die zeitliche oder sachliche Priorität liegt.

Zunächst fällt ja auf, daß die Eigenstaatlichkeit eine begrenzte Epoche, fast nur eine Episode in der Geschichte Israels darstellt. Vor 1000 und nach 500 v. ehr. existierte dieses Volk ohne eigenen Staat, war also gezwungen oder hatte die Gelegenheit, sein Zusammenleben ohne staatliche Regelungen zu organisieren. Dies ist aber noch nicht das Unterscheidende gegenüber anderen Völkern, die ebenfalls, für wie lange *Zeit* und aus welchen Gründen auch immer, ohne Staat blieben. Im Falle Israels kommt hinzu, daß hier staatlich nicht organisierte Verbände in unmittelbarem und bleibendem Kontakt mit einer ausgeprägten Stadtkultur lebten, sich dieser Kultur aber nicht (oder doch nie vollständig) assimilierten. Statt deren vertikal-hierarchischen Strukturen bevorzugten sie die mehr horizontal-fraternalistischen Strukturen einer Sippenordnung. Zentral ausgeübte Macht, wie sie in den umgebenden Stadtstaaten, überhaupt in antiken Staaten selbstverständlich war, blieb ihnen suspekt. Ihre ökonomische Grundlage war eine kleinbäuerliche Landwirtschaft; und von ihrer Ansiedlung zwischen den Kanaanäerstädten an bis in die Zeit, da sie dem Einfluß der hellenistisch-römischen Stadtkultur ausgesetzt waren, bewahrten sie sich eine ausgesprochene Fremdheit und bisweilen Feindseligkeit gegen Lebensweise und Herrschaftsformen der städtischen Zentren. Als Volk von »Brüdern« mußte Israel sich sperrig zeigen gegen staatliche Macht, wie sie ihm von seiner Umwelt demonstriert und schließlich auch aufoktroyiert wurde - selbst wenn sie Wohlstand und Frieden zu bringen versprochen? Auf einen aufrechten Israeliten konnten Könige und ihre rweisen Ratgeber höchstens vorübergehend Eindruck machen. Auch die prächtigsten Königsheiligtümer konnten wohl Gegenstand des Staunens und des Stolzes, kaum aber des unbedingten Vertrauens und bedingungsloser Verehrung sein. Vollends die Armee wurde von den freiheitsbewußten Bauern argwöhnisch beobachtet. Anfangs wollten sie nur selbst die Waffe führen, angeführt von

einem der Ihren, der nach vollbrachter Kriegstat umgehend wieder zurückzutreten hatte. Die von den Königen - zweckmäßigerweise - aufgestellten, ständig verfügbaren Söldnertruppen, gar noch mit einer für Bauern ganz unerschwinglichen, typisch kanaanäischen Bewaffnung, blieben in Israel für alle Zeit Fremdkörper. Wie soll ein solches Volk Vertrauen in die Friedenskunst von Militärs, Königen oder beamteten Religionsdienern haben?

*So erwächst aus dem Ideal gesellschaftlicher Solidarität* - das ja nicht bloßes Ideal blieb, sondern das man immer neu zu realisieren versucht hat - *die Ablehnung einer auf Macht gegründeten Friedenssicherung*<sup>18</sup>. Denn Macht, die angeblich oder wirklich zur Sicherung des Friedens gebraucht wird, stellt immer zugleich eine Bedrohung dar: derer, gegen die der Friede gesichert werden soll, und derer, für die er gesichert werden soll. Dabei stützen sich militärische, gesellschaftliche und ökonomische Macht gegenseitig. Dieses Syndrom wie auch der in Israel immer wieder aufgeklungene Protest dagegen wird in dem sog. Lobgesang der *Hanna* (1 Sam 2,1-10) greifbar:

Redet nicht immerzu so hochfahrend daher,  
Frechheiten sollen nicht aus euerm Munde gehn ...  
Die Bogen der Starken werden zerbrochen,  
und die Gestrauchelten gürteten sich mit Kraft.  
Die Satten müssen sich um Brot verdingen,  
die Hungernden aber brauchen sie mehr zu darben- ...  
Der Herr tötet und macht lebendig,  
führt hinab in die Totenwelt und wieder herauf;  
der Herr macht arm und macht reich,  
er bringt zu Fall und richtet auf.  
Er erhöht den Geringen aus dem Staube,  
aus dem Schmutz erhöht er den Armen.

Der geradezu revolutionäre Impetus dieser Sätze verdankt sich eindeutig der Religion. Der Glaube an den Gott Israels bedingt Respektlosigkeit gegen die Respektspersonen, weckt die Hoffnung auf ein Ende der scheinbar unabänderlichen Machtstrukturen. *Den Frieden gewinnt man nicht mit Hilfe der Starken und ihrer Bogen, sondern mit Gottes Hilfe gegen sie!* 19

Wie ein Widerhall hierzu nimmt sich der Lobgesang der *Maria*, das sog. *Magnificat* aus:

Der Herr tut Krafttaten mit seinem Arm,  
er zerstreut, die hochfahrend sind in ihrem Herzen,  
er stürzt die Herrscher vom Thron  
und erhöht die Geringen;  
die Hungernden füllt er mit Gütern,  
die Reichen aber läßt er leer ausgehen. (*Luk* 1,51-53)

Was hier noch gut alttestamentlich-jüdisch klingt, aber von Christen nicht zufällig als Motto über das Evangelium gesetzt wurde, erfährt seine spezifisch neutestamentliche Füllung etwa in den Nachrichten über die offenbar bewußt gewählte *Armut Jesu* (Mt 8,20) oder über seine demonstrative Zuwendung zu den Notleidenden wie seine Reserviertheit gegenüber den Wohlhabenden (Lk 6,20.24), aber auch über seinen grundsätzlichen Verzicht auf Macht und Gewalt (Mt 10,52). Das Verhalten Jesu in seinem Prozeß ist ein einziger stiller Aufschrei gegen die Gewalt der Mächtigen. So wenig wie Jesus, so wenig waren seine ersten Anhänger bereit, sich dieser Macht anzubiedern oder zu unterwerfen (Apg 4 ff.). *Paulus*, der gelegentlich (und wohl zu Unrecht) der Willfährigkeit gegen die Obrigkeit verdächtigt wird, hat eine Hymne auf die Machtlosigkeit geschrieben:

In allen Dingen erweisen wir uns als Diener Gottes:  
in großer Geduld, in Trübsalen,  
in Nöten, in Ängsten,  
in Schlägen, in Gefängnissen ...  
als die Unbekannten und doch bekannt;  
als die Sterbenden, und siehe, wir leben;  
als die Gezüchtigten, und doch nicht ertötet;  
als die Traurigen, aber allezeit fröhlich;  
als die Armen, aber die doch viele reich machen;  
als die nichts haben, und doch alles haben. (*2 Kor* 6,4f9f)

Hochgemut klingen diese Sätze, aber nicht hochmütig; selbstbewußt, aber nicht selbstherrlich. So spricht einer, der auch ohne Macht stark ist; der geradezu definitorisch sagen kann, daß Gottes Kraft in den Schwachen mächtig ist (2 Kor 12,9)!

Ganz ähnlich konnte schon Israel von sich bekennen, es sei von Gott nicht etwa erwählt worden, weil es besonders zahlreich gewesen wäre oder sich besondere Verdienste erworben hätte; nein, offenbar gezielt hat Gott sich ein besonders unscheinbares und auch unberechenbares Volk ausgesucht, um an ihm aller Welt seine Liebe zu zeigen. Und Israel möge sich nicht etwa überheben und denken, alles, was ihm geschenkt sei, habe es selbst erworben: »gedenke vielmehr des Herrn, deines Gottes, denn er gibt dir die Kraft, Machttaten zu tun« (Dt 8,18, vgl. 6,10ff.; 7,6ff.; 9,4ff.).

Auf die damit bezeichnete Linie bewegt sich auch Israels Ringen um das ihm gemäße Friedensverständnis zu. Gewiß sind zwischendurch immer wieder andere, triumphalere Töne zu hören: Israel sei ja doch nicht nur schwach, und Gott habe mit ihm doch Größeres im Sinn, als es nur in seiner Schwachheit festzuhalten und so zum Zeugen zu machen für eine Existenz, die nicht durch Macht und Gewalt gesichert ist. Aber immer aufs neue fand Israel zurück auf jene Linie, wurde es wohl auch durch den Verlauf der Geschichte auf sie zurückgeworfen – oder soll man besser sagen: auf ihr vorangebracht?

Schwer ist diese Linie einzuhalten. Schmal und gefährdet ist der Weg zu einem Frieden, vor dem niemand Angst zu haben braucht. Zerbrechlich wirkt ein Frieden, der durch nichts gesichert ist als den Glauben an den Gott des Friedens.

Anders, einfacher aber wird Frieden nicht zu haben sein. *Es wird auf die Dauer nur Frieden ohne Sicherheit geben* - oder immer wieder Drohung und Gegendrohung und Gewalt und Gegengewalt. Inzwischen ist abzusehen, daß diese Spirale ein Ende hat: nicht nur im Ende von Menschenleben, sondern im Ende menschlichen Lebens überhaupt. Von daher gewinnen Fluch und Segen neue Aktualität, die der Prophet Jeremia über die Friedlosen und die Friedfertigen ausgesprochen hat, und in denen noch einmal manches von dem anklingt, was wir gehört haben:

So spricht der Herr:

Verflucht der Mann, der auf Menschen vertraut  
und hält Fleisch für seinen Arm  
und wendet vom Herrn ab sein Herz:

Der wird sein wie ein Dornstrauch in der Wüste  
und wird nicht sehen, wie das Gute kommt ...

Gesegnet der Mann, der auf den Herrn traut,  
der sein Vertrauen auf den Herrn setzt.  
Der wird sein wie ein Baum, gepflanzt ans Wasser,  
der seine Wurzeln zum Bach hin ausstreckt! (*Jer 17,5-8a*)

Prof t». Waller Dietrich

Hinlerhausstraße 30  
CH-3075 Rüfenachl

### Anmerkungen

1. Darauf weist in wohlthuender Offenheit auch *R. Albertz* hin: Schalom und Versöhnung. Alttestamentliche Kriegs- und Friedenstraditionen, in: Themen der praktischen Theologie - Theologia practica 18, 1983, 16-29.
2. Dies ist nicht gemeint im Sinne einer kontinuierlich fortschreitenden Entwicklung, sondern eines fortwährenden Ringens zwischen solchen Positionen, die den Krieg als Möglichkeit akzeptieren und als Notwendigkeit legitimieren, und solchen, die ihn ablehnen und zu überwinden suchen. Diese Positionen sind dem Wandel der geschichtlichen Situationen unterworfen, und zu vermelden ist nicht, daß die letzteren die ersteren verdrängt, wohl aber, daß sie sich ihnen gegenüber durchgehalten und im Gesamt der biblischen Überlieferung ein deutliches Prae errungen haben. Selbst auf die Länge der Zeit ergibt sich also keine so klare Linienführung, wie sie in dem Titel »Vorn Jahwekrieg zum Weltfrieden« (Vortrag von *T. Veijola*, Helsinki 1982, noch unveröffentlicht) oder auch im Duktus des Aufsatzes von *R. Albertz* (s. vorige Fußnote) zum Ausdruck kommt.
3. 1880 hat] *Wellhausen* den - in der damaligen Zeit vielleicht ein wenig verdächtigen - Satz niedergeschrieben: »Das Kriegslager war die Wiege der Nation und die wahre Schmiede ihrer Einheit - es war auch das älteste Heiligtum. Da war Israel und da war]ahwe« (Grundrisse zum Alten Testament, Th B 27, 1965, 18). Daß und wie sich diese Einsicht, geschützt gegen militaristische oder nationalistische Mißverständnisse, an der frühesten Geschichte Israels ausweisen und entfalten läßt, hat *R. Smend* (*Jahwekrieg* und Stämmebund, FRLANT 84, 1963) aufgezeigt.
4. Nicht zufällig erzählen alle die genannten Geschichten von einer Zeit, da Israel noch über keine große militärische Macht verfügt, sondern von militärisch mächtigeren Nachbarn tödlich bedroht wird. Israels Gott verhilft seinem Volk zu seinem *Recht* auf Überleben. Darin liegt der wahre Kern der Ausführungen von *R. M. Good* über den »gerechten Krieg« im AT (*The just War in Ancient Israel*, JBL 104, 1985, 385-400). Seine Belege stammen sämtlich aus der Frühzeit Israels - bzw. aus der wieder machtlosen Spätzeit nach dem Exil. Von daher zieht Good zu Recht das Bild vom wesensmäßig kriegerischen Gott des Alten Testaments in Zweifel. Ob er dazu aber auf die mittlerweile doch äußerst problematisch gewordene *Kategorie des Gerechten Krieges* rekurrieren mußte, scheint mit fraglich - zumal der methodische Weg, nach juridischem Vokabular innerhalb von Kriegstexten zu suchen, an der gemeinten Sache und allermeist auch an den konkreten Texten vorbeigeht.

5. Vgl. dagegen *M. Weippert*: »Heiliger Krieg« in Israel und Assyrien: Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des »Heiligen Krieges im alten Israel«, ZAW 84, 1972, 460-493. Die hier angesprochene Schrift G. v. Rads (1961, 41965) hat in herausragender Weise die Diskussion des Themas in der Folgezeit bestimmt. Man kann an sie viele Fragen haben: ob Israels Kriegskonzeption damals wirklich singular war (*Weippert*), ob sie wesensmäßig mit der 12-Stämme-Amphiktyonie verknüpft war (*Smend*, s. Anm. 3), ob die Ideal-Typik des Heiligen Krieges, die v. Rad zeichnet (S. 6 ff.), von der historischen Realität gedeckt ist, ob Heiliger Krieg und Königskrieg nach dem Selbstverständnis der Texte wirklich in Antithetik zueinander standen (S. 33 ff.): dennoch bleibt v. Rads schmale Schrift ein genialer Wurf. Mit innerer Schlüssigkeit werden hier die divergenten alttestamentlichen Theorien von Krieg (und Frieden) aufeinander bezogen und auseinander entwickelt, so daß pazifistische Endaussagen als logische Fortführung kriegerischer Grundpositionen erscheinen, und umgekehrt: scheinbar kriegssegelnde Texte etwas von Friedenssehnsucht verraten. In bewußtem Gegensatz dazu bemüht sich *F. Stolz* (Jahwes und Israels Kriege, Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel, AThANT 60, 1972) um eine möglichst genaue historische und literarische Differenzierung der einschlägigen Texte - ohne daß dies das Gesamtverständnis sehr fordern würde. Auch wer seinen Einwand gegen v. Rad, dessen Bild orientiere sich zu stark an den besonders prägnanten deuteronomi(sti)schen Kriegsvorstellungen, für berechtigt hält, wird (angesichts etwa von Ex 15,21 und Ri 5) Zweifel an seiner These haben, in Israel habe eine Entwicklung von einer mehr profanen zu einer mehr religiösen Auffassung des Krieges stattgefunden (z. B. 80, 90, 172 ff., 196 ff.).
6. Damit wird eine genau umgekehrte Genealogie postuliert, als sie *R. Bach* (»... der Bogen zerbricht, Spieße zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt«, in: FS G. v. Rad, 1971, 13-26) aufgestellt hat: »Das Motiv vom Zerschlagen der Waffen durch Jahwe ... geht zurück auf die prophetische Polemik gegen Waffen und Kriegsrüstung, die ihrerseits in der erzählenden Überlieferung von den Jahwekriegen und damit letztlich in diesen selbst ihre Wurzel hat« (25, ähnlich 22 f.), Kritik an dieser Herleitung übt bereits *O. H. Steck*, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem, ThSt 111, 1972, 28, Anm. 55.
7. Vgl. *F. James*, Is there Pacifism in the Old Testament?, Angl. Theol. Rev. 11 (1928/29), 224-232, hier 227f.: »armaments are superfluous, when Israel is in favor with Yahweh; ... when the nation is *not* right with Yahweh armaments are valueless«.
8. Jesajas Haltung zur Frage nach Krieg und Frieden wird ausführlich analysiert und systematisch reflektiert bei *W. Dietrich*: Jesaja und die Politik, BEvTh 74, 1976. Damit berührt sich - offenbar unbewußt - in vielem die Darstellung *J. Keglers*: Prophetisches Reden von Zukünftigem, in: Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung, SBS 101, 1981, 15-58, bes. 26f. 54f
9. *J. P. Broiun* (Peace Symbolism in Ancient Military Vocabulary, VT 21, 1971, 1-23) sucht an den Begriffen »Rüstung«, »Lanze« und »Zelt« nachzuweisen, daß in der gesamten antiken Welt ein durchgängiges Militärvokabular eingebürgert war, das nach und nach von militant-realistischer in metaphorisch-friedfertige

- Bedeutung übergang. War die oben angedeutete jüdisch-alttestamentliche Entwicklung also nur Teil eines weltweiten Befriedigungsprozesses? Da Brown mit seiner Argumentation aber immer nur im Neuen Testament endet, seine Beweisführung im übrigen seltsam unhistorisch und unpolitisch bleibt, trägt sie - bei aller bewundernswerten Sprachgelehrsamkeit - zur Beantwortung der entscheidenden Frage nur wenig bei: Wie und aus welchen Gründen kann es in einem Volk, gar zwischen Völkern, von »Military« zu »Peace« kommen?
10. Vgl. auch Sach 9,9f. und dazu die schönen Ausführungen von *H. W. Wolff*: Schwerter zu Pflugscharen – Mißbrauch eines Prophetenwortes?, *Ev Th* 44, 1984, 280-292, bes. 285. Freilich scheint mir, daß Wolff – zeitgenössisch wie historisch in bester Absicht - das Alte Testament gar zu einlinig als Friedensbuch darstellt und die in ihm enthaltenen Spannungen und Widersprüche übergeht. Dies ermöglicht die Widerrede des - seinerseits von Wolff angegriffenen - *W. Pannenberg* (ebd. 293-297). Daß ich Pannenberg erst recht nicht folgen kann, dürfte im folgenden deutlich werden.
  11. Ägyptisches und mesopotamisches Vergleichsmaterial zur Idee des Königfriedens ist zusammengestellt bei *H. Groß*: Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament, *TThSt* 7, 21967, 7 ff. und 29ff.; sowie bei *H. H. Schmid*, *šalôm* - »Frieden- im Alten Orient und im Alten Testament, *SBS* 51, 1971, 13 ff., 30ff. Der vom König garantierte Friedenszustand schließt nicht nur das Niederhalten äußerer Feinde, sondern auch das Fernhalten von Ungerechtigkeit und Not, ja sogar der Unbilden der Natur mit ein. Der König hält die Welt in Ordnung!
  12. An solchen Stellen zeigt sich, daß die übliche Übersetzung von *šalôm* mit »Frieden« unzulänglich ist. Wie sollte man da die Wendung *šalôm hammilhamāh* (2 Sam 11,17) wiedergeben? Neuere Untersuchungen weisen der Wortwurzel einen Bedeutungsbereich von »Ganzheit, Unversehrtsein, Wohlsein, Wohl, Heil, Heilsein. Harmonie, Ordnung« zu, vgl. *W. Eisenbeis*: Die Wurzel *šlm* im Alten Testament, *BZAW* 113, 1969; *C. Westermann*: Der Frieden (*shalom*) im Alten Testament, *Studien zur Friedensforschung*, Bd. 1, 1969, 144-179 = *Westermann*: *Forschung am Alten Testament*, Ges. St. II, 1974, 196-229; *H. H. Schmid*: *faMm*-»Frieden« im Alten Orient und im Alten Testament, *SBS* 51, 1971.
  13. Vgl. zu diesem gewichtigen Text die neuen Interpretationen von *R. Albertz* (0. Anm. 1, 24-27), *W. Schottroff* (Die Friedensfeier. Das Prophetenwort von der Umwandlung von Schwertern zu Pflugscharen, *Jes* 2,2-5/*Mi* 4,1-5, in: *L. und W. Schottroff*: Die Parteilichkeit Gottes, *Kaiser Traktate* 80, 1984, 78-102, 109-111) und *H. W. Wolff* (*Schwerter zu Pflugscharen – Mißbrauch eines Prophetenwortes?*, *EvTh* 44, 1984, 280-292).
  14. Ganz ähnliche Aussagen finden sich etwa auch in Ps 48.
  15. Vom Kontext des Psalms 46 und der Zionslieder überhaupt her scheint es mir fraglich, ob man diesen Satz im Sinne eines Weltfriedenszustandes verstehen darf (so *W. Schottroff*, in *L. und W. Schottroff*: *Die Parteilichkeit Gottes*, München 1984, 93,97). Das Verb *šbt* Hif. wird hier nicht die Beendigung allen kriegerischen Wesens meinen, sondern das Ende aller kriegerischen Angriffe *auf Jerusalem*. Im Blick ist eher die Unterwerfung der Feinde in der Welt als die Ent-Feindung der Welt. Richtig *R. Albertz* (oben Anm. 1), 21 f.

16. Vgl. O. H. Steck: Friedensvorstellungen im alten Jerusalem, ThSt 111, 1972, 56, Anm. 153: »Gerade die Gehalte dieser (d. i. der Jerusalemer) Konzeption aber sind es, anhand derer nach Jesajas Worten die politischen Aufgaben von Jahwe her hätten bewältigt werden sollen«, Freilich, Steck betont m. E. zu einseitig die Kontinuität von der Zions- zu Jesajas Theologie. Die Jerusalemer »Konzeption« meinte von Haus aus den religiös (und militärisch und politisch) *gesicherten* Frieden, aus dessen Bann sich die Propheten gerade lösen. Immer wieder sucht Steck entsprechenden Psalmstellen den aggressiven, expansionistischen Beiklang zu nehmen (S. 34, 43, 45) - und ebnet dabei die harten Gegensätze innerhalb des Alten Testaments zu sehr ein.
17. L. Rost (Erwägungen zum Begriff *šalôm*, in: Schalom, FS A. Jepsen, 1971, 41-44) betont zwar, daß die »Heilheit« (so seine Wiedergabe von *šalôm*) nicht gleiches Recht für alle meine, sondern ein funktionierendes und allseits akzeptiertes System abgestufter Rechte. Doch war das Recht gerade der obersten Stufen immer Gegenstand mißtrauischer Aufmerksamkeit in Israel, und das in Mi 4,4 skizzierte Gesellschaftsideal ist ohne Abstufungen.
18. Insofern hebt sich das alttestamentliche Friedensdenken doch stärker vom altorientalischen ab und hat direktere Konsequenzen für heutiges Friedenshandeln, als H. H. Schmid (*šalôm* - »Frieden« im Alten Orient und im Alten Testament, SBS 51, 1971, Kap. III, S. 91 ff.) glauben machen möchte.
19. Diese Feststellungen berühren sich nur scheinbar mit der Intention von H. Groß (Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament, TThSt 7, 21967, bes. 111 ff., 145ff., 153ff.), im Alten Testament eine Entwicklungslinie aufzuzeigen, die von irdisch-materiellen zu transzendent-geistlichen Friedensvorstellungen führt. Das Proprium des Alten Testaments ist es gerade, daß es dies beides als Seiten ein und derselben Sache, »Frieden«, von Anfang bis Ende zusammenhält - einer Sache freilich, deren konkrete Gestalt mit den geschichtlichen Situationen sich wandelt und zwischen den verschiedenen Interessengruppen umstritten ist. Und seine eigentümliche Aktualität besteht eben darin, daß es die Friedenshoffnung *nicht* »in die ferne eschatologische Heilszeit verlagert« und *nicht* »von der Erwartung anfänglich rein materieller Glücksgüter auf die religiös-sittliche Ebene erhoben« hat (156 f.).

# Glaube und politisches Handeln bei Rudolf Bultmann

VON WALTER REBELL

Eine der Bibelstellen, die *Rudolf Bultmann* am häufigsten zitiert, ist 1 Kor 7,29-31<sup>1</sup>. Es handelt sich hierbei um jene bekannte »ὥς μή-Perikope«, in der Paulus zu einem dialektischen Verhältnis gegenüber der Welt aufruft: Man soll mit den Dingen dieser Welt umgehen, als hätte man sie nicht. Weder Weltflucht ist dem Christen angemessen noch Weltverfallenheit; sein Verhältnis zur Welt soll vielmehr ein eigentümliches »Als-ob-nicht« sein.

Aber nicht nur anhand dieser Paulus-Stelle ventiliert Bultmann das Problem, wie sich der Christ der Welt gegenüber zu verhalten habe. Schauen wir auf seine Auslegung des Johannesevangeliums-I. Es antwortet gemäß Bultmann letztlich auf die eine Frage, wie eigentliches Leben in einer uneigentlich verstandenen Welt möglich ist, und macht also eine Aussage zum Weltverhältnis des Menschen. Ja, im ganzen Neuen Testament geht es nach Bultmann um »die Ermöglichung eines Lebens in dieser Welt, frei von dieser Welt«<sup>3</sup>.

Dieser theologische Ansatz Bultmanns - der im Laufe unserer Überlegungen weiter entfaltet und belegt werden soll - muß notwendigerweise in eine Spannung bezüglich des weltlichen, geschichtlichen Handelns hineinführen. Wenn der Mensch durch den Glauben aus der Welt ausgegrenzt wird, sie aber dennoch nicht enthusiastisch überspringen darf, kann das weltliche Handeln zwar nicht preisgegeben und für irrelevant erklärt werden, aber es steht in der Gefahr, nicht aus einer letzten Notwendigkeit heraus geboten zu sein. Es steht in der Gefahr, durch Aussagereihen begründet zu werden, die schwächer sind als jene Aussagereihen, die den Menschen in den Glauben (und damit in sein eigentliches Sein) einweisen.

Nicht nur von marginalem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Frage, wie sich *Bultmann selber* in jenem Spannungsfeld bewegt hat, das durch seine Theologie konstituiert wird. Wie sieht es bei ihm selbst mit geschichtlich verantwortlichem Handeln aus?

Wann, wo und wie ist er politisch tätig geworden? Wo läßt er Konkretionen vermissen? – Sein Handeln im geschichtlich-politischen Raum und seine Theologie sind aufeinander zu beziehen, in Korrelation miteinander zu bringen. Handeln und Theologie können dann einander wechselseitig zum hermeneutischen Schlüssel werden.

Das Thema »Glaube und politisches Handeln bei Rudolf Bultmann« erfordert also eine Beschäftigung sowohl mit der Biographie Bultmanns als auch mit seiner Theologie. Um eine größere Klarheit in der Darstellung zu erreichen, empfiehlt es sich, nicht in einem einzigen Arbeitsschritt Biographie und Theologie miteinander zu verkoppeln, sondern zunächst einen biographischen Abriß Bultmanns voranzuschicken, in dem sein Leben auf politisch relevantes Handeln hin befragt wird. In einem zweiten Teil sind dann die einschlägigen theologischen Gedankengänge Bultmanns zusammenzustellen.

Erschwert wird unsere Arbeit dadurch, daß zu Bultmann noch keine Biographie vorliegt. Während andere große Theologen unseres Jahrhunderts (so z. B. *Karl Barth*, *Paul Tillich* und *Dietrich Bonhoeffer*) längst mit Biographien bedacht sind, gibt es zum Leben Bultmanns lediglich in Sammelbänden zur neueren Theologiegeschichte" oder Lexikonartikeln- einige knappe Hinweise; auch eine autobiographische Skizze" ist nur wenige Seiten stark und nicht sehr ergiebig. Obwohl zu Bultmanns hundertstem Geburtstag 1984 eine Reihe von erfreulichen Publikationen erschienen sind (so vor allem ein Sammelband zu »Werk und Wirkung«<sup>7</sup>), gibt es in der Bultmann-Forschung noch viele Desiderata: nicht nur eine Biographie ist zu schreiben, auch der Nachlaß muß noch weiter aufgearbeitet werden, Briefe sind zu edieren, eine Gesamtausgabe wäre zusammenzustellen. Als 1971 der Briefwechsel zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann (hg. von *Bernd Jasper*<sup>8</sup>) erschien, ging ein Raunen durch die wissenschaftliche Welt; so gab es prompt eine Radiosendung über diesen Briefwechsel". Die Veröffentlichung weiterer Briefe würde genauso großes Aufsehen erregen. Jasper, als Bultmann-Forscher und Kenner des Nachlasses, läßt uns einen Blick hinter den Vorhang tun, wenn er schreibt: »Für die frühe Zeit erweist die Korrespondenz mit Rade [gemeint ist *Martin Rade*, Herausgeber der »Christlichen Welt«] einen politi-

sehen Bultmann, wie er bislang in der Bultmann-Literatur unbekannt war«10. Man kann nur hoffen, daß diese Dokumente und weitere wichtige rasch der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.

Eine der angesprochenen erfreulichen Publikationen zu Bultmanns hundertstem Geburtstag ist die Predigt-Sammlung »Das verkündigte Wort« (hg. von *Martin Bvang* und *Brich Griiøer*<sup>11</sup>). Sie erlaubt einen Einblick in die Predigtstätigkeit Bultmanns ab 1906. Erstmals tritt uns in dieser Sammlung Buhmann auch als *Prediger während der Zeit des 1. Weltkrieges* entgegen. Eigentlich ist es nicht überraschend, daß Bultmann die allgemeine nationale Gesinnung teilte; und doch befremden seine diesbezüglichen Äußerungen und passen nicht in das Bild von ihm, das man üblicherweise hat. Auch gemäß Bultmann darf man stolz darauf sein, seine Söhne für das Vaterland sterben zu lassen<sup>12</sup>. Er ist sich dessen sicher, »daß unsere Sache Gottes Sache ist«<sup>13</sup>. Der Krieg ist für ihn »Erziehungsarbeit Gottes«: in den langen Friedensjahren hatten Üppigkeit und Genußsucht überhandgenommen; ausländisches Wesen, vor allem französisches Wesen, hatte sich in Deutschland breitgemacht<sup>14</sup>, »Echtes deutsches Wesen, Kraft und Reinheit drohten befleckt zu werdene<sup>15</sup>».

Diese vollmundigen Sätze stammen aus dem Jahre 1914. Der Schock des Krieges holte freilich auch Bultmann bald ein. 1917 sagte er seinen Zuhörern, daß es die Pflicht der Menschheit sei, »zu schaffen, daß etwas so Entsetzliches wie dieser Krieg nicht wieder über die Erde kommt«. In derselben Predigt versteht er den Krieg jedoch zugleich als etwas »Großes« (wenngleich Tragisch-Großes). Diese seine doppelte Bewertung des Krieges hält sich durch. So heißt es in einer anderen Predigt aus dem Jahre 1917: »Wir haben genug vom Entsetzlichen des Krieges erfahren, um nicht mehr in Stimmen einzustimmen, die man vor dem Kriege wohl hören konnte, wie der Krieg für das menschliche Dasein notwendig sei, als Wecker der höchsten Kräfte«<sup>16</sup>; und gleich anschließend, im nächsten Satz, preist Bultmann den deutschen Reitergeist, der jubelnd in die Schlacht zieht. – Fassen wir zusammen: Eine Glorifizierung des Krieges, wie sie sich anderswo findet, läßt sich bei Bultmann nicht feststellen. Aber andererseits ist der Krieg für ihn auch nicht zu einem *Abgrunderlebnis* gewor-

den, wie etwa für Paul Tillich, der in seinen Briefen immer wieder von der *Sinnlosigkeit* des Krieges spricht".

Gehen wir zur Nachkriegszeit über. Laut telefonischer Auskünfte seitens Bernd Jasperts ergibt sich hier folgendes Bild": Bultmann war in seiner Breslauer Zeit (1916-1920) für eine liberale Partei (und zwar die Jugendorganisation der 1918 gegründeten Deutschen Demokratischen Partei) tätig. Ferner war er hochschulpolitisch aktiv. Er sprach sich an der Universität gegen die Monarchie und für die Demokratie aus - für die damalige Zeit ein unerhörter Vorgang! Keinesfalls wandte er sich gegen den Sozialismus (immerhin war die Deutsche Demokratische Partei eine links-liberale Partei), hatte aber hier Reserven.

Soweit die Informationen Jasperts. Dem bereits publizierten Material können wir für die politische Einstellung und Tätigkeit Bultmanns in der Breslauer, Gießener und frühen Marburger Zeit wenig entnehmen. Der schon genannte 1984 erschienene Predigtband informiert uns darüber, daß Bultmann 1925 einmal beiläufig vom Weimarer Staat als »unserer geliebten Republik« spricht-, Bemerkenswert ist ferner Bultmanns (an einem völlig entlegenen Ort veröffentlichte) Universitätsrede »Urchristentum und Staat« zur Reichsgründungsfeier am 18. 1. 1928. Er setzte den Vers »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist« um in »Gebt der Republik, was der Republik gehörte-1. »Die Universitätsreden zu diesem Anlaß aus den vorhergehenden Jahren schließen teilweise mit einem demonstrativen Bekenntnis zur Monarchie, indem sie den Kaiser im Exil grüßen.«<sup>22</sup>

Über Bultmanns Verhalten während der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft fließen die Quellen reichlicher. Seine öffentlichen Stellungnahmen sind allgemein bekannt und müssen deshalb hier nicht ausführlich besprochen werden; es reicht eine rasche Aufzählung.

Am 2. Mai 1933 begann Bultmann, entgegen seiner üblichen Gepflogenheit, seine Vorlesung mit Bemerkungen zur politischen Situation-s. Der Grundtenor ist dabei der, daß er zu einem kritischen Verhältnis (keineswegs zu einem völlig ablehnenden) gegenüber der neuen völkischen Bewegung aufruft; u. a. beklagt er das Unrecht, das den Juden durch Diffamierung angetan wird. Wenige Monate später wurde die Theologische Fakultät der

Universität Marburg darum gebeten, ein *Gutachten zum sog. Arierparagrafen* anzufertigen. Es ging – kurz gesagt - um die Frage, ob Judenchristen weiterhin in der Deutschen Evangelischen Kirche tätig sein durften oder nicht. (Dabei handelte es sich um ein rein *innerkirchliches* Problem; diesbezügliche Direktiven von staatlicher Seite lagen nicht vor.) Das Marburger Gutachten ist vom Dekan *Hans von Soden* unterzeichnet, im wesentlichen jedoch von *Bultmann* verfaßt worden. Es lehnt den »Arierparagrafen« nachdrücklich ab. An das Marburger Gutachten schloß sich ein literarischer Streit *Bultmanns* mit dem Göttinger Religionspsychologen *Georg Wobbermin* an, der diesem Gutachten widersprochen hatte. *Wobbermins* Replik veranlaßte *Bultmann*, den gewichtigen Aufsatz »Der Arier-Paragraph im Raume der Kirche« zu schreiben<sup>25</sup>. In Verteidigung des Marburger Gutachtens beharrt *Bultmann* darauf, daß die Kirche in ständiger Spannung zum Volksbewußtsein stehen muß. - Zu den öffentlichen Stellungnahmen *Bultmanns* aus jener Zeit gehört auch die Mit-Unterschrift unter die Neutestamentler-Erklärung »Neues Testament und Rassenfrage«<sup>26</sup>, die für *die eine Kirche* aus »Juden und Heiden« eintritt. Ferner wandte *Bultmann* sich kurz vor der Barmer Synode zusammen mit 34 anderen Theologie-Professoren öffentlich gegen eine Politisierung der evangelischen Kirche-"; eine der Kernthesen ist in dieser Erklärung: »Die Kirche hat nach reformatorischem Bekenntnis nur eine Aufgabe: das Evangelium zu verkündigen. Der Staat hat nach reformatorischem Bekenntnis nur eine Aufgabe: die irdische Ordnung zu bewahren und zu pflegen.«<sup>28</sup>

Soviel zu den Stellungnahmen *Bultmanns* aus jener Zeit. Nun sollen noch einige Beobachtungen zusammengetragen werden, die seine *Haltung zum nationalsozialistischen Staat* aufzeigen. *Bultmann*, der sich tapfer in den aufgezählten Stellungnahmen öffentlich zu Wort meldete, der der Bekennenden Kirche seit ihrer Gründung angehörte und sein Eintreten für sie sogar dem Reichskultusminister gegenüber verteidigte", der in einer Predigt den nationalsozialistischen Blut-und-Boden-Mythos angriff<sup>30</sup>, fand dennoch nichts dabei, den *Diensteid auf Adolj Hitler* zu leisten - im Gegensatz zu *Kar! Barth*, der einen »modifizierten« Eid leisten wollte (was praktisch auf eine Verweigerung der Eidleistung hinauslief) und dadurch seinen Lehrstuhl verlor>'. Ein entlegener und wenig

beachteter Aufsatz Bultmanns aus dem Jahre 1936<sup>32</sup> macht diese seine Haltung schlaglichtartig deutlich: Bultmann anerkennt – auch in seiner zeitgeschichtlichen Situation! - den Staat; seine Ordnung ist die Ordnung der sündigen Schöpfung. Die christliche Lehre vom Staat muß »den autoritativen Staat mit Recht und Gewalt bejahen!«. Gewiß, vom Staat wird »die unpersönliche Sachlichkeit des Amtes« gefordert; das zeigt sehr schön Bultmanns Erklärung der Pilatus-Szene in seinem 1941 erschienenen Johannes-Kommentar>', Aber ganz deutlich wird hier andererseits, daß nach Bultmann auch der pervertierte Staat in seinem Handeln immer noch etwas von seiner Autorität behält<sup>35</sup>.

Gehen wir nun zu *Bultmanns politischem Verhalten nach 1945* über. In derart spektakulärer Weise wie in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft hat er nicht mehr seine Stimme erhoben. Gleichwohl hat er nicht politisch abstinent gelebt. In einer Reihe von Aufsätzen trat er für ein Zweckbündnis von Christen und Humanisten zum Aufbau einer neuen Gesellschaft ein<sup>36</sup>. Dabei ist dasjenige Gestaltungskriterium, welches für ihn maßgeblich ist und dem er alle anderen unterordnet, der Gedanke der Freiheit. Ganz deutlich zeigt sich hier, daß Bultmann von seiner politischen Einstellung her liberal ist. Er spricht sich gegen zuviel Sekurität seitens des Staates aus: »Der dafür gezahlte Preis ist die Freiheit und eigene Verantwortung der Person.«? Bultmann favorisiert also in Wirtschaftsfragen den privatwirtschaftlichen Wettbewerb. Ganz deutlich wird diese seine Haltung in folgendem Zitat: »Wohl kann durch die Ausschaltung des freien Wettbewerbs die Sekurität des Einzelnen gefördert werden, aber um welchen Preis? Um den Preis, daß die Freiheit verloren geht, die freie Berufswahl, die Freizügigkeit, der Unternehmungsgeist usw.«<sup>38</sup> Die gegenwärtige Tendenz (gemeint ist die Situation Anfang der 50er Jahre), »den Staat als Garanten der Wohlfahrt zu verstehene-“, ist also abzulehnen. Freilich ist Bultmann der Ansicht, daß der Staat innerhalb gewisser Grenzen in das Wirtschaftsleben eingreifen muß<sup>40</sup>. Auch befürwortet er, daß Berufe und Verhältnisse so gestaltet sein müssen, daß sich der Mensch in ihnen als Person wissen kann. Und sofern das nicht der Fall ist, sind diese Berufe und Verhältnisse »mensen-unwürdig, und es ist die Pflicht, für ihre Beseitigung zu sorgenc“. Aber insgesamt gesehen spielen bei Bultmann

gesellschaftliche Gestaltungskriterien wie Gerechtigkeit, Solidarität, Sozialstaatlichkeit keinesfalls dieselbe Rolle wie das Kriterium der Freiheit.

Erstaunlich ist, daß Bultmann gelegentlich neben gesellschaftspolitischen und wirtschaftspolitischen Problemen auch *ökologische* Probleme thematisierte. So sprach er 1955 in einer Gastvorlesung in Edinburgh die »für Deutschland wie für die Schweiz drohende Gefährdung der Wasserversorgung [an]. Durch die Regulierung der Flußläufe wird der Spiegel des Grundwassers gesenkt; durch die Abflüsse aus industriellen Anlagen wird das Wasser von Flüssen und Seen und teilweise sogar das Grundwasser vergiftet.«<sup>42</sup> Noch deutlichere Worte zur ökologischen Katastrophe hatte Bultmann bereits 1938 in einer Predigt gefunden. Es heißt hier: die Natur wird »in das Schicksal des Menschen hineingerissen, wird von Menschen vergewaltigt.«<sup>43</sup> Am deutlichsten wird diese Vergewaltigung »in den Großstädten und überall, wo die Technik zur beherrschenden Macht geworden ist«<sup>44</sup>. Und noch konkreter wird Bultmann. Er greift die Zerstörung des Landschaftsbildes durch moderne Straßenzüge und Industriewerke an; er macht raffinierte Genußsucht und nacktes Streben nach Gewinn für die Gewalttaten an der Natur verantwortlich<sup>45</sup>.

Beschließen wir hiermit unseren Überblick über die politisch relevanten Äußerungen und Engagements Bultmanns. Diese Äußerungen und Engagements werden eigentümlich kontrastiert durch ein Statement aus Bultmanns »autobiographischen Reflexionen« (erstmalig erschienen 1960). Er schreibt hier: »I have never directly and actively participated in political affairs.«<sup>46</sup> Diese Aussage wiegt schwer, zumal sie in der deutschen, von Bultmann autorisierten Übersetzung der »autobiographischen Reflexionen« ohne Abstriche wiederholt wird<sup>47</sup>.

Lassen wir unter dem Schlaglicht dieser überraschenden Aussage Bultmanns noch einmal die zusammengetragenen Fakten aus seiner Biographie Revue passieren. In der Tat, er bekennt sich nirgendwo offen zu einer bestimmten politischen Richtung oder Partei. Daß er als *Liberaler* anzusprechen ist, haben wir *indirekt* erschließen müssen. Der Kampf um den Arierparagraphen war eine Angelegenheit, die *im Raum der Kirche* stattfand; es handelte sich nicht etwa um einen politischen Kampf gegen die Rassenpoli-

tik des Nationalsozialismus. Das *Kriterium der Freiheit*, das Bultmann nach 1945 als Gestaltungsprinzip für den Neuaufbau der Gesellschaft eingesetzt sehen wollte, ergibt sich seiner Meinung nach gleichsam von selbst aus der abendländischen Geistesgeschichte, es drängt sich als eine Art von Metanorm auf. Im eigentlich politischen Sinn tätig geworden ist Bultmann seinem Verständnis nach mit dem Annehmen dieser Metanorm keineswegs. Erst ihre konkrete Umsetzung in Gesellschaft und Wirtschaft hinein wäre seinem Verständnis nach Politik gewesen. Bei aller Bereitschaft, sich von gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und ökologischen Problemen affizieren zu lassen, scheint Bultmann dennoch persönlich ein *eher distanzierendes Verhältnis* zu eigentlich politischem Handeln gehabt zu haben. Das wird sofort deutlich, wenn man Theologen wie Karl Barth, Paul Tillich und Dietrich Bonhoeffer anschaut, die in ganz anderer Weise als Bultmann dem nationalsozialistischen Regime die Stirn boten und die entsprechenden Konsequenzen in Kauf nahmen, die auch von ihrer politischen Grundeinstellung keinen Hehl machten. - Um einen ersten Knoten zu schürzen: Bultmanns eigenes Handeln im geschichtlich-politischen Raum demonstriert augenfällig jenes von ihm exegetisch dem Neuen Testament entnommene distanzierte Weltverhältnis, von dem wir anfangs gesprochen haben. Bultmann gibt die Bindung an den Raum der Geschichte nicht etwa zugunsten einer privaten Innerlichkeit preis, aber andererseits greift er auch nicht mit voller Kraft in das geschichtlich-politische Geschehen ein.

An einem Beispiel soll die hier aufgestellte These weiter vertieft werden. Wir haben von Buhmann festgestellt, daß er einen Blick für die ökologische Katastrophe hat, daß er die Natur vor den Menschen in Schutz nimmt und ihre Ausbeutung anprangert. Der dänische Theologe *Ole Jensen*, der die diesbezüglichen Aussagen Bultmanns durchaus kennt, wirft Bultmann dennoch eine krasse Fehlhaltung der Natur gegenüber vor. Jensens Spitzensatz lautet: »Das Naturverständnis in Bultmanns Theologie [ist] nicht nur als Alternative zur Naturauffassung der technischen Weltbeherrschung unbrauchbar, sondern es fällt geradezu mit dieser zusammen, denn Natur wird immer nur als dem Menschen verfügbares Material und Mittel angesehen, das niemals Selbstzweck sein

kann.«<sup>48</sup> Bultmanns Theologie fördert nach Jensen jene maßlose Überheblichkeit, die der Mensch allem anderen Erschaffenen gegenüber hat; denn Bultmann stellt einen Gegensatz zwischen Objekt-Welt einerseits und Existenz andererseits auf und versteht die Objekt-Welt (zu der auch die Natur gehört) nur als eine Summe von Bedingtheiten, in der nichts unbedingten Wert besitzt und als Zweck an sich angesehen werden könnte. Der Mensch darf sich der Natur bedienen. Zwar hat er sich dabei Grenzen aufzuerlegen. Aber diese Grenzen gibt er sich mit Hilfe seiner Vernunft, er leitet sie nicht etwa aus der Struktur der Natur ab. Eine übermäßige Ausnutzung der Natur schadet dem Menschen als meinem Nächsten und muß *deshalb* abgelehnt werden; eine Rücksichtnahme auf die Natur um der Natur willen kennt Bultmann nicht. – In ähnlicher Weise wie Jensen greift übrigens auch *Heinz Zahm!* Bultmann an: »Daß es in der Welt nicht nur Personen gibt, sondern auch Sachen, Tiere und Pflanzen, Sonne und Sterne, Berge und Seen - das alles kommt in Bultmanns Theologie zu kurz.«<sup>49</sup>

Diese Vorwürfe an Bultmann sind hart. Halten sie einer Überprüfung stand? - Zur Beantwortung dieser Frage ziehen wir zunächst wiederum einen Aufsatz Bultmanns heran, der recht entlegen ist. 1922 wurde Bultmann für würdig befunden, in drei Ausgaben der Wochenzeitschrift »Die Christliche Welt« jeweils auf der Titelseite eine Art von Betrachtung oder Meditation veröffentlichen zu dürfen: »Gott in der Natur« (in drei Folgen)<sup>50</sup>. Bultmann konzediert hier zunächst, daß auch wir selbst ein Stück Natur sind<sup>51</sup>. Um sich zu regenerieren, kann man in der Natur »untertauchen« als »in ein unbewußtes Sein«<sup>52</sup>. Aber dann ändert sich der Argumentationsgang plötzlich: »Gottes Gebot auf dem ersten Blatt der Bibel weist uns unsere Stellung in der Welt an, unsere Stellung gegenüber der Natur: sie soll uns untertan sein. Wir sollen uns über das Leben der Pflanze, des Tieres erheben und über der Welt der Natur ein eigenes Reich bauen, das Reich des Geistes ... Wir sind ein Stück Natur und sind doch nicht Natur, sondern sollen Herren der Natur sein und sie gestalten.«<sup>53</sup> Und dann münden Bultmanns Überlegungen in eine Aporie ein: In dieser Welt »stehen wir in steter Spannung zwischen dem -Nicht mehr und dem »Noch nicht«>". Wir gehören, so darf man wohl interpretieren, als Geistmenschen eigentlich nicht mehr zur Natur; und wir sind ihr dennoch verhaftet.

Man erlebt in dem angeführten Aufsatz über seine drei Folgen hinweg gewissermaßen einen Prozeß, in dem Bultmann sich von der Natur freikämpft - ohne sich jedoch gänzlich von ihr lösen zu können und vielleicht auch zu wollen. Vier Jahre später ist Bultmanns Lösung von der Natur weiter fortgeschritten. In der Einleitung seines Jesus-Buches setzt er diastatisch den Bereich der Geschichte dem Bereich der Natur gegenüber und ordnet den Menschen einseitig dem ersten zu: »Das Verhältnis des Menschen zur Geschichte ist ein anderes als das zur Natur. Von der Natur unterscheidet er sich, wenn er sich in seinem eigentlichen Sein erfaßt. Wendet er sich betrachtend zur Natur, so konstatiert er dort nur ein Vorhandenes, das er nicht selbst ist. Wendet er sich dagegen zur Geschichte, so muß er sich sagen, daß er ja selbst ein Stück der Geschichte ist.«<sup>55</sup> (In Parenthese sei gesagt, daß mit der Verortung des Menschen im Bereich der Geschichte bei Bultmann nicht etwa die Einweisung in den konkreten geschichtlich-politischen Raum gemeint ist. Geschichte ist für Bultmann vielmehr die Sphäre, in welcher der Mensch je neu zur Entscheidung aufgerufen ist, seine Eigentlichkeit zu ergreifen. »Der für Bultmanns Denken zentrale Begriff )geschichtlich< bezieht sich also nicht auf die Abfolge von geschichtlichen Ereignissen bzw. auf den Gang und das Ziel einer geschichtlichen Entwicklung, sondern auf das kontingente menschliche Dasein, das sich zu jeder Zeit in prinzipiell gleicher Weise geschichtlich aufgegeben ist, sich je augenblicklich gewinnt oder verliert, eigentlich oder uneigentlich existiert.«<sup>56</sup>)

Unterstützung für seine in der Einleitung des Jesus-Buches vertretene Position findet Bultmann im alttestamentlichen Schöpfungsglauben, allerdings erst, nachdem er ihn *existential* interpretiert hat, nämlich festgestellt hat: »Der Schöpfungsglaube sagt dem Menschen, wie er *sich jetzt* verstehen soll.«<sup>57</sup> Ein so gedeuteter Schöpfungsglaube leitet den Menschen dazu an, sich nicht aus dem Zusammenhang des Weltganzen heraus zu begreifen: »Der Mensch steht also dem Kosmos in einer gewissen Distanz gegenüber; er gehört nicht seinem Wesen nach zur Welt, sondern die Welt ist für ihn da, so wie ein Haus, ein Zimmer.«<sup>f</sup> - Diese Aussagen gehen über diejenigen aus der Einleitung des Jesus-Buches noch hinaus: Nicht nur eine Sphäre jenseits des Naturzusammen-

hangs wird postuliert, in der allein der Mensch er selbst sein kann, sondern es wird auch der instrumentale Charakter der natürlichen Wirklichkeit behauptet, die damit auf Gedeih und Verderb dem Menschen preisgegeben ist.

Bultmanns Bemühen, den Naturzusammenhang zu transzendieren, weil nur jenseits seiner der Mensch seine Eigentlichkeit finden kann, hat also eine verhängnisvolle Konsequenz. Gewiß ist Bultmanns *eigenes Verhalten* der Natur gegenüber integer, das haben wir gezeigt. Aber er sichert dieses integere Verhalten nicht theologisch ab und macht es damit verbindlich, er kann das von seinem theologischen Ansatz her auch gar nicht. - Ganz deutlich ist also eine *doppelte Haltung* Bultmanns gegenüber der Natur zu sehen, eine Haltung, die Ausdruck seines dialektischen Weltverhältnisses ist. Einerseits löst sich Bultmann von der Welt und damit auch von der Natur, und andererseits bleibt sein konkretes Verhalten gegenüber der Natur von einer großen Verantwortung gekennzeichnet; diese Verantwortung kann freilich nicht durch theologische Aussagereihen begründet werden, sondern entspringt einzig und allein der Vernunft.

Wie für den Bereich der Natur ließe sich auch für den Bereich des Sozialen Bultmanns dialektisches Weltverhältnis weiter vertiefen. Aber das soll hier nicht geschehen. Vielmehr soll in unserem nächsten Arbeitsschritt den *theologischen Grundentscheidungen* Bultmanns nachgegangen werden, die jenes dialektische Weltverhältnis überhaupt erst hervorrufen.

Es ist eine immer wieder in Erinnerung gebrachte und unbestreitbare Tatsache, daß Bultmann zu einem guten Teil aus seinem Widerspruch zur liberalen Theologie heraus zu verstehen ist<sup>59</sup>. Die liberale Theologie nimmt dem Christentum sein Skandalon, indem sie Jesus und auch den Menschen in einem weltimmanenten Relationszusammenhang beläßt; das Christentum ist hier als ein Faktor (wenngleich der maßgebliche) im sittlichen Ringen um das Wahre, Gute und Schöne verstanden. Zusammen mit Karl Barth setzt Bultmann dieser Auffassung die radikale Einsicht in Gottes Jenseitigkeit entgegen, welche »die Durchstreichung des ganzen Menschen, seiner ganzen Geschichte bedeutete«v. Diese Durchstreichung des Menschen und seiner Geschichte findet ihren Ausdruck im Kreuz Jesu: »*Das Gericht über alles Menschliche ist im*

*Kreuz vollzogen*.«61 Das Kreuz Jesu stellt den Menschen vor die entscheidende Frage, ob er all das, was ihm bisher wichtig war (und auch das, was ihm bisher Sicherheit versprach), preisgeben will, ja, ob er sich selber preisgeben will, »ob er sich nur noch des Kreuzes Christi rühmen will, weil durch dies Kreuz ihm die Welt und er der Welt gekreuzigt ist«62.

Die Seinsweise, in die der Mensch hinübergeht, der sich in dieser Weise preisgibt, ist das »Leben im Glauben«, das Auferstehungsleben. Im Glauben versteht sich der Mensch nicht mehr von sich selbst und von der Welt her, er setzt nicht mehr auf die Ressourcen dieser Welt, auf das Verfügbare, sondern er setzt nur noch auf Gott. Er hat ein neues Verständnis von sich selbst, ein neues Existenzverständnis, gewonnen. - Der Übergang von der alten Existenzweise in die neue ist nun nicht etwa - um das noch einmal deutlich zu sagen - eine harmlose Angelegenheit. Dieser Übergang kann sich nur dann vollziehen, wenn man sich dem Gericht Gottes stellt und bereit ist, das Todesurteil über sein bisheriges Leben zu vernehmen. Denn »der Glaubende ist ... der von Gott getötete und erweckte Mensch, nie der natürliche Mensch«,

Weniger der *Theologe* Bultmann, sondern eher der *Prediger* Bultmann weiß, daß die so verstandene, mit solchen Konsequenzen verbundene Entscheidung für das Leben im Glauben nicht einfach ist. Er spricht zu seinen Predighörern vom ))*Dunkel der Selbsthingabe*. Nur aus dem Dunkel des Todes, in dem der eigene Wille des Menschen stirbt, leuchtet das Leben hervor, das Gott schenkt.«63 Bultmann ermuntert dazu, sich von Christus zerbrechen zu lassen, »um so die Kraft seiner Auferstehung zu erfahren«65. Die Preisgabe an Gottes Willen muß rückhaltlos sein, »auch wenn er dir völlig unverständlich und dunkel ist«66.

Der Mensch, der sich im Geschehen der Hingabe seines Willens an Gott selber stirbt, wird frei von sich selbst. Und diese Freiheit von sich selbst ist zugleich die Freiheit von der Welt. Man beachte, wie Bultmann beides miteinander verbindet, Befreiung von sich selbst und Befreiung von der Welt: »Soll für uns -jener Tag< kommen, an dem wir nichts mehr fragen werden [vgl. Joh 16,23], so muß er kommen als der Tag, an dem unser Eigenwille, der unsere Wünsche und Pläne hervortreibt, schweigt, als der Tag, an dem die Welt für uns versinkt.«67 - Der Glaubende geht also

gemäß Bultmann in eine Wirklichkeit jenseits seiner selbst und jenseits des Weltzusammenhangs ein. Nur im Transzendieren bisheriger Wirklichkeit kann das Heil gefunden werden. Gewiß, der Mensch bleibt dabei mit sich selber identisch, aber in paradoxer Weise: »Der neue Mensch ist immer der jenseitige, dessen Identität mit dem diesseitigen Menschen nur geglaubt werden kann.«<sup>68</sup>

Der Gedanke, daß vorhandene, natürliche Wirklichkeit transzendiert werden muß, durchzieht Bultmanns gesamtes Œuvre. Und er ist sich dessen sicher, damit eine zentrale Entdeckung des Urchristentums aufzugreifen. Hier, im Urchristentum - freilich auch in der Gnosis - wurde »die grundsätzliche Verschiedenheit des menschlichen Seins von allem welthaften Seiner? entdeckt. Diese Feststellung darf allerdings nicht so verstanden werden, als habe sich das frühe Christentum *apriori* in der Welt nicht heimisch gefühlt. Gemeint ist vielmehr Folgendes: *Vom Christusgeschehen her* ist die Welt in dieser Weise, als Fremde, zu qualifizieren; vom Christusgeschehen her, das nämlich den Menschen in jenen (bereits beschriebenen) Prozeß hineinzieht, der ihn der Welt entnimmt. Eine der neutestamentlichen Stellen, mit denen Bultmann diese Auffassung des Urchristentums belegt, ist 2 Kor 5,17 (»Wenn einer in Christus ist, so ist er ein neues Geschöpf«). In diesem Wort findet Bultmann am pointiertesten ausgesprochen, daß der Christ *bereits jetzt* zur kommenden, jenseitigen Welt gehört", Aber auch mit einem Vers wie Phil 3,20 kann Bultmann argumentieren, wo vom Bürgerrecht der Christen in den Himmeln gesprochen wird. Diese Aussage macht das Selbstverständnis der Christen deutlich, »die eschatologische Gemeinde zu sein, ... aus der noch bestehenden Welt ausgegrenzt zu sein«?. Auch bei seinen Predigthörern will Bultmann dieses Selbstverständnis wecken, wenn er ihnen zuruft: »Diejenigen, die an ihn [Jesus] glauben, sind herausgehoben aus dem Fluß der Zeit in die Ewigkeit.«<sup>72</sup> Und in einer anderen Predigt heißt es, daß das »[enseits ... schon in Jesus Christus gegenwärtig geworden« ist; man könne »ihn als das *Ende der Welt* ... verstehen und jetzt schon aus einer Welt, die jenseits *dieser* Welt ist, ... lebene". Und wenn im Fortgang der Predigt die Frage aufgeworfen wird: »Kann *diese Welt* deine *Heimat* sein oder nicht?«, ist diese Frage natürlich mit einem radikalen Nein zu beantworten?". Begründet wird in diesem Fall das Nein mit einer

Stelle aus dem Hebräerbrief: »Wir haben hier keine bleibende Stadt« (Hebr 13,14). - Schauen wir nun, um diesen kurzen exegetischen Durchgang zur Geschiedenheit des Menschen von der Welt abzurunden, in das Johannesevangelium hinein, wie sich dort das Problem (Bultmanns Verständnis nach) darstellt. Die johanneische Theologie ist gekennzeichnet von einem »>Dualismus«, demzufolge alle irdischen Güter scheinbare, unechte Güter sind und das natürliche Leben nur ein uneigentliches Leben ist; allein, was die göttliche Offenbarung schenkt, hat den Charakter des Eigentlichen". Auch gemäß der johanneischen Theologie wird der Mensch durch den Glauben der Sphäre und dem Herrschaftsbereich der Welt entnommen und mit einem Existenzverständnis ausgestattet, das »sich nicht mehr von der Welt her, sondern von Gott her versteht«?",

Bultmann benutzt für jenen Vorgang der Trennung von der Welt, der in seiner Theologie eine so große Rolle spielt, einen speziellen Begriff: *Entweltlichung*. Es ist ein Begriff, den er von *Hans Jonas* übernommen haben dürfte und der also ursprünglich dazu gedient hat, gnostisches Heilsverständnis zu beschreiben", Wie z. B. auch der Terminus »Eigentlichkeit« ist »Entweltlichung« einer der Lieblingsbegriffe Bultmanns. In prägnanter Weise wird mit ihm das Charakteristische der christlichen Existenz beschrieben, daß nämlich der Glaubende sich nicht mehr aus der Sphäre des Vorhandenen verstehen kann. Treffend wird hier zum Ausdruck gebracht, daß das Weltsein des Menschen für Bultmann kein Naturzustand ist, sondern ein Verfallensein<sup>78</sup>, das nur überwunden werden kann durch die im Glauben geschehende Versetzung des Menschen in die eschatologische Existenz?", - Nicht erst im Kerygma der Gemeinde sieht Bultmann übrigens die Forderung nach Entweltlichung angelegt, sondern bereits in der Botschaft des historischen Jesus, wenn dieser zur radikalen Bereitschaft für Gottes Forderungen aufruft, wie es etwa in Mt 5,29 f. der Fall ist<sup>80</sup>.

Wenn man so wie Bultmann eine tiefe Geschiedenheit des Menschen von allem welthaften Sein annimmt, kann es dann überhaupt eine theologisch begründete (und wenn ja: wie begründete?) Hinwendung des Menschen zum geschichtlich-politischen Raum geben? - Die Antwort auf diese Frage bekommen wir am

deutlichsten in den Blick, wenn wir uns einer Auseinandersetzung zuwenden, die es zwischen Bultmann und *Dorothee Sölle* Anfang der 70er Jahre gegeben hat. Sölle wirft Bultmann in ihrem Buch »Politische Theologies" und auch in einem Aufsatz<sup>82</sup> eine individualistische Engführung der Theologie vor, ein entpolitisiertes Evangelium, das sich aus gesellschaftlichem Engagement vornehm heraushält. Sie faßt ihre Kritik folgendermaßen zusammen: »An Bultmanns wie an jede Theologie ist die Frage zu stellen, ob sie tendenziell die Menschen liebesfähiger macht, ob sie Befreiung des einzelnen und der Gesellschaft fördert oder verhindert.es"

Sölle schickte 1971 ihr Buch mit einem Begleitschreiben an Bultmann, und dieser - damals bereits 87 Jahre alt - unterzog sich der Mühe, ihr mit einem dreieinhalb Seiten langen Brief zu antworten. Dieser Brief ist leider noch nicht vollständig, aber immerhin in Auszügen veröffentlicht, Der zentrale Satz in ihm dürfte sein: »Mich beschäftigt das Problem des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz, ein Problem, das es für Sie offenbar nicht gibt.«<sup>85</sup>

Bultmann ist nicht in der Lage, sich derart vorbehaltlos, wie es seiner Meinung nach Sölle tut, der irdischen Wirklichkeit zuzuwenden. Er spricht in einem Aufsatz über »Religion und Sozialismus« der Religion ab, als wesentliches Motiv das der Weltumgestaltung haben zu können; »denn dadurch würde sie ihren absoluten Jenseitscharakter aufgeben«<sup>86</sup>. Seinen Predigthörern sagt er einmal, daß diejenigen, die Jesus Christus folgen, »in alle Weltbegeisterung [wir dürfen ergänzen: auch in alle *Begeisterung* für die Welt, für ihre Verwirklichung] nicht mehr ohne Vorbehalt einstimmen könnene". »Allen utopischen und revolutionären Ansprüchen [und auch einer solchen politischen Hermeneutik, wie Sölle sie hat] steht Bultmann skeptisch gegenüber, weil er glaubt, daß sie ... die Eigentlichkeit aus dem Irdischen anstreben.c'f

Ungeachtet des fundamentalen Unterschiedes zwischen Bultmann und Sölle gibt es auch Gemeinsamkeiten zwischen beiden. Bereits 1922 hat Bultmann sich von einer »konservative[n] Bejahung irgendwelcher wirtschaftlicher oder staatlicher Zustände« distanzierts". In seinem Antwortschreiben an Sölle befürwortet er die Forderung nach Verantwortung für die Welt und führt dann aus: »Die innere Freiheit, die den Glauben unabhängig von den

politischen Strukturen macht, entbindet ihn nicht von dieser Verantwortung, sondern fordert sie.«<sup>90</sup> Trotz Entweltlichung überspringt Bultmann also nicht raum-zeitliche Wirklichkeit, wie der Gnostiker oder der Myste in den Mysterienreligionen, sondern nimmt jene Paradoxie christlicher Existenz auf sich, die er exegetisch aus dem Neuen Testament erhebt: Bürger *zweier* Welten zu sein. »Die Kraft des Paulus kommt daher, daß er in zwei Welten lebt«?, heißt es bei Bultmann einmal, und an anderer Stelle: »Paulus erfaßt die Paradoxie der christlichen Existenz, die als eschatologische Existenz *sentweltlich* ist und die doch innerhalb der Welt noch ihr Leben zu führen hat.«<sup>92</sup> »Ja« und »Nein« zur Welt sind also bei Bultmann spannungsvoll ineinandergelegt, und genauso spannungsvoll ineinandergelegt sind Aufforderung und Vorbehalt bezüglich des Engagements in der Welt. Am besten tritt diese Dialektik von Aufforderung und Vorbehalt in einer Predigt Bultmanns zutage. Er schärft zum einen seinen Hörern ein, sich nicht aus dieser Welt zurückzuziehen; sie sollen an den Aufgaben dieser Welt verantwortungsbewußt mitarbeiten. Und in den nächsten beiden Sätzen werden die Vorbehalte thematisiert: bei alledem gilt es zu bedenken, daß die Welt den Menschen »nicht im Letzten in Anspruch nehmen kann«. Auf dieser Welt kann es »kein Reich des Friedens, der Gerechtigkeit, der reinen Freude geben«?.

Es ist letztlich das *Alte Testament* mit seinem Schöpfungsglauben, das Bultmann bei dieser Welt behaftet. Zwar haben wir festgestellt, daß in Bultmanns Denken der Schöpfungsglaube existential interpretiert werden kann, als Ausdruck des Selbstverständnisses, in Distanz zum Kosmos zu stehen. Bultmann kann mit dem Theologumenon »Schöpfungsglaube« aber auch noch anders umgehen (die Spannung, in die er dabei gerät, bemerkt er offenbar nicht): Er kann biblischen Schöpfungsglauben gegen Abwertung der Welt und Weltflucht ansetzen, wenn er nämlich schreibt, daß »der Schöpfungsglaube die vertrauende und frohe Zuwendung zur Welt« erlaube. Werden aus dem Schöpfungsglauben solche **Konsequenzen** gezogen, kann der Gedanke von der Nichtweltlichkeit des menschlichen Seins nicht in gerader, ungebrochener Linie entwickelt werden, sondern muß immer wieder zurückgebogen werden zur Welt, zum Geschaffenen, Vorfindlichen. Eine im

eigentlichen Sinne theologische Begründung für Engagement in der Welt, etwa gar eine politische Hermeneutik als theoretisches Integrationsniveau für Theologie schlechthin, kann es bei Bultmann zwar nicht geben, aber man könnte hier die Bultmann vom Alten Testament her aufgenötigte und akzeptierte Verantwortung für die Schöpfung in Anschlag bringen.

Halten wir fest: Bultmann sagt Ja zum Engagement des Christen für diese Welt (und er konzidiert dieses Engagement nicht nur, sondern er fordert es sogar und hat es selber praktiziert), aber er stellt das Engagement unter den Vorbehalt, sich nicht wiederum an die Welt - die man im Glauben doch hinter sich gelassen hat - zu verlieren. Und er stellt das Engagement des Christen für die Welt noch unter einen zweiten Vorbehalt: Nur der *einzelne Christ*, nicht die Kirche als ganze, darf sich auf konkrete Optionen, die ein solches Engagement erfordert, einlassen. Die Kirche als ganze hat bei Bultmann unpolitisch zu bleiben, andernfalls wird sie - so könnte man ihn interpretieren - eine Partei, wird sie »Welt«. Besonders deutlich wird die Haltung Bultmanns zum politischen Engagement der Kirche in einem 1958 geschriebenen Aufsatz<sup>1</sup>, Er scheint gegen jene kirchlichen Kreise gerichtet gewesen zu sein, die sich damals für die politische Verantwortung der evangelischen Kirche einsetzten, wohl vor allem gegen *Karl Barth*, *Helmut Gollwitzer* und *Martin Niemöller*. Eines der Probleme, auf die Bultmann zielte, war die Debatte um die Bewaffnung der Bundeswehr mit taktischen Atomwaffen. Die Politisierung der Theologie - die z. B. im Abgeben politischer Urteile der Kirche zu solchen Debatten besteht - ist gemäß Bultmann eine Versuchung, der entschieden begegnet werden muß. »Die Theologie hat streng darüber zu wachen, daß keine Vermischung des christlichen Glaubens mit einem politischen Programm eintritt.«<sup>2</sup> Zwar soll der Christ - der einzelne Christ! - »auch in der Politik als Christ handeln<sup>3</sup>«, aber sich dabei von nichts anderem als von seiner Vernunft leiten lassen. - Großes Lob hat Bultmann für diese Ausführungen jüngst noch von *Eduard Lohse* erhalten, offenbar in der Absicht, die von ihm selber (Lohse) vertretene Verhältnisbestimmung von Theologie und Politik durch die Autorität Bultmanns abzusichern<sup>4</sup>.

Wie immer man zu Bultmann steht, man wird ihm die Leiden-

schaft für die Sache des Glaubens nicht absprechen können. Und man wird sein dialektisches Weltverhältnis respektieren müssen, das ihn der Welt entnimmt und ihn doch in ihr beläßt und ihn damit in eine enorme Spannung treibt. Dieser Spannung ausgesetzt, hat Bultmann seinen eigenen Weg gesucht, und in diese Spannung weist er auch jeden ein, der sich auf seine Theologie einläßt. »Jeder Mensch«, so schreibt er, »hat für sich den Weg zwischen seiner innern Anteilnahme an der Weltgestaltung und seiner innern Freiheit von der Welt zu finden.«<sup>1</sup>»

*Prof -O-. Walter Rebell*

*Auf der Meinhardt 6  
5900 Siegen*

### *Anmerkungen*

1. Zur Heranziehung dieses Textes in Bultmanns Aufsätzen vgl. *M. Lattke*, Register zu Rudolf Bultmanns *Glauben und Verstehen*, Band I-IV, in: *R. Bultmann: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, 4. Bd., Tübingen, 4. Aufl. 1984, 26; beachte auch die Verwendung in dem Aufsatz »Jesus und Paulus« in *R. Bultmann: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments* (hg. von E. Dinkler), Tübingen 1967, 210-229; für Bultmanns Predigten vgl. das Bibelstellenregister in *R. Bultmann: Das verkündigte Wort. Predigten - Andachten - Ansprachen, 1906-1941* (hg. von M. Evang/E. Gräßer), Tübingen 1984; vgl. ferner das Stellenverzeichnis in *R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 9. Aufl. 1984.
2. *R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes*, KEK, Göttingen, 11. Aufl. 1978.
3. *D. Liibermann: Auslegung des Neuen Testaments*, Zürich 1984, 76.
4. Vgl. z. B. *G. Klein: Rudolf Bultmann (1884-1976)*, in: *M. Greschat* (Hg.): *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert II*, Stuttgart 1978, 400-419, hier: 400.
5. Vgl. z. B. *W. Schmitz: Bultmann, Rudolf (1884-1976)*, in: *TRE 7*, 387-396, hier: 387-390; vgl. auch *ders.: Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung*, Tübingen, 2. Aufl. 1967, 1 ff.
6. Sie wurde für einen amerikanischen Sammelband kleinerer Schriften Bultmanns verfaßt: *R. Bultmann: Autobiographical Reflections*, in: *S. M. Ogden* (Hg.): *Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, New York 1960, 283-288. Eine übersetzte und erweiterte Fassung liegt vor in *B. Jaspert* (Hg.): *Karl Barth - Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1922-1966*, Zürich 1971, 313-321.
7. *B. Jaspert* (Hg.): *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Darmstadt 1984.
8. Vgl. Anm. 6.
9. Diese Radiosendung ist unter dem Titel »Das Verhältnis von Offenbarung, Philosophie und Geschichte. Zum Briefwechsel zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann« abgedruckt in *HerKorr 25* (1971), 179-182.

10. *B. Jaspert*: Rudolf Bultmanns Wende von der liberalen zur dialektischen Theologie, in: *ders.* (Hg.): Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung (Anm. 7), 25-43, hier: 43, Anm.66.
11. *R. Bultmann*: Das verkündigte Wort (Anm. 1).
12. Vgl. ebd., 121.
13. Ebd.
14. Vgl. ebd., 122.
15. Ebd., 123.
16. Ebd., 142.
17. Ebd.,154.
18. Zu P. Tillichs Haltung zum 1. Weltkrieg vgl. *G. Wehr*: Paul Tillich in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1979,31-37. - Zum Eindruck, den der Krieg auf Bultmann gemacht hat, vgl. einen Brief von ihm an E. Foerster, abgedruckt in *B.Jaspert* (Hg.): RudolfBultmanns Werk und Wirkung (Anm. 7), 71-80, hier: 73.
19. Das Telefongespräch fand am 25. 9. 1985 statt.
20. *R. Bultmann*: Das verkündigte Wort (Anm. 1), 219.
21. *Ders.*: Urchristentum und Staat. Rede zur Reichsgründungsfeier der Philipps-Universität am 18. Januar 1928, in: Universitätsbund Marburg, Mitteilungen Nr. 19 (1928), 1-4, hier: 4.
22. *B. Dieckmann*: »Welt« und »Entweltlichung« in der Theologie Rudolf Bultmanns. Zum Zusammenhang von Welt- und Heilsverständnis. BÖT 17, München, Paderborn, Wien 1977,241 Anm.29.
23. *R. Bultmann*: Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation, in: ThBI 12 (1933), 161-166.
24. Abgedruckt in ThBI12 (1933),289-294.
25. In: ThBI12 (1933),359-370. - Der Streit war mit diesem Aufsatz noch nicht beendet. Dokumentiert wird sein weiterer Verlauf bei *H. Liebing*: Die Marburger Theologen und der Arierparagraph in der Kirche. Eine Sammlung von Texten aus den Jahren 1933 und 1934, Marburg 1977; hier sind auch die in Anm. 24 und 25 bereits zitierten Texte aus den ThBI wiederabgedruckt.
26. Abgedruckt in verschiedenen Zeitschriften, u. a. in: ChW 47 (1933), 901-903; wiederabgedruckt bei *H. Liebing*: Die Marburger Theologen ... (Anm.25), 16-19.
27. Gut zugänglich ist diese öffentliche Erklärung bei *E. Dinker*: »Neues Testament und Rassenfrage.« Zum Gutachten der Neutestamentler im Jahre 1933, in: ThR 44 (1979), 70-81, hier: 77-80.
28. Ebd., 78.
29. Der entsprechende Brief ist auszugsweise abgedruckt in *O. Kaiser* (Hg.): Gedenken an Rudolf Bultrnann, Tübingen 1977, 3.
30. *R. Bultmann*: Marburger Predigten, Tübingen, 2. Aufl. 1968, 33 f.
31. Vgl. den Brief, den Barth am 27. 11. 1934 in der Angelegenheit des Eides an Bultmann schrieb, sowie Bultmanns Antwortbriefvom 3. 12.1934; in: *B. Jaspert* (Hg.): Kar! Barth - RudolfBultmann (Anm. 6),155-158.
32. Der Sinn des christlichen Schöpfungsglaubens, in: ZMR 51 (1936),1-20.
33. Ebd., 18.

34. *R. Bultmann*: Das Evangelium des Johannes (Anm. 2), 501-515; vgl. bes. 511.
35. Ebd., 513.
36. Vgl. bes. die beiden Aufsätze mit dem Titel »Humanismus und Christentum«, in: *R. Bultmann*: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, 2. Bd., Tübingen, 5. Aufl. 1968, 133-148, und in: *ders.*: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, 3. Bd., Tübingen, 3. Aufl. 1965, 61-75.
37. Glauben und Verstehen, 2. Bd. (Anm. 36), 267.
38. Ebd., 285.
39. Ebd., 284.
40. Vgl. ebd.
41. Glauben und Verstehen, 3. Bd. (Anm. 36), 69.
42. *R. Bultmann*: Geschichte und Eschatologie, Tübingen, 3. Aufl. 1979, 4.
43. *Ders.*: Marburger Predigten (Anm. 30), 62.
44. Ebd.
45. Vgl. ebd., 63.
46. *R. Bultmann*. Autobiographical Reflections (Anm. 6), 286.
47. In: *B. Jaspert* (Hg.): Karl Barth - Rudolf Bultmann (Anm. 6), 316.
48. *O. Jensen*: Theologie zwischen Illusion und Restriktion. Analyse und Kritik der existenz-kritizistischen Theologie bei dem jungen Wilhelm Herrmann und bei Rudolf Bultmann, BEvTh 71, München 1975, 11. Für die folgenden Ausführungen vgl. die Kapitel 4 und 5 dieses Buches sowie Jensens Aufsatz »Natur als ein Zweck an sich. Grenzen der existentialen Interpretation bei R. Bultmann« in: LM 15 (1976), 608-610.
49. *H. Zabrst*: Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München 1972, 270.
50. ChW 36 (1922), 489-491, 513f., 553f.
51. Ebd., 490; vgl. 513.
52. Ebd., 513.
53. Ebd., 553.
54. Ebd.
55. *R. Bultmann*: Jesus, Gütersloh, 3. Aufl. 1977, 7.
56. *W. Schmithals*: Bultmann, Rudolf (Anm. 5), 390.
57. *R. Bultmann*: Der Sinn des christlichen Schöpfungsglaubens (Anm. 32), 2.
58. Ebd., 3.
59. Vgl. insbes. *R. Bultmann*: Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, in: *ders.*: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, 1. Bd., Tübingen, 8. Aufl. 1980, 1-25.
60. Ebd., 13.
61. Ebd., 207.
62. Ebd.
63. Ebd., 20.
64. *R. Bultmann*: Marburger Predigten (Anm. 30), 12.
65. Ebd., 44.
66. Ebd., 153; vgl. ferner 211, 214.
67. Ebd., 173.
68. *R. Bultmann*: Glauben und Verstehen, 1. Bd. (Anm. 59), 24.

69. *Ders.*: Theologie des Neuen Testaments (Anm. 1), 168 (im Original gesperrt gedruckt); vgl. *ders.*: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich und München, 4. Aufl. 1976, 178, 206; *ders.*: Glauben und Verstehen, 2. Bd. (Anm. 36), 204, 243; vgl. auch das Geleitwort Bultmanns zur Neuauflage von *A. von Harnack*: Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1950, VII-XVI, hier: XI.
70. Vgl. *R. Bultmann*: Glauben und Verstehen, 3. Bd. (Anm. 36), 203.
71. *Ders.*: Geschichte und Eschatologie (Anm. 42), 41f.
72. *Ders.*: Marburger Predigten (Anm. 30), 96.
73. *Ders.*: Das verkündigte Wort (Anm. 1), 296.
74. Ebd., 299.
75. *R. Bultmann*: Das Evangelium des Johannes (Anm. 2), 133.
76. *Ders.*: Theologie des Neuen Testaments (Anm. 1), 436.
77. Vgl. *B. Dieckmann*: »Welt« und »Entweltlichung« ... (Anm. 22), 181 Anm. 21.
78. Vgl. *R. Bultmann*: Glauben und Verstehen, 1. Bd. (Anm. 59), 138.
79. Vgl. *ders.*: Glauben und Verstehen, 2. Bd. (Anm. 36), 75.
80. Vgl. *den*: Das Urchristentum ... (Anm. 69), 99.
81. *D. Sölle*: Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, Stuttgart und Berlin 1971 (erweiterte Neuauflage 1982).
82. *Dies.*: Hoffnung verändert die Welt. Kritische Auseinandersetzung mit der Theologie Rudolf Bultmanns, in: EK4 (1971), 15-20.
83. Ebd., 15.
84. In: *B. faspert*: Sackgassen im Streit mit Rudolf Bultmann. Hermeneutische Probleme der Bultmannrezeption in Theologie und Kirche, St. Ottilien 1985, 95-100; ferner in: *ders.* (Hg.): Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung (Anm. 7), 205f.
85. In: *B. faspert*: Sackgassen im Streit mit Rudolf Bultmann (Anm. 84), 97.
86. *R. Bultmann*: Religion und Sozialismus, in: Sozialistische Monatshefte 28/1 (1922), 442-447, hier: 446.
87. *Ders.*: Das verkündigte Wort (Anm. 1), 299.
88. *B. Dieckmann*: »Welt« und »Entweltlichung« ... (Anm. 22), 252.
89. *R. Bultmann*: Religion und Sozialismus (Anm. 86), 446.
90. In: *B. faspert*: Sackgassen im Streit mit Rudolf Bultmann (Anm. 84), 98.
91. *R. Bultmann*: Marburger Predigten (Anm. 30), 190.
92. *Ders.*: Glauben und Verstehen, 3. Bd. (Anm. 36), 203.
93. *Ders.*: Marburger Predigten (Anm. 30), 91.
94. Ebd.
95. *R. Bultmann*: Glauben und Verstehen, 2. Bd. (Anm. 36), 243.
96. Gedanken über die gegenwärtige theologische Situation, in: Glauben und Verstehen, 3. Bd. (Anm. 36), 190-196.
97. Ebd., 195.
98. Ebd., 196.
99. *E. Lohse*: Die evangelische Kirche vor der Theologie Rudolf Bultmanns, in: ZThK 82 (1985), 173-191.
100. *R. Bultmann*: Religion und Sozialismus (Anm. 86), 447.

# Glauben und politische Einstellung bei Rudolf Bultmann

Anmerkungen zum Beitrag Walter Rebells

VON HEINZ EDUARD TÖDT

1. Immer noch fehlt uns eine Biographie Rudolf Bultmanns, eines der bedeutendsten Theologen unseres Jahrhunderts. Erst sie könnte klären, wie sich bei ihm Theologie und Politik zueinander verhielten. In *Waller Schmitha/s'* Buch »Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung«, Tübingen 1966, erfährt man wenig zu dieser Sache außer: Die Kirche muß die Zumutung ablehnen, konkrete politische Weisungen zu geben; und: Der akademische Lehrer und der Prediger Bultmann hat gelegentlich mutig und konkret ein persönliches Urteil ausgesprochen und dabei seine Distanz zum Nationalsozialismus und seinen Einspruch gegen die Diffamierung der Juden öffentlich bekanntgegeben". Rebell führt erheblich weiter. Knapp und informativ berichtet er über Bultmanns »politisches Handeln« und ordnet es seiner Theologie zu. Folgendes Bild ergibt sich: Am Anfang des Krieges 1914 sagt der Prediger Bultmann noch, »daß unsere Sache Gottes Sache ist«; 1917 verpflichtet er die Menschheit darauf, »daß so etwas Entsetzliches wie dieser Krieg nicht wieder über die Erde kommt«. Nach dem Zusammenbruch 1918 engagiert sich der zweiunddreißigjährige Bultmann im Sinne der Deutschen Demokratischen Partei, deren Anfänge mit den Namen *F. Naumann*, *M. Weber*, *E. Troeltsch* u. a. m. verbunden sind. Demokratie und Liberalismus im Sinne der »Erhaltung unserer geliebten Republik« (1925) weiß Bultmann zu schätzen. Dabei sollte man politischen und theologischen Liberalismus nicht in einen Topf werfen. Gegen letzteren haben Barth und Bultmann gemeinsam gekämpft.

1933 fordert Bultmann ein nüchtern-kritisches Verhältnis zur »völkischen Bewegung«, die jeden, der sich nicht für sie entschied, zum Feind erklärte; er beklagt das Unrecht gegen die Juden und lehnt im berühmten *Marburger Gutachten von 1933 zum Arierparagraphen* dessen Einführung in die Kirche mit aller ekklesiologischen Entschiedenheit ab-, Es sei selbstverständlich, daß »Evangelische Geistliche und Kirchenbeamten« - nur um sie handelte es sich damals - in ihrem Gehorsam gegen Gottes Wort für den Staat eintreten, freilich mit dem unveräußerlichen Vorbehalt, »daß der Auftrag der Kirche nicht politisch ist«, daß er aber »gegebenenfalls auch zu kritischen Stellungnahmen gegenüber Vorgängen im staatlichen und

kirchlichen Leben in angemessenem Ausdruck verpflichten kann«, Im Kommentar zum Johannesevangelium 1941 enthält der Abschnitt »Jesus vor Pilatus« viele Aussagen zum Staat, die Aussagekraft gegenüber dem Staat Hitlers enthalten: Staatliche Autorität stehe »der Welt« gegenüber; ihre Sachlichkeit bedeute Entscheidung gegen die Welt; ihr gebühre Neutralität im Wissen um die Verantwortung für Recht und darin Offenheit für Gott. »Ein unchristlicher Staat ist grundsätzlich möglich, aber kein atheistischer Staat«. Die liberale Trennung von Kirche und Staat, die Möglichkeit des religionsneutralen Staates liegt also in Bultmanns Blickfeld; der NS-Staat genügt den genannten Kriterien – so muß man zwischen den Zeilen lesen – nicht.

Nach 1945 fordert Bultmann ein Bündnis von Humanismus und Christentum. Höchstwert ist der abendländische Freiheitsgedanke. Um seinetwillen werden Sozial- und Wohlfahrtsstaatstendenzen - angeblich Ausdruck des falschen Sekuritätsbestrebens des einzelnen - abgewiesen. Freiheit sei dort eine »Art von Metanorm«, meint Rebell, der hier ein einziges Mal ethische Fachterminologie benutzt", »Ganz deutlich zeigt sich hier, daß Bultmann von seiner politischen Einstellung her liberal ist>.« Da dieser das aber nicht offen sagt, hat Rebell es - mit Recht - indirekt erschlossen. Bultmann verhielt sich seit 1918 also liberal, griff aber nicht mit voller Kraft in das geschichtlich-politische Geschehen ein. Er vertrat ein »distanziertes Weltverhältnis«. So wäre es konsequent, wenn Rebell im Titel nicht vom Handeln, sondern von der politischen Einstellung Bultmanns spräche.

2. Neben dem Höchstwert, der »Metanorm« Freiheit, regeln freilich noch andere Instanzen Bultmanns Verhalten. Sein dialektisches Naturverhältnis - Lösung aus dem Naturzusammenhang (mit *A. Ritschl!*) und zugleich Verantwortung gegenüber der Natur - stützt sich auf den Schöpfungsgedanken. In Politik und Gesellschaft gilt - gerade auch für Christen - neben Freiheit allein die Vernunft. Leider bestimmt Rebell nicht das Verhältnis dieser Letztinstanzen und deren genauen Inhalt. *Politisch-liberaler Tradition ist der Rekurs auf Schöpfung bekanntlich ganz fremd.* Sie konvergiert nur mit dem Gedanken einer prästabilierten, die Widersprüche zwischen den Individuen vermittelnden Weltordnung deistischer oder pantheistischer Provenienz. Im liberalen Verständnis ist Vernunft auf die Verwirklichung der Interessen der Individuen gerichtet, kann bestenfalls das wohlverstandene Interesse des einzelnen in seiner postulierten Harmonie mit der Weltordnung auslegen, aber nicht metaphysische Wahrheit erreichen. Der metaphysische Begriff der einen, in sich einheitlichen und evidenten Vernunft, die allen intelligenten Wesen gemeinsam ist (*Kant*), ist hier also

ausgeschlossen, *Vernunft ist nicht überindividuell*. Dieser liberale Vernunftbegriff schlägt auch bei Bultmann durch, und das sogar im Kirchenbegriff: Der Christ vermag nur als einzelner kraft seiner Vernunft zu handeln, die Kirche als ganze hat nie einen gemeinsamen Geist, eine gemeinsame Vernunft, die sie befähigen würde, auch gemeinsam politisch zu entscheiden. Sie muß unpolitisch bleiben. Das entspricht der in der Bundesrepublik vorherrschenden liberal-pluralistischen Meinung in dieser Sache und wird von Bultmann 1958 angesichts des Streites um die atomare Bewaffnung der Bundeswehr geltend gemacht. Nimmt Bultmann damit zurück, was er im ersten Jahr der nationalsozialistischen Herrschaft formuliert hatte, nämlich daß der Auftrag der Kirche »gegebenenfalls auch zu kritischen Stellungnahmen gegenüber Vorgängen im staatlichen und kirchlichen Leben« verpflichtet? Nach 1945 grenzt Bultmann jedenfalls die christliche Vollmacht zum politischen Handeln eindeutig liberal-individualistisch ein. *Georg Strecker* wendet sich freilich gegen die »kurzschlüssige« Abwertung der existential-anthropologischen Interpretation Bultmanns als »individualistisch«, die er in meinem Buch »Bultmanns Ethik der Existenzphilosophie« fand. Aber leider spricht er nur ein pauschales Urteil ohne Stellenangabe aus? Die von Rebell präsentierten Belege für Bultmanns politisch-liberale und damit individualistische Einstellung sind nun aber so eindeutig, daß ich Streckers Einspruch nicht akzeptieren kann.

3. Es scheint fast, als könnte man Bultmanns politische Einstellung ohne Rücksicht auf seine Theologie darstellen. Doch Rebell will die Beziehungen zwischen beiden klären. Erschwert wird das durch die – von Rebell nicht erörterte – teilweise Verknüpfung von politischem und theologischem Liberalismus. Gegen den letzteren hatten Barth und Bultmann seit Anfang der zwanziger Jahre gekämpft. Sie warfen ihm vor, daß dieser dem christlichen Glauben sein Skandalon nehme, ihn in einen weltimmanenten Relationszusammenhang einordne und dabei religiös-moralisierend verstehe. Gottes Jenseitigkeit, das im Kreuz Christi vollzogene Gericht über alles Menschliche werde dabei verharmlost. Der Prediger rufe dann den Hörer nicht mehr in das »Dunkel der Selbsthingabe« und das Absterben des Eigenwillens hinein und bringe ihn so um die Erfahrung, von der her erst die Kraft der Auferstehung in Erscheinung trete. Bultmann aber betonte die Sündenerkenntnis des Verfallenseins an die Welt, den Bruch mit ihr, der sich mit dem Ergreifen eschatologischer Existenz vollzieht. Im Konflikt von Transzendenz und Immanenz vollzieht der Christ die notwendige Distanzierung von den weltlichen Bindungen so, daß er fortan nur haben kann »als hätte er nicht« (1 Kor 7,29 - 31). Das soll freilich nicht von diesseitiger Verantwortung dispensieren. Wenn nach Bultmann

»der Schöpfungsglaube die vertrauende und frohe Zuwendung zur Welt« zur Folge hat, so empfindet Rebell das als eine nicht zureichende Begründung für das Engagement des Christen in der Welt<sup>8</sup>. Doch bricht er hier, wo es um die Grundlagen christlicher Ethik geht, die Analyse ab. Man müsse Bultmanns dialektisches Weltverhältnis mit der ihm innewohnenden Spannung respektieren. Aber läßt sich nicht deutlicher bestimmen, wie sich dialektisches Weltverhältnis und liberale Einstellung zueinander verhalten?

4. Der *neuzeitliche Liberalismus* entstand, indem der Bürger sich aus der Übermacht traditioneller Bindungen freikämpfte zur Eigenständigkeit des Individuums, das sich als frei und mit allen Rechten von Geburt an ausgestattet betrachtet - wie die Menschenrechtserklärungen seit der »Bill of Rights of Virginia« 1776 eindeutig erklären. Fortan hat der Liberalismus sich des Konservatismus erwehren müssen, der das Recht und die Macht überkommener Bindungen aufrechterhalten wollte. Wer Bultmanns Programm der Entmythologisierung des Neuen Testaments kennt, wird ihn nie für einen Konservativen halten können. Auf der anderen Seite mußte der Liberalismus bald mit dem *Sozialismus* kämpfen, der vor allem in seiner marxistischen Version die Illusion nährte, man könne die wissenschaftlichen Gesetze des Natur- und Geschichtsverlaufes objektiv so erkennen, daß man die Zukunft zu planen vermöge und daher berechtigt sei, die Individualität des einzelnen vorübergehend einer künftigen humaneren Gesellschaft zu opfern. Wer Bultmanns Aversion gegen alle, auch die »christlichen« Programme bedenkt, sieht deutlich, wie tief sein Gegensatz zum Sozialismus reicht. Beide aber, Konservatismus und Sozialismus (in dieser Form) verstärken die Weltbindungen des Menschen und setzen unberechtigte Hoffnungen auf sie. Der Liberalismus hingegen lockert die Bindungen, um dem einzelnen in seiner Einmaligkeit, seiner Produktivität und seinem Freiheitsdrang Spielraum zuzugestehen. Dabei geht es Bultmann vor allem um den Raum, sich als einzelner von der Transzendenz beanspruchen zu lassen. Hier zeigt sich die *Affinität zwischen liberaler Weltstanz und der Entweltlichung*, die zum christlichen Glauben gehört. Sie macht es möglich, daß bei Bultmann eschatologische Existenz des Christen und liberale Freiheit so eng zusammenstehen, ohne daß Bultmann explizit diesen Zusammenhang aufzeigt.

Merkwürdigerweise streift Rebell nur die Affinität der Entweltlichung zur Gnosis und erörtert nicht ihre Nähe zum *Nihilismus und zum Existentialismus*, die beide doch eine politisch sehr relevante Seite haben, weil sie mit einem die Polis zerstörenden Relativismus verbunden sind. Man kann sie als säkularisierte Variante des Liberalismus betrachten, und Bultmann hat ihnen große Sympathie entgegengebracht. Kann man Bultmanns

politische Einstellung überhaupt verstehen, ohne zu berücksichtigen, daß Bultmann die Nähe christlicher Entweltlichung zu ihnen aufgewiesen und den Glauben als ihre Überwindung expliziert hat<sup>9</sup>? Rebell nennt nicht ein einziges Mal *Heidegger*« Existentialanthropologie, welche Bultmann die philosophische Auswahl und Klärung seiner Begriffe ermöglicht hat. In diesem Zusammenhang hat Bultmann die Ambivalenz des Liberalismus erfaßt. Doch muß die Sachkritik an seinem Denken darauf aufmerksam machen, daß dem Liberalismus eine Verdrängung anderer unaufgebbarer Grundwerte eigen ist und daß Bultmann diese Verengung mit ihm teilt.

Historisch geurteilt steht neben dem Freiheitsgedanken der abendländischen Tradition der *Gleichheitsgedanke*, der seinen Rückhalt am *Gerechtigkeits*sinn hat. Die theologische Forschung und Lexikographie freilich beachtet seit der gescheiterten Revolution von 1848/49 und seit 1945 den Grundwert der Gleichheit kaum, und Bultmann teilt diese Verdrängung. Aber im Rechtsleben und der gesellschaftlichen Gestaltung der Bundesrepublik kommt dem Grundwert der Gleichheit eine größere praktische Bedeutung zu als dem ideologisch abgrenzenden Grundwert der Freiheit. Das sollte auch der Theologe sich sagen lassen, zumal die Alte Kirche wie die Reformation vom Gleichheitsgedanken tief bewegt worden ist!", Schon *A. de Tocqueville* hat vor anderthalb Jahrhunderten nachgewiesen, daß man weder Freiheit noch Gleichheit zureichend versteht, wenn man nicht ihre antagonistische Wechselbeziehung berücksichtigt: Radikale Freiheit schließt Gleichheit aus - darum fehlte dem Liberalismus der Antrieb, ungerechte Klassengegensätze zu überwinden; radikale Gleichheit aber vernichtet Freiheit, eine Erfahrung, die man in jedem egalitären System macht. Also muß in der Praxis ein Weg gesucht werden, der nicht das Maximum des einen oder des anderen fördert, sondern beide in einem Optimum vermittelt.

Die Affinität der Freiheit zur Entweltlichung begründet bei Bultmann seine Option für den Freiheitsgedanken. Aber in der Existentialtheologie wie im Liberalismus ist der Freiheitsgedanke isolierend, unkommunikativ, treibt in die Vereinzelung. Das zeigt auch Bultmanns wiederkehrende Rede von der »radikalen Einsamkeit«, in der allein der Mensch sein Ich finden könne!", Daneben steht bei Bultmann die andere theologische Überzeugung, daß aus dem Glauben »die Gemeinschaft der Liebe, die werbend alle Menschen umspannt«, herauswachstl-. Diese Überzeugung findet kein Korrelat in Bultmanns politischer Einstellung, welches die Engführung des liberalen Freiheitsgedankens aufheben würde, obwohl doch eine Gemeinschaft der Liebe die Aufhebung ungerechtfertigter Ungleichheiten zur Folge hat, wie der biblische Begriff des Bruders oder eine Aussage wie Galater 3,28 deutlich anzeigen.

5. Diese Weiterführung der Analyse Rebells zur Sachkritik an Bultmanns Konzept> nötigt zur Rückfrage nach dem *Wurzelgrund der Engführung*. Ich sehe sie im *Gottes- und Offenbarungsverständnis*. Mit unerbittlicher Schärfe schließt Bultmann aus der Offenbarung jede kognitive Komponente aus. »Die Offenbarung Gottes ... teilt auch über Gott selbst nichts mit, was nicht jeder sich besinnende Mensch wissen könnte: eben dieses, daß sich der Mensch nur in radikaler Einsamkeit vor Gott aus Gottes Gnade empfangen hat!«.« Schon die theologisch interpretierte Existentialanthropologie - eine Variante natürlicher Theologie nach Bultmanns eigener Aussage - zeigt, was der Mensch von sich und seinem Gottesverhältnis wissen kann, dazu bedarfes keiner kognitiven Mitteilung, keiner Erleuchtung durch das Evangelium. Dieses ist dann nur »Kerygma« im Sinne von Zueignungsakt: »Dir gilt diese Gnade« - von der du längst schon durch eigene Besinnung weißt. Kerygma wird nur in der Kategorie der Kraft gesehen, nicht auch in der Erkenntnis und Einsicht, so daß es Lebensorientierung, Einweisung in die Perspektiven der Verantwortung und damit die Kriterien des Urteilens geben würde. Dem entspricht der Freiheitsbegriff. Entscheidend ist in ihm der Kraftakt der Losreißung von irdischen Bindungen, die Entweltlichung als Entscheidung. Der Christ muß mit den auf ihn eindringenden ideologischen Angeboten »dieser Weh« umgehen und zu jedem von ihnen Distanz gewinnen. Das läßt sich im Rahmen von Bultmanns Theologie klar denken, und dazu ruft diese Theologie, dieses »Kerygma« auf. Der Christ muß aber in einem zweiten Schritt in den Perspektiven, die ihm der Glaube vorgibt, die Geister prüfen und urteilen, was in den stets ambivalenten Angeboten er festzuhalten und zu vertreten hat, auch in der Dimension des Politischen. Diesen Schritt verweigert Bultmann; darum ist keine theologische Ethik bei ihm möglich. Aber hierin folgt er nicht dem Neuen Testament. »Prüfet alles und behaltet das Rechte« - dazu bevollmächtigt uns der Apostel ebenso wie Jesu Verkündigung von der auf uns zukommenden Herrschaft Gottes.

Prof Dr. Heinz Eduard Tödt

Schlußwolfbrunnenweg 20  
6900 Heide/berg

### *Anmerkungen*

1. AaO., 298-305.
2. Vgl. H. Liebing: Die Marburger Theologen und der Arierparagraph in der Kirche, Marburg 1977, 11. Alle anderen Zitate nach dem o. a. Artikel von Rebell.
3. R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen, 11. Aufl. 1978, 511.

4. *W. Rebell*, aaO., 169.
5. *W. Rebell*, aaO., 167.
6. S. o. Anm. 2.
7. *G. Strecker*: Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag 1980, 444 f., Anm. 80. *H. E. Tödt*: Rudolf Bultmanns Ethik der Existenztheologie, Gütersloh 1978, 48, 83 f., 86.
8. *W. Rebell*, aaO., 177.
9. Vgl. *R. Bultmann*. Glauben und Verstehen. Ges. Aufs., Bd. 2, Tübingen 1952, 271 f. u. ö.
10. Vgl. *K. Thraede*, Art. Gleichheit, in: RAC, Bd.11, Sp.122-164; *O. Dann*: Gleichheit und Gleichberechtigung. Die Gleichheitspostulate in der alteuropäischen Tradition und in Deutschland bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert, Berlin 1980.
11. Glauben und Verstehen, Bd. 2, 271.
12. AaO., 272.
13. Vgl. *H. E. Tödt*, s. o. Anm. 7, 47ff., 79ff., 94ff.
14. Glauben und Verstehen, Bd. 2, 272.
15. 1Thess 5,20f.; vgl. Röm 12,2; Phill,10; Luk 12,56f.

# Kommunikation, Medien und Moral

Ein Beitrag zu einer »Ethik der Zurückhaltung«  
im Rahmen der Berufsethik

VON ANNEVAN DER MEIDEN

Der Vorschlag der Redaktion dieser Zeitschrift, auf einige Artikel zur Medienethik im Heft 1/1986 zu reagieren, hat mich in gewissem Sinne in Verlegenheit gebracht ~ und das aus verschiedenen Gründen:

An erster Stelle, weil ich, nachdem ich diese Beiträge gelesen habe, wenig Bedürfnis fühle, meine Angriffe gegen Gedanken zu richten, die ich in großen Linien unterschreibe. Ich bevorzuge denn auch Ergänzen vor Angreifen. Was *Saxer* über die Diskussion in bezug auf die journalistische Ethik sagt, nämlich daß sie »unscharfe Konturen« aufweist, »mehrheitlich reaktiv verläuft und fragmentarisch bleibt. dem stimme ich völlig bei. Wenn die etwas älteren ethischen Reflexionen, wie sie auf dem Gebiet der Kommunikation wie dem der Journalistik und, nicht zu vergessen, dem der Werbung stattfanden, jetzt auf die sich stark verschiebenden moralischen Positionen in dem ganzen Gebiet der *modernen* Kommunikationsmittel für anwendbar erklärt werden, dann stellt sich tatsächlich heraus, wie gefährlich eine derartige Annexion ist und wie unzulänglich die »grundlegenden Postulate eigentlich sind«<sup>2</sup>. Deshalb rede ich in diesem Artikel wie von einem Gebäude, das nur einige Fundamente aufweist, zwischen denen man jedoch noch kaum einen Zusammenhang ahnt. Und die Bausteine, die das Gebäude schließlich vollenden müssen, liegen verstreut da und warten auf eine ordnende Hand.

Der zweite Grund für meine Verlegenheit ist, daß ich lieber keine Angriffe gegen Kollegen richte, die sich mit Mühe in dieses Gebiet eingearbeitet haben; ich fordere eher zusammen mit ihnen andere auf, ihre notwendigen Beiträge zu liefern. Das aber läßt sich nur realisieren, wenn soviel Material wie möglich herangetragen wird und so nuanciert wie möglich die Standpunkte verdeutlicht und die Ausgangspunkte in ihrer Verschiedenheit herausgestellt werden. Wenn irgendwo das alte Adagium »Gib mir einen Platz zum Stehen, und ich werde die Welt aufheben« zutrifft, dann an dieser Stelle. Welcher fundamentalen Sichtweise hängt man an? Auf welche prinzipielle Wahl, welche fundamentale Auffassung von Menschen und Welt bezieht man sich in seinem ethischen Urteilen?

Die erst kurze Geschichte der *Medienethik* zeigt die Folgen dieser geteilten Positionswahl. Man kann, um hervorstechende Positionen zu

nennen, ethisch aufgrund einer bestimmten, von der Kirche adoptierten naturrechtlichen Sichtweise (*De Volder*) oder aufgrund einer (neo-)marxistischen Auffassung (z. B. bei den »Frankfurtern«) oder aufgrund eines (traditionell) pragmatischen Liberalismus (*Merill* z. B.) handeln-, Diese Entscheidungen prägen selbstverständlich die Bewertung der Beziehung zwischen Medien und Publikum, sie bezeichnen aber auch die Grenzen und Möglichkeiten einer bestimmten Berufsethik. Als krasser Ausgangspunkt solch einer Vor-Entscheidung wäre auch ein evangelisch (bzw. evangelikal) sich nennender Fundamentalismus denkbar; als deutliches Beispiel dafür könnte der niederländische -Evangelische Rund-/Fernsehfunk erwähnt werden, der ein (fundamentalistisch aufgefaßtes) strikt der Bibel entnommenes Normensystem auf seine Programme und seine Kommentare zur Gesellschaft anwendet. Es gehört zu dem vielförmigen Erleben der Wirklichkeit, daß in diesem Bereich mit verschiedenen Wünschelruten und Senkbleien gearbeitet wird.

Der dritte Grund für meine Verlegenheit liegt in der *Berufsethik* selbst. Ich bin davon überzeugt, daß ich, nachdem ich viele Jahre in der Praxis dieses Gebietes gearbeitet habe, (sowohl auf praktischer wie auf wissenschaftlicher Ebene, in der Unterrichts- und Forschungssituation), zurückhaltend in bezug auf die Forderung sein muß, die von der Wissenschaft her gestellt werden darf, nämlich daß die Phänomene geordnet, miteinander in sinnvolle Beziehung gebracht und vielleicht in Paradigmen dargestellt werden müssen. Die Berufspraxis widersetzt sich einer allzu leichten Analyse; und aus diesem Grund bin ich dafür, vorläufig eher noch zu der Komplexität beizutragen als allzu greifbare Lösungen herbeizubringen.

#### *Abriss dieses Artikels:*

1. Im ersten Teil versuche ich meine eigene ethische Entscheidung zu beschreiben, aufgrund der ich mit einer >Wünschelrute< und drei -Senkbleien: das Gebiet der Ethik in Beziehung zur Kommunikation im allgemeinen und zu kommunikativen Berufen im besonderen betreten zu können glaube.
2. Im zweiten Teil mache ich einen Versuch, die Komplexität des Gebietes näher zu umschreiben.
3. Im dritten Teil kommt, leider sehr kurz, die Medienpädagogik zur Sprache.
4. Im vierten Teil versuche ich, ein System zu entwickeln, um die ethischen Konflikte und kontrastierenden Interessen in kommunikativen Berufen in Sicht zu bekommen, und schließlich
5. kommen im fünften Teil die Berufsethik, die Codes, ihr Entstehen, Existieren und ihre Gefährdung zur Sprache.

Einer der Grundbegriffe in der Medienethik ist der Begriff *Wahrheit*. Er wird in fast allen Berufscodes schon im ersten Paragraphen erwähnt, um anzugeben, daß man die Wahrheit schreiben und ihr dienen will. Wie vage der Gebrauch dieses Begriffes ist, stellt sich anhand der Erfahrung gerade im Gebiet der kommunikativen Berufe heraus; Wahrheit ist ein kommunikativer Terminus »sui generis«. Weder der Sender allein noch nur der Empfänger, weder die Nachricht noch das Medium können garantieren, daß Wahrheit gefunden, übertragen oder als solche erfahren wird. Die alte Diskussion über »Wahrheit an sich« versus »Wahrheit für mich« impliziert einen Kerngedanken des Kommunikationskonzeptes. Unter dieser Bedingung nämlich, daß der Leser dieses Artikels auch meine gewählte Wahrheit einer eigenen Interpretation unterwirft, darin aber hoffentlich Authentizität entdeckt (und was ist Wahrheit anderes als Authentizität?), versuche ich meine Auffassung von Ethik in Zusammenhang mit der Kommunikation und den Medien zu beschreiben.

Erstens scheint die Funktion der *Ethik als Wissenschaft* zweierlei zu sein. *D. Tiemersma* stellt fest, daß Verdeutlichen und Explizieren der Kriterien, aufgrund welcher man eine Situation (negativ) beurteilt, die erste Aufgabe ist und an zweiter Stelle das Angebot einer Analyse jener Situation steht', Ich möchte hinzufügen: Beides sollte unter der kritischen Führung einer biblischen Sicht des Menschen und angeleitet von der Erkenntnis des Humanen in der Gesellschaft geschehen. Die Ethik fragt also nach den Kriterien für das Handeln und Urteilen. Man kann an dieser Stelle hinzufügen: unter dem Gesichtspunkt von Gutem und Bösem; und damit ist gemeint, daß man nach dem fragt, was als gut und was als böse, als richtig oder falsch bzw. als positiv oder negativ beurteilt wird.

Die Funktion der Ethik als praktischen Leitfadens für unser Denken und Handeln, unser Urteilen in Situationen, worin wir entscheiden und unsere Wahl treffen müssen, kann nichts anderes sein, als uns zu lehren, jene Normen anzuwenden, die uns in Beziehung zu der Welt um uns herum, in Beziehung zu der eigenen Arbeits- und Lebenssituation und in Beziehung zu den eigenen

Überzeugungen und erworbenen Einsichten eine kritische, doch lesbare Handlungsposition ermöglichen.

Ich komme wieder auf mein Bild von der Wünschelrute und den Senkbleien zurück. Wenn ich mit meiner Wünschelrute versuche, die Adern aufzuspüren, wo das Brunnenwasser für meine ethische Reflexion auf die Medienethik zu finden ist, dann werde ich immer wieder auf die *Grundprinzipien* stoßen, die wir mit den Ausdrücken »*Ebrfarcbt vor dem Menschen*«, ))*Aufmerksamkeit auf die authentische Beziehung zwischen Menschen*« und »*Entsrbeidengfür verantwortliches Handeln*« (sowohl im Sinn von »*responsible*« wie »*responsable*«) benennen. Ich bin der Meinung, daß ich auf -Brunnenx hinweise, die biblisch-humanistisch genannt werden können. *Biblisch*, weil die drei (Grundprinzipien genannten) Senkbleie, die ich brauche, um eine normative Ethik aufzubauen, ihr Fundament in der Bibel haben; *humanistisch*, weil sie aufgrund der Überzeugung gewählt werden, daß der mündige Mensch frei genug ist, diese Senkbleie je nach den Erfordernissen der Zeit und dem gültigen Kontext aufs neue zu formulieren, und auch, weil der Mensch in ihnen immer Zentrum bleibt. Somit wird die Rede von einer »*bomo-sentrischen*« *Ethik* auf eine »*cbristo-rentrische*« *Weise* fundiert.

Es ist notwendig, diesen Ausgangspunkt näher auszuarbeiten, weil sich hier der Kern meiner Reflexion befindet. Wünschelrute und Senkbleie werden benutzt aufgrund der Überzeugung, daß uns in der *jüdisch-christlichen* und ebenso in der *humanistischen Tradition* (die mit ersterer nah verbunden ist) eine Grundhaltung (gegenüber der Kommunikation) tradiert wird, die unser Urteil über Kommunikation, Medien und Berufsethik im kommunikativen Gebiet entscheidet. Diese Grundhaltung wird von der Überzeugung gespeist, daß die diesseitige Erfahrung der Offenbarung nie etwas anderes enthalten kann als die staunende Wahrnehmung, daß Gott zum Menschen kommen will, um dem Menschen den *Kern des Humanen in Christus* zu demonstrieren. Im Messias wird das Humanum endgültig und exemplarisch sichtbar; und die Nachfolge ist der ständige Versuch, die Erkennungszeichen dieses Humanums zu bestätigen. Das bedeutet *nicht*, daß es eine spezifisch christliche Berufsethik für Medien-Bedienstete geben sollte, sondern daß es eine Berufsethik geben kann, die von dieser exemplarischen Gestalt, in und von Anhängern und Zeugen weiter

getragen, inspiriert wird. Statt klerikal zu argumentieren, wähle ich als Ausgangspunkt einer *kommunikativen Theologie* die mit der Offenbarung verbundene Verborgtheit Gottes in der so herausfordernden Humanität des Menschensohnes>. Im Besonderen und im Blick auf den Gegenstand dieses Artikels bedeutet es, daß menschliches Handeln in und durch Medien, daß die Entscheidung für weiterzugebende Normen und Werte und der Einfluß der Medien auf unsere Kultur vom Gesichtspunkt des geoffenbarten Willen Gottes in ständiger Aufmerksamkeit auf das Humanum zu geschehen hat.

Senke ich jetzt die drei Senkbleie ab, dann wird deutlich, daß diese nichts anderes sein können als *Authentizität*, (Wahrheit, Zuverlässigkeit und Aufrichtigkeit), *Freiheit* (um zu wählen, teilzuhaben, zu veröffentlichen, die Öffentlichkeit zu benutzen) und *Verantwortlichkeit* (in der Bedeutung, Fragen nach dem Warum unseres Handelns zu beantworten und, dem zugrunde liegend, die Fähigkeit, überhaupt zu antworten). Diese drei Senkbleie werden am Sprechen und Handeln Jesu Christi geeicht, der der Weg zur Wahrheit und dem Leben war und dessen Rede zu den Menschen anhand dieser drei Kriterien als kommunikativ zu beurteilen ist.

## 2. KOMPLEXITÄT DES PROBLEMGEBIETES

Die Tatsache, daß die Medienethik sich so dürftig entwickelt hat, muß zum wichtigsten Teil einer fast unübersehbaren Komplexität zugeschrieben werden. Wie prinzipiell die ethische Entscheidung auch sein mag, das Problemgebiet hat verschiedene Dimensionen, die mit Hilfe des Instrumentariums der traditionellen Ethik kaum anzufassen sind oder diskutabel gemacht werden können. Die Komplexität läßt sich nur annäherungsweise erfassen; damit jedoch das Folgende besser verstanden wird, kann ich nicht umhin, einen Versuch zu machen.

An erster Stelle steht die *Ethik des Senders*. Der Sender handelt aufgrund eines ausgewählten Normensystems, bewußt oder unbewußt. Diese Wahl prägt die Formulierung der Nachricht und bestimmt die Programme, die Artikel in den Zeitungen, die Nachrichten der Werbung und Propaganda.

Hinter all diesem stecken zum Teil identifizierbare, zum Teil nicht zu identifizierende *ideologische Voraussetzungen*. Die Prozesse von »selective exposure, selective perception, selective retention and selective distribution« treffen auf den Sender ebenso sehr wie auf den Empfänger zu. Selbstverständlich haben nicht alle Entscheidungen, die getroffen werden, einen ethischen Charakter, denn es gibt auch Entscheidungen, technischer, didaktischer und kommerzieller Art.

An zweiter Stelle steht der ethische *Gehalt der Nachricht* selbst. Der Sender entscheidet sich für eine bestimmte Nachricht und überträgt also (inklusive) den ethischen Gehalt der Nachricht mit und ist für sie und für die Auswirkung ihres Inhaltes (mit)verantwortlich.

An dritter Stelle steht der ethische Aspekt des *Empfängers*. Menschen fangen Nachrichten mit einem ethischen Gehalt auf und versehen sie ziemlich schnell mit Etiketten wie »gut« und »schlecht«, »richtig« oder »falsch«. Was Menschen sehen, hören und lesen, trägt zu ihrer ethischen Urteilsbildung bei. Wie und inwieweit? Das ist ein noch kaum betretenes Gebiet der ethischen Wissenschaft. Signifikante Forschungsergebnisse, z. B. hinsichtlich des Einflusses der Medien auf die Veränderung der Moral von Menschen sind kaum vorhanden. In der Kommunikationswissenschaft (und dies nur nebenbei aber doch illustrativ) streiten sich noch immer die Auffassungen von z. B. Klapper mit den Auffassungen der Theoretiker der »Agenda-Setting«-Theorie und der »Cultural-Indicatorse-Theorie, um nur einige Konzepte zu erwähnen».

a) Zu Klappers am meisten zitierten Annahmen gehört die Aussage, dass Massenmedien *nur einer* der beeinflussenden Faktoren im Leben des Menschen sind und daß jener Einfluß eher als Bestätigung, nicht hingegen als Veränderung schon existierender Überzeugungen aufzufassen sei. Aufgrund dieser Annahme bin ich davon überzeugt, daß evangelikale Aktivitäten durch Radio und Fernsehen tatsächlich eher gruppenbestätigend wirken und weniger neue Anhänger gewinnen.

b) In der »Agenda-Setting«-Theorie wird v. a. der Inhalt menschlicher Verständigung beachtet - in dem Sinne, daß Medien die Verständigung auf *intrapersonlicher* wie auf *interpersonlicher* und massenkommunikativer Ebene stark mitbestimmen. Mit anderen Worten: Medien bestimmen, worüber wir sprechen; nicht jedoch in gleicher Weise, was wir denken!

Unsere Terminkalender werden von den Medien bestimmt – mit der Folge, daß wir für wichtig halten, was von den Medien an uns als wichtig herangetragen wird. Unter der von den Medien bestimmten Wirklichkeit liegt aber noch eine andere Ebene der Wirklichkeit; sie umfaßt das, was Menschen in unmittelbarer: Umgebung erleben und erfahren. Verschiedene Forscher weisen auch darauf hin, daß Medien imstande sind, etwas »heranzutragen«, daß aber über die Verarbeitung der Information im engeren Lebenskreis (mit zuverlässigen Informanten um sich herum) entschieden wird".

c) Schließlich gibt es die Auffassung des Amerikaners *Gerbner*, die »*Cultural-Indicators*«-*Theorie*, die ich sehr knapp wiedergeben muß. Der enorme Druck, den das Fernsehen (von ihm als ein total dominierendes Medium betrachtet und also nicht - einfach - nur als Zwischenträger) auf das Leben ausübt, bringt es mit sich, daß Menschen sich in allem (also auch ethisch) am Medium orientieren. Das Fernsehen lehrt, wie die Dinge zusammengehören und was man tun soll. In unserer Sprache: die Medien tragen nahezu unkritisiert exemplarische Modelle ethischen Handelns heran. Das Fernsehen erzählt die Geschichten und füllt die Stunden aus. Fernsehen von langer Dauer pro Tag und während vieler Jahre verursacht eine Art »Osrnose« zwischen der Medienrealität und der Wirklichkeit »outside« des Mediums",

Wie eng die Position *Gerbners* verbunden ist mit unserer moralischen Auffassung der Wirklichkeit, illustriert sein berühmter Ausspruch: »Heavy viewers are more pessimistic than lighter viewers«, was frei übersetzt bedeutet, daß Menschen, die sich während vieler Jahre und vieler Stunden pro Tag Fernsehprogrammen aussetzen, z. B. die Chance, daß ein dritter Weltkrieg ausbrechen könnte, höher einschätzen als Menschen, die ein solches Fernsehverhalten nicht zeigen.

Die moralische Frage läßt sich gerade bei dieser Beeinflussung nicht ausschließen. Es handelt sich z. B. darum, inwieweit Menschen Normen, die ihnen die Medien suggerieren, tatsächlich in der Gesellschaft als gültig oder als erwünscht betrachten. Die Frage ist auch, wieweit die Medien die Prioritäten unter unseren Normen verändern. Gibt es eine »Gewöhnung« an *Gewalt* an das Übel; werden gerade die Sünden durch die Medien weniger ernst genommen? Was geschieht, wenn das Übel zum Konsumartikel wird? Auf jeden Fall kann man sich aufgrund *Gerbners* Auffassung die Frage stellen, inwieweit die kritische Haltung von Fernsehzuschauern durch die Medien geschärft oder nicht vielmehr

eingebnet wird. Dank des Feedbacks kommen die Verarbeitungsprozesse der Empfänger wieder zu den Sendern zurück, die sie wieder für ihre Programme benutzen. Auf diese Weise ist der Kreis geschlossen.

Aus obenstehenden fragmentarischen Hinweisen hat sich schon ergeben, daß - wissenschaftlich betrachtet - *Kommunikationswissenschaft* (insbesondere in diesem Fall Massenkommunikationswissenschaft) und *Ethik* einander auch wissenschaftlich angehen. Die Massenkommunikation stellt mit ihren Erzeugnissen ein wichtiges Forschungsgebiet für die Ethik dar. Ich meine damit nicht nur die Inhalte der Programme (die Moral von »Dallas«, um nur ein Beispiel zu erwähnen), sondern auch die Moral ihrer Hersteller, die Art und Weise, wie die Menschen mit den Medien umgehen, die Folgen des Mediengebrauchs für die Normen der Gesellschaft, usw. Beide Fragen sind nämlich gerechtfertigt: »Was machen die Medien mit den Menschen?« und »Was machen die Menschen mit den Medien?« Medien können bestimmte moralische Trends anstoßen. Einerseits tasten die Medien die Wirklichkeit ab; indem sie bereits anwesende Trends explizieren, fördern sie die Diskussion. Auf der anderen Seite machen die Medien nicht nur bekannt, welche moralischen Verschiebungen in der Gesellschaft vor sich gehen, sondern können sie auch beschleunigen und konsolidieren (helfen).

Ich komme in diesem Zusammenhang noch für einen Augenblick auf die Wahl der Vorsätze zurück, von denen aus man das Phänomen anfassen will. Ideologisch bestimmte Standpunkte politischer und/oder religiöser Art betrachten Medien als *Instrumente* der zu erreichenden Zielsetzung. Das Ziel ist, Anhänger für eine Ideologie zu gewinnen - nicht nur dadurch, daß man verkündigende Sendungen bringt, sondern auch dadurch, daß man Kommentare zu gesellschaftlichen Entwicklungen liefert und die christlichen Parteien (unter Umständen ganz bestimmter Art) mit dieser Einflußnahme unterstützt.

Es unterliegt keinem Zweifel: Hier ist die Rede von einem merkwürdigen Zusammengehen *teleologischer* und *deontologischer* ethischer Entscheidungen - teleologisch, weil das Medium finaler Zielsetzung unterworfen wird, Menschen durch die Verkündigung zur Befolgung der Bibel und durch die Analyse der sie betreffenden Wirklichkeit in eine evangelikale Ausrichtung zu versetzen; deontologisch, weil die Ethik, die die in den

Medien Tätigen von ihrer Organisation auferlegt bekommen, in den Programmen, z. B. in Interviews zum Ausdruck kommen soll. Die Darstellung der Fernseh- und Rundfunkprogramme ist auf diese Weise nicht durch freie Wahl sondern durch den Auftrag geprägt. Wie das Ziel erreicht wird, hängt von der Wahl der Methoden ab; aber auch diese Wahl sollte vom kritischen Urteil des Evangeliums selbst beeinflusst werden. Wie von selbst (und das zeigt sich auch an den Kommunikationsprozessen der Pfarrer in der sogenannten »electronic Church« in den USA) ergeben sich zahlreiche Spannungen mit den drei genannten Kriterien der Authentizität, Freiheit und Verantwortlichkeit, vor allem wenn man bedenkt, wie gefährlich man alle drei Kriterien manipulieren kann, wenn man sie auf den dominierenden Nenner menschlicher Schuld und Verlorenheit bringt.

### 3. MEDIENPÄDAGOGIK

Das *biblisch-humanistische Kommunikationsmodell* wird sich dieser Form der Indoktrination enthalten, weil es den Menschen aufgrund der ihm gegebenen *Autonomie* (und aufgrund der Überzeugung, daß er zu ihr befähigt ist und auch zu einer kritischen Haltung und bewußten Entscheidung erzogen werden muß) in seiner Entscheidung frei lassen will. Medienpädagogik kann in diesem Zusammenhang nichts anderes tun als den Menschen zu helfen, sich in einer Welt zu orientieren, deren Ansicht von den Medien mitbestimmt wird (Agenda-Setting) und die vielleicht so stark medien-orientiert ist, daß sie sich in einem Osmose-Zustand befindet, wodurch interne Medienwirklichkeit und externe empirische Wirklichkeit ineinander übergehen.

*Wunden* sagt in seinem Artikel »Medienethik – Medienpädagogik«, daß »die Medienethik ein regulatives Prinzip medienpädagogischer Arbeit ist«. Das ist richtig. Ich möchte aber dazu sagen, daß sowohl ideologisch angetriebene Fundamentalisten wie auch liberal orientierte Humanisten diesen Ausspruch unterschreiben werden. Er fügt jedoch hinzu, daß diese Art von Pädagogik nicht »in der Beratung proklamiert werden darf«. Darin liegt tatsächlich der Kern der Sache. Den Menschen die Fähigkeit zu geben, prinzipielle Entscheidungen zu treffen, damit sie autonom mit eigenen Normen und Werten eine Position gewinnen, von der aus sie ihre Wirklichkeit verantworten können, das ist die Aufgabe der Medienpädagogik.

Selbstverständlich ist es möglich und unter bestimmten Umständen geradezu erwünscht, die Wirklichkeit (auch jene, die die Medien bringen) vom Evangelium her zu kommentieren; das ist aber etwas anderes als der Versuch, die Wirklichkeit dem Evangelium gefügig zu machen. In der kirchlichen Bildungsarbeit sollte man immer davor auf der Hut sein, ein moralistisches Vokabular einzuüben, mit dem man das mittels der Medien Gehörte und Geschehene übersetzen kann. Die Kirche soll sich den autonomen Medien gegenüber äußerst bescheiden verhalten; und wenn sie schon sprechen will, dann soll sie dies *prophetisch* tun. Biblisch begründete Prophetie setzt dort ein, wo die Menschlichkeit geschändet oder ihr Gewalt zugefügt wird; wenn Menschen für kommerzielle Zielsetzungen ausgenutzt werden; wo Lügen unwidersprochen bleiben und die Wahrheit bewußt verschwiegen wird. Das hat nichts mit Moralismus zu tun, sondern mit Bewahrung der Humanität, die die Qualität unserer westeuropäischen Gesellschaft ausmacht.

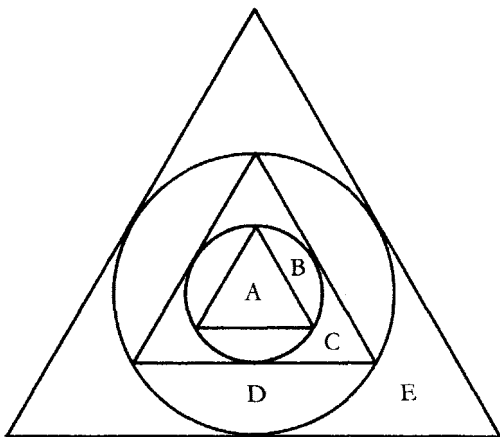
Zum Schluß möchte ich auf das hinweisen, was Wunden schon früher in seinem Artikel »Towards an ethics of the receiver« über die Erziehung des Empfängers geschrieben hat!":

#### 4. EIN MODELL ETHISCHER KONFLIKTE UND KONTRASTIERENDER INTERESSEN IN KOMMUNIKATIVEN BERUFEN

Um die Komplexität des Gebietes einigermaßen zu strukturieren, benutze ich ein Modell, worin vier Ebenen ethischer Entscheidungen miteinander in Zusammenhang gebracht werden.

– In diesem Modell vertritt der Buchstabe A die eigenen persönlichen *moralischen Entscheidungen des im Medienbereich Tätigen*. Entscheidungen trifft er aufgrund seiner Überzeugungen, die durch Erziehung, Glaube, Tradition usw. gewonnen wurden. In diesem Entscheidungsfeld treffen wir Menschen, die ziemlich starre ethische Normen haben, aber auch andere, die kaum um eine eigene Ethik besorgt sind, jedoch in Beziehung zu ihrer Umgebung und der konkreten Situation, worin Entscheidungen getroffen werden müssen, strikt pragmatisch handeln.

– Der Buchstabe B vertritt das *Ethos der Organisation*, worin jemand arbeitet. Jede Organisation hat eine Art moralischen Konzeptes, die zur »Corporate Culture« gehört. Das kann ein genau umschriebenes Konzept



sein (»Rules of Conduct« vom IBM z. B.) oder ein »verdünntes« Gefühl von Beziehungen und davon, was man tun und nicht tun kann.

- Der Buchstabe C vertritt die *professionelle Organisation* des Berufstätigen, die eigene Codes und Verhaltensregeln kennt.

- Der Buchstabe D vertritt *organisierte Interessen*, wie sie von Organisationen, z. B. dem Arbeitgeberverband, gepflegt werden.

- Schließlich vertritt der Buchstabe E die Umwelt, die Gesellschaft, mit der die Organisation in Austausch steht!'

Der Rahmen dieses Artikels erlaubt mir nicht, alle Gebiete detailliert zu beschreiben. Es ist aber bereits deutlich geworden, daß zwischen allen Gebieten Konflikte entstehen können. Eigene Forschung hat ergeben, daß moralische Konflikte für in Public Relations und Beratung Tätige fast immer durch Kontroversen mit einem der genannten anderen Gebiete verursacht werden. Ferner hat sich gezeigt, daß die meisten Konflikte durch die jeweilige Interpretation, die sowohl die Angestellten wie die Arbeitgeber den geschriebenen und ungeschriebenen moralischen Regeln beimessen, und durch ihre Abweichung von diesen Regeln entstehen.

Ein klassisches Beispiel ist der Werbefachmann, der sich aus persönlichen Gründen weigert, z. B. einen Auftrag aus der Alkohol- oder der Tabakbranche auszuführen und von seinem Arbeitgeber darin tatsächlich respektiert wird. Wenn die wirtschaftliche Lage der Agentur jedoch geschwächt wird und ein großer Auftrag aus einer dieser Branchen eingeht, wird der Arbeitgeber fordern können, die ethischen Maßstäbe zu mindern oder zurückzustellen, weil er Beschäftigung erhalten oder seine

Position gegenüber dem Konkurrenten stärken will. Ähnlich ergeht es einem prinzipienbewußten Journalisten, wenn die Lage seiner Zeitung, die bis jetzt hohe ethische Standards berücksichtigte, es erfordert, daß mehr auf den Kommerz ausgerichtete Artikel geschrieben werden müssen. Auf ein anderes Gebiet erstrecken sich jene Konflikte, denen ein Unternehmen aus Gründen seines Überlebens dadurch trotzt, daß es sich für eine Qualitätsverminderung des Produktes entscheidet, die Kundenbetreuung zurückschraubt oder ganz bewußt die zuvor festgesetzten und akzeptierten Qualitätsnormen der Herstellung unterschreitet, damit er bestimmte Aufträge bekommt. Die Branchen-Organisationen können durch Entscheidungen ihrer einzelnen Mitglieder in sehr schwierige Lagen manövriert werden. Ebenfalls bekannt sind Beispiele, daß Betriebe, die große Bauten in arabischen Ländern ausführen, wo Juden nicht arbeiten dürfen, eine schriftliche Erklärung abgeben, »nicht-jüdisch« zu sein. Zahlreiche Beispiele zeigen, wie Normen der Unternehmensführung durchbrochen werden, um gesellschaftlichen bzw. wirtschaftlichen Einfluß wahrzunehmen.

Namentlich in der Werbung lassen die Konflikte persönliche Frustration bei den in ihr Tätigen entstehen. An dieser Stelle denke ich nicht nur an Betriebe, die absichtlich minderwertige Nahrungsmittel oder untaugliche Medikamente (mit z. T. sogar gefährlichen Anwendungsmöglichkeiten) auf den Markt bringen und von wachen Bürgerinitiativen ertappt werden. Man kann in solchen Fällen von einem deutlichen ethischen Konflikt sprechen. Ich denke vor allem auch an Fälle scheinbaren Rechts, die jedoch bei näherer Überlegung auf doppelter Moral beruhen.

Um ein Beispiel aus jüngster Zeit zu nennen: PR-Fachleute großer niederländischer Banken wurden 1985 von ihrem Management in eine Lage manövriert, in der sie den Medien gegenüber erklären mußten, daß die Banken aus kommerziellen Gründen aufgehört hätten, den Krügerland zu verkaufen. Dabei war es nicht möglich nachzuforschen, ob es andere Triebfedern gegeben hatte, die zu dieser endgültigen Entscheidung geführt hatten - etwa die internen, ernsthaften Beschwerden des Betriebsrates oder der von außen kommende politische Druck von Bürgerinitiativen und Parlamentariern. Mit dem Anschein eines sachlichen Arguments entzogen sich die angegriffenen Banken dem moralischen Anspruch.

Aus eigener Erfahrung während der zwanzig Jahre, die ich in der Praxis der Public Relations (PR) und Beratung verbracht habe, sind mir viele Beispiele bekannt, in denen der Werbefachmann sowohl mit sich selbst wie mit der eigenen Organisation ethische Kompromisse schließen mußte, damit noch etwas Wahrheit vermittelt werden konnte. Die Engpässe variierten von halben Lügen oder halben Wahrheiten bis zum Verschwei-

gen relevanter Informationen zum Nutzen der Organisation. Während dieser Jahre habe ich gesehen, daß viele Kollegen den Beruf vor allem aus moralischen Überlegungen aufgaben. Andere blieben aus Solidarität mit den Kollegen oder auch aus materiellen Überlegungen, weil sie über ein sehr weites Gewissen verfügten oder weil sie bereit waren, ihr Urteil immer wieder aufzuschieben und denjenigen, die verantwortlich waren, den »benefit of the doubt« zu geben.

Es ist deutlich, daß diese praktischen moralischen Situationen in jedem Beruf vorkommen; mir kommt es aber so vor, daß in der Werbebranche oder in den Medien die Grenzen schneller erreicht sind.

Ich möchte zu meinem Modell zurückkehren: Man könnte zwischen allen Kreisen und Dreiecken Konfliktlinien finden und zugleich deren Gewicht feststellen. Soweit ich weiß, sind diese Konfliktsituationen in ihrem wechselseitigen Zusammenhang oder ihren verschiedenen »Tempi«, ihren »Verwandtschaftsgraden«, der Argumentation der Beteiligten, der Art und Weise der Lösungen, noch nicht erforscht worden. Vielleicht hängt dieser Mangel mit der ebenso auffälligen Tatsache zusammen, daß in der akademischen Theologie, wenigstens in den Niederlanden, die *Berufsethik* kaum Aufmerksamkeit findet. Deshalb ist es zu begrüßen, daß die Niederländische Hochschule für Management 1985 einen Lehrstuhl für Unternehmensethik erhalten hat.

## 5. BERUFSCODES

Es ist nicht möglich, in diesem Artikel ausführlich bei den ethischen Codes der kommunikationsorientierten Berufe zu verweilen. Festzuhalten ist, daß in den großen Handbüchern der Ethik in der Regel nicht von der »kleinen« Ethik verschiedener Berufe gesprochen wird – nicht in dem Sinne, daß deren Codes oder Verhaltensregeln als Experimente und Modelle ethischen Handelns näher analysiert, auf ihre historischen Wurzeln zurückgeführt und auf ihre Anwendbarkeit hin kritisch untersucht werden.

Codes auf dem Kommunikationssektor haben - und das trifft auf einige Fachgebiete insbesondere zu - eine lange Geschichte. Es gibt drei Bereiche, die namentlich genannt werden sollen: die Journalistik, die Werbung und die PR. Dabei weist die Ethik der Journalistik einige Besonderheiten auf.

Das Medium Zeitung ist nicht nur älter, sondern auch die besondere Diskussion über die Journalistik – mit den Themen wie Freiheit der Meinungsäußerung, Freiheit der Informationsbeschaffung, Schutz des Lesers, usw. - kann man nicht völlig mit Diskussionen vergleichen, die über die Grenzen der Werbung oder der PR geführt worden sind. Zur Ethik der Journalistik haben sich viele geäußert.

Viel deutlicher als bei der Formulierung von Codes für die Werbung oder die PR liegen der Diskussion in der journalistischen Ethik die politischen, religiösen und juristischen Wurzeln unserer westlichen Kultur zugrunde. Außerdem scheint die Feststellung gerechtfertigt, daß bei der Festlegung der Grenzen der Journalistik prinzipiellere Überlegungen und Entscheidungen eine Rolle gespielt haben und noch immer spielen (»free and balanced flow of information«), während in der Werbung und PR vorwiegend Überlegungen pragmatischer Art eine Rolle spielen. Versuchte *De Vo/der* (um ein klassisches Werk auf dem Gebiet der Presse-Ethik zu erwähnen)<sup>13</sup>, die Ethik der Journalistik z. B. mehr auf Naturrecht und Demokratie zu fundieren, so suchen z. B. Autoren der Werbe-Codes die Wurzeln dafür eher in den philosophischen und kulturellen Konzepten, die die amerikanische und englische Gesellschaft während der Entwicklung der Werbung prägten, in Utilitarismus, Pragmatismus und Instrumentalismus (*Dewey*)<sup>13!</sup>

### 5.1. Vorgeschichte und Fundamete

Die Codes in der Werbe- und PR-Welt entspringen einer anderen Art Vorgeschichte. Am deutlichsten kommt dies in den *Werbecodes* zum Vorschein. Die Gründe ihres Entstehens finden sich auf mehreren Ebenen. Man kann unmittelbare Anlässe benennen und Hintergründe, die auf große gesellschaftliche und kulturelle Verschiebungen zurückzuführen sind.

Die unmittelbaren Anstöße kamen aus der brutalen und lügenhaften Werbung, wie sie sich am Ende des 19. Jahrhunderts in den USA und vor allem auch in England entwickelte. Der Ärger des Publikums mit dieser Werbung (einer ihrer großen Bekämpfer war *Daniel Defoel*) zwang ihre Betreiber, sich zu wehren. Wie konnte das besser geschehen als mit Hilfe schöner Erklärungen, die sich auf moralisch hochstehende Motive beriefen! Es gab noch einen anderen Anlaß: der brancheninterne Ärger mit den Taten mancher Kollegen. Im wohlverstandenen Eigeninteresse für die Branche wurden Grenzen des Fachgebietes gezogen. Diese veröffentlichten Grenzen sollten die Werbe-Welt - wenigstens war das die Hoffnung-

künftig gegen Puscherei, gegen Kritik des Publikums und vor allem gegen drohendes Eingreifen der öffentlichen Hand (der Gesetzgebung gegen irreführende Werbung) schützen-.

Die tiefer liegenden Entwicklungen in Gesellschaft und Kultur, die zu diesen Codes führten, sind leicht zu lokalisieren, wenn wir auf das Moment des Entstehens achten. Einer der ersten und besten Codes auf dem Gebiet der Werbung ist der nach einem Werbeblatt »Printers Ink« genannte Code (1911). Eine der ersten, sei es noch so kurze und fragmentarische »Declaration of Principles« in den PR (von *Ivy Lee*) datiert aus dem Jahre 1906.

Betrachten wir diese Tatsachen auf dem Hintergrund dieser Zeit, dann läßt sich vermuten, daß wir eine Gesellschaft vorfinden, die sich von einer grob-materialistischen Lebensüberzeugung und der Mentalität eines zügellosen Kapitalismus befreien möchte.

Nicht umsonst treten zwischen 1902 und 1912 in den USA Journalisten auf, die manchmal viele Jahre lang und mit großer Mühe Skandale aufspürten, die »mudrakers« (Mistharker).

Sie treten als Enthüllungsjournalisten vor den Augen eines erstaunten, betrogenen Publikums auf. Ihr »investigation journalism« (später z. B. wiederholt in der Watergate-Affäre) hat viele Industriearbeiter in große Verlegenheit versetzt". Auch in der Wirtschaft wuchs der Einspruch gegen die moralisch zweifelhaften Praktiken der Barone. Es ergab sich, daß jüngere Manager, die sich in den berühmt gewordenen »Bretter-Business-Bureaus« vereinigten und dadurch ihre aufrichtige Absicht zeigten, um ehrliche Geschäfte mit zuverlässigen Produkten zu machen, unter dem Einfluß (u. a.) von Deweys Auffassung und Ethik standen, d. h. Ethik als unlöslich mit der Gesellschaft verbunden und als ein darin wirkendes Instrumentarium auffaßten, womit im Alltag Entscheidungen getroffen werden können (*Je Graaf*, 41 ff.)<sup>16</sup>. Dieselben Gedanken verfolgt *Fonrastier* in seiner »prospektiven« Ethik, die sich von dem Gedanken löst, daß moralische Normen unveränderlich seien, weil die Grundstrukturen der Gesellschaft sich angeblich nicht änderten. Es sind gerade die enormen Änderungen in der Gesellschaft und die Verwissenschaftlichung des Lebens, die uns zwingen, unsere ethische Auffassung zu verlagern. So konnte Deweys praktische Ethik zu einer vernünftigen Reflexion auf Zielsetzung und Mittel und auf die damit zusammenhängenden Werturteile werden. Moralische Probleme ergeben sich aus der Veränderung des Lebens, sie müssen gelöst werden im Rahmen ihrer Zeit und mit Hilfe der Mittel, die in jenem Zeitraum benutzt werden können. Sittliche Werturteile (so de Graaf) sind bei Dewey im Grunde genommen Vorhersagen über die in bestimmten Situationen erwünschten Ziele, wie sie aufgrund bestimmter Handlungsweisen entstehen könnten. Sie lassen sich mit Hilfe empirischer Tests verifizieren bzw. falsifizieren. Ändern sich die Bedin-

gungen, dann müssen Ziele, Mittel und moralische Ansprüche geändert werden können<sup>17</sup>.

In dieser pragmatischen Ethik finden sich viele Elemente, die im Leben der ersten Dezennien dieses Jahrhunderts Geschäftsleute besonders ansprachen. Von Dewey ist bekannt, daß er während vieler »popularisierender« Vorlesungen seine Auffassung einem Kader der amerikanischen Gesellschaft vorgetragen und auf diese Weise eine Art »praktischer Moral« fundiert hat, die einerseits die volle Verantwortung für das Handeln in der Gesellschaft tragen wollte und andererseits immer auf der Suche nach praxis-gerichteten »Verabredungen« im kommunikativen Verkehr war. Ich bin der Meinung, daß z. B. die »Rotarians« im Jahre 1910 und die »Lionclubs« 1911 aus diesem Geiste geboren worden sind. Alle Normen, die man aufstellt, sind per definitionem nie absolut, sondern immer in konkreten Situationen zu testende Normen. Dies schließt drei Aspekte ein: a) die ethische Reflexion wird fortgesetzt werden, weil es dem Menschen eigen ist, normativ zu handeln, und weil die Gesellschaft immer fordern wird, daß verantwortlich gehandelt wird; b) die Ethik ändert sich dauernd und c) die Ethik muß ein problemlösendes Vermögen besitzen.

Im Hintergrund der alten Theorien des wohlverstandenen Eigennutzes (des Utilitarismus und Pragmatismus - mit einem verwässerten Puritanismus fest verheiratet) entwarfen Dewey und andere ihre »Basics« für gesunde Geschäftspraktiken, ehrliches Handeln, für das Suchen nach Harmonie statt Konflikten und den Vorzug des Erreichbaren vor dem Optimalen. Die Wahrheit und die Wahrhaftigkeit sollten im Handeln selbst wachsen. Dies alles (hier nur in Umrissen aufgezeigt) hat den Geist vieler Codes bestimmt, nicht nur die genannten »Basics«, sondern auch z. B. die »Rules of Conduct«, die der damals noch junge Watson für die Mitarbeiter seines schnell wachsenden Betriebes, IBM, schrieb". Wenn wir also Berufscodes beurteilen, müssen wir immer die sozialen und philosophischen Hintergründe, vor denen sie entstanden sind, beachten.

## 5.2. *Analyse der Stärke und der Schwäche von Codes: Erosion und Paradoxie*

Auf dem Gebiet der Berufsethik ist die Diskussion über die Frage, ob Codes als selbstregulierende Instrumente gesetzlichen Maßregeln gegenüber zu bevorzugen sind, ebenso alt wie aussichtslos. Eine der starken Seiten von Codes ist ohne Zweifel die Tatsache, daß eine Branche weiß, daß sie an Grenzen gebunden ist, für die sie sich freiwillig entschieden hat; zu gleicher Zeit haben Codes eine deutliche *gruppenbindende Bedeutung*. Die Überwachung von Codes

und die eventuellen Urteile durch Übertretungen kommen so leichter und schneller zustande als durch gesetzliche Prozeduren. Die Codes sind auch leichter umzustellen. Schließlich verleihen Berufscodes nach außen hin einen bestimmten Status und zeigen ein Good-will («quality-image«, usw.). Die Nachteile sind ebenfalls deutlich nachweisbar. Der wichtigste Nachteil liegt im Fehlen von *Sanktionen*, die von einer neutralen Instanz auferlegt werden könnten. Die Rechtsprechung wird von den eigenen Mitgliedern vorgenommen und entbehrt deshalb der Objektivität, die in bestimmten Fällen erwünscht ist. Schließlich müssen Codes so »weit« formuliert werden, daß sie in vielen Richtungen zu interpretieren sind.

Hier soll noch auf einen völlig anderen Aspekt von Codes hingewiesen werden; er kann als »Erosion« bezeichnet werden und stellt fest, daß der Einfluß, der Sendebereich und die Bedeutung von Codes aus sozial-philosophischen Gründen in unserer Zeit zur Diskussion gestellt werden können.

Um zu ihrem Kern vorzustoßen, greife ich die Auffassungen des griechischen Journalisten und Philosophen *Nikos Dimou* auf. Während einer Feier zum Andenken an das Entstehen des »Code of Athens«, der 1954 in den PR aufgenommen wurde und in Gestalt nationaler Codes große Nachahmung gefunden hat, setzt Dimou auseinander, daß Berufscodes verwerflich oder gar überflüssig seien, weil sie nie verwirklicht werden könnten. Codes laufen Gefahr, weit hinter den wirklich ethischen Entwicklungen im Fach und in der allgemeinen Moral in der Gesellschaft zurückzubleiben. Die Terminologie, so Dimou, sei derart allgemein und oberflächlich, daß Begriffe wie Wahrheit, gute Sitte, Anstand, Zuverlässigkeit, Ehrlichkeit und Verantwortlichkeit, wie sie in den Paragraphen der meisten Codes vorkommen, von denen, die sie unterschreiben, nicht in konkrete Praxis umgesetzt werden können. Das müßte ohne Zweifel frustrierend wirken. Dimou hielt »internationale« Codes für unmöglich, weil verschiedene kulturelle Kontexte verschiedene Typen der Hermeneutik hervorbringen. Dimou befürwortete die Sammlung konkreter Entscheidungen, die unter Berufstätigen ausgetauscht werden. Nach und nach (Poppers »piecemeal engineering«!) könne man aus den Erfahrungen Lernprozesse destillieren und einander als »Modelle« weitergeben", Eigene Erfahrung mit verschiedenen Codes veranlaßt mich, insoweit mit Dimou übereinzustimmen, daß der bloße Besitz von Codes oft höher als deren Inhalt geschätzt wird.

Eine andere Beobachtung, die ich 1987 näherer Forschung unterziehen

möchte, läßt mich vermuten, daß ethische Entscheidungen in Kommunikationsberufen in starkem Maß mit demjenigen zu vergleichen sind, was ich eine »Ethik des Kalten Büffets« nennen möchte-. So wie Menschen sich selbst ein Mahl aus einem überreichlichen Angebot zusammenstellen und dabei kaum auf die wechselseitige Zusammenstellung der Gerichte achten, behandeln meiner Meinung nach die in den Medien Tätigen ethische Normen und Werte, die, in verschiedenen Situationen unterschiedlich angewendet, paradoxe Entscheidungen liefern, aber die sie überhaupt nicht beunruhigen.

Neben der Erosion der Codes stelle ich eine doppelte Moral den Codes gegenüber fest: Man möchte sie haben (wegen schon erwähnter Gründe), man sucht aber zu gleicher Zeit eine Praxis, die von keinem Code beeinflußt werden sollte.

Vielleicht - und dies wäre näher zu betrachten - ist die Flexibilität, mit der Menschen immer wieder veränderte Prioritäten setzen, die wirkliche Ursache dieser Entwicklung. Auch bei den Benutzern der Massenmedien scheint sich Ähnliches anzudeuten: Menschen mit einem in vielen Lebensbereichen hohen moralischen Standard lassen ohne Beschwerde Filme oder Serien in ihrem Wohnzimmer zu, die all ihrer Werte spotten. Ein Teil ihrer ethischen Normen ist offensichtlich für den eigenen Gebrauch, ein Teil für Konsumtion bestimmt, ein weiterer Teil wird als unerreichbar oder als nicht zu der Domäne ihrer Verantwortlichkeit gehörend betrachtet. (In der Medienpädagogik kommen solche paradoxen Haltungen als wichtige Themen zur Sprache.)

Diese Überlegungen führen mich zu der Schlußfolgerung, daß Fourastiers prospektive Ethik und Deweys instrumentalistisches Denken, wenigstens was die Berufsethik betrifft, erneuert werden müssen. Ihr Denken wurde von dem optimistischen Gedanken getragen, daß verantwortlich handelnde Menschen, die sich in einem nicht abreißen Besinnungsprozeß an ethisches Handeln binden wollen, tatsächlich zu ethisch erwünschtem Verhalten kommen werden. In der Ethik des »Kalten Büffets« scheint mir das »Abteilungsdenken« eine Rolle zu spielen: die eigenen Interessen, der Zwang des dirigierenden Kontextes, aber auch der Verlust jedes Bewußtseins, daß man sein Handeln von einer ihm zugeordneten ethischen Reflexion begleiten lassen soll, untergraben die Fundamente der Berufscodes. Sowohl der Besitz eines Codes als auch eine Vernachlässigung im Tagesgeschäft können nach dieser Auffassung als ethisch »erfahren« werden.

Hier erschließt sich ein sehr wichtiges Forschungsgebiet. Auf die Erfahrung mit der Reflexion auf berufsethische Fragen läßt sich die Frage stellen, ob nicht die Berufung auf einen Berufscode (im Sinne Deweys) die Gefahr in sich trägt, daß man in dasjenige gerät, was der Meister verurteilte: Der Code wird zur absoluten Norm; aber weil er so weit und so vielfältig zu interpretieren ist, bleibt er ein schönes Fossil.

## 6. SCHLUSSBEMERKUNG

Meine anfangs erwähnte Verlegenheit angesichts der Komplexität muß auch am Ende bestätigt werden. Die Berufsethik, übrigens die ganze ethische Reflexion auf die Beziehung von Medien- bzw. Kommunikationsbranche und Moral zeigt ebenso viele Löcher wie der holländische Käse. In der Werbung für jenen Käse wird ziemlich oft behauptet, daß die Löcher des Käses am reizvollsten seien und die Funktion haben, den Geschmack desjenigen, was sich um sie herum befindet, zu bestimmen. Mit diesem Trost vertraue ich meine aktuellen Reflexionen der Probleme dem Leser an.

Im Titel des Artikel benutze ich den Begriff »Zurückhaltung«, ich hatte damit nicht die Absicht, eine leichte Ausflucht zu ermöglichen, sondern wollte zeigen, daß es vernünftiger ist, in dieser Sache vorläufig keine großen Theorien aufzustellen; sie würden ohne Zweifel Schiffbruch erleiden! In dubio abstine!

*Prof. Dr. Anne van der Meiden*

*Rijksuniversiteit Utrecht  
5bfakulteit social-culturele  
Wetenschappen  
Kromme Nieuwe Gracht 15  
NL-3512 He Utrecht*

### *Anmerkungen*

1. *Saxer*, in: ZEE 29 (1985), S. 21.
2. *A. van der Meiden*: Reklame en Ethiek, Leiden 1981. Ferner: *W. Rivers* und *W. Schramm*: Responsibility in Mass Communication, New York 1969.
3. *N. de Volder*: De Ethiek van de pres, Leuven 1952. Für die Amerikanische Situation: *J. C. Merrill*: Media, Messages and Men, London 1979.

4. *D. Tiemersma*: Filosofie en Geneeskunde, in: *Medisch Contact*, 52 (1977), S.16-41.
5. *A. van der Meiden*: *Mensen Winnen* (Ethische Grundlagen der Verbreitung des Christlichen Glaubens), Diss., Meerkerk 1972. *Ders.*: *Allen van horen zeggen*, Baarn 1980. *Ders.*: *The basic issues of media ethics*, in: *WACC Journal* 4/1979, S.3-6.
6. *J. T. Klapper*: *The effects of Mass Communication*, New York 1967. *Ferner*: *J. G. Strappers*, *A. D. Reijnders* und *W. A. J. Möller*: *Werking van de Massamedia*, Den Haag 1982.
7. *Insbesondere*: *M. Bromuer*: *Juist tegen leuk*, in: *Selectiviteit in de Massencommunicatie*, Deventer 1971, S. 146-156.
8. *Für eine Übersicht*: *G. Fauconnier*: *Aigemene communicatietheorie*, Utrecht und Antwerpen 1981. *G. Gerbner*, *L. Gross* u. a.: *Trends in Network Tv-Drarna and Viewer Conceptions of Social Reality 1967-1976*, Philadelphia 1977. *Dies.*: *Communication, Technology and Soical Policy* (cap. 34), New York 1973.
9. *W. Wunden*, in: *ZEE* 29 (1985), S. 67.
10. *W. Wunden*: *Towards an Ethics of the Receiver*, in: *A. uander Meiden* (ed.): *Ethics and Mass Communication*, S. 168ff., Utrecht 1980.
11. *A. oander Meiden* und *G. Fauconnier*: *Profil en Professie, inleiding in de theorievorming van public relations* (cap. 12), Leiden 1986.
12. *N. De Volder*, a.a.O.
13. *Insbesondere*: *A. uan der Meiden* und *G. Fauconnier*, a.a.O., cap. 7.
14. *F. J. Bishop*: *The Ethics of Advertising*, London 1949. *R. Stihlin* u. a.: *Werbung, Freiheit und Verantwortung*, 1964. *A. uander Meiden*: *Reklame en ethiek*, Leiden 1981.
15. *A. N. J. den Hollander*: *Het demasque in de samenleving*, Amsterdam 1976. *J. Grunig* und *T. Hunt*: *Managing Publik Relations*, Englewood Cliffs 1984.
16. *J. de Graaf*: *Elementair begrip van de ethieck*, Utrecht 1980.
17. *Ebd.*
18. *Später ausgebaut* in: *IBM Business Conduct Guidelines*, New York ed. 1983. *Auch*: *J. Watson Jr.*: *Business and its Believers*, New York 1963.
19. *N. Dimo«*: *Professional Codes an Everyday Practice*, in: *Cahiers PR en Voorlichting*, 8/3 1984.
20. *D. K. Wright*: *Moral values and ethics in Public Relations*, in: *E. Denig* and *A. van Meiden*: *A Geography of PR trends* (10th World Congress PR, 1985), Dordrecht 1985.

# Buchbesprechungen

*Aus dem Bereich Wirtschaft, Arbeit, Technologie*

## *Hsmanisiertmg der Arbeitswe/t- Eine bleibende Forderung der Sozialethik*

Durch die hohe und stabile Arbeitslosigkeit ist eine ethisch höchst bedeutsame Problemverschiebung eingetreten: das Problem der Arbeitslosigkeit hat das der Humanisierung der Arbeit abgelöst. Aufgrund der hohen Arbeitslosenzahlen ist es zunächst einmal wichtig, daß man Arbeit hat. Doch diese Haltung »Arbeit um jeden Preis« ist in einem hohen Maße quantitativ orientiert und vernachlässigt den qualitativen Gesichtspunkt der Humanisierung der Arbeit. So hat sich, den ökonomischen Sachzwängen gehorchend, die folgende lexikalische Ordnung eingestellt: Beseitigung der Arbeitslosigkeit, Humanisierung der Arbeit. Aufgrund dieser Orientierung wird die Arbeit dann instrumentalisiert und ein bloßes Mittel zum Zweck: »Irgendwie muß man ja zu Geld kommen«.

Aufgrund dieser teils sublimen, teils deutlich erkennbaren, jedoch folgenreichen Veränderungen im Verständnis der Arbeit, beginnen wir bei unserer Buchbesprechung mit grundlegenden Überlegungen zur Arbeit.

Im von *Luise* und *Willy Schottroff* herausgegebenen Buch *Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt. Chr. Kaiser Verlag, München* 1983, 332 S., 36,- DM, kommt bereits im Titel zum Ausdruck, daß Arbeit nicht - wie in der Kirche lange Zeit verkündet - nur Mühe, Sorge und Last ist, sondern vor allem *Mitarbeit an der Schöpfung Gottes*. In diesem Verständnis ist die menschliche Arbeit ein fundamental-theologisches Thema und die theologische Wertschätzung der *Arbeit* gleichzeitig eine Wertschätzung des *Arbeiters*. Sofort ist jedoch darauf hinzuweisen, daß die menschliche Arbeit die Welt nicht nur gestaltet, sondern auch verunstaltet. »Christliche Theologie hätte also nicht nur nach der Weltgestaltung durch Arbeit, sondern auch nach der Weltzerstörung durch sie zu fragen« (*Friedrich Kiss*, S. 28 f.). Hier wird ein kritischer Arbeitsbegriff entworfen, der sich durch sämtliche Beiträge durchzieht und der bei *Dorothee Sülle* kategorisch ausformuliert wird: »jede Arbeit, die auf Vernichtung der Lebenden, der Nachkommen, der Mitgeschöpfe und der ganzen Erde abzielt, ist mit dem christlichen Glauben unvereinbar. Ein Soldat ist kein Arbeiter« (S. 45).

Mit diesem Kernsatz kann das erste Kapitel »Plädoyers für eine Theologie der Arbeit« abgeschlossen werden. Im zweiten Kapitel entwerfen *Jürgen Kegler/Frank Crüsemann/Willy Schottroff* und *Leise Schottroff* biblische Aspekte einer Theologie der Arbeit. Es werden die Arbeitsorganisation und Arbeitskämpfformen im Alten Testament strukturanalytisch erfaßt (Kegler), die Produktionsverhältnisse der späteren Königszeit und

die Sozialgesetzgebung des Deuteronomiums beschrieben (Crüsemann) sowie das Verhältnis von Arbeit und sozialem Konflikt im nachexilischen Juda rekonstruiert (W. Schottroff). In den jeweils sozial-geschichtlich analysierten Texten kommt zum Ausdruck, daß Gott parteilich ist gegen unmenschliche Arbeitsbedingungen und gegen die Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft (Kegler, S. 70). Im Neuen Testament redet Jesus zu den Unbemittelten, die von ihrer Hände Arbeit leben und die »Aufgabe der Jünger, Kranke zu heilen und die Königsherrschaft Gottes zu verkünden, wird dezidiert Arbeit genannt« (L. Schottrott, S. 206; 149).

Diesen zuletzt genannten Gesichtspunkt nimmt *Ekkehard Börsch* im dritten Kapitel »Sozialethische Implikationen einer Theologie der Arbeit« auf, wenn er ausführt, daß die Arbeit des Menschen nicht als Arbeit oder Leistung wichtig wird, sondern erst in ihren Bezügen (S. 239): Es geht um einen neuen Himmel und eine neue Erde. Die Würde der Arbeit ergibt sich aus der Würde der Ziele, die durch die Arbeit verwirklicht werden. Arbeit als Mitarbeit in und an der Schöpfung Gottes ist deshalb kein »selbstherrliches Machtinstrument des Menschen« (*R. Schwerdt*) S. 247), sondern eine Tätigkeit des Bewahrens in Solidarität und Brüderlichkeit. Ein solches Arbeitsethos, welches dem von *Max Weber* diametral entgegengesetzt ist, läßt sich am ehesten im Bündnis mit den Gewerkschaften in die gesellschaftliche Wirklichkeit umsetzen (*R. Schwerdt*, S. 255). Damit geschieht eine klare Ortsanweisung der Kirche, auf deren Gefahren für die theologische Sozialethik *Jens Ilarms* hingewiesen hat. Er stellte fest, daß sich in den kirchlichen Stellungnahmen zur Arbeitszeitverkürzung die gesellschaftliche Differenzierung zwischen Gewerkschafts- und Arbeitgeberinteressen reproduziert. Ethik steht dann in der Gefahr, »zu einer taktischen Ethik zu verkommen« (ZEE 28/1984, S. 458, 454). Diese kritische Anfrage sollte gerade auch derjenige beachten, der - wie wir - die Gewerkschaften als Voraussetzung für eine gerechtere und humanere Gesellschaft betrachtet.

Abgeschlossen werden die sozialethischen Implikationen einer Theologie der Arbeit durch theologische Anmerkungen zu »*Laborem Exercens*« (*Fernando Catillo*), ohne daß die biblizistisch begründete Überhöhung der Arbeit in dieser Enzyklika kritisch überdacht wird. Beispiele solidarischer Praxis von *Fritz Stahl/Renate Wind* und *Chang-Nack Kim* zeigen, wie der theologische Arbeitsbegriff (Mitarbeit an der Schöpfung Gottes, Parteiergreifen für die Schwachen) praktisch werden kann.

Dieser normativ-theologische Arbeitsbegriff ist als ein gesellschaftskritischer konzipiert (S. 8) und ist ein Kontrastbegriff zum ökonomischen Arbeitsbegriff, bei dem Arbeit instrumental als *Tätigkeit* verstanden wird, *durch die sich der Mensch die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse verschafft*. Mit dieser Definition lassen sich fast wirklich alle Tätigkeiten, auch die des Einbrechers, als »Arbeit« bezeichnen. Der theologische Arbeitsbegriff

dagegen will von einem formalen Oberbegriff wegkommen und stattdessen einen alternativen, normativen Arbeitsbegriff einführen, der die Grundlage für die Gestaltung der Arbeitswelt abgibt.

Denn es gilt, und damit nehmen wir das Buch von *Hugo Schmale: Psychologie der Arbeit, Klett-Cotta; Stuttgart 1983, 265 S., 38,- DM*, auf, daß das Verständnis von Arbeit die Gestaltung der Arbeitswelt bestimmt (S. 15).

Schmale geht deshalb bei seiner Psychologie der Arbeit bewußt vom Arbeitsbegriff aus und entwirft mit Bezug auf *S. Freud, J.G. W. F. Hegel, J.J. Habermas* (Arbeit als Medium der Bewußtwerdung), *K. Marx* (Arbeit als Grundbegriff gesellschaftlicher Praxis), *H. Marcuse* (Unterscheidung von Spiel und Arbeit), *G. Lukács* (Arbeit als Herrschaft des menschlichen Bewußtseins über den Leib), *K. Barth* (Arbeit als tätige Daseinsbejahung) und *M. Godetier* (strukturalistische Analyse) einen »normativen Arbeitsbegriff« (S.45), »der uns als Kriterium bei der Bewertung konkreter Arbeitsplatzbedingungen und bei der Planung -menschengerechtere Arbeitsplätze dienen kann« (S. 26). Dieser Arbeitsbegriff lautet: »Arbeit ist die auf der Basis eines dialektischen Prozesses der Vermittlung zwischen Mensch und Natur (Subjekt und Gegenstand) vorn Menschen bewußt intendierte Veränderung der Natur zum Zwecke der Schaffung optimaler Lebensbedingungen unter Einsatz psycho-physischer Kräfte und unter Zuhilfenahme technologischer Energien und Mittel« (S. 46 f.).

Auch wenn mit diesem Arbeitsbegriff die oben erwähnten Positionen und Ansätze nur elektrisch rezipiert werden, so erweist sich dieses Verständnis von Arbeit als normativ höchst wirksam. Grundsätzlich gilt: Eine Wissenschaft von der Arbeit kann die Arbeit nicht mehr auf bloß technische und ökonomische Aspekte reduzieren: »Sie muß – theoretisch wie praktisch – ihren Kriterienkatalog um ontologisch-anthropologische und psychologische Aspekte erweitern« (S. 48). Dazu gehören die Frage nach dem Sinn des Lebens wie auch medizinische (Gesundheit), psychologische (Persönlichkeitsentfaltung) und ökologische Zielvorstellungen.

Ausgehend von diesem normativ komplexen Arbeitsbegriff untersucht und reflektiert Schmale den Leistungsbegriff. Das heißt dann: Indem bei Schmale der Leistungsbegriff eine grundlegende Bedeutung erhält, geht es in dessen Arbeitspsychologie in erster Linie um die Frage, wie die Leistungsfähigkeit und die Leistungsbereitschaft des Produktionsfaktors Arbeit gesteigert werden kann. Dies geschieht in einer *kritischen Auseinandersetzung mit dem Taylorismus*, der ganzheitliche Arbeitsaufgaben in elementare zerlegte, durch Zeitmessung vorplante und über maschinelle Taktbindung (Fließband) steuerte. Der auf motorische Fertigkeiten reduzierte und dequalifizierte Arbeiter wurde dann über den Akkordlohn zur Leistung motiviert. In dieser Arbeitsplatzgestaltung ist der Mensch

ein bloßes Funktionsglied zwischen Anzeigeeinstrumenten und Steuereinrichtungen einer Maschine (S.53) und der Handlungsspielraum (Informationsaufnahme|Wahrnehmen, Informationsverarbeitung|Denken, Informationsabgabe|Handeln (S.55) wird reduziert auf nur reflektorische Reiz-Reaktions-Verknüpfungen (S.64). Demgegenüber geht Schmale von der Tatsache aus, daß menschliche Fähigkeiten sich im Arbeitsprozeß nur dann ausbilden können, wenn der einzelne sich in seiner Arbeitsumwelt orientieren kann, das Wahrgenommene zu bewerten in der Lage ist und wenn er Wahlmöglichkeiten besitzt (S. 55, 64f., 150).

Orientierungs-, Bewertungs- und Wahlmöglichkeiten sind die Grundvoraussetzungen für eine Humanisierung des Arbeitsplatzes und ermöglichen die leistungsmotivierende Zielsetzung in der Arbeit. Dazu abschließend die von Schmale aufgezeigten Beziehungen von Zielsetzung in der Arbeit, Leistungsmotivation, Arbeitsgestaltung- und Organisation: »Denn menschliches Handeln ist zielorientiert und erhält erst durch eine Zielsetzung seinen Sinn. Eine Arbeitshandlung, deren Ziel dem Handelnden uneinsichtig, unklar oder nicht bekannt ist, wird von ihm als sinnlos erlebt. Die Sinnlosigkeit seines Tuns wirkt auf ihn zurück und hemmt seine Motivation zum Handeln. Da der Mensch zum großen Teil durch sein Handeln sich selbst bestimmt, ist die bei aufgezwungener Arbeit ausbleibende selbstbewertende Rückmeldung über die Sinnhaftigkeit seines Tuns nicht ohne Einfluß auf seine Persönlichkeit. Aus diesen sowohl leistungsökonomischen als auch persönlichkeitspezifischen Gründen wird die Erzeugung und Erhaltung von Leistungsmotivation zu einer wesentlichen Aufgabe der Arbeitsgestaltung und Arbeitsorganisation« (S. 188).

Wichtig für Schmale ist, daß der Arbeitende die *Ziele* der Arbeit in seiner Arbeit wahrnehmen, bewerten und wählen kann, womit gleichzeitig der unscharfe Begriff »Sinn der Arbeit« (S. 14) eingeholt und der »Autonomiebegriff« für die Konzeptionalisierung der Forderung nach Humanisierung der Arbeit konstitutiv wird (S. 209). Eingebettet sind diese Überlegungen in das arbeitspsychologische Problem der »optimalen Anpassung von Mensch und Arbeit« (S. 15) unter dem Gesichtspunkt der »Leistungsbereitschaft« (S. 188). In diesem Zusammenhang wird dann auch die häufig gestellte Frage nach dem Einfluß der Arbeitszufriedenheit auf die Leistung als falsch gestellt bezeichnet, »da sich beide Größen wechselseitig bedingen« (S. 190), so daß abschließend festgehalten werden kann, daß bei Schmale das wirtschaftsrelevante *Verhalten* des Individuums (Arbeitsverhalten, Leistungsbereitschaft) und weniger bzw. sekundär seine subjektive *Befindlichkeit* (Persönlichkeitsentfaltung, Zufriedenheit) im Vordergrund steht. Insofern übernimmt die Arbeitspsychologie von Schmale die allgemeinen Zielsetzungen des Taylorismus (höchstmögliche

Leistung der Arbeitenden in Übereinstimmung mit der Betriebsführung), stellt diese jedoch in den Kontext eines normativ kritischen Handlungs begriffes, womit Arbeitgeberinteressen (wirtschaftsrelevantes Verhalten des Arbeitenden) und Arbeitnehmerinteressen (Humanisierung der Arbeit) konzeptionell miteinander verknüpft werden. Ziel dieser Konzeption ist es wohl, weder inhumane Arbeitsverhältnisse zu stabilisieren noch die gegebenen Produktionsverhältnisse durch den Entwurf einer kritischen Gesellschaftstheorie zu hinterfragen (S. 14), so daß auch für die Arbeitspsychologie, wenn auch in zu modifizierender Form, die von *Walter Volpert* geäußerte Kritik an der Arbeitspsychologie gilt: »Da die Arbeits- und Betriebspsychologie jedoch gesellschaftliche Zusammenhänge ausblendet und sich in die gegebenen kritiklos einfügt, haben ihre Ergebnisse und Gestaltungshinweise gleichzeitig die Funktion, den Widerstand der Arbeitenden gegen diese Produktionsverhältnisse zu verringern. Dieser meist gemeinsam geführte Widerstand hat zwei Hauptformen: die sogenannte Leistungszurückhaltung und den offenen Kampf gegen ungünstige Arbeitsbedingungen. Gegenstrategien zielen somit auf die Erhöhung und Effektivierung der Leistungsverausgabung, also die Intensifikation der Arbeit, und auf die Integration der Arbeitenden in den Betrieb und das Wirtschaftssystem, vor allem in Form einer Schwächung der gewerkschaftlichen Organisationen« (in: *Handbuch psychologischer Grundbegriffe*, hg. von *G. Rexilius* und *S. Grubitzsch*, Reinbek bei Hamburg 1981, S.94).

Weil die Arbeitspsychologie auch in ihrer kritischen Gestalt (*A. Bruggemann/P. Großkurth/B. Orendi/E. Ulrich*) ihren systematischen Ort im Betrieb hat und sich dadurch eher über die Unternehmensziele legitimiert, ist für die Gestaltung der Arbeitswelt die gewerkschaftliche Forderung nach Humanisierung der Arbeit von besonderer Bedeutung. Im von *Gerd Peter* und *Brsmo Zwingmann* herausgegebenen Buch *Humanisierung der Arbeit. Probleme der Durchsetzung (Studie des Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Instituts des DGB/WSI, Bund Verlag Köln 1982, 202 S., 24,80 DM*, sind die Referate abgedruckt, die auf der Tagung »Realisierungsbedingungen und Durchsetzungsprobleme der Humanisierung des Arbeitslebens« am 8. August 1981 im Hans-Böckler-Haus des DGB in Düsseldorf gehalten wurden. Diese Tagung sollte nach Auskunft der Veranstalter eine Zwischenbilanz des Programms der Bundesregierung zur Humanisierung des Arbeitslebens ziehen, welches 1974 vom Bundesforschungsministerium vorgelegt wurde.

Wichtig ist zunächst der Hinweis, daß die Humanisierung des Arbeitslebens (HdA) Teil eines gesellschaftlichen Reformprogramms darstellte, wobei die Frage, ob »Humanisierung des Arbeitslebens« verstanden wird als »Schaffung von leistungs-motivierenden Arbeitsbedingungen« (Ma-

nagement) oder als »Schaffung der industriellen Demokratie« (*F. Vi/mar*, Gewerkschaften), eine kontrovers politische ist, in welcher sich Arbeitgeber- und Arbeitnehmerinteressen widerspiegeln. Dementsprechend ist auch die Beurteilung des Aktionsprogramms der Bundesregierung zur Humanisierung des Arbeitslebens kontrovers.

So schreiben z. B. *Peter Derschea* und *Dietmar Gottschall*: »Hunderte von Gutachtern und Sachverständigen, von Forschern und Projektbegleitern mit einem mittlerweile nur noch schwer entwirrbaren Knäuel an Kompetenzen und Einflußmöglichkeiten ließen das Programm degenerieren, weil sie ihr Eigeninteresse dem Ziel Humanisierung voranstellten. Wer Gelder für Rationalisierungs- und Entwicklungsvorhaben benötigt, findet bei ihnen ein offenes Ohr - er muß nur die richtigen Gründe finden. Von -Humanisierung der Arbeit< spricht er am besten nicht, das bürokratische Kürzel >HdA< reduziert den komplexen Inhalt auf eine unverfängliche Marke, die niemandem ein schlechtes Gewissen bereitet. Und so bedienen sich guten Mutes aus dem HdA-Fördertopf die Unternehmen (weil sie jedes billige Geld brauchen können), die Gewerkschaften (weil sie ihre Mitbestimmungsrechte ausreizen wollen), die Arbeits- und Sozialwissenschaftler (weil sie endlich einmal in Betrieben forschen dürfen, die ihnen sonst verschlossen sind)« (*Management* 3/80, S. 42).

Im Gegensatz zu dieser vernichtenden Kritik kommen die vorliegenden Beiträge zu der Einsicht, »daß die unbestreitbar vorhandenen positiven Ergebnisse von Forschungsprojekten im Rahmen des HdA-Programms nur dann eine Chance haben, in den betrieblichen Alltag Eingang zu finden, wenn die Gewerkschaften ihre handlungs- und Aktionsmöglichkeiten zu ihrer Verwirklichung ausschöpfen. Eine Umsetzung im Selbstlauf, etwa wegen der Überzeugungskraft wissenschaftlicher Argumente, oder eine umstandslose, über den Markt vermittelte Durchsetzung ist - wie die Erfahrungen der vergangenen Jahre zeigen -- nicht zu erwarten, jedenfalls nicht in einem für die Arbeitnehmer positiven Sinne« (*Wolfgang Spieker*, S. III).

Dazu gehört zum Beispiel die Einsicht, daß die Beteiligung der Arbeitnehmer am gesamten Vorgang eine notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der Humanisierung des Arbeitsplatzes ist. Zudem »erfordert eine Umsetzung von Humanisierungsinhalten, die wesentlichen Arbeitnehmerinteressen entspricht, eine humanisierungspolitische Überformung von Marktprozessen und Unternehmensstrategien« (*S. Gensior*] *F. Nascbold*] *F. Wolf*, S. 34). Damit ist gemeint, daß erst durch starken Druck der Arbeitnehmerseite Humanisierungsziele in die betriebliche Praxis umgesetzt werden. Ähnliches gilt für die Durchsetzung und Verbreitung humanisierungsrelevanter Technologien. So konnte festgestellt werden, »daß die *technischen und ökonomischen Rahmenbedingungen*, unter

denen betriebliche HdA-Maßnahmen erfolgt sind, die möglichen Effekte dieser Maßnahmen für eine tatsächliche Verbesserung von Arbeitsbedingungen nur eingeschränkt wirksam werden ließen« (*D. Saner/M. Detss! V. Döhl/N. Altmann*, S. 128). Mit der strategischen Formel des »technisch Machbaren« und des »ökonomisch Zumutbaren« werden Humanisierungsforderungen entweder abgeschwächt oder abgewehrt (S. 129).

Damit haben wir exemplarisch Lösungsansätze zur Durchsetzung humaner Arbeitsverhältnisse dargestellt, wobei für die verschiedenen Beiträge die folgende Einsicht grundlegend ist: »Die Umsetzung von Humanisierungsinhalten, die wesentlichen Arbeitnehmerinteressen entsprechen, steht in einem strukturellen Konflikt mit der in der Arbeitswelt vorherrschenden Orientierung an Unternehmensinteressen« (*Gensior* u. a., S.33). Weil dieser Konflikt besteht, müssen Handlungsstrukturen und Voraussetzungen einer gewerkschaftlichen Humanisierungspolitik entworfen werden, die in den Handlungsfeldern gewerkschaftlicher Humanisierungspolitik Einkommen, Arbeitszeitgestaltung, Gesundheitsgefährdung, Arbeitsplatzvernichtung, Technologie- und Rationalisierungsproblematik ein wirksames gewerkschaftliches Handeln ermöglichen sollen (*R. BispincklB, Zwingmann*, S. 177 ff.).

Die Forderung nach Humanisierung der Arbeit ist unbestritten. Doch ist diese in der heutigen Situation der Massen- und Langzeitarbeitslosigkeit nicht ein ethischer Luxus? Von der Sozialethik kann diese Frage folgendermaßen beantwortet werden: Erst auf dem Hintergrund des Humanisierungsleitbildes erhält die Arbeitslosigkeit ihre ethische Verbindlichkeit. Der ethische Kern der Humanisierungsforderung besteht in der Einsicht, daß in und durch die Arbeit der Arbeitende seine Persönlichkeit entfaltet. Der arbeitslose Mensch wird deshalb dieser Möglichkeit der Menschwerdung in der Arbeit beraubt. Deshalb sind »Humanisierung der Arbeit« und »Recht auf Arbeit« als integral zu verstehende sozialethische Forderungen in die heutige Situation einzubringen, die dadurch gekennzeichnet ist, daß die Arbeitsmarktlage die humane Gestaltung der Arbeitsbedingungen oft verhindert. Deshalb sind Aussagen von Politikern, wonach die Beseitigung der Arbeitslosigkeit als Aufgabe Nummer eins bezeichnet wird (so *Helmut Kohl* in seiner Regierungserklärung am 4. Mai 1983), im Blick auf ihre Relationalität zur Humanisierungsforderung kritisch zu befragen. Dies vorausgesetzt, muß die Arbeitslosigkeit als eine zentral sozial-ethische Herausforderung angenommen werden und es sind Konzepte der Arbeitspolitik aufzunehmen und ethisch zu interpretieren.

Auf dem Kongreß der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft im Oktober 1982 in Berlin wurde erstmals zu dem Thema »Arbeitspolitik« eine Arbeitsgruppe gebildet. Der von *Ulrich Jürgens* und *Frieder Nasehold* herausgegebene Sammelband *Arbeitspolitik, Materialien zum*

*Zusammenhang von politischer Macht, Kontrolle und betrieblicher Organisation der Arbeit*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1984, 470 S., 64,- DM, enthält Beiträge zu dieser Arbeitsgruppe.

Die leitende Hypothese der verschiedenen Beiträge zu den fünf Themenschwerpunkten 1. Probleme und Konzepte der Arbeitspolitik, II. Veränderungen in den betrieblichen Macht- und Kontrollstrukturen durch neue Techniken, III. Interaktionsformen zwischen Betrieb und Staat in der Arbeitspolitik. IV. Betriebliche Kontrolle, Arbeitsmarktentwicklung, Schranken staatlicher Modernisierungspolitik, V. Nachlese zum Politikbegriff ist, daß die weitreichenden Veränderungen des betrieblichen Arbeits- und Produktionsprozesses nicht nur durch endogene technische und ökonomische Tendenzen bedingt sind, sondern in ihrem Entstehungs- und Wirkungszusammenhang wesentlich auch durch politische Prozesse bestimmt wurden (Vorbemerkung, S. 9, F. Naschold, S.49).

Dabei wird davon ausgegangen, »daß in Marktwirtschaften nach wie vor die privaten Investitionsentscheidungen der Mikroeinheiten ein zentraler Bestimmungsfaktor für die Entwicklung von Produktivität und Wachstum, internationaler Wettbewerbsfähigkeit und Erhöhung des Lebensstandards darstellen« (F. Naschold, S. 44 f.), werden die mikroökonomischen Entscheidungsprozesse der Unternehmen und hier insbesondere die das Konversionsproblem (Transformation von Geldkapital in Sachkapital; Transformation der monetären Investitionsentscheidungen in reale Produktionsmittel; Transformation des auf dem Arbeitsmarkt gekauften Arbeitsvermögens in Arbeit) im Wirtschaftsprozeß betreffenden Entscheidungen zum Bezugsproblem für die Konzeptionalisierung von Arbeitspolitik (F. Naschold, S.45). Und weil Politik bei diesen Transformationen keine akzidentielle, untergeordnete Komponente darstellt, sondern eine endogene strategische Größe ist (Naschold, S. 46-49), »läßt sich die theoretische Trennung von Politik und Ökonomie zusammen mit dem topologischen Interventionsmodell von Staat und Ökonomie nicht mehr aufrechterhalten« (Naschold, S. 50). Dieses Verständnis von Politik als eine dem Arbeits- und Produktionsprozeß inhärente Größe bedeutet, daß der Betrieb, die Unternehmung eine politische Größe ist und keinesfalls, wie dies heute prinzipiell geschieht, dem vorpolitischen-ökonomischen Bereich zugeordnet werden kann (*W.-D. Narr*, S. 431). Sobald nun aber die Produktion und ihre Organisation nicht mehr prinzipiell aus dem formell politischen Bereich ausgegrenzt werden, unterliegt der ökonomische Bereich dem politischen Legitimationszwang (Narr, S. 435). Politik ist dabei nicht staatsfixiert, d. h. auf den formellen öffentlichen Sektor beschränkt (Narr, S. 451), vielmehr tritt Politik überall dort auf, wo es um Widersprüche, Ungleichheiten, Macht-

und Herrschaftsausübung, um Synthesis, Vereinbarungen, Entscheidungen, Geselligkeit und Gesellschaft geht (Narr, S. 453 ff.).

Die verschiedenen Beiträge in diesem Sammelband zur Arbeitspolitik beziehen sich demzufolge auf den Problemzusammenhang von »Politik« und den Arbeits- und Betriebsprozessen und versuchen diese in ökonomischen Analysen schwer faßbaren »Schnittstellen« (F. Naschold, S.44) theoretisch zu durchdringen. So wird z. B. unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung von Macht, Herrschaft und Kontrolle im Betrieb festgehalten, daß sich durch die Einführung neuer Techniken die »Primärmacht« (originär aus der Art der Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den sozialen im Betrieb erwachsenen Machtpositionen) auf Konten der »Sekundärmacht« (kollektiv erkämpfte bzw. staatliche gesetzte Regelungen) verstärkt: »Die betrieblichen Anweisungsformen sind anonymisiert, zentralisiert, objektiviert worden, kleine Auswege durch informelle Aushandlungen, durch Ausnutzung menschlicher >Schwächen< seitens der Vorgesetzten usw. werden verstellt. Hinzu kommt, daß der institutionalisierten Sekundärmacht-Politik die Felle wegschwimmen. Auf der einen Seite gibt es nach wie vor Regelungen und Prozeduren, die das einseitige Direktionsrecht des Managements binden und begrenzen; auf der anderen Seite schrumpft verstärkt durch die -Intelligenz- der Computer der Umfang sozial vermittelter Handlungen und Entscheidungen zugunsten der in Technik und Arbeitsorganisation liegenden scheinbar sachnotwendigen Verhaltensimperative. Damit entschwindet gewissermaßen die Substanz dessen, was im Bereich der betrieblich institutionalisierten Politik überhaupt noch verhandelbar ist. Jedenfalls werden reaktive Formen der Politisierung, die ihren Ausgangspunkt in dem Widerspruch von einzelnen oder von Beschäftigtengruppen und entsprechenden Konflikten haben oder die auf spezifizierte Risikotatbestände betrieblichen Handelns, die als soziale *Folgen* von Technisierung und Organisierung aufgefaßt werden, bezogen sind, zunehmend problemadäquat« (U. Jürgens, S. 77).

Aufgrund solcher Verschiebungen in den Relationen von Macht, Herrschaft und Kontrolle wird die Frage nach den betrieblichen Kontrollstrategien bei computerisierten Arbeitsprozessen erörtert (R. Duhm/U. Mückenberger, S. 252 ff.), und ebenso werden die Interaktionsformen zwischen Betrieb und Staat in der Arbeitspolitik exemplarisch (professionelle Arbeitsorganisation, der Einfluß von Betriebsräten auf die betriebliche Umsetzung öffentlicher Arbeitsmarktpolitik, berufliche Integration Schwerbehinderter) rekonstruiert.

Dabei hat sich z. B. herausgestellt, daß die Betriebsräte trotz ihrer Beteiligungsrechte kaum in der Lage sind, arbeitsmarktpolitische Zielsetzungen innerbetrieblich durchzusetzen (G. Bosch und B.-G. Spiess, S. 340).

Damit werden »Bruchstellen« zwischen politischer Arbeitsmarktpolitik und betrieblicher Beschäftigungspolitik sichtbar, die durch die hohe Arbeitslosigkeit noch deutlicher werden: »Zur Erreichung ihrer Ziele kann die Arbeitsmarktpolitik nicht direkt in betriebliche Entscheidungen durch Gebote (z. B. Verpflichtung zur Einstellung von langfristig Arbeitslosen) oder Verbote (z. B. Untersagung der Entlassung bestimmter Arbeitskräfte) eingreifen. Sie verfügt nur über die Möglichkeit, durch eine Reihe von finanziellen Anteizen die Schaffung neuer Stellen (Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen), den Erhalt gefährdeter Arbeitsplätze (Kurzarbeit), die Wiedereingliederung von Arbeitslosen (Eingliederungsmaßnahmen) sowie die berufliche Bildung und Rehabilitation gefährdeter Arbeitskräfte (Fortbildung, Umschulung und Rehabilitation) für die Unternehmen finanziell attraktiver zu machen. Diese finanziellen Angebote werden gerade bei hoher Arbeitslosigkeit und bei abnehmender Zahl der Beschäftigten in den Betrieben vielfach überhaupt nicht mehr oder nur unzureichend oder mißbräuchlich aufgegriffen, so daß »die arbeitsmarktpolitischen Zielsetzungen nicht oder nur teilweise, aber auf jeden Fall mit einem abnehmenden effektiven Mitteleinsatz erreicht werden« (G. Bosch und B.-G. Spiess, S.325). - Arbeitspolitische Zielsetzungen lassen sich also schwerlich in dem von Profitgesichtspunkten organisierten betrieblichen Handeln durchsetzen, und auch von einer Mitwirkung der Betriebs- und Personalräte an der Planung und Umsetzung arbeitsmarktpolitischer Maßnahmen kann nicht ohne weiteres erwartet werden, daß die Arbeitsmarktinteressen der Beschäftigten vorrangig beachtet werden.

Aufgrund dieser Einsichten stellt sich die grundsätzliche Frage, inwiefern der »Betrieb« noch ein »Ort« relevanter arbeitspolitischer Strukturierung ist oder ob sich die »relevanten arbeitspolitischen Aktivitätszentren« wesentlich auf übergeordnete Zusammenhänge von Großunternehmen, staatlichen Interventionen und der Hierarchie von Märkten verschieben (P. Naschold, S.54)? Bestätigt wird damit auch, daß es theoretisch wie real sinnvoll ist, »beim Konversionsproblem im Wirtschaftsprozess als dem funktional-historischen Bezugsproblem für Konzeptionalisierung von Arbeitspolitik anzusetzen« (F. Naschold, S.45).

Welche Strategien der Beeinflussung der Transformationsprobleme im ökonomischen Konversionsprozeß sind jedoch vorzuschlagen? Da das marktwirtschaftliche bzw. angebotsorientierte Konzept (Anreize für die unternehmerische Initiative, steuerliche Entlastung der Unternehmen, Deregulierung des Marktes, Sparpolitik, Abbau von Sozialausgaben führen zu wirtschaftlichem Aufschwung und zusätzlichen Arbeitsplätzen) »auf die weitere ökonomische, soziale und politische Marginalisierung gesellschaftlicher Arbeit hinausläuft« (F. Naschold, S.53), wird ein »neosmithianisch-postkeynesianisches« Vorgehen vorgeschlagen (Arbeit

als wichtigster wertschöpfender Faktor bei *A. Smith*; das ökonomisch wie sozial instabile marktwirtschaftlich-kapitalistische System bedarf wirtschaftspolitischer und sozialpolitischer Interventionen *J. M. Keynes*}, das auf weiter entwickelte Vermittlungsformen zwischen politischen Apparaten außerhalb des Betriebes mit den innerbetrieblichen Institutionen und Prozessen bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung und Ausweitung der produktionsexternen, sozialstaatlich gestützten Reproduktion gesellschaftlicher Arbeit abzielt (so *F. Naschold*, S. 54f.). Die ethische Grundentscheidung dieser Strategie ist die Konzentration auf den »Produktionsfaktor Arbeit«, während im neoklassischen Konzept eine Angebotspolitik in Bezug auf den »Produktionsfaktor Kapital« dominiert.

Arbeitspolitik ist, das wird durch diese Gegenüberstellung von Arbeit und Kapital deutlich, ein Feld politischer Auseinandersetzungen mit weitreichenden gesellschaftspolitischen Konsequenzen.

Bereits die in dem Buchtitel verwendeten Begrifflichkeiten verweisen auf Unterschiede im Zugriff und in der Behandlung dieser Thematik. Benutzt der oben diskutierte Sammelband den Begriff *Arbeitspalitie*, so hat der von *Philipp Herder-Domeich* herausgegebene Band den Titel *Arbeitsmarkt und Arbeitsmarktpolitik*, *Duncker & Humblot, Berlin 1982, 2215., 78,- DM*. Der Ausschuß für Sozialpolitik hat sich auf seiner Tagung Anfang Oktober 1981 in Münster mit aktuellen Problemen des Arbeitsmarktes auseinandergesetzt. Der vorliegende Band enthält in überarbeiteter Form die auf diesem Symposium gehaltenen und diskutierten Referate. Was sind nun die Unterschiede zwischen Arbeitspolitik und Arbeitsmarktpolitik? Interessant ist, daß z. B. im Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft (HdWW) der Begriff der Arbeitspolitik fehlt, der der Arbeitsmarktpolitik jedoch ausführlich erörtert wird (HdWW 1, Stuttgart u. a. 1977, S. 279). In der Bundesrepublik Deutschland tragen Gesetzgeber und Bundesregierung die entscheidende Verantwortung für die Arbeitsmarktpolitik. geregelt durch das Arbeitsförderungsgesetz (AGF) von 1969 und durch das Stabilitäts- und Wachstumsgesetz (StWG) von 1967, für dessen Durchführung der Bundesminister für Wirtschaft zuständig ist.

Der Schwerpunkt der Beiträge des vorliegenden Bandes liegt dabei jeweils auf der ökonomischen Betrachtungsweise. Wir haben bereits oben festgehalten, daß die Arbeitspolitik ein »terrain of contest« (Feld politischer Auseinandersetzungen) ist. Weil dies auch für die konzeptionell-theoretische Ebene gilt, ist es von Interesse, diese ökonomische Perspektive in ihrem ethischen Gehalt zu rekonstruieren.

Im Zusammenhang der Lohnsubventionen als Mittel der Arbeitspolitik (Verbilligung des Produktionsfaktors Arbeit) wird abschließend formuliert: »Noch tauglicher wären aber entsprechende lohnpolitische Korrek-

turen, weil diese unmittelbar an der Ursache der Arbeitslosigkeit ansetzen und nicht, wie die Subventionen den Charakter einer Neutralisierungspolitik haben« (H. Albeck, S. 23). Und da Lohnsubventionen den notwendigen Strukturwandel auch verzögern können, stellt sich die Frage, »ob eine marktorientierte Lohnanpassung in den betroffenen Branchen nicht der wirksamere Weg zum Beschäftigungsziel ist« (H. Albeck, S. 23 f.). Gefordert wird eine »knappheitsgerechte Entlohnungsstruktur« auf der Grundlage der neoklassischen Lohnstrukturtheorie, welche von einer engen Beziehung zwischen Lohnstruktur- und Beschäftigungsänderungen ausgeht. Diese Modellannahme hat jedoch eine geringe empirische Evidenz und zudem ist zu befürchten, »daß als Folge positiver Rückkopplungseffekte auf der Angebotsseite eine beschäftigungspolitisch motivierte Freigabe bestimmter Lohnsätze nach unten sogar zu einer Verschärfung der >Marginalisierung< von Problemgruppen führt. Denn mit weiteren Lohneinbußen geht eine zusätzliche Beeinträchtigung der Arbeitsmotivation und Verringerung der Arbeitsmarktbindung auf seiten der benachteiligten Beschäftigtengruppen einher, die letztlich die Vorurteile der Arbeitgeber gegenüber diesem Personenkreis nur noch weiter verstärken und dafür sorgen, daß diese Arbeitskräfte schließlich objektiv ungeeignet für eine Tätigkeit auf Arbeitsplätzen der internen Arbeitsmärkte werden« (Hans Friderichs: Lohnstrukturdifferenzierung – ein Rezept zur Lösung des Beschäftigungsproblems? in: Wirtschaftsdienst, August 1985, S. 432).

Die Folgen einer noch stärkeren Lohndifferenzierung sind Entsolidarisierungstendenzen in der Arbeiterschaft, eine souveräne Verfügung des Kapitalverfügers über die Arbeitskräfte und die Abhängigkeit der Löhne von ökonomischen Opportunitäten. Das Kriterium der marktorientierten Lohnanpassung ist nicht nur in seiner Beschäftigungswirksamkeit umstritten, sondern beinhaltet tendenziell eine Marginalisierung der Arbeit und der Arbeitenden.

Aufgrund dieser Überlegungen bedarf auch die Feststellung, wonach eine Forcierung der Rationalisierungsgeschwindigkeit (z. B. mittels der Zurückhaltung von Lohnforderungen) zu einem Abbau der Arbeitslosigkeit und der Inflationsrate führen kann (E. Knappe, S. 79, 98, 107), einer kritischen Betrachtung. Diese Feststellung wird stimmig, wenn folgendes vorausgesetzt wird: »Es ist daher nicht so, daß beschleunigte Rationalisierungen ursächlich zu mehr Arbeitslosigkeit geführt haben, sondern hohe Arbeitslosigkeit und beschleunigte Rationalisierungsmaßnahmen gehen auf *ein und denselben dritten* Bestimmungsgrund zurück - die verschlechterte Kosten-Erlös-Relation« (E. Knappe, S. 98).

Wie stark in diesem Band die marktwirtschaftliche Position vertreten wird, zeigt der folgende Vorschlag zum Abbau von »künstlichen«

(E. Knappe, S. 79) Behinderungen des Rationalisierungsprozesses: »Schließlich müssen die Unsicherheiten für neue Produktionen und Techniken, die sich aus *politischen Prozessen* ergeben, reduziert werden. Normalerweise ist die Einführung einer rationelleren Produktionsweise dadurch gekennzeichnet, daß sie den betroffenen Investoren und den mit höherer Produktivität arbeitenden Arbeitnehmern Einkommens- und : *Sicherheitstorteile* bringt, gleichzeitig treten jedoch mehr oder weniger gravierende *externe Nachteile* für Teilgruppen der Gesellschaft auf, die sich zunehmend auf dem Rechtsweg, durch verbandspolitische Einflußnahme im Parlament, durch gewerkschaftlichen Widerspruch, Protest von Bürgerinitiativen usw. gegen diese Benachteiligungen wehren. Wie gravierend diese Gegenwehr Investitionsprozesse behindern kann, wird plakativ deutlich an Protesten von Bürgerinitiativen und Umweltschützern gegen den Bau von Atomkraftwerken und Industrieansiedlungen allgemein, aber auch an gewerkschaftlichen Forderungen nach Rationalisierungsschutzmaßnahmen ...« (E. Knappe, S. 109).

Auch wenn die »Gegenwehr von Gruppen«, die durch externe Nachteile des Rationalisierungsprozesses betroffen werden, berechtigt ist, so müssen diese »materielle und immaterielle Nachteile dulden, die von Maßnahmen und Entscheidungen (z. B. Rationalisierungsinvestitionen) ausgehen, für die sie selbst keine Verantwortung tragen«. Hier muß der Staat allgemeine Grundsatzentscheidungen treffen, die den Investoren, »wenn sie sich politischem Widerspruch von Gruppen gegenübersehen, einen klaren, eindeutigen und möglichst schnellen Lösungsweg aufzeigen« (E. Knappe, S. 108). Die Interventionen des Staates werden damit festgelegt auf die Disziplinierung von Partizipation, womit die Außerkraftsetzung des Kriteriums der Partizipation über die ökonomische Theorie begründet wird.

Aufgrund dieser Argumentation fällt der Sozialethik die Aufgabe zu, die monistische Begrenztheit und die ethisch höchst problematischen Implikationen der ökonomischen Theoriebildung aufzubrechen. Dies ist möglich durch die kritische Aufnahme alternativer Gestaltungskonzepte, wozu das von H. C. Binswanger, H. Frisch, H. G. Nutzinger, B. Schefold, G. Scherborn, U. E. Simonis, B. Strümpel verfaßte Buch *Arbeit ohne Umweltzerstörung. Strategien für eine neue Wirtschaftspolitik*, Fischer, Frankfurt a. M. 1983, 367 S., 29,80 DM, gehört. Die Verfasser dieses Buches sind Mitglieder der im Frühjahr 1981 eingesetzten Arbeitsgruppe »Ökonomie und Naturschutz e. V.« (BUND) und versuchen eine Antwort auf die folgende Fragestellung: »Wie sehen neue Strategien aus, die eine Eingliederung der Umweltpolitik in die Wirtschaftspolitik ermöglichen, damit vor allem Wege gefunden werden, die Arbeitsplätze ohne Umweltzerstörung gewährleisten?« (S. 9, auch S. 16).

Ausgangspunkt ist die Krise der Wachstumsgesellschaft und die Einsicht, daß eine Fortsetzung des Wirtschaftens im bisherigen Stil der Industrieländer für den Menschen fatal wäre, da dies eine Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen zur Folge hätte. Deshalb geht es heute um eine Entscheidung zwischen einer Wirtschaft, »die prinzipiell auf Verschwendung ausgerichtet ist, weil sie nur bei angemessenen Wachstumsraten des Sozialprodukts und daher steigendem Umweltverbrauchsnorm funktioniert, und einer Wirtschaft, die auf ihr ureigenstes Prinzip – das wirtschaftliche Prinzip – ausgerichtet ist, wonach mit den knappen Ressourcen unserer endlichen Welt haushälterisch, sparsam umzugehen ist« (S. 13).

Nach der Problemanalyse (Krise der Wachstumsgesellschaft, Energie- und Umweltpolitik auf falschem Kurs: S. 15-90) werden die Grundzüge eines neuen Wirtschaftstils konzipiert, der eine Antwort auf die für den ökonomischen Theoretiker wie Praktiker zentrale Frage geben soll: »Wie kann wirtschaftliche und gesellschaftliche Stabilität in einer marktwirtschaftlich organisierten Volkswirtschaft erreicht werden? ... (S. 16) Zu einem neuen Wirtschaftsstil gehört erstens das Konzept einer Wirtschaft mit begrenzten Ressourcen, bei der für Erweiterungsinvestitionen kein Raum bleibt, jedoch Ersatzinvestitionen notwendig werden (Substitution des Kupferdrahtes in der Telekommunikation durch Glasfasern). Diese Substitutionen müßten so durchgeführt werden, »daß die Ressourcen nachhaltig genutzt würden und wenig Gefahr der Erschöpfung einer unentbehrlichen Ressource entstünde ...« (S. 115). In ähnlicher Weise gilt dies auch für die Rationalisierungsinvestition: »Arbeitsplätze sollten durch technischen Fortschritt weiter dort wegrationalisiert werden, wo vor allem Mühe, wenig Befriedigung und erhebliche Gesundheitsgefährdung mit der Arbeit verbunden sind, nicht jedoch dort, wo es um schöpferische Arbeit geht, bei der die Qualität des Produktes davon abhängt, daß es von Menschenhand geschaffen wird« (S. 115). Damit wird deutlich, daß der Weg zu einem neuen Wirtschaftsstil nicht etwa technikfeindlich ist oder einen Bruch mit dem Wirtschaftssystem erfordert.

Bestätigt wird dies durch die spezifische *Sozialstruktur einer Wirtschaft bei gemäßigttem Wachstum* als einem zweiten Merkmal eines neuen Wirtschaftsstils. Gerade bei der wachsenden Arbeitslosigkeit zu fordern, »daß einer wachsenden Zahl von Menschen die Möglichkeit gegeben werden soll, sich um den Preis eines geringeren Einkommens aus dem Bereich industrieller Tätigkeit und eines nach dem Modell des industriellen Sektors arbeitenden tertiären Sektors zurückzuziehen, um verschiedenen Formen der nicht-industriellen Arbeit und der Eigenarbeit nachzugehen« (S.116).

»Dualwirtschaft«, »Schattenwirtschaft« und »Eigenarbeit« sind die

Begriffe für die Beschreibung dieses »infirmen« Wirtschaftssektors, in dem eine Vielzahl ökonomischer Leistungen (Eigenarbeit, Selbstversorgung, Selbsthilfe, gemeinschaftliche Produktion, Schwarzarbeit) erbracht wird.

Die Lösung der beiden Hauptprobleme in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften »Umweltzerstörung« und »Arbeitslosigkeit« liegt also in der Konzeption der Dualwirtschaft. Und damit diese nicht als systemkritisch bezeichnet und damit als Veränderungsstrategie irrelevant wird, wird mit Bezug auf *K. M. Meyer-Abich* und *B. Sehe/old* festgehalten: »Es handelt sich nicht um eine Veränderung des Wirtschaftssystems, sondern des Wirtschaftsstils« (S. 117).

Und zu einer solchen Veränderung des »Wirtschaftsstils« gehört die Umverteilung der Arbeit. Dies bedeutet eine Ausweitung des informellen Sektors, in dem eine sinnvolle Arbeit möglich ist. Damit wird das Verständnis von Arbeit für diese Konzeption grundlegend: »Arbeiten heißt nicht nur Tausch von Leistungen gegen Lohn zu Marktbedingungen. Arbeiten ist auch eine -zielgerichtete Tätigkeit<, die die Gestaltung und Bewältigung von Lebenssituationen ermöglicht« (S. 307). Arbeiten ist eine *bedarfsorientierte* Tätigkeit, ist *Lebensarbeit* und muß nicht unter *markt-mäßigen, monetären* Bedingungen geschehen. Dies sind gleichzeitig die Kriterien für eine alternative Ökonomie, die sich zusammenfassend in einem ethischen Modell skizzieren läßt: »Hauptaxiom einer Förderung von Alternativ-Ökonomie in nächster Zeit ist die Transformation von Arbeitslosigkeit (potentielle und aktuelle) in neue Formen der Lebensarbeit, indem menschliche Beschäftigung nicht nur an der Entlohnung, sondern auch an der Bedarfsdeckung gemessen wird. Angenommen, es gäbe in einem Stadtteil die entsprechende Infrastruktur für die (übliche) Sozialarbeit, Kranken- und Altenpflege bis zur Stätte der Begegnung in der Form, daß jeder mit seiner zunehmenden Freizeit auf irgendeine Weise tätig sein und so zur Befriedigung individueller und sozialer Bedürfnisse beitragen könnte, wobei er natural oder geldmäßig entschädigt würde: Plötzlich würde man entdecken, daß sich soziale Sicherheit mit weniger Kosten und neuem Gemeinschaftsgefühl verwirklichen läßt; der Druck von seiten steigender Sozialabgaben würde geringer, und die Menschen würden bei gleichbleibendem Lohn, sinkender Erwerbsarbeitszeit und geringeren Sozialabgaben möglicherweise über mehr Kaufkraft verfügen. Dies wäre ein Beispiel für intrapersonelle, alternative Tätigkeit« (S. 311).

Handelt es sich bei diesem Konzept von alternativer Ökonomie wirklich nur um eine Veränderung des Wirtschaftsstils? Wenn die Autoren dies voraussetzen, dann wird die Machtfrage verdrängt und es stellt sich die Frage, wie sich diese Konzeption mit den gewerkschaftspolitischen Zielsetzungen und Strategien vereinbaren läßt. Denn die Überwindung

der Arbeitslosigkeit sowie die Erhaltung unserer natürlichen Lebensgrundlagen ist nicht ohne eine Veränderung des bestehenden Wirtschaftssystems zu realisieren.

Diese Überlegungen haben deutlich werden lassen, daß der Humanisierung der Arbeitswelt gerade in der heutigen Situation eine besondere Bedeutung zugemessen werden muß. Denn durch die hohe Arbeitslosigkeit werden qualitative Gesichtspunkte sehr schnell abgeblendet. Für die theologische Sozialethik stellen sich grundlegende Fragen wie »Worin besteht der ethische Sinn von Arbeit?«, »Gibt es ein Recht auf Arbeit?«, »Gehört das Arbeiten zum Menschen wie das Fliegen zum Vogel?« (Luther?), »Darf derjenige, der nichts arbeitet, wirklich nichts essen?« (2 Thess 3,10) und »Ist die Arbeitszeitverkürzung eine sach- und menschengerechte Strategie zur Überwindung der Arbeitslosigkeit?«. Doch diese Fragen dürfen nicht isoliert behandelt und beantwortet werden. Die Gestaltung der Arbeitswelt verlangt eine ordnungs- und gesellschaftspolitische Reflexion.

*Dr. Helmut Kaiser*

*CH-3007 Bern*

SWI-Studienhefte 1-5: *Michael Bartelt*: Wertwandel der Arbeit. Der Bedeutungsrückgang der Werte Arbeit, Beruf, Leistung als sozialethisches Problem, 1982. *Matthias Schmidt* u. a. (Hg.): Arbeit und Gesundheitsgefährdung. Materialien zur Entstehung und Bewältigung arbeitsbedingter Erkrankungen, 1982. *Hildegard Mogge* (Hg.): Die verliehene Arbeitskraft. Zur Problematik der gewerblichen Arbeitnehmerüberlassung, 1982. *Karl Ernst Wenke* (Hg.): Ökonomie und Ethik. Die Herausforderung der Arbeitslosigkeit, 1984. *Hildegard Mogge* (Hg.): Arbeitsethik und Arbeitswirklichkeit. Ein Beitrag zur ethischen Theoriebildung, 1984. Alle Publikationen sind im Verlag Haag und Herchen, Frankfurt am Main, erschienen.

Eine sozialethische Buchreihe gilt es vorzustellen, die ein Schattendasein führt: Die *Studienhefte des Sozialwissenschaftlichen Instituts* der EKD, begonnen unter seinem viel zu jung verstorbenen früheren Leiter *Michael Bartelt*, Gleich im ersten Heft klingt programmatisch das Thema der gesamten Reihe an: *Wertwandel der Arbeit*. Dem Thema Arbeit bleiben auch die folgenden vier Studienhefte verpflichtet - und mancher Aufsatz, mancher Aspekt hätte es gewiß verdient, nicht so unscheinbar zu erscheinen - und übersehen zu werden. So hat sich etwa *Hildegard Mogge* im Studienheft 3 bereits 1982 mit der »verliehenen Arbeitskraft«, also den Problemen der gewerblichen Arbeitnehmerüberlassung, wie das vornehm

heißt, auseinandergesetzt - lange vor *Günter Wallraff's* Report von >ganz unten, Der Band 5, soweit bekannt ist, die vorerst letzte Publikation in der Form des Selbstverlages, also des gehefteten Papiers, schließt den von Michael Bartelt eröffneten Spannungsrahmen zum Wertwandel der Arbeit mit Beiträgen zur ethischen Theoriebildung zum Thema Arbeitsethik und Arbeitswirklichkeit. Die im Beruf getane Arbeit verliert an Wertschätzung. Dieses empirisch untermauerte Datum des Wertwandels steht für Michael Bartelt zur Debatte. Und er konstatiert: »Es wachsen die Ansprüche an die Qualität der Arbeit. Es wächst die Kluft zwischen Erwartung und Realität. Damit nimmt auch die Unzufriedenheit mit der beruflichen Arbeit zu« (11). Für protestantische Ethik ist dieser Einstellungswandel ein bemerkenswertes Datum. Mehr noch: Diese Infragestellung der Arbeit erfolgt nicht aus dem geheiligten Baldachin des Überbaus heraus, sondern von unten, von den Arbeitenden selber. »Arbeitnehmer, die von ihren Arbeitsverhältnissen enttäuscht und frustriert sind, scheinen nicht mehr ohne weiteres hinzunehmen, daß sie in ein minutiös ausgefeiltes Hierarchiesystem von Über- und Unterordnung eingezwängt sind, das ihnen den freien Atem nimmt und zu vermeidbaren Spannungen am Arbeitsplatz führt« (13).

Als *theologische Kategorien* bringt Michael Bartelt demgegenüber ins Spiel: Menschliche Arbeit ist eine Folge und ein Ebenbild des göttlichen Arbeitens (1 Mose 2,5 und 15); Gott arbeitet als Versöhner (Jes 43, 24f.); er bringt sich selbst zum Opfer, um der Menschen willen, die er liebt (PhiI2, 5-8); Gott arbeitet als der Geist, als heiliger, tröstender, Lebensschaffender Geist (Röm 12,2); Gott arbeitet an der neuen Schöpfung, in der alle Verheißungen erfüllt, alle Widersprüche überwunden sein werden (Off21,1-4). Und: Der Mensch erhält das Mandat, auf dieses Ziel hinzuwirken, indem er sich in seiner Arbeit auf menschliche Ziele ausrichtet. »Menschliche Arbeit kann deshalb niemals nur Selbstverwirklichung sein. Sie verwirklicht die Sache des Anderen, indem sie auf Gottes Ziel hin wirkt« (15). Diese theologischen Kriterien finden in der Arbeitswirklichkeit nach Bartelt kaum eine Entsprechung: »Woran es am meisten fehlt, ist das Element des Schaffens. In der Arbeit schöpferisch zu sein und im kreativen Handeln einen Spielraum der Freiheit, ein Stück Selbstverantwortung eingeräumt zu bekommen, darauf wird offenbar um so schwerer verzichtet, je stärker das individuelle Selbstbewußtsein und mit ihm der Wunsch nach Selbstverwirklichung sich entwickeln« (14). Bartelts knappe Schlußforderung: Eine Arbeit ohne das Element des Schaffens verdient auf Dauer nicht, Arbeit genannt zu werden.

Dieser Wandel der Einstellung zur Arbeit als Teil des Lebens führt »zum Verlangen nach mehr Freizeit«, zur Befriedigung -postmaterieller- Bedürfnisse (*Maslow*), zur Höherschätzung von Bildung, Partizipation,

häuslicher Arbeit und Familie bis zur Bereitschaft, materielle Einbußen hinzunehmen. Zu konstatieren bleibt eine »weit verbreitete Unzufriedenheit mit der Art und Qualität der Berufsarbeit«, »nicht aber eine generelle Abkehr von der Arbeit als Grundwert, als Bestandteil des Wertsystems der modernen Gesellschaft« (41). Diese Einstellung ist verbunden mit Skepsis gegenüber der Gerechtigkeit des Leistungsprinzips und mit einer Zunahme hedonistischer Motivationen, mit einer Abnahme von Frustrationstoleranz, Zielorientierung und Verantwortungsfähigkeit (48). So überzeugend viele der genannten Beobachtungen für den Leser sind, so bedauerlich bleibt, daß die Schlußfolgerungen für die Verkündigung der Kirche eigenartig fragmentarisch ausfallen, etwa mit der Bemerkung: »Durch ihre Verkündigung kann die Kirche entscheidend der Wiedergewinnung von Lebenssinn und Arbeitsmotivation dienen.« Und: Wenn überhaupt, dann haben die spezialisierten Dienste der Kirche (soziale Diakonie) diese Aufgabe wahrgenommen, eine Vermittlung zur Arbeit der Ortsgemeinde steht noch aus. So endet Michael Bartelt dort, wo es kirchlich spannend werden könnte.

Daß eben die *funktionalen Dienste der Kirche* den Herausforderungen aus dem Bereich der Arbeitswelt noch am ehesten entsprochen haben, zieht sich wie ein roter Faden durch die Reihe der Publikationen und findet im Heft 5 ihre Zuspitzung unter dem anspruchsvollen Titel: *Arbeitsethik und Arbeitswirklichkeit*. Ein Beitrag zur ethischen Theoriebildung. *Ulrike Schmidt* reflektiert die heiß umstrittene Studie des Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt (KDA) »Jenseits der Vollbeschäftigung - Über die Zukunft der Arbeitswelt«. Die kirchliche Rezeption der Krise der Arbeit bis 1982 wird mit der Bemerkung abgetan: »Für die Zeit bis 1982 ist (jedoch) von der These auszugehen, daß die Kirche ihre Verantwortung für den Bereich des Arbeitens und Wirtschaftens, der die Lebenswelt der Gemeindeglieder und unserer Gesellschaft entscheidend prägt, zu wenig wahrgenommen« (7). Den Vätern der kirchlichen Industrie- und Sozialarbeit wird es in den Ohren klingen. Die EKD-Synode in Espelkamp 1955 zum Thema »Die Kirche und die Welt der Arbeit«, die Arbeit von *Horst Symanowski*, Denkschriften der Kammern der EKD werden zwar erwähnt, ändern aber für Ulrike Schmidt nichts an der Feststellung: »Das Thema Arbeit ist theologischer Reflexion nicht unmittelbar zugänglich« (11). So wird das Jahr 1982 mit der KDA-Studie zum Meilenstein der kirchlichen Rezeption des Themas.

Das KDA-Papier, das inzwischen eine breite Diskussion gefunden hat und erhebliche Kontroversen ausgelöst hat, wird von Ulrike Schmidt sorgfältig analysiert und systematisiert. Auch die bekannten Uneinlichkeiten des Ansatzes werden von ihr gründlich markiert. Wir beschränken uns deshalb auf ihre eigenen theologisch-sozialethischen Schlußfolge-

rungen: »Die sozialetischen Überlegungen des KDA gehen im Gegensatz zu einer weitverbreiteten Tendenz in der deutschsprachigen Theologie nicht von *dem* Menschen aus, dessen anthropologische Grundbefindlichkeit letztlich von gesellschaftlichen Strukturen unberührt bleibt und der als Einzelperson davon mehr oder weniger unabhängig ethische Entscheidungen treffen kann. Vielmehr versuchen sie, an der konkreten Lebens- und Arbeitssituation und den sie bestimmenden Strukturprinzipien, dem gesellschaftlichen Charakter menschlicher Existenz anzusetzen. In diesem kontextbezogenen Ansatz zeigen sich Parallelen zur ökumenischen Ethik« (83 f.).

Zuzustimmen ist ihrer Bemerkung: Die Krise der Arbeit ist die *Krise der sliktularisierten* bzw. zur Ersatzreligion gewordenen *Arbeit*. In der Krise des Arbeitens und Wirtschaftens geht es um zentrale biblische Verkündigungsinhalte, um Gottes Zuspruch und Anspruch auf unser ganzes Leben (86). Wie üblich bei solchen Arbeiten wird die Frage nach dem Ort kirchlicher Sozialetik wieder einmal mehr nur auf den letzten Zeilen thematisiert, verhalten und in Andeutungen: »Vielleicht sollte sie (die kirchliche Sozialetik) sich stärker an der prophetischen Rede orientieren, in der Konfliktsituation reflektieren und reden, Partei ergreifen für ein Leben in Fülle, für Befreiung. Dies wird zu Konflikten in der Kirche führen« (93 f.). Und der bekannte Appell: »Bei der notwendigen Weiterentwicklung einer sozialetischen Theorie der Krise und Zukunft der Arbeit als Ethik der Kirche sollten Betroffene, Gemeinden, Pfarrer, Vertreter der funktionalen Dienste und der akademischen Sozialetik zusammenarbeiten.« Dieser Stein wird allerdings aus einem Glashaus geworfen. Denn gerade diese Scharnierfunktion, die hier eingefordert wird, könnte zu einer zentralen Aufgabenstellung einer künftigen Reihe von Publikationen des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD werden - und dann hoffentlich nicht unter Ausschluß der Öffentlichkeit, wie das die bisher gewählte Publikationsform so hervorragend garantiert hat.

Dr. Michael Schibilsky

4250 Bottrap

van der Pott, Johan Hendrik Jacob: Die Bewertung des technischen Fortschritts, eine systematische Übersicht der Theorien. With a foreword by Alexander King, President of the Club of Rome. Assen/Maastricht: van Gorcum 1985. 2 Bde. 1429 S. Hfl. 330 (Ln.), hfl. 250 (Ppb.)

Die *Diskussion über den technischen Fortschritt* hat nicht erst in den letzten Jahrzehnten angefangen. Sie dürfte wenigstens so alt sein wie die indu-

strielle Revolution, das Zeitalter in dem sich der Stand des Wissens und Könnens in Europa und Nord-Amerika auffällig von dem in anderen Weltteilen zu unterscheiden begann und ein Prozeß immer schneller Veränderungen in Gang kam. Betrachtet man diesen Prozeß näher, so verschwindet der Eindruck einer gleichförmig beschleunigten Bewegung: Es gibt Zeiten des Stillstands und dann plötzliche Durchbrüche, sprungartige Entwicklungen, die in kurzer Zeit die ganze Szene verwandeln. Eine der Perioden dieser schnellen Veränderung scheinen wir jetzt zu erleben. In den letzten Jahrzehnten sind nicht nur wichtige Fortschritte des Wissens und Könnens zu verzeichnen - man denke etwa an die Mikroelektronik und die Entschlüsselung und Manipulierung des genetischen Code -, auch die wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und geistigen Folgen solcher Innovationen werfen eine Menge neuer Fragen auf. Diese werden in unserem Zeitalter mit großer Radikalität und öffentlicher Anteilnahme erörtert. So scheint auch die Diskussion über den technischen Fortschritt in eine neue Phase eingetreten zu sein.

Das monumentale, auf Deutsch geschriebene Werk des niederländischen Historikers *J. H. J. v. d. Pot* hat dazu ohne Zweifel einen ganz wichtigen Beitrag geleistet. Das Gewicht dürfte nicht zuletzt der Bescheidenheit seiner Ansprüche zu verdanken sein. Es ist die Bescheidenheit des Historikers, der die Vergangenheit, auch die neueste, zuerst einmal verstehen und richtig beschreiben möchte. Diese deskriptive Einstellung bedeutet nicht, daß dem Buch alle ethische Relevanz abgeht; im Gegenteil: neben seinem Thema, das eben in der Wertfrage hinsichtlich des technischen Fortschrittes besteht, ist auch seine mutmaßliche Motivierung von großem ethischen Interesse. Es ist nicht schwer zu erraten, daß v. d. Pot seine Arbeit aus moralischer Besorgtheit über die gegenwärtige Phase des technischen Fortschrittes unternommen hat. Aber er weiß, daß sich mit lautstarker Beunruhigung und Entrüstung nichts ändern läßt. Dazu bedarf es vielmehr einer gründlichen Erkenntnis der Lage im Lichte der Vergangenheit. Als methodisches Motto könnte man v. d. Pots Arbeit auch den von ihm selbst zitierten Spruch Spinozas »non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere« mitgeben (vgl. 141).

Die Bescheidenheit äußert sich nicht nur in der methodischen Disziplin dieses Werkes, sondern auch in seiner Diktion. Wie der Untertitel erwähnt, bietet es eine Übersicht von Theorien. Es wird dabei eine Periode von etwa 200 Jahren in Betracht gezogen; zu den häufig angeführten Autoren gehören *Goethe* und *Carlyle* als auch *Opbuls* und *Jonas*. So ist eine ungeheure Masse von Ideen, Ansichten, Thesen und Stellungnahmen in den Blick genommen. Der Verf. hat es nun aber vorgezogen, diese nicht in eigenen Worten darzustellen, sondern so viel wie möglich mit den *ipsis-sima verba* der Urheber zu belegen. So ist das Werk im Grunde ein Quellen-

buch geworden; schätzungsweise 90% des Haupttextes sind Zitat. Man kann das Buch also kaum Seite für Seite lesen; es sollte vielmehr als Nachschlagewerk benutzt werden. So wird es aber nach meinem Ermessen seinen großen Wert erweisen.

Trotz dieses Charakters führt es das Adjektiv »systematisch« nicht zu Unrecht im Untertitel. Die systematische Art der Übersicht liegt in der Ordnung der Gesichtspunkte, unter die die unterschiedlichen Theorien – oder vielmehr Theorie-Elemente – gebracht worden sind. Hier hat der Verf. Großartiges geleistet; ich möchte in der Einteilung des Stoffes das größte Verdienst seines Buches sehen. Zuerst ist hier die Vollständigkeit zu loben. Soweit ich sehe, gibt es kaum einen relevanten Gesichtspunkt, den der Verf. »vergessen« hätte. Man könnte nur dann und wann fragen, ob seine Belege repräsentativ sind und ob nicht auch andere Stimmen zu Gehör hätten gebracht werden können. So habe ich jeden Hinweis auf die gewiß nicht unansehnliche Beschäftigung des Weltkirchenrates mit dem Thema vermißt. Das in diesem Rahmen entwickelte Konzept einer *just, participatory and sustainable society* wird nirgends erwähnt oder diskutiert. Das ist um so erstaunlicher, als v. d. Pot den Äußerungen einzelner Theologen sehr viel Aufmerksamkeit zuwendet und den theologischen Aspekten der Problematik in seiner Disposition sehr viel Raum gibt.

Das zweite große Verdienst der Einteilung liegt darin, daß sie das Wichtigste und Dringlichste für das Ende aufbewahrt. So verleiht sie der ungeheuren Masse von Zitaten, die hier zusammengetragen sind, doch ein Gefälle und ganz gewiß eine Klimax. Der Verf. hat seinen Stoff in vier Hauptteile gegliedert. Der erste, verhältnismäßig kurze Teil stellt die Geschichte des Problems bis zur industriellen Revolution dar (S. 27-117), dann werden nacheinander die modernen Theorien über die Folgen (S. 118-483), den Sinn (S. 484-721) und die Beherrschung (S. 722-1205) des technischen Fortschritts vorgeführt. Die Frage nach der Beherrschung ist eine relativ neue Frage und die Besinnung auf die dazu erforderlichen Methoden und Bedingungen (S. 912-1205) ist sogar ganz neu. In diesem letzten Drittel des Buches kommen denn auch fast nur Autoren aus den letzten zwei Jahrzehnten zu Wort. *Nostra res agitur*. Man findet hier allerhand Diskussionen, von denen man in der Zeitung mal dies und das gelesen hat, vorzüglich dokumentiert und dargestellt, so z. B. die *technology assessment-Diskussion*, E. F. Schumachers Gedanken über *intermediate technology*, die Diskussionen um den Begriff der Lebensqualität, die Idee einer Überlebensethik.

Noch weiter zum Ende hin werden die Theorien erörtert, die sich auf die heikle Frage nach den politischen Instrumenten der Technikbeherrschung einlassen. Die Alternative, die sich hier aufdrängt, ist die zwischen ökologischem Untergang und autoritärer Regierung. Sind die westlichen

Demokratien nicht im Nachteil gegenüber den kommunistischen Staaten, wenn es sich um die Planungs-, Lenkungs- und Koordinierungsfähigkeit handelt, die zur Vorbeugung der ersten Möglichkeiten nötig ist? Die Kritik an den diesbezüglichen Ideen des (ehemaligen) DDR-Philosophen *W. Harich* wiegt so schwer, daß auch der kommunistische Ausweg nicht gangbar erscheint. Eine supranationale Lösung scheint die einzig mögliche zu sein. Es bleibt aber die Frage - und die in den Schlußkapiteln gebotenen Zitate deuten auch vielfach darauf hin -, ob eine Weltregierung Aussicht auf Erfolg hat, wenn sie nicht »durch eine planetarische Solidarität, durch ein neues *Weitbewußtsein*« (S. 1192) getragen wird.

Damit scheinen alle Probleme ins Spiel zurückzukehren, die Politologen so gern daraus verbannen möchten: die Probleme der Gesinnung, der Mentalität und der Erziehung einzelner (z. B. nationaler) Gruppen und sogar einzelner Individuen. Das sind aber Probleme, die die Ethik nicht zu scheuen braucht, die sie sich sogar besonders angehen lassen kann; und so dürfte dieses historische Quellenbuch über die Probleme des technischen Fortschrittes doch zuletzt den *moral point O/view* als einen der wichtigsten in diesem ganzen Bereich dartun. Wenn auch einen der ohnmächtigsten.

*Prof Dr. H. j. Adriaanse*

*NL-Leiden*

### *Zur Frage des Friedens*

Gottes Friede den Völkern. Dokumentation des wissenschaftlichen Kongresses der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche vom 17. bis 19. Juni 1984 in Kiel. Hg. von *E. Lohse* und *U. Wilckens*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1984. 415 S. Br. 28,- DM.

Die vorliegende Dokumentation enthält die Eröffnungsansprachen, die vier Hauptvorträge, die 21 Einführungsreferate einschließlich einer Reihe von Diskussionsbeiträgen aus den sechs Arbeitssektionen und die abschließende Plenardiskussion des im Rahmen der Kieler Woche 1984 durchgeführten Kongresses. Dieser Kongreß sollte »die Besinnung auf die Grundfragen des Friedens« in der Weise »weiterführen« (7), daß die Probleme der mittel- und langfristigen politischen und militärpolitischen Friedenssicherung unter Berücksichtigung rechtlicher, ökonomischer, kultureller, ökologischer, pädagogischer und theologischer Fragen behandelt werden sollten (24,404). Wenn dies im Hinblick auf eine Reihe von Einzelbeiträgen gelungen ist, so ist damit zugleich gesagt, daß, wie bei einem derartigen Kongreß kaum anders zu erwarten, eine, sei's politische,

sei's sozialetische, Grundkonzeption der Friedensrealisierung nur ansatzweise sichtbar wird, zumal die Veranstalter auf einige Bausteine zu einer derartigen Konzeption von vornherein verzichtet hatten: Vertreter christlicher Gruppen der Friedensbewegung waren nur als Teilnehmer, nicht aber als offizielle Referenten eingeladen worden (143, 215, 392, 396).

Einen Schwerpunkt der sowohl ethisch-theologischen als auch (völker-) rechtlichen Behandlung des Friedensthemas stellt die Frage dar, ob und inwieweit die überkommene, aber gegenwärtig als überwiegend obsolet beurteilte Vorstellung des *gerechten Krieges* fähig ist, in ein konstruktives Friedensverständnis überführt zu werden. So versucht *T. Rendtorff* (=R.), auf dem Hintergrund der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg und der ihr entgegenstehenden Probleme zu zeigen, daß sie durch eine »*Lehre vom gerechten Frieden*« zu ersetzen sei (27-48). Da die Lehre vom gerechten Krieg vom Frieden und einer intakten Friedensordnung her gedacht habe, der Begriff des Friedens aber angesichts der geistigen Wurzeln und der politischen Ursachen des Ost-West-Konflikts in eine Krise geraten sei, erblickt R. die vordringliche Aufgabe einer Friedensethik darin, »auf den Frieden hin« zu denken (41). Dieser wenig überraschenden Sicht weiß sich auch das moderne Völkerrecht verpflichtet, das, wie *J. Delbrück* darlegt (49-62; 344-353), den Krieg bis auf den einen Fall des Verteidigungskrieges »illegalisiert« und der »Friedenssicherung die Priorität zuerkennt« (344), so daß die zu errichtende gerechte Weltordnung auf eine universale Rechtsethik als »Ethik der Rechtsbefolgung« (61, 347, 352) angewiesen ist.

In Absetzung vom negativen und positiven Friedensverständnis faßt R. den Begriff des Friedens als »die Fähigkeit zu politischer Gestaltung von Konflikten« (42). Allerdings impliziert auch dieses funktional-prozessuale Friedensverständnis einen positiven und zugleich normativen Sollgehalt, den R. aus der theologischen Vorstellung des erwarteten Friedens-Gottes gewinnt (41). Insofern ist auch der funktional-prozessuale Friedensbegriff an eine materiale Zielvorstellung gebunden, die als Imperativ zu einem interdependenten, an den Menschenrechten orientierten Systemwandel Gestalt gewinnen soll. »Der Imperativ des Wandels kann nicht bei der Stabilität durch militärische Konfrontation haltmachen, weil diese Stabilität kein zureichendes Friedensziel ist« (44). Gleichwohl werden die Konturen eines derartigen Friedenszieles nicht recht deutlich, da R. zugleich der militärischen Gewalt »die Aufgabe eines Zwangs zu einer *antagonistischen Partnerschaft der Systeme*« (42) zuweist, obwohl er sieht, daß die nukleare Abschreckung und d. h. »die zum Gewaltverzicht zwingende Funktion militärischer Gewalt« auf ein »ethische(s) Dilemma« hinausläuft (43). So sieht R. zwar in der Verhinderung des Krieges »das Band, das die militärische Gewalt mit der Aufgabe des Friedens verbindet« (ebd.). Aber

unklar bleibt, wie das genannte ethische Dilemma, nämlich der status quo der nuklearen Abschreckung, durch die Friedensgestaltung des postulierten Systemwandels zu überwinden *ist*.

Diese Unklarheit ist darin begründet, daß R. die »Eskalation der nuklearen Abschreckung« (42) einseitig als Folge des Ost-West-Systemantagonismus interpretiert. Demgegenüber wird insbesondere von *D. Senghaas* (= S.) die seit zwei Jahrzehnten bestehende »Eigendynamik der Entwicklung der Rüstung« (195) betont; die seit der Kuba-Krise in Gang gekommene Entspannungspolitik geht nicht mit der Verlangsamung, sondern mit einer Beschleunigung und »Intensivierung der Rüstungsdynamik« einher. S. zeigt zwar in seiner breit angelegten Analyse der weltpolitischen Rahmenbedingungen des Ost-West-Gegensatzes (168-197), daß eine waffentechnologisch orientierte Rüstungskritik nur auf dem Hintergrund des Hegemonialkonflikts zwischen den USA und der Sowjetunion vorgenommen werden kann, in den zugleich der Aufstieg der Sowjetunion zur militärisch abgestützten Weltmacht, die sicherheitspolitische Position der NATO, das Verhältnis der Sowjetunion zu Osteuropa und die problematische Rolle der Nuklearwaffen in der Sicherheitspolitik einzubeziehen sind. Aber im Zuge dieser Analyse macht S. auch deutlich, daß Rüstungen »nicht nur vom Konflikt ableitbar sind, sondern ein ... eigendynamisch sich erweiterndes Gewicht gewinnen«, so daß der Abschreckungs- und Rüstungskritik eine durchaus eigenständige, wenn auch inhaltlich begrenzte Bedeutung zukommt (192).

Diese Sicht wird von *R. Forsberg* (= F.) dahingehend ergänzt und erweitert (63-75), daß eine stabilisierende Friedenssicherung nicht nur auf die Eindämmung der nuklearen und waffentechnologischen Innovation (>Freeze<) zielen müsse, sondern ebenso auf eine in praktische Politik umsetzbare »Beendigung von Interventionen der Supermächte in der Dritten Welt« (70). Denn während die konventionellen Streitkräfte, insbesondere die der USA, der Interventionsmöglichkeit in der Dritten Welt dienen, seien die Kernwaffen der USA »dazu bestimmt, die UdSSR einzudämmen und gleichzeitig den USA Handlungsfreiheit zur Intervention zu geben« (75). Ohne daß der von R. postulierte Systemwandel als Etappe auf dem Weg zu einer Friedensordnung durch eine bloße Rüstungskritik erreicht werden kann, sehen F., S. u. v. a. in der Problematisierung des politischen und militärpolitischen Sinns von Nuklearwaffen den jetzt möglichen Schritt, durch den eine grundsätzliche Umorientierung eingeleitet werden kann. Gerade die von R. aufgewiesene langfristige Perspektive einer christlichen Friedensethik schließt die aktive Beförderung kleiner Zwischenschritte notwendigerweise ein, so daß *M. Kroeger* zu Recht formuliert: »No-First-Use und Nuclear-Freeze sind ... die beiden neuralgischen Punkte, um die sich das christliche Gewissen in der nächsten

Zeit wird kümmern müssen« (153). Aber theologisch-ethische Theorie und die Praxis der Amtskirchen scheinen an dieser Stelle (noch) auseinanderzuklaffen. Während die theologische Ethik den Begriff des Friedens als prozessualen Umgang mit Konflikten begreiflich zu machen versucht, dominiert in den amtskirchlichen Gremien und Verlautbarungen eine Konfliktscheu gegenüber staatlichen Organen (157 ff., 242, 391 ff.), die sich in friedensethischen Kompromißformeln (238) niederschlägt. Die vom Ost-West-Konflikt und seinen Bedingungen nicht abkoppelbare, wohl aber eigendynamische Rüstungsentwicklung macht es in erhöhtem Maße notwendig, das in der Friedensdebatte eher stiefmütterlich behandelte *Verhältnis von Rüstung und Wirtschaft, Militarisierung und Ökonomie* eigens zu thematisieren. Insoweit kommt den exemplarisch vorgehenden Beiträgen (243 - 299) zur Geschichte des Zusammenhangs von Arbeitsmarkt und Rüstungsindustrie in Kiel (*N. Gansei, J. Westphal*), zur Kontrolle transnationaler Konzerne (*G. Grohs*) und zu den Möglichkeiten einer Konversion der Wirtschaftspolitik und alternativer Produktionsmethoden (*M. Colley*) eine die Friedensdiskussion weiterführende und vertiefende Bedeutung zu. Wenn die theologische Ethik in der Lage ist, in ihre Bemühungen um den Frieden Probleme der sozioökonomischen Basis einzubeziehen, könnte sie auch einen Beitrag zur Überbrückung der immer wieder beklagten Entfremdung zwischen Kirche und Wirtschaft (*Arbeiter und Unternehmer*) leisten (384). Was für das Verhalten von Frieden und Ökonomie gilt, trifft für viele der dokumentierten Kongreßbeiträge zu: Sie enthalten Anstöße, die auf Dauer unbefriedigende, aber von der EKD-Friedensdenkschrift von 1981 bestätigte »Logik der Heidelberger Komplementaritätsthesen« von 1958 (150; vgl. 235 ff.) so zu überschreiten, daß globales Friedensziel und gegenwärtig zu fordernde Realisierungsschritte als kompatibel erscheinen. Die Verwirklichung derartiger Schritte hängt – christlich-kirchlich gesehen – entscheidend davon ab, daß die offiziellen Repräsentanten der Kirchen willens und fähig sind, Grundeinsichten der christlichen Friedensethik gegebenenfalls auch ohne Vermeidung des Konflikts mit der offiziellen bundesrepublikanischen und westlichen Bündnispolitik öffentlich zu vertreten.

Prof. Dr. Falk Wagner

8000 München 40

### Sonstiges

*Prodoebl, Hans-Gerd*: Theorie des Alltags. Berlin und München: Duncker & Humblot 1983. 286 S. Kt. 98,- DM.

Wer sich heute mit konkreten alltäglichen Fragestellungen befaßt, sei es aus sozialwissenschaftlicher oder aus religionspädagogischer oder aus

theologischer Perspektive, vermißt seit langem eine *Theorie des Alltags*. Die von Prodoehl vorgelegte Arbeit verspricht eine solche Theorie. Wer freilich diese Arbeit im einzelnen durchgeht, wird schnell enttäuscht. Versteht man nämlich den Alltag als eine symbolisch konstruierte Welt, so kommt man bereits mit dem ersten Teil, in dem gegenwärtige Konzepte dargestellt und kritisiert werden, nicht klar. Der Autor entwickelt eine objektivistisch-positivistische Konzeption (S. 62), die es unmöglich macht, die für eine Alltagssoziologie unentbehrlichen Beiträge etwa von *Goffman* oder den *Ethnomethodologen* von ihrem Anliegen her zu verstehen. Das gilt auch gegenüber der Rezeption von *Agnes Heller* und *Thomas Leihäuser*. Im zweiten Teil beschreibt er verschiedene Sozietätsformen in der bürgerlichen Gesellschaft, Partialisierung, restriktive Entfesselung und Zufälligkeit. Obgleich damit ein durchaus interessanter Versuch gemacht wird, das alltägliche Arrangement innerhalb der Gesellschaft zu bestimmen, bleiben die Überlegungen freischwebend, nachdem ja alle theoretischen Vorüberlegungen, die hier hätten einbezogen werden können, vom Tisch gewischt wurden. Erst der dritte Teil der Arbeit, wo es um Konflikte und Konfliktreaktionen geht, wird wirklich interessant, dabei überwiegt jedoch die psychologische Perspektive. Dieser Teil und der letzte Teil »Alltag und Alltagsbewußtsein« sind offenbar Ausgangspunkt für die Gesamtarbeit gewesen, wobei es aber dem Autor nicht gelingt, die im einzelnen sehr interessante und informierte Darstellung der Lage der Individuen und des Alltagsbewußtseins wirklich alltagstheoretisch einzubinden. Die Kritik läßt sich aber auch noch eine Ebene tiefer ansetzen. Prodoehl arbeitet nämlich, obgleich er sich immer wieder auf linke Autoren wie *Marx* oder *Holzkamp* bezieht, mit einem behavioristischen Menschenbild, bei dem sich alles mechanistisch vereinfacht.

*Dr. Wolf-Dietrich Bukow*

*7527 Kraichtal-Oberöwisheim*

*Leder} Karl Bruno: Nie wieder Krieg? Über die Friedensfähigkeit des Menschen. München: Kösel-Verlag 1982. 254 S. 29,80 DM.*

Der Publizist Bruno Leder gibt in seinem allgemeinverständlich geschriebenen Buch einen Überblick über die Diskussion der anthropologischen Voraussetzungen und Bedingungen des Friedens. Ausgehend vom »Wahnwitz, der Methode hat«, nämlich einem unvorstellbaren Rüstungswahn und einer irrationalen Kriegsvorbereitung befaßt er sich in fünf Kapiteln mit kriegsfördernden, wie mit friedienstützenden Faktoren: Kapitel »1. Aggression: Zum Mörder geboren oder erzogen?« kommt in Auseinandersetzung mit *Lorenz* und *Freud* zu dem Schluß, daß nicht die

Aggression die Quelle ist, aus der Krieg, Mord und Zerstörung ihre Antriebskraft beziehen. Als Ursache wird vielmehr zunächst benannt: »II. Atavismen: Die tiefen Quellen des Hasses« - die menschliche Aversion gegen Fremde und Minderheiten, gepaart mit einem Verlust an Selbstwertgefühl, die sich gegen Feinde entladen. Diese Emotionen verbinden sich sodann mit Ideologien: »IH. Die Ideologien: Vernunft und Wahn gefährlich gemischt«, skizziert Nationalismus, Nationalstaatsgedanke, Faschismus und Marxismus kurz. Aus Emotionen und Ideologien gemischt entsteht »IV. Der Rausch: Endlich Krieg!«, ein Kapitel, das Kriegsbegeisterung anhand der Historie schildert. Die Alternative beschreibt das Schlußkapitel »V. Die Vernunft: Friedensmodelle und Fazit«, in welchem L. sich an *Kants* Entwurf eines »Ewigen Friedens« anschließt und eine Rechtsordnung fordert, welche einen nicht-militärischen Ausgleich zwischen den Völkern herstellt. Friedensmodelle aus der Geschichte und der neuzeitliche Pazifismus werden in diesem Zusammenhang vorgestellt. Drei Voraussetzungen seien geeignet »dem Phänomen des Krieges Schach zu bieten, ja es gar matt zu setzen: erstens breite, weltweite Aufklärung über die psychischen Mechanismen, die zu Haß und Feindschaft führen; zweitens der Verzicht auf Machtpolitik, das heißt Verzicht auf Demütigung des Gegners., die unweigerlich wieder zu neuem Krieg führt; und drittens die Gründung der Weltföderation« (S. 220). L. weiß, daß diese von ihm empfohlenen Maßnahmen fast als Utopie anmuten, setzt jedoch am Schluß des Buches auf eine »Gemeinschaft freier, selbstbewußter und friedliebender Völker«, in der zwar nationale Eigenständigkeit, aber nicht mehr Nationalismus gelten – also auf »die Weltföderation!« (S. 242). Das Buch kommt ohne Berücksichtigung von Religion, erst recht ohne Erwähnung der Theologie aus - und ist insofern ein nützliches, wenn auch in manchem anfechtbares Korrektiv einer allzuverbreiteten Theologisierung des Friedens.

*Prof Dr. Martin Honeeher*

5300 Bonn

## Bibliographie

### *Grundlagenprobleme und Methodenprobleme*

*Adler, Hans G.:* Vorschule für eine Experimentaltheologie. Betrachtungen über Wirklichkeit und Sein. Hg. v. Heinrich Hubmann. Wiesbaden: Franz Steiner 1987. Ca. 352 S. Ca. 68,- DM.

*Lenning, Per:* Der begreiflich Unergreifbare. »Sein Gottes« und modern-

theologische Denkstrukturen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986 (Forsch. z. systemat. u. ökumen. Theologie, Bd. 49). 390 S. 88,-DM.

*Mildenberger, Friedrich*: Zeitgemäßes zur Unzeit: Texte zum Frieden, zum Verstehen des Evangeliums und zur Erfahrung Gottes. Essen: Verlag Die Blaue Eule 1987 (Theologie im Gespräch, Bd. 1). 178 S. 27,- DM.

*Oelmiiller, Willi* (Hg.): Kolloquium: Religion und Philosophie. Band 3: Leiden. Paderborn: Schöningh 1986. 308 S. 34,- DM.

*Ratschow, Carl Heinz*: Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematischen Theologie. Zum 75. Geb. hg. v. Christel Keller-Wentorf und Martin Repp. Berlin/New York: de Gruyter 1986. VIII, 405 S. 162,-DM.

*Schütz, Mathias*: »Die Einheit des Wirklichen«. Carl Friedrich von Weizsäckers Denkweg. Pfullingen: Neske 1986. 308 S. 36,- DM.

### *Historische Probleme der Ethik*

*Albrecht, Renate*, und *Werner Schüßler* (Hg.): Paul Tillich: Sein Werk. Mit Beiträgen v. Andreas Rössler, Eberhard Rolinck, Werner Schüßler u. a. Düsseldorf: Patmos 1986. 224 S. Ca. 39,80 DM.

*Einwürfe 3*: Karl Barth: Der Störenfried? Mit Beiträgen von Peter Eicher, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Dieter Schellong, Michael Weinrich. München: Chr. Kaiser 1986. 236 S. 24,80 DM.

*Gremmels, Christian*, und *Ilse Tödt* (Hg.): Die Präsenz des verdrängten Gottes. Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach Dietrich Bonhoeffer. Mit Beiträgen v. E. Bethge, H. Dembowski, H. Falcke u. a. München: Chr. Kaiser 1987 (Internationales Bonhoeffer Forum, Bd. 7). Ca. 252 S. Ca. 38,- DM.

*fermann, Christoph* (Hg.): Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie. Spekulation und Erfahrung. Abteilung II, Band 5. Stuttgart: frommann-holzboog 1986. Ca. 320 S. Subskriptionspreis 115,- DM.

*Nusser, Karl-Heinz*: Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft. Max Webers philosophische Fundierung der Soziologie und der Kulturwissenschaften. Freiburg: Karl Alber 1986 (Reihe: Praktische Philosophie, Bd. 25). Ca. 320 S. Ca. 64,- DM.

### *Anthropologie und Ethik*

*Conze, Werner*, und *Jürgen Kocka* (Hg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil 1: Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen. Stuttgart: Klett-Cotta 1985. 588 S. 188,- DM.

- Engelhardt, Ulrich*: Bildungsbürgertum. Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts. Stuttgart: Klett-Cotta 1986. 274 S. 96,- DM.
- Joest, Wilfried*: Dogmatik. Band 2: Der Weg Gottes mit den Menschen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986 (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher, 1413). XII, 355 S. 28,80 DM.
- Levi-Strauss, Claude*: Anthropology and Myth. Lectures and Papers 1951-1982. Transl. by Roy Willis. Oxford: Basil Blackwell 1986. Ca. 288 S. Ca. 25,00 y.
- Leiuontin, Richard*: »Menschen«, Genetische, kulturelle und soziale Gemeinsamkeiten. Heidelberg: Spektrum der Wissenschaft Verlagsges. 1986. 185 S. 56,- DM.
- Ratschow, Carl Heinz*: Von der Gestaltwerdung des Menschen. Beiträge zur Anthropologie und Ethik. Hg. v. Christel Keller-Wentorfu. Martin Repp. Berlin/New York: de Gruyter 1987. Ca. 320 S. Ca. 132,-DM.
- Rombach, Heinrich*: Strukturanthropologie. »Der menschliche Mensch«, Freiburg/München: Kar! Alber 1986. Ca. 400 S. Ca. 68,- DM.
- Weier, Winfried*: Phänomene und Bilder des Menschseins. Grundlegung einer dimensional Anthropologie. Arnsterdam/Würzburg 1986: Editions Rodopi B.V./Verlag Königshausen & Neumann/Elementa. (Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgesch., Bd.44). 337 S. 85,-DM.

### *Sexualität, Ehe, Familie, Lebenszyklus, Frauenfragen*

- Die Frau in Gesellschaft und Kirche*. Analysen und Perspektiven. Hg. v. Anton Rauscher. Berlin: Duncker & Humblot 1986 (Soziale Orientierung, Bd. 4). 293 S. 44,- DM.
- Gollwitzer, Helmut*: Das hohe Lied der Liebe. München: Chr. Kaiser 1987 (Kaiser-Traktate – Neue Folge 8). Ca. 64 S. Ca. 5,80 DM.
- Leben als Last*. Sterbehilfe - Freitod – Menschenwürde. Hg. v. Jürgen Jeziorowski. Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1986 (Reihe »ZUR SACHE«, Heft 27). 113 S. 16,80 DM.
- Müller, Wunibald*: Homosexualität eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge. Mit e. Vorw. v. Heinrich Pompey. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1986. 240 S. 32,- DM.
- Sorge, Elga*: Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum. 2. erw. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer 1986. Ca. 160 S. Ca. 20,- DM.

- Die Arbeiter.* Lebensform, Alltag und Kultur von der Frühindustrialisierung bis zum »Wirtschaftswunder«. Hg. v. Wolfgang Ruppert. München C. H. Beck 1986. 512 S. m. 135 Abb. 78,-DM.
- Laistner, Hermann:* Ökologische Marktwirtschaft. Ein Plädoyer für die Vernunft. Mit e. Vorw. v. Carl Amery. München: Max Hueber 1986. 256 S. 34,- DM.
- Liberalismus im Kreuzfeuer.* Thesen und Gegenthesen zu den Grundlagen der Wirtschaftspolitik. Hg. v. Hans G. Nutzinger. Frankfurt a. M.: Knecht 1986. 331 S. Ca. 39,80 DM.
- Lorenz, Eckehard (Hg.):* Arbeitslosigkeit. Ein Appell an die Kirchen. Erlangen: Martin Luther Verlag 1986 (Studien aus dem Lutherischen Weltbund). 128 S. 14,- DM.
- Meyer|Miller (Hg.):* Zukunftsethik und Industriegesellschaft. München: J. Schweitzer 1986 (Zukunftsethik, 1). X, 169 S. 25,- DM.
- Schank, Roger C., und Peter G. Cbilders:* »Die Zukunft der künstlichen Intelligenz - Chancen und Risiken«. Aus d. Amerikan. v. Sascha Mantscheff. Köln: DuMont 1986. 274 S. 48,- DM.
- Seif, Klaus Philipp:* Daten vor dem Gewissen. Die Brisanz der personenbezogenen Datenerfassung. Freiburg|Basel|Wien: Herder 1986. 160 S. 19,80 DM.

### *Ökumenische Ethik*

- Berger, Teresa:* Liturgie - Spiegel der Kirche. Eine systematisch-theologische Analyse des liturgischen Gedankenguts im Traktarianismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986 (Forsch. z. systemat. u. ökumen. Theologie, Bd. 52). X, 382 S. 88,- DM.
- Kaufmann, Gordon D.:* Theologie für das Nuklearzeitalter. München: Chr. Kaiser 1987 (Ökumenische Existenz heute, Bd. 2). Ca. 100 S. Ca. 14,80 DM.
- Ljning, Per:* Der begreiflich Unergreifbare. Vgl. Rubr. A 1.
- Müller-SchweJe, Hans-Rudolf:* Christus im Zeitalter der Ökumene. Ein Entwurf. Geleitwort v. Peter Cornehl. Göttingen|Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 246 S. Ca. 28,- DM.
- Roos, Lothar|Jaime Vélez Correa (Hg.)* (unter Mitarbeit v. Karl-Josef Hallender): Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre. München|Mainz: Chr. Kaiser/Matthias Grünewald 1987 (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftl. Reihe, Bd. 45). Ca. 240 S. Ca. 28,50 DM.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von:* Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. München: Hanser 1986. Ca. 100 S. Ca. 9,80 DM.

## *Ethik der Weltreligionen und säkularer Bewegungen*

- Browning, Don S.*: Religions Thought and the Modern Psychologies. A Critical Conversation in the Theology of Culture. Philadelphia, Pa.: Fortress Press 1986. 288 S. 22,50 \$.
- Kleger, Heinz, und Alois Müller* (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München: Chr. Kaiser 1986 (Religion – Wissen – Kultur, 3). Ca. 284 S. Ca. 48,- DM.
- Schieder, Wolfgang* (Hg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986 (Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 11). 205 S. 42,- DM.
- Taubes, Jacob* (Hg.): Theokratie. München/Paderborn: Wilhelm Fink Ferdinand Schöningh 1987 (Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 3). Ca. 340 S. Ca. 78,- DM.

*Zusammengestellt von Gunhild Prey*

---

*Ständige Mitarbeiter:* Prof. Dr. H. J. Adriaanse, Leiden' Prof. Dr. H. D. Bastian, Bonn . Prof. Dr. O. Bayer, Tübingen . Prof. Dr. G. Brakelmann, Bochum . Prof. Dr. K.-W. Dahm, Münster . Dr. J. Degen, Düsseldorf . Prof. Dr. Ch. Gremmels, Kassel' Prof. Dr. J. Hemberg, Lund : Prof. Dr. H. Hofmeister, Heidelberg : Prof. Dr. M. Honecker, Bonn . Prof. Dr. S. Katterle, Bielefeld . Prof. Dr. T. Koch, Hamburg . Prof. Dr. Dr. R. Lachmann, Bamberg . Dr. K. Lefringhausen, Mettmann . Prof. Dr. J. M. Lochman, Basel' Bundesverf.-Richter Dr. H. Simon, Karlsruhe . Min.-Rat W. Steinjan, Bonn : Prof. Dr. Ch. Walther, Hamburg : Prof. Dr. Ch. West, Princeton

---

*Schriftleitung: Prof. Dr. ehr. Frey (Rubr-Universität Bochum), Hebeierweg 7,  
4600 Dortmund 72*

*Reklamationen und Nachfragen wegen Zustellung oder Lieferung sind an den Ver/ag zH richten.*

---

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis 1986 je Heft im Abonnement 16,- DM; einzeln 18,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Abbestellung ist nur zum Ende eines Jahrgangs möglich und muß bis spätestens 30. September bei der das Abonnement führenden Buchhandlung eingehen. Bei späterer Kündigung läuft das Abonnement ein weiteres Jahr' Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen: Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden.

Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 1343, 4830 Gütersloh.

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

Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich. Printed in Germany.

---

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

---

## Einleitung|Introduction

Die kirchliche bzw. kirchengemeindliche Diskussion um *Natur* und *Schöpfung* leidet daran, daß die Erinnerung an die Probleme der natürlichen Theologie verdrängt und Natur sowie Schöpfung oft unterschiedslos füreinander eingesetzt werden. In theologisch-kritischer Absicht stellt einer der Herausgeber dieser Zeitschrift, *T. Rendtorff*, die Frage nach der Kreativität der Biologie. Damit greift er Thesen von *E. Winnacker* (vom Gen-Zentrum München) auf. Wie verhält sich die menschliche Kreativität zu dem, was theologisch als *creatio* gedacht wird? - Gegenüber der These, die ökologische Krise hänge mit der Anthropozentrik des modernen Weltbildes (und vielleicht sogar mit einer einseitigen israelitischen und christlichen Theologie) zusammen, betont der in Augsburg lehrende systematische Theologe *G. Wenz*, daß Menschsein nicht ohne Kultur und daß die Natur nicht ohne die Sprachlichkeit des Menschen zu verstehen sei. Der Mensch ist das Wesen der Verantwortung; durch seine Leiblichkeit gewinnt er ein Verhältnis zur Natur. Der Glaube an den menschgewordenen Gott und die Leiblichkeit Jesu Christi ermöglichen es erst, Schöpfung theologisch zu identifizieren. - Der schweizerische Philosoph *B. Sitter* stellt zwar die Bedeutung des Menschen nicht in Frage, wenn er die von *Rawls* angestoßene Gerechtigkeitsdebatte erweitert und auf die Natur ausdehnt. Wo jedoch Menschen Pflichten haben, können Rechte geltend gemacht werden; deshalb können auch nicht-menschliche Kreaturen auf indirekte Weise Gerechtigkeitsdestinatäre (Träger von Rechten) werden. Sitter formuliert Kriterien ökologischer Gerechtigkeit, vor allem ein Willkürverbot, das (indirekte) rechtliche Gehör, die prozessuale Unparteilichkeit (durch Beratungskommissionen). - Welche Voraussetzungen erlauben es überhaupt, ein Naturkonzept zu entwickeln? Kann eine empirische Theorie ethische Normen begründen? Entspricht ein evolutionärer Monismus der sittlichen Erfahrung der Menschen? Diese Fragen stellt ein Beitrag des Schriftleiters dieser Zeitschrift im Anschluß an die vorhergehenden Studien.

Ein weiterer Beitrag richtet sich auf gesellschaftsethische Themen. *A. M. Suggate*, Ethiker an der Universität in Durharn, Großbritannien, gibt einen Überblick über die ethische Arbeit in

Großbritannien (vor allem im Anglikanismus). Er steht unter dem Leitgedanken des Verhältnisses von Glaube und Kultur. Die Frage der Verwirklichung des Reiches Gottes hier und jetzt stand vom 19. Jahrhundert her im Mittelpunkt gesellschaftsethischer Bemühungen. Zu nennen sind *Maurice* und *W. Temple*. Sozial-reformerische Gedanken griffen auf Werte der Arbeiterbewegung über. Der 2. Weltkrieg brachte eine Debatte um den Gedanken der christlichen Gesellschaft (gestützt vom Dichter *T. S. Eliot*, dem gegenüber *Munby* die säkulare Gesellschaft verteidigte).

C.F.

The discussion about *nature* and *creation* in the churches – or more precisely in the congregations – suffers from a tendency to repress any memory of the problems of natural theology and to use »nature« and »creation« as completely interchangeable terms. The editor-in-chief of this journal, *T. Rendtorff*, poses the question as to the creativity of biology from a theological and critical perspective and in so doing works with some of the theses of *E. Winnacker*, of the Gene Center in Munich. What is the relationship of human creativity to the theological concept of *creatio*? – In opposition to the view that the ecological crisis is connected with the anthropocentricity of modern thought (and perhaps even with a onesided Israelite and Christian theology), *G. Wenz*, who teaches systematic theology in Augsburg, stresses that the humanness of man cannot exist without culture and that nature cannot be comprehended without man's capacity for language. Man is the being who bears responsibility; through his corporeality he gains a relationship to nature. The belief in the incarnation of God as man and in the corporeality of Jesus Christ is all that enables us to identify the creation in terms of theology. – In expanding the debate initiated by *Rawls* and extending it to include nature, the Swiss philosopher *B. Sitter* by no means intends to cast doubt on the importance of man. However, wherever human beings have duties, rights can also be claimed. Accordingly, even non-human creatures can, in an indirect way, become holders of rights. Sitter formulates criteria for ecological justice, in particular a prohibition against arbitrariness, (indirect) legal hearings, and due process

without bias (through advisory committees). - What are the prerequisites for formulating any sort of concept of nature at all? Can an empirical theory form the basis for ethical norms? Does evolutionary monism agree with man's experience of morality? An essay by the present editor follows the pieces by Rendtorff, Wenz and Sitter and poses the questions.

A further contribution to this issue focuses on topics in social ethics. *A. M. Suggate*, who teaches ethics at Durham University, UK, surveys the work now being done in his country in ethics, especially within Anglicanism. He takes as his guiding idea the relationship between faith and culture. From the nineteenth century on, the question of the realization of the Kingdom of Heaven in the here and now was at the center of every undertaking in social ethics. One need only cite *Maurice* and *W. Temple*. The ideas of the social reformers were taken over by the workers' movement. With the Second World War came a debate about the whole idea of a Christian society (supported by the poet *T. S. Eliot* whom *Munby* opposed in defending the secular society).

*Translated by William Walker*

*C.P.*

Le debat au sujet de la *nature* et de *la creation*, mene soit au niveau de l'eglise tout entiere soit au niveau plus restreint de la paroisse souffre du fait que les souvenirs des problemes de la theologie naturelle sont chasses et que les vocables nature et creation sont souvent employes l'un pour l'autre sans qu'il soit fait une quelconque difference. C'est armé d'un dessein à la fois theologique et critique qu'un des editeurs de cette revue, *T. Rendtorff* pose la question de la creativite de la biologie. Ce faisant, il reprend des theses de *E. Winnacker* (du centre de *génétique* de Munich). Comment se comporte la creativite humaine à l'égard de ce que, du point de vue theologique, on interprete comme »creatio«? - Vis à vis de la these voulant que la crise ecologique soit en etroit rapport avec le caractere anthropocentrique de la vision moderne du monde (et peut-etre merne avec une theologie à sens unique israelite et chretienne), le rheologien systematique enseignant à Augsburg, *G. Wenz*, insiste sur le fait qu'on ne peut concevoir la

realite de l'etre humain sans culture ni la nature sans la fondation de l'humanite par la langue propre à l'etre humain. L'etre humain est dote du sens de la responsabilite; par l'intermediaire de son corps, il prend contact avec la nature. Ce n'est que la foi en Dieu devenu homme et l'apparence corporelle de Jesus Christ qui nous permet d'identifier la creation comme un fait theologique. - Le philosophe suisse, *B. Sitter*, ne met certes pas l'importance de l'homme en question lorsqu'il elargit le debat sur la justice aborde par *Rawls* et qu'il l'etend à la nature. Mais c'est precisement là où les hommes ont des devoirs qu'on peut faire aussi valoir des droits; c'est pourquoi des creatures non-humaines peuvent aussi devenir, d'une facon indirecte des destinataires en matiere de justice envers qui certains droits doivent etre respectes, *Sitter* formule des criteres de justice ecologique, avant tout une interdiction de l'arbitraire, le droit (indirect) d'etre entendu par un tribunal, l'impartialite en matiere de proces (par des commissions de deliberation), - Quelles conditions prealables permettent, d'une maniere quelconque, de developper un concept de nature? Une theorie empirique peut-elle servir de fondement à des normes ethiques? Est-ce qu'un monisme base sur l'evolution correspond bien à l'experience que font les hommes en matiere de morale? Ces questions font l'objet de la contribution du directeur de la publication de cette revue, contribution venant completer les precedentes.

Une autre contribution s'interesse à des themes d'ethique sociale. *A. M. Suggate*, specialiste d'ethique à l'universite de Durham en Grande-Bretagne fournit une vue d'ensemble sur le travail ethique en Grande-Bretagne (surtout dans l'anglicanisme). Sa perspective globale a pour ligne directrice le rapport entre la foi et la culture. La question de la realisation du royaume de Dieu ici et maintenant est, depuis le 19<sup>eme</sup> siècle au centre des preoccupations d'ethique sociale. On se doit de mentionner ici les noms de *Maurice* et *W. Temple*. Certaines idees de reformes sociales s'etendirent à des valeurs du mouvement ouvrier. La deuxieme guerre mondiale fit naitre un debat ayant pour sujet l'idee de la societe chretienne (idee soutenue par le poete *T. S. Eliot* à l'encontre duquel *Munby*, lui, defendait la societe seculiere),

*Traduit par Hugues Mirault*

*c.F.*

## Kommentar

### »Der achte Tag der Schöpfung«

VON TRUTZ RENDTORFF

Dieser Titel prangte in großen Buchstaben auf dem farbigen Umschlag der Februarausgabe einer Publikumszeitschrift für Naturwissenschaften und Technik unserer Zeit. Der Chefredakteur, der diesen plakativen Titel zur Ankündigung eines Berichtes über die Zukunftsentwicklung der Biowissenschaften gewählt hatte, meinte sich auf sein sicheres Gespür für publizistische Wirkung verlassen zu können. Als Metapher für eine hochgemute *Fortschrittsphilosophie* sollte der Titel Anspruch und Fähigkeit der Biologie demonstrieren, die Schöpfung mit wissenschaftlichen und technischen Mitteln fortzusetzen. Die Wirkung blieb nicht aus, aber sie ging in die entgegengesetzte Richtung. Der Autor des angekündigten Artikels, einer der führenden Genforscher in unserem Lande, sah sich wegen der negativen öffentlichen Reaktion alsbald dazu veranlaßt, sich von dem redaktionellen Titel zu distanzieren. In einem Interview mit der Überschrift »Gentechnik – Zeichen von Hybris?« erklärte er, er sähe die Formulierung als unglücklich an, »weil wir uns in der Wissenschaft überhaupt nicht so sehen und uns immer bemüht haben, verantwortungsvoll zu arbeiten«. Dieser Vorgang ist symptomatisch. Im heute dominierenden öffentlichen Bewußtsein stößt ein solcher Anspruch spontan auf Ablehnung, die von Mißtrauen und Empörung geprägt ist. Er wird als Indiz einer Anmaßung zurückgewiesen, der mit dem Ruf nach Maß und Grenze von Wissenschaft und Technik entgegengetreten wird. Anspielungen an religiöse Sprache und Vorstellung stehen nicht mehr ad libitum zu freier Bedienung in der Gegend. »Schöpfung« assoziiert heute sofort »Bewahrung«, die einem *ethischen Imperativ* folgt, der sich aus »Bedrohung« herleitet. Die bedrohte Schöpfung zu bewahren, daran formuliert sich auch eine neue Linie von »Widerstand«, die sich in reflektierter Form in einer Ethik der Rücksichtnahme und der

besorgten Vorsicht ausspricht. *Hans Jonas* hat ihr mit dem »Prinzip Verantwortung« das zündende Stichwort geliefert. Viele haben es aufgenommen.

»*Etbik*« hat plötzlich wieder einen außerordentlich hohen Stellenwert erlangt. Juristen, Philosophen, Theologen, und neuerdings auch generell »die Geisteswissenschaften« sehen sich aufgerufen, zur Feder zu greifen und in den Wettstreit um Normen und Grenzziehungen einzutreten. Die Zuständigkeit für »Ethik« ist ja keineswegs eindeutig festgelegt. Am ehesten verfügen noch die Juristen über eine einigermaßen präzise Kompetenzsprache; sie ist paradigmatisch am Strafrecht geschult. Und das entspricht auch einer allgemeinen Erwartung an die Ethik: sie soll nämlich sagen, was verboten ist. Und das angesichts neuer Probleme in Analogie zu dem, was schon immer verboten war. Die Philosophen und Theologen müssen da schon weiter ausgreifen. Wo die Natur als Gegenstand menschlicher Verfügung von Gefahren und Vergehen bedroht erscheint, die vom Menschen ausgehen, wird Natur mit einem eigenen ontologischen Wert und Sein ausgestattet, der unhintergebar vom Menschen zu respektieren sei. Die Theologen haben dafür die Kategorie *Schöpfung* zur Verfügung. Naturphilosophie und Schöpfungstheologie suchen so, eine Halt gebietende Begründungsebene für eine Ethik zu errichten, deren Aktualität sich jedoch aus den umweltpolitischen Themen der Gegenwart speist. Damit gehen weitreichende *Revisionsforderungen*, auch Umkehr genannt, Hand in Hand. Eine breitgefächerte Polemik gegen den »Anthropozentrismus« der neuzeitlichen Vernunft und der wissenschaftlich-technischen Kultur erlebt eine engagierte Renaissance. Das mag im Falle der Naturphilosophie noch hingehen. Ob es im Blick auf die theologisch-ethische Wertigkeit von »Schöpfung« ebenso geht, wird man bezweifeln müssen. Zunächst einmal ist es ja ein durchaus *anthropozentrischer Impuls*, der dem rasch auch politisch virulent gewordenen *Umweltbewußtsein* seine unwiderstehliche Brisanz verliehen hat, und das ganz zu Recht. Die nicht-intendierten, aber gleichwohl oder gerade deswegen sich potenzierenden schädlichen Nebenfolgen des technischen Fortschritts berühren ja zentral Existenzfragen humaner Selbsterhaltung. Die Selbstbehauptung, der die wissenschaftlich-technische Zivilisation der Neuzeit bis dahin ungeahnte

Instrumente beschert hat, arbeitet sich nun auch ein in die Gegenwart der von ihr erbrachten Gefährdungen der Selbsterhaltung. Die Ökologie liefert die durchaus rationalen Erkenntnisse und Techniken, die im einzelnen zwar gegenläufige Temperamente artikulieren lassen; im Prinzip aber steht das neue Naturbewußtsein in objektivem Gleichklang mit dem neuzeitlichen Fortschrittsbewußtsein. Es vollzieht sich heute eine materielle Differenzierung und vor allem Ausweitung des zu instrumentierenden Themenfeldes der humanen Selbsterhaltung. Die erreichte Unabhängigkeit von der Natur, die anders denn als relative zu denken schon nie sehr vernünftig war, muß sich kreativ der bleibenden Abhängigkeit von der Natur vergewissern. Das führt dann auch zu einer reiferen Form von »Anthropozentrismus«, keineswegs aber zu einer dezidierten Rücknahme der spezifischen Subjektstellung des Menschen im Verhältnis zur Natur. Ohne einen prinzipiellen Anthropozentrismus könnte auch das Prinzip Verantwortung keiner ökologischen Konkretion zugeführt werden.

Die Theologie jedenfalls wäre schlecht beraten, wenn sie das Thema Schöpfung so zum Klingen bringen wollte, als ob Gott und die Schöpfung die großen Gegengegebenheiten wären, denen sich der in seiner Autonomie verloren gegangene Mensch wieder ein- und unterzuordnen hätte. Es ist erstaunlich, wie rasch die großen Kontroversen um eine »Biologie der Ethik« (*Paul Ait-haus*), im Namen einer uroffenbarten Schöpfung, die einer selbstverantwortlichen Ethik entgegengesetzt wurde, in Vergessenheit geraten können. Erstaunlich ist das atemberaubende Tempo, mit dem die Feuerstellen eschatologischer Imperative radikaler Weltveränderung und theologischer Grundierung von Revolution verlassen werden können zugunsten einer stationären Naturbewahrungsreligion. Diese Beobachtung muß eher Zurückhaltung empfehlen gegenüber der Zuverlässigkeit theologischer Weltbilder.

In dem schon genannten Aufsatz über die Entwicklungstendenzen der Biotechnik spricht der Autor von einer »kreatisen« *Biologie*: Natürliche Bio-Moleküle bilden nur noch den Ausgangspunkt für die Arbeit der Molekularbiologen. Ziele sind jetzt neue Bio-Moleküle, die bisher nicht in der lebenden Welt aufgetreten sind und die neue Eigenschaften besitzen. Die synthetische Biologie

zielt auf eine Verbindung von gegebenen natürlichen Organismen und Bio-Technik. Eine Perspektive tut sich auf, die erlauben könnte, das Auseinanderklaffen von menschlich bewirkter Technik und Natur in konkreten Projekten in den Griff zu bekommen. Alles, was hier projiziert werden kann, mit Einschluß der dringend gebotenen Risikoforschung, hat aber nichts mit einer neuen Schöpfung im Sinne des biblischen Schöpfungsberichts zu tun. Denn es ist und bleibt aus Gründen wissenschaftlicher Rationalität, humaner Kultur und ethischer Verantwortung an die unaufgebbare *Sonderstellung des Menschen* in seiner natürlichen Umwelt gebunden.

Für den bibelkundigen Theologen kann es hier auch keine Mißverständnisse geben. Denn es ist der Mensch ja selbst Teil der Schöpfung; es ist immer eine *unbiblische Verzeichnung, wenn »Schöpfung« (mit der außermenschlichen Natur ineingesetzt wird.* Die Evangelische Kirche, die beschlossen hat, sich auf ihrer Synode im Herbst 1987 mit der Gentechnologie zu befassen, ist insofern gut beraten, als Leitthema den ersten Satz von *Martin Luthers* Erklärung des 1. Glaubensartikels zu wählen: »Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen«. Luther hätte sich dabei nach heutigen Maßstäben eines massiven Anthropozentrismus schuldig gemacht. Aber bemerkenswerter ist doch wohl, daß er in den Schöpfungsglauben nicht nur »Leib und Seele, Augen und Ohren und alle Glieder« eingeschlossen hat, sondern eben auch »Vernunft und alle Sinne«; und wie jeder Konfirmand wissen kann, eben auch die Summe der Instrumentalitäten einer Kultur, mit denen der Mensch sich in einer natürlicherweise höchst gefährlichen Umwelt kreativ am Leben zu erhalten weiß. Ist es zuviel gesagt, wenn man unterstellen würde, daß ein Martin Luther der Neuzeit Wissenschaft und Technik in die Erklärung des 1. Glaubensartikels einbezogen haben würde?

Daß damit kein Freibrief für jedes beliebige Machen und Tun ausgestellt wird, kann nur das engste Partikularinteresse wissenschaftlich-technischer oder ökonomischer Art verkennen. Ein spezifischer Theologiebedarf besteht immer dort, wo die Selbstbezüglichkeit von Menschen zu der irrigen Annahme verführt, daß wir durch eine technisch hoch differenzierte Welt, weil es uns besser geht, auch bessere Menschen wären als unsere Vorfahren.

Die materialen Probleme und Aufgaben einer Ethik wissenschaftlicher Technik können darum auch nicht durch das Versprechen gefördert werden, daß wir ihnen besser gerecht werden, wenn wir uns zu einer weltanschaulichen Bekehrung und Umkehr bekennen. Der *religiöse Antimodernismus* dient nur sehr begrenzt als Auskleidung und Verstärker höchst rationaler und in ihrem Gewicht für das Gemeinwohl gewichtiger Herausforderungen. Für diese nicht weniger, sondern mehr technische Vernunft zu erbringen, muß das erste ethische Gebot sein. Dieses »Mehr« erhöht tatsächlich nicht nur das Maß der Kontrollbedürftigkeit, sondern auch das einer permanenten Beratung. *Ethik-Kommissionen* sind eine durchaus angemessene Antwort auf diese Herausforderung, weil sie das Zusammenwirken von Forschung, Anwendung und Folgeproblem in Gestalt einer informierten Öffentlichkeit institutionalisieren. Die Kirche wird dabei vor die Frage gestellt, ob sie die langdauernde Sprachlosigkeit im Verhältnis von Christentum und Wissenschaft überwinden kann. Im Verhältnis zur Politik im weitesten Sinne haben die letzten Jahrzehnte ein überaus dichtes Netz nicht nur gegenseitiger Wahrnehmung, sondern auch sinnvoller Kooperation möglich gemacht. Es käme darauf an, daß dies auch im Verhältnis zur Naturwissenschaft der Fall würde. Die Synode kann, wenn sie sich richtig einschätzt, dazu nur einen Auftakt bilden.

*Prof Dr. Trutz Rendtorff*

*Evangelisch-Theologische Fakultät  
Schellingstraße 33/111, Vgb.  
8000 München 40*

## Weh als Gesprächsstoff

Erwägungen zum Naturverhältnis des  
neuzeitlichen Menschen

VON GUNTHER WENZ

I.

Die *Kultivierung dernationalen Welt* ist ein Wesensmerkmal menschlichen In-der-Welt-Seins. Obwohl selbst ein Teil der Natur, vermag der Mensch sich doch zugleich differenziert zu ihr zu verhalten. Man hat in diesem Sinne die Kultur mit Recht die zweite Natur des Menschen genannt und damit zum Ausdruck gebracht, daß das Transzendieren des bloß Natürlichen und unmittelbar Gegebenen zum Menschsein des Menschen wesentlich hinzugehört. Die menschliche Fähigkeit, die Natur, nicht zuletzt die leibhaft gegebene Natur des Eigenen, zu übersteigen, ist schließlich auch die Voraussetzung dafür, daß der Mensch weltoffen ist und diese *Weltoffenheit* in immer neuen Perspektiven wahrzunehmen vermag. Während Tiere in einer mehr oder minder geschlossenen Umwelt leben, die weitgehend von Reiz-Reaktions-Gesetzen geregelt ist, hat der Mensch eine offene Welt, was die Möglichkeit eines differenzierten Sich-Verhaltens erschließt. Handwerk und Technik, Sprache, Wissenschaft und Kunst, ja letztlich alle bewußten bzw. selbstbewußten menschlichen Verhaltens- und Tätigkeitsweisen sind ein Beleg für diese These.

Nun ist es auf der anderen Seite freilich ebenso unleugbar, daß jene Möglichkeit differenzierten Sich-Verhaltens zur Natur, nicht zuletzt zur eigenen, welches Inbegriff der besagten Weltoffenheit ist, dem menschlichen Leben nicht von Anfang an und auch nicht unverlierbar eignet. Der Säugling hat, jedenfalls wenn man seine aktuellen Fähigkeiten betrachtet, noch keinen ihm hörigen, bestimmbaren Leib, er ist vielmehr im Verhalten ganz elementar

von seiner leibhaften Natur und ihren Bedürfnissen bestimmt; und schließlich muß der kranke und sterbende Mensch erneut schmerzlich erfahren, wie stark unser Menschsein leiblich und damit natürlich verfaßt ist, wie unaufhebbar wir selbst ein Teil der Natur sind. Die vollständige Reduktion des Menschen auf einen physikalischen Körper, wie sie im Leichnam manifest ist, scheint seine Renaturierung endgültig und alternativlos zu besiegeln. Der begrenzende Rahmen unseres Lebens ist offenbar vorgezeichnet durch eine natürliche Herkunftsgeschichte einerseits, deren Anfänge, so sehr sich Psychoanalyse und Selbsterfahrungsgruppen um ihre Aufhellung bemühen, zuletzt doch in einem undurchdringlichen Dunkel bewußtloser Natur sich verliert, und einer nebulösen Zukunft andererseits, in der die durchsichtige Klarheit bewußt erlebter Gegenwart in der konturenlosen Nacht des bloß Natürlichen zu vergehen droht.

Die *Phänomenologie menschlicher Naturabhängigkeit*, die vor allem eine Phänomenologie unserer Leiblichkeit und ihrer Komponenten zu sein hätte, könnte an zahllosen Beispielen weiterverfolgt werden, am Phänomen unausweichlichen Schmerzes etwa oder auch am Phänomen triebhafter Lust. Aber diese Phänomenologie unleugbarer Naturbedingtheit des Menschen würde doch immer auch sein eingangs skizziertes Bestreben beweisen, die Naturunmittelbarkeit zu transzendieren, sich von der Natur nicht unmittelbar vorschreiben zu lassen, was ist bzw. zu sein hat. So reagiert, um ein Beispiel zu geben, die Medizin auf Krankheit und Schmerz, auf somatische bzw. psychosomatische Desintegrationsprozesse, und sie versucht dabei durchaus die Gesetze der Natur sich zunutze zu machen, aber nun ebenso, daß dadurch die Selbstläufigkeit der Natur wengleich nicht aufgehoben, so doch zumindest menschlichem Willen gemäß kontrolliert und gesteuert wird. Törricht hingegen, ja inhuman müßte das Unterfangen erscheinen, sich selbst samt den Mitmenschen willenlos der Automatik des unsere Eigenständigkeit zersetzenden Naturprozesses zu überlassen. Entsprechendes gilt für Phänomene der Lust: das sexuelle Verlangen will erotisiert und gegebenenfalls anderweitig sublimiert, die Freßlust zur Kunst des Essens mit Messer und Gabel, die Lust brachialer Selbstdurchsetzung in zivile Umgangsformen überführt werden, soll der Mensch als Mensch betrachtet werden können.

Ein erwachsenes Leben, das weiß im Grunde ein jeder und die Trivialität dieser Einsicht bestätigt in diesem Fall ihre Richtigkeit, ein *erwachsenes Leben*) das das Prädikat der Mündigkeit, der Verantwortlichkeit verdient, ist immer ein *Leben kultivierter Natur*) ein gewissermaßen *in Sprache gefaßtes Leben*) nie ein Leben in Naturunmittelbarkeit. Hingegen müßte es infantile Regression genannt werden, wollte man in naturunmittelbarer Weise und in sprachloser Körperlichkeit sein Leben fristen. Dies gelingt dauerhaft ebensowenig, wie es uns gelingen wird, in den Mutterschoß zurückzukehren, wobei hinzuzufügen ist, daß wir als Menschen nicht nur den Schoß unserer natürlich-leiblichen Mutter, sondern auch, wenn man so will, den Schoß der Mutter Erde ohne Aussicht auf Rückkehr verlassen haben. Hier gibt es in der Tat kein Zurück, und der Versuch, dennoch zurückzukehren, ist nicht nur ein vergebliches, sondern ein wider die Bestimmung des Menschen gerichtetes Unterfangen.

So steht fest: kein Menschsein ohne Kultur; es ist das Wesen des Menschen, Kultur zu haben - und wenn man das Wesen des Menschen seine Natur nennen mag, dann ist zu sagen: *Es ist die Kultur die zweite Natur des Menschen*) die Natur nämlich, zu der er bestimmt ist und um derentwillen er seine anfängliche Naturunmittelbarkeit und seine ursprüngliche Leibzentriertheit transzendieren muß. Ohne diese anthropologische Grundeinsicht ist kein Erziehungskonzept möglich, ohne sie ist kein vernünftiges und verantwortliches Zusammenleben zu erlangen, ohne sie auch kein Staat zu machen. Im übrigen ist sie ein schlichtes Datum des menschlichen Willens, sich und die Seinen zu erhalten: denn was ist der natürliche, unkultivierte Mensch? Nackt und bloß, ohne schützendes Fell, ohne Panzer und Stacheln, mit verkümmerten Extremitäten, des aufrechten Ganges wegen zur Hinfälligkeit neigend, dabei aufs Äußerste verletzlich, kurzum: ein Tier, das fast jedem anderen unterlegen ist; eine - um mit *Portmann* zu reden - physiologische Frühgeburt zudem, über Jahre hinweg zur Eigenständigkeit und zur Beschaffung des Lebensunterhalts unfähig, auf Hege und Pflege schon zur bloßen Wahrung der natürlichen Existenz bedingungslos angewiesen. All dieses und vieles mehr beweist: ohne Kultur kein Bestand des menschlichen Lebens, geschweige denn eine menschenwürdige Gestaltung desselben.

Menschliche Geschichte hebt an mit Kultur: mit der Beackerung der Natur, welche archaische Kultivierungsleistung dem Begriff der Kultur seinen ursprünglichen Sinn gibt. Mit diesem kulturellen Akt, der zugleich einen technischen, im Laufe der Zeit zu immer raffinierteren Hilfsmitteln und Werkzeugen greifenden Handlungsvollzug darstellt, hebt alles weitere an.

Ich überspringe der Kürze wegen nun flugs die einzelnen Entwicklungsphasen der Menschheitsgeschichte und setze im folgenden sogleich mit jener Zeit ein, die man gemeinhin die unsere nennt. Die anthropologische Grundlegung soll dadurch historisches Profil gewinnen.

## H.

Die Zeit, in der wir leben, bezeichnen wir üblicherweise immer noch als *Neuzeit*, auch wenn diese Epoche nun schon über ein nicht geringes Alter verfügt und da und dort, vornehmlich auch in der Theologie (ich erinnere nur an *Romano Guardini*), ihr Ende proklamiert wurde und wird. Versucht man eine idealtypische Charakteristik der Neuzeit, so ergibt sich folgende Skizze: die Tendenz des modernen Geistes ist durch Hinwendung von der passiven, hinnehmenden, zur aktiven, hervorbringenden Vernunft bestimmt. Der *neuzeitliche Mensch* läßt sich die Wirklichkeit nicht vorgeben, um sie zu vernehmen, er will sie vielmehr von sich aus setzen und ursprünglich gestalten. Er versteht sich mithin als das *Subjekt* und Organisationszentrum seiner Welt, als das wahrhaft Wirkende, welches die Wirklichkeit ausmacht. Deshalb ist die Realität ihres vermeintlich immerseienden Charakters zu entkleiden, weil dies die Voraussetzung darstellt für Neues schaffende Tat. Das selbstbewußte Subjekt reflektiert sich aus einer kirchlich gefügten und durch Ewigkeitswerte bestimmten Einheitskultur ebenso heraus wie aus dem bergenden Raum zeitinvarianter Natur: *Subjekt und Objekt, Substantialität und Subjektivität treten auseinander*; das natürliche bzw. sinnlich Gegebene wird fraglich, das sich erschlossene Subjekt findet im Rückgang auf das Selbstbewußtsein den letzten wahrheitstheoretischen Grund, um des weiteren von der Ich-Erfahrung seinen selbstbezüglichen Ausgang zu nehmen. Nicht nur an der Philosophie *René Descartes'* ließe sich

dieser konsequente Rekurs auf das menschliche Subjekt exemplarisch darstellen.

Nicht mehr die Weltgewißheit ist Grundlage des Wahrheitsbewußtseins, sondern die *reflexive Selbstgewißheit*. Der Weltbezug ist ein integriertes Moment des Selbstbezugs. So kommt es zu dem, was man >Anthropologisierung der Kosmologie- nennen könnte. Zwar belehrt die Kopernikanische Wende den an der Schwelle der Neuzeit stehenden Menschen, daß die Erde als menschliche Heimstatt nicht Mittelpunkt, sondern ein eher marginales Teilchen des Kosmos darstellt; aber das ändert doch nichts daran, daß der Mensch im Zentrum auch dieser Einsicht steht, durch die er sich bekanntlich - entgegen kirchlichen Befürchtungen - nicht langfristig erschüttern ließ, im Gegenteil zu immer gewagteren Fortschritten ins mikro- und makrokosmische All sich veranlaßt sah. Im übrigen wollte er, wie gesagt, sein Heil ohnehin weniger durch Weltgewißheit denn durch Selbstgewißheit gewinnen.

Um ein Beispiel zu geben, das zugleich theologische Fragestellungen vorbereiten hilft: Vergleichen wir die Gottesbeweise des *Thomas von Aquin* mit den einschlägigen Beiträgen *Immanuel Kants*, so zeigt sich, daß die Gedankenfolgen des Thomas in der Regel vom Faktum der Weltgewißheit ausgehen. So schließt der Kausalitätsbeweis aus der sinnlich gewissen Tatsache der Gültigkeit des Ursache-Wirkungs-Gesetzes und aus der Feststellung, daß keine Wirkung ohne Ursache ist, auf eine Ur-Ursache, welche Gott selbst ist, der ein *esse per se subsistens* genannt werden muß. Die Gottesgewißheit, um die sich der Beweis bemüht, basiert also auf der Weltgewißheit, die für Thomas offenbar ein ganz unmittelbar gegebenes Datum darstellt. Ganz anders Kant: er verwirft die überkommenen Gottesbeweise allesamt und läßt statt ihrer nur die aus der Selbstgewißheit der praktischen Vernunft hergeleitete Gottesgewißheit gelten. Die Gewißheit Gottes geht aus dem im sittlichen Gesetz und dem im entsprechenden Handeln mitgesetzten Bewußtsein hervor, daß der Moralität schließlich auch die ihre gemäße Glückseligkeit korrespondieren wird, welche Korrespondenz einen letzten Grund voraussetzt, nämlich Gott, der als Inbegriff des Sittengesetzes und gleichzeitiger Herr der Welt die schließliche Übereinstimmung von Natur und Moral garantiert. Die Gottesgewißheit baut hier also nicht mehr auf Weltgewißheit, sondern auf die praktische Selbstgewißheit des moralisch Handelnden auf. Daß Selbstgewißheit und nicht Weltgewißheit den einheitsstiftenden Bezugspunkt der Realitätswahrnehmung darstellt, bestätigt im übrigen auch

Kanrs theoretische Philosophie. Alles, so lautet die Grundthese, steht unter der Bedingung, gewußt werden zu können, also unter der Bedingung des Selbstbewußtseins; das Ich-denke muß all meine Vorstellungen begleiten können. Kurz: kein Sein, jedenfalls kein beständiges Sein, ohne Bewußtsein. So ist nach Kant schon die schlichteste Sinneserfahrung geprägt von Raum und Zeit als den menschlichen Anschauungsformen, die als solche nicht anschaubar, also natürlich gegeben, sondern im menschlichen Anschauen gewissermaßen subjektiv mitgegeben sind. Weltgewißheit ist somit eine Konsequenz der Selbstgewißheit und nicht umgekehrt.

Wie eng sich *Theologie und Frömmigkeit* zumindest des modernen Protestantismus jener – nennen wir sie: Subjektivitätskultur der Neuzeit verbunden wußten und wieviel sie selbst zur Herausbildung der Selbstständigkeit menschlicher Subjektivität in Theorie und Praxis beigetragen haben, ließe sich theologiegeschichtlich unschwer und vielfältig belegen, etwa am Beispiel von Pietismus und Neologie. Integrativer Bezugspunkt des religiösen Interesses im modernen Protestantismus ist, das duldet keinerlei Zweifel, in der Regel der Mensch bzw. die Anthropologie, nicht etwa, wie vormals in antiken und mittelalterlichen Zeiten, die Welt bzw. die Kosmologie. Ein wesentliches Motiv und ein entscheidender Zielpunkt theologischer Argumentation aber ist es, den Menschen in seiner naturüberlegenden Eigenständigkeit zu begründen und zu fördern. Dieser *theoretischen und praktischen Anthropozentrik des religiös-theologischen, des philosophischen, ja des allgemeinen Bewußtseins in der Moderne* korrespondiert bekanntlich ein *rasantes Anwachsen menschlicher Denk- und Handlungsmöglichkeiten in allen Bereichen des Lebens*, für welches Anwachsen die fortschreitende Technologisierung nur ein, wenngleich sehr wichtiges Indiz ist. Was nach Kants Erkenntnistheorie für unsere Erfahrungen zu gelten hat, nämlich daß wir sie *machen*, in einem aktiven und produktiven Sinn, soll offenbar in jedweder Hinsicht und für die ganze menschliche Lebenswelt gelten: der Mensch nimmt sie nicht hin, sondern schafft sie selbst in produktiver Gestaltung. Natur hat nach diesem Modell nurmehr den Status des Materials menschlicher Tätigkeit. Ein eigenständiger Wert kommt dem Natürlichen nicht zu, es ist Rohstoff, dessen einziger Sinn es ist, bearbeitet und verwertet zu werden.

### III.

Daß der Kosmos menschlicher Eigenschöpfungen mittlerweile eine Eigendynamik entwickelt hat, die sich gegen den schöpferischen Menschen selbst zu richten droht, kann nicht bestritten werden. Und unbestreitbar ist auch, daß der als *Dialektik der Aufklärung* zu beschreibende Fortschrittsprozeß der Moderne nicht nur psychologische und soziologische, sondern zugleich massive *ökologische Probleme* mit sich bringt. Indes sollen hier, so berechtigt dies sicherlich wäre, nicht ein weiteres Mal die Grenzen des Wachstums beschworen werden. Vielmehr sollen zunächst einige verbreitete ideenpolitische Reaktionsmuster auf die sog. Umweltkrise analysiert und auf ihre ethische Verantwortlichkeit hin überprüft werden. Da dies nur in typisierender Weise geschehen kann, ist eine gewisse Pauschalierung unvermeidbar.

Ein geläufiges Reaktionsmuster ist orientiert an der *Idee eines biologischen Gleichgewichts*. Die Natur wird dabei vorgestellt als ein Regelsystem prästablierter Harmonie, in welchem die vitalen Einzelfunktionen, wenn sie nur nicht dem organischen Zusammenwirken entnommen werden, in Werden und Vergehen der Lebendigkeit des Ganzen sich als dienlich erweisen. Indes ist es nicht schwer zu zeigen, welche *fatale sittliche Folgen* eine konsequente Orientierung des Humanen am Kreislauf der Natur zwangsläufig zeitigen müßte. Sie würde, um beim wichtigsten zu beginnen, den *Untergang des Individuums in der Gattungsgemeinschaft*, den Verlust des Einmaligen und Einzigartigen zur Folge haben. Die Natur nämlich kennt kein Unersetzbares, und ein bleibendes Recht des Individuellen ist ihr fremd. Sie will, wenn man die Natur einmal so personifizieren darf, was selbstverständlich eine uneigentliche Redeweise ist, sie will, *daß* Leben ist, ohne bleibend an einer bestimmten Gestalt des Lebens zu hängen. Das Kinderlied weiß zwar zu berichten, daß der vom Jäger totgeschossene Kuckuck im nächsten Jahr - simsalabim - wieder da war, und es rühmt auf diese Weise die vitale Zaubermacht der Natur gegenüber dem todbringenden Kulturträger. Doch es erwähnt nicht, daß der Kuckuck allenfalls in seiner Nachkommenschaft fröhliche Urständ feiert, nicht jedoch in seiner besonderen Gestalt erneuert wird. Aber darauf, wie gesagt, kommt es in der Natur auch gar nicht an;

in ihr beherrscht die Gattungsgemeinschaft allemal das Individuelle.

Man könnte deshalb, läge die Gefahr des Zynismus nicht allzu nahe, das vergleichsweise harmlose Beispiel des Kinderlieds ergänzen durch den Hinweis, daß auch Seuchen, Hungersnöte und Katastrophen auf ihre Weise durchaus dem natürlichen Gleichgewicht förderlich sein können. Was damit gesagt sein soll ist dies: *Eine an einem undifferenzierten Lebensbegriff orientierte naturalistische Ethik verliert jedes Kriterium sittlicher Entscheidung* und verabschiedet damit, falls sie weiß, was sie sagt, sich selbst zugunsten eines blinden Vitalismus. Das biologische Modell natürlichen Gleichgewichts auf den Bereich menschlichen Zusammenlebens im Sinne etwa eines Sozialdarwinismus zu übertragen, hieße die Menschenwürde mit Füßen treten und den unendlichen Wert der einzelnen Menschenseele, an dem nicht nur die Theologie des liberalen Kulturprotestantismus, sondern, wie ich meine, das ganze Christentum hängt, verachten. Schon *Menneni*«: *Agrippa* hatte nicht recht, als er mittels des Organismusgleichnisses der vom römischen Proletariat erhobenen Forderung sozialer Gerechtigkeit Schweigen gebot. Was es schließlich bedeutet, den einzelnen Menschen nur noch als Funktionsmoment seiner Gattung, seines Volkes, seiner natürlichen Rasse zu betrachten, hat die jüngste deutsche Vergangenheit in grausamer Konsequenz vor Augen geführt. Denn zur Dominanz des Allgemeinen in der Natur kommt hinzu, daß die Natur dem Gesetz der Durchsetzung des Stärkeren und Gesünderen folgt. Man kann gewiß das biologische Gleichgewicht, in dem die sich selbst überlassene Natur sich bewegt, als ausgewogene Harmonie verklären; man kann aber mit mindestens ebenso gutem Recht darin nichts weiter sehen als den trostlosen Kreislauf eines ewigen Fressens und Gefressenwerdens, Entstehens und Vergehens. Maßstab des Menschlichen jedenfalls kann die Natur nicht sein; ihr Wert ist, human betrachtet, durchaus ambivalent.

Aus demselben Grund ist davor zu warnen, die natürliche Welt zu einem bewußt handelnden und fühlenden Subjekt zu verklären. Es ist, mit Verlaub, *nicht mehr als ein Gerede, wenn gesagt wird, die außermenschliche Natur sei vom Menschen als ein gleichberechtigter Partner Zu betrachten*. Denn paritätische Partnerschaft hängt an der

Voraussetzung wechselseitiger Verantwortlichkeit. *Verantwortungsfähigkeit* aber ist nach aller uns verfügbaren Erfahrung gegeben nur in der Sphäre selbstbewußten Lebens, weil Selbstbewußtsein die Voraussetzung von Zurechnungsfähigkeit ist, ohne welche wiederum verantwortliche Mündigkeit nicht denkbar ist. Zwar ist, wovon noch zu reden sein wird, mit solcher Zurechnungsfähigkeit durchaus die Anforderung verbunden, auch dem Unmündigen und Unzurechnungsfähigen verantwortlich zu begegnen; und so läßt sich allerdings aus der Tatsache, daß die Natur von sich aus keine Rechtsansprüche geltend machen kann, keineswegs folgern, daß sie keine hat. Aber begründet werden kann die These, der Natur sei eine eigene Wertigkeit zuzubilligen, nur unter Voraussetzung und unter Bezug auf ein entwickeltes Selbstbewußtsein. *Von der Notwendigkeit einer Verantwortlichkeit für die Natur kann mithin nur im Rahmen personalen und d. h. nun eben menschlichen Lebens sinnvoll die Rede sein.* Unhaltbar scheint mir hingegen die Behauptung zu sein, daß der außermenschlichen Natur ein Selbstzweck völlig unabhängig und jenseits aller menschlichen Sinn- und Wertvorstellungen zukommen soll.

Ich plädiere deshalb, aus diesen und anderen Gründen, auch unter den gegebenen Umständen der Gegenwart für die entschiedene *Beibehaltung des anthropozentrischen Fundaments der Ethik*, wie sie für die christliche Tradition ohnehin obligat zu sein scheint. Dabei denke ich gar nicht zuerst und vor allem an den alttestamentlichen Schöpfungsauftrag des *dominium terrae*, vielmehr an das für das gesamte Christentum schlechterdings grundlegende Datum, daß Gott nun eben Mensch geworden ist. Dieser Tatbestand scheint mir durchaus auszureichen, den Theologen davor zu warnen, im Verein mit bestimmten Tendenzen des Zeitgeistes vorlaut das definitive Ende der Neuzeit und ihrer Subjektivitätskultur zu proklamieren. Wer dies tut, steht in Gefahr, Einsichten zu verlieren, die für christliche Theologie unaufgebbar sind. Will Theologie nämlich ihrem zentralen Gehalt, der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, entsprechen, dann darf sie einem Regreß in die vermeintliche Harmonie subjektloser Natur unter keinen Umständen das Wort reden. Und speziell an die Adresse der Theologen füge ich hinzu: Man kann nicht einerseits das Barmer Bekenntnis, dessen 50. Gedenkjahr wir 1984 begangen haben, als

mutiges Wort der Kirche in widriger Zeit begrüßen und im selben Augenblick einer natürlichen Theologie oder besser: einem theologisch aufgeblähten Naturalismus huldigen, vor dem nicht nur ein *Karl Barth* erschauern würde.

Im folgenden soll nun erörtert werden, welche *ethischen Maximen für den menschlichen Naturumgang aus dem Grunddatum des Christentums, der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus*, sich ergeben. Ich gehe dabei aus von der Annahme, daß die Identifikation der Welt als Schöpfung Gottes ohne Beziehung zur Christologie nicht angemessen zu denken ist. Die genaue theologische Begründung dieser, für die Organisation der dogmatischen Themenbestände höchst bedeutsamen Entscheidung muß ich hier schuldig bleiben. Indes sollen einige ethische Hinweise wenigstens den Richtungssinn der vorausgesetzten Gedankenfolge andeuten: Endet, so wäre zu fragen, ein christologieextern bzw. prächristologisch gefaßter Schöpfungsgedanke nicht in der Zweideutigkeit einer Lehre, die wohl zur Einsicht gelangen kann, daß Welt und Menschheit nicht in sich selbst gründen, sondern auf ein anderes verweisen, nicht aber die gewisse Zuversicht zu vermitteln vermag, daß dieses andere der lebensschaffende und -erhaltende Gott und nicht am Ende ein blindes Fatum oder gar das sein teuflisches Spiel treibende Satanische ist? Kann eine offenbarungsabstinente Metaphysik und Ontologie tatsächlich der Ambivalenz der allgemeinen Selbst- und Welterfahrung entgehen, nämlich Anwesenheit und Abwesenheit des Guten in der Welt, Himmel und Hölle zugleich behaupten zu müssen? Dies jedenfalls dürfte für alle Gestalten des Christentums grundlegend sein: Die Aufmerksamkeit des Glaubens hat sich - und zwar ungeteilt - auf Jesus Christus zu richten, weil beständiges Heil allein von ihm her zu erwarten ist. Der entscheidende Grund für die Weltnähe Gottes liegt deshalb im *Deus incarnatus* und nirgends sonst. Auf den inkarnierten Gott hat sich denn auch die Schöpfungstheologie sowie eine christliche Ethik des menschlichen Naturverhältnisses vor allem zu konzentrieren.

Zwei Gesichtspunkte einer solchen christologisch fundierten Praxistheorie humanen Naturumgangs sollen nun etwas genauer entfaltet werden. Ein erster, nur knapp skizzierter Aspekt bezieht sich auf das für die gesamte Ethik grundlegende *Problem der*

*Konstitution des menschlichen Handlungssubjekts*; unter einem zweiten, breiter zu entwickelnden Aspekt soll sodann die *leibhaftige Verfaßtheit des Menschen und seiner Welt* behandelt und die Erörterung wieder direkt auf die Ausgangsthematik zurückbezogen werden.

#### IV.

Einer Theorie und Praxis, die ganz von menschlicher Selbsttätigkeit bestimmt ist, drängt sich unumgänglich die Frage der Konstitutionsbedingungen menschlichen Handelns bzw. der Begründung des in allem Handeln vorausgesetzten Handlungs-Ich auf. In der radikalsten Form gestellt und beantwortet hat diese Frage der frühe *Fichte*. Er vertritt die These, daß sich das Handlungssubjekt durch sein Handeln unmittelbar selbst setzt. Der Handlungsbegriff wird sonach aufs äußerste gesteigert, nämlich zu dem Gedanken einer Selbstherstellung des Handelnden durch sein Handeln. Nicht nur die Welt bringt der Mensch durch sein Handeln hervor, vielmehr gilt das auch für ihn selbst: Der Mensch als sein eigener Produzent, als sein eigener Schöpfer, der sich, wie man ja auch in der Alltagssprache hören kann, selbst eine Existenz schafft. Der Handelnde, so der frühe *Fichte*, ist in der Weise spontaner Tat der Grund seiner selbst: alle Prädikationen der traditionellen Gotteslehre werden daher folgerichtig auf das Handlungssubjekt übertragen. Das Pathos der Tat, der unmittelbaren Selbstbestimmung und schrankenlosen Autonomie, welches den neuzeitlichen Menschen charakterisiert - nirgends hat es sich steiler ausgesprochen als hier.

Es kann nicht Gegenstand der Erörterung sein, weshalb *Fichte* selbst im Laufe seiner Entwicklung von seiner frühen Systemkonzeption abgerückt ist und in welcher Weise der Gedanke der Selbstsetzung des Ich in der nachfolgenden Philosophie, namentlich bei *Hegel*, kritisiert wurde. Ich begnüge mich mit der Feststellung, daß christliche Theologie das Prinzip unmittelbarer Selbstbestimmung von alters her als Inbegriff der Sünde und ihres Unwesens erachtete. Der Wille, unbedingter Grund seiner selbst und solchermaßen Gott gleich zu sein, gilt als Urverfehlung des adamitischen Menschen, der *Jesus* ans Kreuz brachte und am

Kreuz Jesu in seiner abgründigen Bodenlosigkeit manifest ist; hingegen ist die Gotteingigkeit des zweiten Adam, als welcher der gekreuzigte Jesus österlich offenbar ist, nach christlicher Lehre vermittelt durch die radikal durchgehaltene Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater. Diese in ihrem christologisch-trinitätstheologischen Sinngehalt hier nicht näher zu entfaltende Grundeinsicht bildet sodann auch die Basis *reformatorischer Rechtfertigungslehre* und ihrer Verhältnisbestimmung von Glaube und Werken. Nur der Glaube, indem er sich von dem in Jesus Christus als Vater offenbaren und im Geist für Mensch und Welt aufgeschlossenen Gott selbst anerkannt weiß und so der Sorge ums Eigene ledig ist, ist frei zu dankbarer Fürsorge und sinnvoller Tat der Liebe. Versucht der Mensch hingegen, selbsttätig sein Heil zu wirken und eine beständige Identität seiner selbst durch Werke zu begründen, verkehrt er sich zwangsläufig in sich und ist in allen seinen vermeintlichen guten Werken nur selbstbezogen mit der Konstitution seiner selbst beschäftigt, welche leeres Kreisen stets Formen latenter und manifester Gewalt gegen sich und andere zur Folge hat. Als erster Grundsatz einer christlichen Ethik, nicht zuletzt einer christlichen Ethik des menschlichen Naturumgangs, scheint mir demnach folgendes zu gelten: Das Prinzip unmittelbarer Selbstbestimmung, das die Neuzeit in Theorie und Praxis weithin bestimmt, ist zu kritisieren und zu überführen in einen solchen *Begriffmenschlicher Subjektivität*, die – durch den Glauben vom Anspruch unmittelbarer Selbstbegründung *und* Selbstdurchsetzung entlastet – in der *Zweieinigkeit* von Selbstbeziehung *und* Beziehung *zu* anderem, *mithin als Liebe sich zu realisieren vermag*. Damit ist zugleich auf die fundamentale Bedeutung von Intersubjektivität für menschliches Dasein verwiesen und eine grundlegende Neubestimmung des Menschen überhaupt angezeigt: nicht als in monologischer Selbsttätigkeit handelndes, sondern als *sprachlich-kommunikatives Wesen* muß der Mensch primär begriffen werden.

Fragt man nun, in welchen Zusammenhängen jenes kommunikative Vermittlungsgeschehen, in welchem der Mensch zu sich und seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung kommt, lebensweltlich statthat, so hat man in erster Linie sicherlich an Beziehungen selbstbewußter Entitäten zu denken. Intersubjektivität vollzieht sich nun einmal, wie der Name schon andeutet, primär in der

Sphäre selbstbewußter Subjekte und ist unter Absehung von solcher Sphäre überhaupt nicht vorstellbar. Indes wäre es verstiegen, jene Sphäre der Intersubjektivität zum Äther reiner Geister zu verklären. Die *selbstbewußten Subjekte*, die sich etwa im Gespräch intersubjektiv begegnen, sind eben *leibhafte Gestalten* und ohne diesen Bezug zu ihrer leibhaften Verfaßtheit konkret gar nicht zu erfassen. Meint man hingegen, Subjektivität ohne individuell-leibhaftiges Selbst denken zu sollen, wird Subjektivität zwangsläufig zum Antagonisten des empirischen Subjekts. Die Gefahr solchen Antagonismus ist in der Bewußtseinsphilosophie eines Kant, dessen Transzendentalsubjekt mit individuellen Subjekten nicht ohne Zwang zu vermitteln ist, offensichtlich, aber auch bei Hegel nicht wirklich überwunden, weil die auf den Begriff gebrachte und zum absoluten Begriff überhöhte Subjektivität tendenziell alles bestimmt Seiende aus sich ausscheidet und so in subtiler Weise erneut jene abstrakte Subjektivität reproduziert, die an Kant und dem frühen Fichte zu kritisieren Hegel sich ursprünglich vorgenommen hatte. Gegenüber solch idealistischer Selbstüberhebung von Subjektivität, die den Untergang des Individuellen zwangsläufig zur Folge hat (welcher Untergang in der Gegenwart etwa systemtheoretisch ratifiziert wird), behält der *materialistische* (und existentialistische) *Protest* ein bleibendes Recht. Dieser Protest hat am Christentum und seinem Zentralinhalt, der Menschwerdung Gottes, einen Anhalt, wie sich an der antignostischen, näherhin an der antidoketischen Polemik des frühen Christentums im einzelnen historisch erweisen ließe. In Jesus Christus hat Gott nämlich nicht nur zum Schein Fleisch angenommen, wie denn auch der erhöhte Christus seine irdisch-endliche Gestalt nicht als eine äußere Hülle abstreift, sondern als der leibhaftig Auferstandene vorzustellen ist. Mag man sich allenfalls noch Engel als reine Geister denken, so ist der Gottessohn selbst, der nach biblischem Zeugnis mehr ist denn alle Engel, nach klassischer Lehre auch in seiner himmlischen Vollendung jedenfalls keine leiblose Gestalt, sondern konkreter, leibhafter Geist, der im Heiligen Geist sich aufgeschlossen erweist für die Vielzahl konkreter Geister, ja selbst - auch das hat seine dogmatische Richtigkeit - einer für und unter diesen vielen sein will. Inbegriff des Heils, welches der christliche Glaube von der eschatologischen Vollendung erwartet, ist folglich

nicht eine rein seelisch-geistige Verewigung, wie sie dem Christentum vorschwebt, sondern die Auferstehung des Leibes.

Abwegig indes wäre es, daraus zu schließen, dem Christentum würden Seele und Geist als bloße Epiphänomene des Leibes gelten. Wer Seele und Geist zu bloßen Begleiterscheinungen oder Funktionen des Leibes erklärt, sitzt schon rein gedanklich allemal einem Selbstwiderspruch auf, weil die gegebene Erklärung als sprachliche Aussage selbst die Möglichkeit eines differenzierten Sich-Verhaltens zur leibhaften Natur voraussetzt, welche nach dem Inhalt der Erklärung gar nicht sein dürfte, wenn anders Geist und Seele ein Naturprodukt sein sollen. Diesem Dilemma entgeht man auch dann nicht, wenn man der Natur resp. dem Leib ein potentiell-latentes Selbstbewußtsein zudenkt; dann nämlich entpuppt sich der vermeintliche Materialismus als verkappter Idealismus. Worauf das *Christentum* zielt, ist denn auch nicht die Auflösung der Geistseele in den Leib, freilich auch nicht die Verabschiedung des Leibes zugunsten der Geistseele, sondern die *manifeste Einheit von Leib und Seele* resp. Leib, Seele und Geist, die *jenseits der Alternative von Idealismus und Materialismus* liegt, welche Alternative der schöpfungsgemäßen Bestimmung des als leibhaftige Seele erschaffenen Menschen widerstrebt und als Kennzeichen eines in sich verkehrten, vergehenden Äons zu gelten hat. Trotzdem wird man sagen dürfen, daß der Idealismus dem Christentum jedenfalls darin näher steht als der Materialismus, daß er die Vergeistigung der Natur und nicht die Naturalisierung des Geistes zum Ziel der Wirklichkeit erklärt. Während Materialismus und Naturalismus den Urgrund der Dinge und wohl auch ihr schließliches Ziel sich als bewußtlose, blinde Natur und Materie vorstellen müssen, denkt das Christentum *Gott* zweifellos als *frei waltenden Geist* - aber nun eben als einen Geist, der durch keinen abstrakten Gegensatz zur Natur bestimmt ist, wie am leibhaften Gottessohn zu erkennen ist, dessen Leib auch in der Vollendung erhalten bleibt.

Ist durch solch christlich-christologische Gehalte mehr zum Ausdruck gebracht als ein frommer Wunsch und eine schöne, aber unrealistische Hoffnung? Phänomenologisch aufzudrängen scheint sich ja zunächst die Diastase zwischen einer innerlichen Selbstunmittelbarkeit der Seele bzw. des Geistes und einer körper-

lichen Äußerlichkeit, durch die wir nicht nur Anteil gewinnen an der Außenwelt, sondern selbst Teil dieser Außenwelt sind. Nehmen wir uns doch in unserer eigenen Körperlichkeit gewissermaßen als äußerliche Erscheinung wahr, wie ja auch alles andere in der Welt uns als Fremderscheinung gegenwärtig ist. Die berühmte *Subjekt-Objekt-Spaltung* ist offenbar eine *logische Konsequenz dieses zwiespältigen Phänomenbefundes: unmittelbare seelisch-geistige Selbstpräsenz einerseits und körperlich-mittelbare Fremderscheinung andererseits*. Indes setzt die gegebene Betrachtung, in dem sie allein von der Selbstwahrnehmung des Einzelsubjekts ausgeht, stillschweigend eine monozentrische Perspektive voraus, die vom Geist, der mit dem Christentum in die Welt gekommen ist, gerade überwunden werden soll. Der *Geist des Christentums*, wie er sich etwa im Liebesgebot bündig ausspricht, leitet uns nämlich zu einem jedweden Monozentrismus transzendierenden *Perspektivenwechsel* an und erklärt die Fähigkeit zu solchem Perspektivenwechsel zur Grundvoraussetzung verantwortlichen menschlichen Verhaltens.

Dabei ist das Christentum realistisch genug, diese Fähigkeit nicht als ein menschliches Vermögen selbstverständlich vorauszusetzen, um es gesetzlich einzuklagen. *Freiheit von jener abstrakten Selbstzentriertheit*, welcher der mit sich allein gelassene Mensch alternativlos ausgeliefert ist, verschafft nach christlicher Überzeugung vielmehr allein der *Glaube*, der sich auf das Zuvorkommen des in Jesus Christus offenbaren Gottes, welches das Evangelium ihm zuspricht, verläßt. Unbeschadet dessen gilt, daß die Bereitschaft, die Perspektive des anderen zur eigenen zu machen, und die Fähigkeit, sich in ihn und seine situative Lage hineinzusetzen, die Bedingung der Möglichkeit jeder Moralität ist, wie umgekehrt die Erfahrung solcher Bereitschaft und Fähigkeit die Voraussetzung dafür ist, daß sich ein selbstbewußtes menschliches Leben überhaupt ausbilden kann. Gehört aber Intersubjektivität elementar zur Bestimmung menschlichen Lebens, weil entwickelte Subjektivität ohne die Anerkennung einer irreduziblen und prinzipiell unabschließbaren, wenngleich aktuell endlichen Mehrzahl von Subjekten überhaupt nicht sinnvoll denkbar ist, kurzum: weil man wahrer Mensch nie anders wird, sein und bleiben kann denn als Mit-Mensch, dann ist auch das *Subjekt-Objekt-Modell aufzuheben in ein Paradigma*, das sich auf folgenden formalen Nenner

bringen ließe: *Subjekt – Subjekt - Objekt*. Ich vertrete nun die These, daß dieser Paradigmenwechsel nicht nur eine fundamentale Veränderung im Selbstverständnis der Subjekte zur Folge hat, sondern auch eine den Status des Objekts betreffende Änderung indiziert. Denn in der Sphäre verständigungsorientierter Subjekte hört, auch wenn diese unter irdischen Bedingungen auf ein konkretes Sich-Abarbeiten an der Natur niemals werden verzichten können, die natürliche Welt doch auf, bloßer Rohstoff von Tätigkeit zu sein und kann, worauf der Titel anspielt, zum Gesprächsstoff oder anders gesagt: zum Resonanzboden kommunikativer Geister werden.

Was ist damit gemeint? Ich setze erneut ein mit einer Analyse der Leibhaftigkeit menschlichen Geisteseins. Akzeptiert man einmal die Notwendigkeit des besagten intersubjektiven Perspektivenwechsels, so ergibt sich folgende Einsicht zwanglos: Sosehr wir uns selbst als Geistseele unmittelbar präsent sind, sosehr sind wir anderen als geistseelische Subjekte nur mittelbar gegenwärtig, nämlich mittels unseres Körpers. Intersubjektivität läßt sich also unter endlichen Subjekten ohne Anerkennung von Leiblichkeit überhaupt nicht denken. Intersubjektive Vermittlungsgeschehen haben vielmehr mit psychophysischer Selbigkeit zu rechnen, ja sie bestätigen, wenn sie denn gelungen sind, stets, daß der Mensch - und zwar als derselbe - immer Selbst- und Fremderscheinung, Seele resp. Geist und Leib zugleich ist, deren Zusammenhang niemals aufgelöst werden darf, will man dem Menschen als ganzem gerecht werden. Der Respekt vor der leiblichen Unversehrtheit ist also mit dem Respekt vor dem Menschen als Geistseele untrennbar verbunden, wie denn auch Selbstakzeptanz ohne Akzeptanz eigener Leiblichkeit nicht möglich ist. *Beides, Anerkennung sowohl der eigenen als auch der psychophysischen Integrität des Mitmenschen, ist gleichermaßen ein Implikat des gelungenen Vollzugs von Intersubjektivität.* Insbesondere im sprachlichen Sich-Verstehen vermag deutlich zu werden, was geistige Integration des Leiblichen bedeuten kann. Im Gespräch nämlich, sofern es denn gelungen ist, ist zum einen alle körperliche Erdschwere vergangen und doch zum anderen auch eine kaum überbietbare, äußerst konzentrierte Leibhaftigkeit erreicht. Nur nebenbei sei in diesem Zusammenhang auf den alttestamentlichen Antitypos des pfingst-

liehen Sprachwunders verwiesen, auf die Geschichte vom Turmbau zu Babel: Hier ist zwanghafte Selbstdarstellung durch Tat, hybride Himmelsstürmerei und Sprachverlust alles in einem angesprochen.

Kommt sonach, um zum Positiven zurückzukehren, dem menschlichen Leib als Sprachorgan und Medium von Intersubjektivität eine unveräußerliche Würde zu, so hat das, denn der Leib des Menschen ist Natur, Konsequenzen für das Verständnis der Natur insgesamt. Ja man wird sagen dürfen, daß das *Verhältnis des Menschen zu seinem Leib exemplarisch ist für sein Naturverhältnis überhaupt*. Leiblichkeit nämlich ist gar nicht denkbar ohne eine leibhaft gegebene, sinnliche Außenwelt. Impliziert mithin die Anerkennung des Leibes als eines unveräußerlichen Intersubjektivitätsmediums die Notwendigkeit, ihn nicht als schieren Gebrauchsgegenstand und in diesem Sinne als bloßen Körper zu behandeln, so kann dies für die leibhaft gegebene natürliche Welt nicht folgenlos bleiben. Vielmehr ist auch ihr nach Vermögen Anteil zu geben an der kommunikativen Bestimmung des menschlichen Leibes. Dabei sind, so meine weitere These, der kommunikativ verfaßten Selbstwahrnehmung unserer Leiblichkeit Kriterien zu entnehmen, nach welchem Maß dies zu geschehen hat. So können etwa am eigenen Leibe jene Dimensionen entdeckt werden, welche die Natur insgesamt bestimmen, und es lassen sich, auch wenn die Grenzen im einzelnen fließend sind, durchaus gewisse Stufungen identifizieren, die plausible Gründe dafür liefern, warum wir etwa einem Tier anders zu begegnen haben als etwa einer Pflanze oder einem Stein. Erfahren wir an unserer Leiblichkeit die Wirklichkeit des Anorganischen als weitgehend kausalmechanisch, prä-, ja bisweilen schlechterdings antikomunikativ bestimmt, so läßt sich im Organischen ein Drang zur Sprache und ein gestuftes zielstrebig-zweckhaftes Werden vermuten, das der menschlichen Seele nicht völlig fremd ist. Ist in dem einen Bereich ein überwiegend oder gar ausschließlich instrumenteller Umgang mit dem Natürlichen erlaubt, ja geboten, so läßt sich dies nicht ohne weiteres auf den zweiten Bereich übertragen. Wenn überhaupt, so liefert uns unser Leib als die Außengestalt unserer Seele jeweils den Maßstab der Urteilsfindung und die Kriterien der zu treffenden Entscheidung. Je äußerlicher und

fremder die Dimensionen des Leibes bzw. die diesen Dimensionen zuzuordnenden Dimensionen der natürlichen Welt zu jener verständigungsorientierten Sphäre intersubjektiver Kommunikation sich verhalten, in welcher der leibhafte Mensch zu sich und seiner humanen Bestimmung gelangt, desto eher dürfen, ja müssen sie Gegenstände des Handelns, Stoffe der Bearbeitung sein. Reine Materie hätte, falls dies überhaupt denkbar ist, als bloßer Werkstoff, als reines Ding zu gelten. Hingegen ist etwa schon dem Gestein eine gewisse Eigenwirklichkeit nicht abzusprechen, und wieweit es im Falle der Bearbeitung gelingt, dieser Eigenwirklichkeit im Rahmen der eigenen Intentionen gerecht zu werden, entscheidet zumeist auch über den Grad der mit der Bearbeitung verbundenen kulturellen Leistung. Der rücksichtslose Materialumgang reiner Zweckbauten z. B. bringt auch inhumane Folgen mit sich. Um so mehr läßt sich am eigenen Leibe der Übelcharakter tierischen Leidens in der Natur erfahren und ein hinreichender Grund angeben für die moralische Verwerflichkeit der Zufügung von tierischen Übeln, welche nicht durch die Notwendigkeit der Vermeidung größeren Übels erzwungen wird, etwa menschlichen Leidens, dessen Schmerzlichkeit gegenüber dem Leiden des Tieres ungleich abgründiger erscheinen muß, sofern die Reflexivität des Menschen den erlittenen Schmerz in Erinnerung und Erwartung spiegelt und so potenziert. Leibseelischen Schaden von selbstbewußten Subjekten bzw. zu selbstbewußter Subjektivität bestimmten Lebewesen abzuwenden, ist und bleibt mithin nach meiner Auffassung das höchste sittliche Gebot, hinter welchem sittliche Verpflichtungen gegenüber der extrahumanen Weh zurückzustehen haben.

Indes ist der Mensch damit keineswegs aus seiner Verantwortung für die Natur entlassen. Wohl ist es wahr, daß dem Menschen die höchste moralische Achtung gebührt, wie es auch wahr ist, daß Moralität nur unter Menschen erlernbar ist, weil Verantwortlichkeit, wie der Name schon sagt, Sprache voraussetzt. Allerdings wird derjenige, der es gelernt hat, seine unmittelbare Selbstzentriertheit zu transzendieren, und in die Fähigkeit des Perspektivenwechsels eingeübt ist, auch in der Lage sein, aus seiner leibhaften Selbsterfahrung moralische Schlüsse zu ziehen: er wird *Mitgefühl* entwickeln mit der ihm leibhaft gegebenen Welt und Mitleid

empfinden *mit der ihn umgebenden Kreatur*. Solche alles Lebendige umfassende Sympathie aber scheint mir der Inbegriff eines humanen Naturverhältnisses, in dem sich nicht weniger als die Liebe eines menschlichen Gottes zu seiner Welt widerspiegelt. Solch sympathisch-sympathetisches Verhältnis zu allem Lebendigen gelangt zu seiner Erfüllung dort, wo auch das Wissen um den eigenen Tod, ja das Sterben selbst nicht davon abhält, das Leben in seiner Fülle zu bejahen. Eine realistische Möglichkeit dürfte dies freilich nur sein, wenn sie von der Hoffnung getragen ist, daß dem Endlichen als Endlichem ein ewiger Bestand in Gott selbst zukommt. Eben dies ist die Verheißung des Christentums, wie sie in der leibhaften Auferstehung Jesu Christi grundgelegt ist. Zwar ist der Leib des Erhöhten nach christlicher Lehre den Schranken von Raum und Zeit entnommen und mithin als unvergänglich zu denken; gleichwohl bleibt er endlich und leibhaft verfaßt, und d. h. zugleich auf Beziehung hin angelegt zu dem, was er nicht unmittelbar selbst ist. Gott, wie er in Jesus Christus offenbar ist, will also Unterschiede, Differenziertheit, konkrete Gestalt, die Fülle des Lebens, und im Wirken des Geistes wird nach christlicher Lehre eben dies manifest. Dem Geist des Christentums zu entsprechen, kann deshalb nichts anderes heißen, als die Fülle des Lebens neidlos bejahen, bejahen, daß es etwas gibt, was man nicht selbst ist und niemals selbst sein wird. Nicht weil er sich mit seiner Sterblichkeit und dem ehernen Gesetz der Vergänglichkeit abfinden könnte oder sollte, um entweder zu resignieren oder Trost zu suchen in einem blinden Vitalismus, wohl aber weil er im Bewußtsein göttlicher Anerkennung seiner eigenen Endlichkeit und in der im Geiste Jesu Christi gefaßten Hoffnung auf ihre schließliche Vollendung den göttlichen Willen zur Fülle des Endlichen teilt, vermag der Mensch das Zeitliche zu segnen und für den bleibenden Bestand einer kreatürlichen Lebenswelt auch nach seinem Tode einzutreten sowie nachfolgenden Generationen ein Lebensrecht einzuräumen, das sie von sich aus nicht einklagen können. Während der Unglaube der Devise folgt, nach mir die Sintflut, baut der Glaube Archen, zu denen alles Lebendige Zugang hat.

Ich fasse zusammen: Meine *Grundthese* lautet, daß der Umgang mit dem eigenen Leib und mit der leibhaften Verfassung anderer das entscheidende Paradigma für die Beantwortung der Frage nach

dem menschlichen Umgang mit der Natur insgesamt darstellt. Im Verfolg dieser These zeigte sich, daß der Mensch dazu bestimmt ist, einen Leib zu *haben* und nicht ein bloßer Leib bzw. Körper zu *sein*. Zwei Extreme sind damit als aporetisch erkannt: das unmittelbare Bestimmtheitssein von der eigenen Körperlichkeit wird auf die Dauer ebenso dehumanisierend wirken wie der Versuch, den Leib als bloße Hülle zu verabschieden oder zum bloßen Material und Instrument herabzusetzen. Was aber für das Verhältnis des Menschen zu seiner leibhaften Natur gilt, gilt in bestimmter Weise für jedes rechte Naturverhältnis. Sinnlos wäre es zum einen, sich den Selbstläufigkeiten der Natur auszuliefern. Der Mensch hat das Recht und die Pflicht, die Natur zu bearbeiten, um sie bewohnbar zu machen, wie es sein Recht und seine Pflicht ist, seinen Leib zu kultivieren und zu pflegen, damit er eine bewohnbare Stätte des Geistes und der Seele sei und bleibe. Ebenso hat der Mensch das Recht und die Pflicht, das Tier im allgemeinen sowie das Tier in ihm selbst zu zähmen und zu domestizieren. Jeder Naturalismus ist von daher abzuweisen. Aber abzulehnen ist auch jede durch den bloßen Gegensatz zum Naturalismus bestimmte idealistische Tendenz, welche in der Negation alles Leiblich-Natürlichen ihr Ziel sucht. Wie die christliche Ethik des Leiblichen jenseits von Libertinismus und Askese zu stehen kommt, so auch die Ethik des Naturumgangs im allgemeinen: keine Naturunmittelbarkeit (die ja allemal im Erleben des Zahnschmerzes präsenter ist als in der gerührten Betrachtung des Alpenglühens), aber auch keine solche Aufhebung der Natur, in der alles Natürliche im Geist untergeht.

Negation und Affirmation sind demnach, was das menschliche Naturverhältnis betrifft, zugleich zu behaupten. Bloße Affirmation ruft bestenfalls einen ästhetisierenden Schein hervor, der zu verschleiern trachtet, daß Naturgenuß und wahre Ästhetik mühsame Arbeit voraussetzen und ohne die Basis geleisteter Arbeit zwangsläufig enttäuscht werden müssen. Andererseits wird die an Natur notwendig zu leistende Arbeit, soll sie sinnvoll sein, nicht den Charakter abstrakter, sondern bestimmter Negation haben, will heißen: sie wird sich nicht als Selbstzweck begreifen dürfen, sondern als ein Mittel zum Zwecke eines solchen Verhältnisses des Menschen zur Natur, in dem diese nicht mehr nur als Rohstoff des Handelns, sondern als Gesprächsstoff wahrgenommen wird, als

ein Gegenstand sprachlichen Verstehens, das in kreatürlicher Sympathie auch noch dem Sprachlosen Ausdruck verleiht und für das zur Selbstbestimmung Unfähige stellvertretend die Stimme erhebt.

*Lektürevorschlag:* D. Birnbacher (Hg.): Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980 (Reclams Universal-Bibliothek 9983). AaO., 251-253 finden sich weitere Literaturhinweise.

*Prof t». Gunther Wenz*

*.Agnes-Bersauer-Straße 30  
8900 .Augsbsrg*

# Wie läßt sich ökologische Gerechtigkeit denken?

VON BEAT SITTER

»Ökologische Gerechtigkeit« - der Begriff, unvertraut, postuliert eine Art Gerechtigkeit, die bisher nicht zur Sprache gekommen ist. Aus der Sicht überkommener Gerechtigkeitstheorie erhebt sich die Frage, ob er überhaupt sinnvoll sei. Sie läßt sich bejahen, wenn es gelingt, dem Begriff in einer mit traditionellen Mitteln aufgebauten Theorie Bedeutung zu verleihen. Das soll im folgenden versucht werden.

## DIE KONSTRUKTION EINES NATURZUSTANDES ALS GRUNDSTEIN DER GERECHTIGKEIT

Die Philosophie der Politik kennt einen bewährten Weg zur Bestimmung oberster Grundsätze, die politische Gemeinschaften konstituieren und leiten sollen: die gedankliche Konstruktion eines *Natur- bzw. Urzustandes* als des vorstaatlichen Daseins der Menschen. Die Analyse dieses Daseins deckt in der Natur der Menschen gelegene Strebens- und Verhaltensweisen auf. Sie gestattet, jene Bedingungen freizulegen, die erfüllt sein müssen, sollen die einzelnen Menschen in Frieden und Freiheit zusammen leben können. Eine soziale und politische Ordnung, welche diesen Bedingungen genügt, heißt gerecht. Die Fiktion des Naturzustandes dient so als Grundstein für den Aufbau von Theorien der Gerechtigkeit.

Diese Methode politischer Philosophie ist nach wie vor probates Mittel dafür, die Probleme, mit denen das menschliche Streben nach gerechter und glücklicher Existenz im sozialen Verband verknüpft ist, zu identifizieren und zu analysieren". Mit den materiellen, geistigen und emotionalen Daseinsbedingungen der Menschen wandeln sich diese Probleme; entsprechend müssen die jeweiligen Urzustandskonstruktionen variieren: Die geschichtlichen Erfahrungen von Grundzügen, Grundbedürfnissen und

Grundgefährdungen menschlicher Existenz haben in eine Konstruktion einzugehen, soll diese zum »angemessenen Ausgangszustand« der Gerechtigkeitstheorie (Rawls, 29) geraten. Das allgemeine Ziel der Konstruktionen bleibt freilich unverrückt: der Entwurf richtiger Ordnung politisch-sozialen Daseins des Menschen, aus dem sich positiv-rechtliche Regelungen herleiten, legitimieren, überprüfen und modifizieren lassen.

*Meine These lautet nun, daß die geläufigen Konstruktionen des Urzustands nicht genügen, um alle heute unerläßlichen Voraussetzungen für die Verwirklichung des allgemeinen Ziels zu erfassen.* Insofern Vorstellungen über den Urzustand den Grundstein für Gerechtigkeitstheorien legen, steckt in der These *die Behauptung, das überkommene Gerechtigkeitsdenken* - es versteht Gerechtigkeit im Kern als angemessenen Ausgleich konkurrierender Ansprüche *von Menschent* - müsse einer erweiterten Gerechtigkeitsvorstellung Platz machen, in welcher neben dem Menschen auch andere Träger von Rechten *identifiziert und respektiert werden.* Als Träger fällt alles natürlich Seiende in Betracht, alles, was zum »Gesamthaushalt der Natur« gehört. Einmal Rechtssubjekt, ist es »Gerechtigkeitsdestinatar«>. Das Verhalten des Menschen ihm gegenüber untersteht der Forderung nach Gerechtigkeit, welche näher als *ökologische Gerechtigkeit* zu kennzeichnen ist.

#### EINGEZUG DER NATUR IN DIE KONSTRUKTION DES URZUSTANDS

Mit dem ersten Schritt in der Argumentation für die eben aufgestellte These sind jene wichtigen Bedingungen menschlichen Daseins offenzulegen, die in bisherigen Entwürfen des Urzustands nicht vorkommen, hingegen in eine zeitgemäße Theorie eingehen müssen.

Im Brennpunkt der bekannten Schilderungen des Urzustands liegen die naturwüchsigen Eigenschaften des Menschen, welche dessen unabdingbare Vergesellschaftung behindern. Weil sie die Menschen in tödliche Konflikte treiben, sehen diese sich genötigt, gemeinsam das Zusammenleben durch eine für alle in gleicher Weise verbindliche Ordnung zu sichern sowie eine Instanz zu schaffen, welche diese Ordnung durchsetzt. *Hobbes* Staatsphilose-

phie liefert ein Musterbeispiel für dieses Modell. Aus seiner Anthropologie interessiert hier besonders die Lehre von der Unersättlichkeit und selbstsüchtigen Raffgier: der Pleonexia des Menschen. Danach erfüllt sich menschliches Glücksstreben nicht im einmaligen Genuß, es fordert Sicherung auch künftigen Genusses. Hierzu bedarf der Mensch der geeigneten Machtinstrumente, tatsächlich ununterbrochen wachsender Macht, weil nur sie gestattet, die wandelbaren und sich steigernden Ansprüche anderen gegenüber auch künftig durchzusetzen'. *Nicht* in Hobbes' Blick kommt, daß diese Ansprüche auf andere als durch Menschen gesetzte Grenzen stoßen könnten. Die nichtmenschliche Natur als Grundlage aller Bedürfnisbefriedigung ist noch unproblematisch. Das ändert sich erst in unserem Jahrhundert, zunächst nur andeutungsweise. *H. L. A. Hart*, die allgemeinen Daseinsbedingungen sozialer Organisationen ausforschend, stützt sich nicht bloß auf Eigenheiten der empirischen Natur des gesellschaftlich existierenden Menschen, sondern beachtet überdies die Beschränktheit der für die Daseinsfristung erforderlichen natürlichen Ressourcen. Die Verhaltensprinzipien, die er »als *Mindestgehalt* des Naturrechts« zutage fördert, wurzeln nicht allein »in elementaren Wahrheiten bezüglich menschlicher Wesen«, sondern auch in ebensolchen Wahrheiten betreffend »die natürliche Umwelt« der Menschen (189). Allein, diese natürliche Umwelt wird nicht weiter bedacht. Insbesondere ihre Verletzlichkeit kommt nicht zur Sprache. Sie gilt, wie für Hobbes und für alle Vertragstheoretiker nach ihm, als prinzipiell verfügbare, beherrschbare Sache, im Sinne juristischer Tradition als Seiendes ohne Rechtsfähigkeit, also ohne Recht. Sie kann denn auch keinen Platz in einer Gerechtigkeitstheorie finden.

Was für Hart seit 1961 gilt, trifft auch für *Rawls* zehn Jahre später noch zu. In seiner Konstruktion des Urzustandes und in deren Auswertung für die Auffindung von Gerechtigkeitsprinzipien spielen Verletzlichkeit und Erschöpfbarkeit der Natur keine wesentliche Rolle>. Die Überlegungen zur Gerechtigkeit gegenüber kommenden Generationen, die Anlaß zur Frage geben, wie weit die natürliche Umwelt durch die gerade existierende Generation verbraucht werden darf, drehen sich vornehmlich um das Problem der gerechten Sparrate (Kap. 5, Abschn.44). Immerhin

ist sich Rawls der Grenzen seiner Theorie bewußt, wenn er feststellt, daß diese »nicht nach dem richtigen Verhalten gegenüber Tieren und der übrigen Natur« fragt. Er spielt mit dem Gedanken, die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness so auszuweiten, daß sie jenes Verhalten mit umfaßt (556).

Damit ist die Richtung für eine Erweiterung der Konstruktion des Urzustandes, also der Gerechtigkeitstheorie, angedeutet. Natur ist in das Gerechtigkeitsdenken einzubeziehen. Dafür spricht bereits ein noch ganz dem anthropozentrischen Denken verpflichtetes Argument: Mochte es früher genügen, konkurrierende Ansprüche *von Menschen* zum Gegenstand gerechter Ordnung zu machen, um das Überleben, mehr noch: das gelungene gemeinsame Leben von Menschen zu sichern, liegt neu ein Grund für die ernsthafte Gefährdung solchen Lebens im, moralisch gesprochen, weithin respektlosen, ausbeuterischen, gleichzeitig mit enormen Machtmitteln bewehrten Verhalten des Menschen gegenüber der Natur. Doch geht es um mehr als anthropozentrische Interessen. Die für die Neuzeit charakteristische Entsubjektivierung und Verdringlichung der Natur, welche alles natürlich Seiende zum bloßen Material, zum Gegenstand beliebiger Verfügung für den Menschen absinken ließ, muß aufgeklärt und korrigiert werden. Durch bloße Schutz- und Strafbestimmungen, die wiederum ausschließlich menschlicher Willkür anheimgestellt sind, läßt sich das nicht bewerkstelligen. Vielmehr soll Natur als drittes Grundelement neben Individuum und Gesellschaft in die Konstruktion des Urzustandes einbezogen werden", So wird sie Gerechtigkeitsdestinatar, und das Forschen nach Prinzipien politischer Gerechtigkeit findet seine notwendige Ergänzung im Nachdenken über Grundsätze einer den vollen Lebenszusammenhang der Menschen berücksichtigenden, mithin *ökologischen Gerechtigkeit*.

EINWÄNDE GEGEN DEN EINBEZUG DER NATUR  
IN DAS GERECHTIGKEITSDENKEN; GEGENARGUMENTE

Das Anliegen, Natur in das Gerechtigkeitsdenken einzubeziehen, trifft auf Kritik. Vor allem *zwei Einwände* werden erhoben: Der

*erste* möchte die Schwierigkeiten, mit denen Gerechtigkeitsprobleme ohnehin behaftet sind, nicht dadurch vermehren, daß man das Gerechtigkeitsdenken auf andere als die heute sowie künftig lebenden Menschen und ihre »sozialen Einheiten verschiedener Art« (Tammelo, 19) ausdehnt. Der *zweite* macht geltend, Gerechtigkeitsfragen betreffen nur direkte oder mittelbare Verhältnisse zwischen Partnern, die sich prinzipiell wechselseitig in Pflicht zu nehmen, somit Rechte gegenseitig zu respektieren in der Lage sind.

Der *erste Einwand* findet sich etwa bei Tammelo. Er dient zur Begründung dafür, daß Tiere nicht als »Gerechtigkeitsdestinatäre in Betracht gezogen werden sollen« (19 f.). - Zunächst ist zu erwidern, daß der Wunsch, Schwierigkeiten zu vermeiden, keine ausreichende Rechtfertigung dafür liefert, Probleme, vor die wir uns im Laufe unserer kulturellen Entwicklung imperativ gestellt sehen, beiseite zu schieben. Im Felde der Gerechtigkeitsfragen hieße das unter Umständen, der Erweiterung unseres molarischen Empfindens und Bewußtseins widerstehen, und zwar aus Gründen der Bequemlichkeit oder der Opportunität. Daß dies, vom moralischen Standpunkt aus betrachtet, unannehmbar ist, liegt auf der Hand. Schwierigkeiten in der Operationalisierung sittlicher Einsichten setzt deren Geltung nicht herab; sie bleiben Herausforderung an unsere Praxis. Was heute für nicht durchführbar gilt, mag sich in kurzer Zeit schon verwirklichen lassen. Dafür liefert gerade Tammelo ein schönes Beispiel. Konfrontieren wir seinen vor knapp zehn Jahren getroffenen Entscheid mit aktueller Besinnung über das sittlich richtige Verhalten des Menschen gegenüber dem Tier, so stellen wir fest, daß nicht allein zahlreiche Autoren Eigenrechte von Tieren bejahen, sondern daß es Bestrebungen gibt, diesen Rechten durch Verbesserung nationaler Tierschutzgesetzgebungen vermehrt Rechnung zu tragen. Das ist etwa in Österreich, in der Bundesrepublik Deutschland, aber auch in der Schweiz der Fall. Sind Tiere als Träger von Rechten einmal anerkannte, werden sie zu Destinataren der Gerechtigkeit; die Gerechtigkeitstheorie muß sich mit ihnen befassen.

In bezug auf menschliches Verhalten Tieren gegenüber hat sich also nicht nur sittliches Empfinden gewandelt, man ist auch bereits damit befaßt, rechtliche Konsequenzen aus der moralischen

Entwicklung zu ziehen. Hinsichtlich der anderen nichtmenschlichen Wesen können wir nicht eben so viel behaupten. Indessen bahnen sich auch hier Umdenken und entsprechend vertieftes Verantwortungsbewußtsein an. Immer weiter greift die Einsicht um sich, daß wir Menschen Glieder einer umfassenden natürlichen Gemeinschaft sind; daß in durchaus neuer Weise danach gefragt werden kann, wie weit wir den Kreis der Betroffenen ziehen sollen, auf die wir in unserem Handeln ihres Eigenwertes wegen Rücksicht nehmen müssen". Selbst die am weitesten gehende Antwort: auf alles und jedes sei um seinetwillen Rücksicht zu nehmen, wird mit ernstzunehmenden Argumenten verteidigt (*Meyer-Abich*, 1984, 22-25). Es scheint denn geraten, den Kreis möglicher Gerechtigkeitsdestinatäre nicht vorschnell zu schließen, vielmehr umsichtig zu prüfen, ob er nicht Wesen umfassen müsse, die ins Gerechtigkeitsdenken bislang keinen Eingang gefunden haben. Für diese vorsichtige Haltung spricht die Tatsache, daß das Konzept einer Rechtsgemeinschaft der Natur, die alles natürlich Seienden umfaßt, entworfen und ausgearbeitet wurde und heute Gegenstand eindringlicher Untersuchungen ist".

Der *zweite Einwand* macht geltend, nur natürliche oder juristische Personen könnten als Gerechtigkeitsdestinatäre Eingang in das Gerechtigkeitsdenken finden. Als entkräftet darf er gelten, wenn sich erfolgreich dafür argumentieren läßt, daß der Natur als Inbegriff des natürlich Seienden Eigenrechte zukommen. Dann nämlich wird sie Gerechtigkeitsdestinatar, damit obligatorisches Element einer adäquaten Gerechtigkeitstheorie.

In einem *ersten Argument* gehe ich davon aus, daß ein Seiendes einem moralischen Wesen gegenüber immer dann ein zunächst moralisches Recht besitzt, wenn dieses Wesen ihm durch eine Pflicht verbunden ist!". Dieses Verhältnis hat auch dann statt, wenn keine wechselseitigen Pflichtbindungen bestehen, es gilt also nicht allein unter moralischen Personen. Zu zeigen ist danach, daß der Mensch auch nicht menschlichem Seienden gegenüber verpflichtet sein kann und faktisch in Pflicht genommen *ist*.

Zumindest *im* materiellen Bereich gilt, daß der Mensch, wo immer er etwas macht, darauf angewiesen ist, daß ihm Seiendes, ob von seiner Hand unberührtes oder kulturell schon überformtes,

vorgegeben ist. Menschliche Kultur ist nicht in dem Sinne schöpferisch, daß sie auch das materiale Substrat, auf dem sie aufbaut, aus nichts bereitzustellen vermöchte. Der Mensch existiert in einer *Mitwelt*<sup>12</sup>. Allem, womit er zu tun hat, eignet ein Kern, der ohne sein Zutun besteht. Ferner hat der Mensch kein in ihm selber gelegenes *Recht*, das, was er nicht selber geschaffen oder gemacht hat, *beliebig* zu schädigen oder zu zerstören--.. Diesem Grundsatz entspricht hingegen für ihn als vernünftiges Wesen eine *Pflicht*: in allem Machen nach bestem Wissen dessen absehbare und fernerhin mögliche Auswirkungen zu bedenken, dies unter gewissenhafter Achtung gegenüber dem Dasein alles Seienden, das von seinem Handeln faktisch oder möglicherweise betroffen wird. Dieser Pflicht entspricht das *moralische Recht* alles Seienden auf Achtung vor seinem Dasein – ein *primäres Existenzrecht* alles natürlich Seienden gegenüber dem Menschen.

Die Bedeutung solcher Pflicht und des entsprechenden Rechts nimmt zu angesichts der wissenschaftlich-technischen Machtmittel, mit denen sich der Mensch ausgerüstet hat. Sie sind heute so gewaltig, daß die Menschheit alles Seiende, das in ihrer Reichweite liegt, zu schädigen und zu vernichten in der Lage ist. Je größer ihre Macht: ihr Wissen und Können, umso mehr wächst ihre Verantwortung gegenüber allem solcher Macht möglicherweise Ausgesetzten. Nicht einfach natürliche, sondern geschichtliche, von Menschen bewußt und gewollt heraufgeführte Umstände haben alles Seiende unter menschliche Verfügungsmacht geraten lassen. Das wissen die Menschen. Als moralische Wesen müssen sie dafür eben so einstehen wie sie, mit *H. Jonas* zu sprechen, das Seiende in ihre Hut zu nehmen haben. Ihre Fähigkeit zu Beeinträchtigung und Kontrolle hat ihre *Verpflichtung zur Fürsorge* im Gefolge!.

Spielte eben die Verletzlichkeit der Natur eine wichtige Rolle, soll nun im *zweiten Argument* die Abhängigkeit des Menschen von natürlich Seiendem, indirekt also die Macht der Natur über den Menschen, dem Plädoyer für deren Eigenrechte dienen. – Immer eindringlicher wurden wir in den letzten fünfzehn Jahren daran erinnert, daß der Mensch mit der Natur auf Gedeih und Verderben verbunden bleibt. Was immer er ist, sie gewährt ihm die hierfür natürlichen Bedingungen; so daß denn auch die höchsten humanen Ziele zerfallen, ist die natürliche Grundlage, auf der allein sie sich

verwirklichen lassen, stark beeinträchtigt oder gar verschwunden. Natur ist Voraussetzung des Menschen und objektive, unverfügbare Einschränkung seiner Willkür zumal; was sie nicht gestattet, sollte der Mensch unterlassen. Daß diese Norm gilt, erfährt er spätestens dann, wenn Natur sich seinem weiteren Zugriff verweigert, indem sie zugrunde geht, damit aber ihm die Existenzmöglichkeit entzieht. Natur verdankt ihre Existenz nicht dem Menschen, dieser erfährt sich hingegen als für die Fristung seines Daseins von ihr abhängig. Darum geziemt sich für ihn, *Natur zu achten*. Wenn ihm in bestimmter Hinsicht Würde zukommt, schuldet er sie letztlich der Natur als seinem Grund und Herkunftsort. Alle Würde des Menschen nimmt ihren Ursprung in der Würde der Natur'>.

*Achtung als Anerkennung der Würde alles natürlich Seienden* wird dann zum obersten Prinzip für die Regelung der Beziehungen zwischen Mensch und Natur. *In ihr gründet des Menschen Pflicht zu Rücksichtnahme, Schonung, Schutz und überhaupt pfleglichem Umgang mit nichtmenschlichen Natunuesen*. Wiederum entsprechen solchen Pflichten auf seiten des natürlich Seienden moralische Rechte. Diese lassen sich, einmal anerkannt, zu gesellschaftlich durchsetzbarem, also gesetzlichem Recht machen, bringt eine gegebene Rechtsgemeinschaft nur den nötigen Willen dazu auf<sup>16</sup>. Ihren tieferen Grund finden diese Rechte indessen nicht im Verpflichtetsein des Menschen, sondern in der Eigenständigkeit des natürlich Seienden. Sie werden mithin vom Menschen nicht zuerkannt, sondern anerkannt<sup>17</sup>. Hieraus resultiert, so meine ich, ein anderes, neues und stärkeres Argument, als die von *D. Birnbacher* kritisierten lebensmetaphysischen und ästhetischen Argumente für menschliche Pflicht gegenüber nichtmenschlicher Natur; es hebt die Begrenzung möglicher Pflichtadressaten auf leidensfähige Wesen auf und gibt uns einen ethischen Grund dafür in die Hand, daß »wir die Welt nicht als Müllhalde hinterlassen sollten«, selbst wenn feststände, »daß der Planet Erde vom Jahre 2000 bis in alle Ewigkeit für Menschen unbewohnbar wäre«!

Als *drittes Argument kann*, stark verkürzt, die Erinnerung an einen Gedankengang dienen, den *K. M. Meyer-Abich* eröffnet hat. Er verweist, naturphilosophisch, darauf, daß der Mensch mit der natürlichen Mitwelt unlösbar verbunden, mit allem natürlich

Seienden naturgeschichtlich verwandt ist. Eine fundamentale Gleichheit verknüpft ihn mit diesem. Es gibt keinen befriedigenden Grund dafür, den moral- und rechtsphilosophisch, aber auch rechtspraktisch gut verankerten Grundsatz der Gleichbehandlung nicht auf die Glieder der natürlichen Mitwelt anzuwenden. Der normative Satz schreibt vor, zweierlei in bezug auf seine Gleichheit gleich, hinsichtlich seiner Verschiedenheit jedoch unterschiedlich zu bewerten und zu behandeln. Der Satz verleiht allem natürlich Seienden gegenüber dem Menschen bestimmte, im Einzelfall sorgfältig zu ermittelnde Rechte. Der Mensch erfährt sich, im Lichte dieser Betrachtung, als hineingestellt in eine Rechtsgemeinschaft der Natur, in welcher er, kraft seiner Vernunft, besondere Aufgaben wahrzunehmen und Verantwortungen zu tragen hat (1982; 1984, 5. Kap.).

Als *Ergebnis* der drei vorgelegten Argumente dürfen wir festhalten, daß sich natürlich Seiendem auf sinnvolle Weise Rechte zuschreiben lassen, daß *Natur als Gerechtigkeitsdestinatar angesprochen und in das Gerechtigkeitsdenken integriert werden kann*. - Es mag nützlich sein, insbesondere im Hinblick auf das dritte Argument noch hervorzuheben, daß der Nachweis von Eigenrechten des natürlich Seienden nicht die Behauptung enthält, *allem* natürlich Seienden kämen *überall die gleichen Rechte* zu. Schon im leitenden Prinzip des dritten Arguments: im Gleichheitsgrundsatz steckt ja die Verpflichtung, bei der Festlegung von Rechten immer zugleich auf bestehende Verschiedenheiten zu achten. *Was für* Differenzierungen sich aufdrängen, ist *im Einzelfall* umsichtig zu klären. *Hier* genügt es zu zeigen, daß sie unabdinglich sind; und dazu reicht die allgemeine Feststellung, daß kein Leben ohne den Verbrauch von anderem natürlich Seienden existiert, aus!",

#### ZUR PRÄZISIERUNG DES BEGRIFFS DER NATUR

Nach dem hier gewählten Sprachgebrauch umfaßt der Begriff »*Natur*« alles, was der Mensch vor seiner kulturellen Tätigkeit vorfindet. Darunter fällt das, was kultureller Überformung zwar zugänglich, zugleich aber für Existenz und Kultur des Menschen Voraussetzung ist. *Natur*, so betrachtet, ist nicht nur Material für

menschliche Verfügungsgewalt, sondern erste Ermöglichung menschlichen Verfügens überhaupt.

Dieser Naturbegriff bedarf der Präzisierung, bevor sich Gerechtigkeitsprinzipien, die das intakte Fortbestehen der Natur als Bereich menschlicher Tätigkeit anvisieren, vorschlagen lassen. - Wir haben gelernt, Natur unter der Kategorie »*Oekosystem*« aufzufassen. In Ökosystemen ist organisch und anorganisch Seiendes in vielfältigen, vernetzten Wechselbeziehungen verbunden. Die einzelnen Systeme haben die Tendenz, im Gleichgewicht zu bleiben, d. h. sich zu erhalten. Ein Netz von Wechselbeziehungen verbindet auch sie untereinander, sie bilden als Elemente ein übergeordnetes Ganzes: die Biosphäre als umfassendes Ökosystem, auf dessen geordneten Bestand, wie alles Lebende, so auch der Mensch angewiesen ist. Unsere Kenntnisse bezüglich Bestand, Funktionsweisen, Zustand und wechselseitige Abhängigkeiten der Ökosysteme sind beschränkt. Manches ahnen wir erst, von Vielem wissen wir noch nichts. Im Verhältnis zu unserer Aufgabe, die langfristigen Wirkungen unseres Handeins auf die Biosphäre ausfindig zu machen und richtig einzuschätzen, ist »unser Nichtwissen praktisch vollkommen« (*Passmore*, 214). Als Biosphäre wollen wir hier, mit Rücksicht auf unser beschränktes Wissen, nicht nur die Erde mit ihren Sphären, sondern vorsorglich all das verstehen, was in Reichweite des Menschen ist oder noch gelangen wird. Weil unser Wissen sich in engen Grenzen hält<sup>20</sup>, sehen wir uns genötigt, von allem, was wir antreffen, anzunehmen, daß es Element in einem ökosystemischen Zusammenhang und über diesen in die Biosphäre als das umfassende Ökosystem eingebunden ist und so zu dessen Bestand, damit zum Intaktbleiben der Natur beiträgt.

Natürlich Seiendes ist des nähern als ökosystemisch zu kennzeichnen. Ökosystemische Bestimmtheit: Funktionalität in von den Prinzipien der Erhaltung, des Ausgleichs, der Harmonie und der Stabilität regierten Zusammenhängen, erweist sich als neue *ontologische Kategorie*. Natur als Inbegriff alles natürlich Seienden ist ökosystemisch verfaßt. So tritt sie uns heute entgegen, haben wir sie zu achten, ist sie Trägerin eigener Rechte. Und so verstanden, wird sie für die grundsätzliche moralisch-rechtliche Normierung menschlichen Verhaltens ihr gegenüber relevant.

Die ontologische Kennzeichnung der Natur gestattet allerdings keinen unmittelbaren Übergang zur moralischen oder rechtlichen Normierung unseres Verhaltens. Wollen wir den naturalistischen Fehlschluß vermeiden, sind wir gehalten, einen normativen Grundsatz einzuführen, der uns erst einen rechtmäßigen Weg zur Herleitung von Normen in Anmessung an seinsmäßige Befunde öffnet. Als solches *normatives Prinzip* ziehe ich *den Satz heran, demgemäß das, was einem nicht gehört, nicht beschädigt oder zerstört werden soll*. Der Satz dürfte kaum grundsätzlich bestritten werden. Er ermöglicht den folgenden normativen Gedankengang: Ökosysteme bestehen unabhängig von menschlicher Kreativität und menschlichem Willen. Menschen können sie weder ursprünglich schaffen noch als Eigentum besitzen: »In der Biosphäre gibt es für den Menschen keine Eigentumsgarantie« (*Passmore*, 242). Der Mensch soll diese Zusammenhänge denn auch nicht wesentlich beeinträchtigen oder vernichten. Nur unter Beachtung dieses Gebots sind Eingriffe in Bestand und Zustand des ökosystemisch verfaßten natürlich Seienden moralisch zu rechtfertigen. Dies bedingt die Erfüllung einer weiteren moralischen Pflicht: Der Mensch hat sein ökosystematisches Wissen ständig zu vertiefen, und er darf nicht unter Absehen von diesem Wissen in ökosystemischen Zusammenhängen handeln.

Bringen wir, was zur ökosystemischen Verfassung der Natur ausgeführt wurde, in den zu Beginn dieses Abschnitts umrissenen Naturbegriff ein, so können wir, präzisierend, sagen: Natur ist Inbegriff alles dessen, was, ökosystemisch verfaßt, dem Menschen vor seiner kulturellen Tätigkeit vorgegeben ist. Sie umfaßt unter anderem das, womit Menschen umgehen, ohne es jedoch ursprünglich gemacht zu haben, was insbesondere heißt, daß seine ursprüngliche ökosystematische Bestimmtheit ohne menschliches Zutun besteht.

#### PRINZIPIEN ÖKOLOGISCHER GERECHTIGKEIT

Die Voraussetzung, von denen her sich ein erster Entwurf von Prinzipien ökologischer Gerechtigkeit wagen läßt, scheinen mir damit ausreichend geklärt. Für den Entwurf selbst sind insbesondere vier Punkte maßgebend: 1. Wenn feststeht, daß die Partner

im Urzustand je Träger eigener Rechte sind, ist damit nicht auch behauptet, daß ihnen je die gleichen Rechte zukommen. Diese Rechte sind, gemäß dem Gleichheitsgrundsatz, in Anbetracht sowohl von Gleichheit als auch von Verschiedenheit der jeweiligen Partner festzulegen. - 2. Menschen sind, wie alle Lebewesen, in der Fristung ihres Daseins auf den Verbrauch von natürlich Seiendem angewiesen. Ihr Leben vollzieht sich nur unter den Bedingungen der Kultivierung von natürlich Seiendem. - 3. Aus dem Umstand, daß Menschen auf Kultivierung und den Verbrauch von Seiendem angewiesen sind, entspringt für sie nicht schon ein moralisches oder rechtliches Privileg gegenüber solchem Seiendem. Es gibt, außerhalb menschlicher Wertung, keinen Anhaltspunkt dafür, daß das Dasein eines Seienden vor jenem eines anderen Vorrang hätte. - 4. Angesichts der menschlichen Veranlagung zur Pleonexia empfiehlt es sich, dem Dasein des ökosystemisch bestimmten natürlichen Seienden einen Vorrang vor beliebigen und insofern ungerechtfertigten Verfügungsinteressen der Menschen einzuräumen.

Als *Grundsätze ökologischer Gerechtigkeit* stelle ich drei Prinzipien zur Diskussion:

*1. Das Prinzip der Erhaltung.* Das Dasein des natürlich Seienden, als Element wie als System, darf nicht ungerechtfertigt beeinträchtigt oder zerstört werden. Insofern besitzt es grundsätzlich Vorrang vor der Befriedigung menschlicher Verfügungsinteressen.

Jede Rechtfertigung von Eingriffen muß den anhand des Gleichheitsgrundsatzes ermittelten Eigenrechten des natürlich Seienden Rechnung tragen.

*2. Prinzip der Nutzung.* Eingriffe des Menschen in Bestand und Zustand des natürlich Seienden sollen sich in der Regel auf das jeweils verfügbare ökosystemische Wissen stützen. Sie sollen so erfolgen, daß

a) ökosystemische Einheiten und Zusammenhänge nicht unnötig gestört werden und

b) die Systeme, die in Reichweite menschlicher Macht gelangen - darunter insbesondere die Biosphäre als zur Zeit umfassendstes Ökosystem - ungeschmälert erhalten bleiben.

3. *Das Prinzip der Erkenntnis*. Die Einsicht in den Bestand, das Funktionieren und die Vernetzung von Ökosystemen ist laufend zu vertiefen.

Das Verhalten der Menschen ist auf seine Auswirkungen auf ökosystemische Einheiten und Zusammenhänge zu untersuchen.

Oberste Grundsätze bleiben notgedrungen abstrakt. Das trifft, obschon in unterschiedlichem Ausmaß, auch für die drei genannten Prinzipien zu. Sie können nicht als konkrete Handlungsanweisungen für den Einzelfall dienen, wohl indessen als *Leitlinien*, denen entlang Entscheidungen im Einzelfall ausgeformt werden sollen. - Eine *erste Konkretisierung* der Grundsätze läßt sich erreichen, wenn wir nach *Kriterien* der ökologischen Gerechtigkeit fragen. Damit sind jene Maßstäbe gemeint, die uns, im Lichte der drei obersten Prinzipien gedeutet, dazu dienen, menschliches Verhalten! daraufhin zu prüfen, ob es ökologisch gerecht sei. Der Erörterung solcher Kriterien dient der nächste Abschnitt.

#### KRITERIEN ÖKOLOGISCHER GERECHTIGKEIT

Zwar können wir, anders als im Falle der politischen und sozialen Gerechtigkeit, in der Suche nach Kriterien ökologischer Gerechtigkeit nicht auf Grundrechte zurückgreifen, die »insgesamt den Maßstab dessen, was der Einzelne im Namen der Gerechtigkeit jederzeit soll fordern können«, setzen (*Müller*, 35). Grundrechtskataloge betreffen ausschließlich Rechte von Menschen. Dennoch brauchen wir die Kriterien der ökologischen Gerechtigkeit nicht neu zu erfinden. Der formale Kern des überkommenen Gerechtigkeitsbegriffs: die Idee des fairen, angemessenen Ausgleichs konkurrierender Ansprüche, bleibt auch für das Konzept ökologischer Gerechtigkeit maßgebend. Wir dürfen deshalb annehmen, daß sich die in der Tradition des Gerechtigkeitsdenkens herausgearbeiteten Gerechtigkeitskriterien in die Theorie ökologischer Gerechtigkeit übertragen lassen.

1. Tammelo hat - ohne Anspruch auf Vollständigkeit - solche Kriterien in seiner Theorie der Gerechtigkeit zusammengestellt (80-98). Er schöpfte zu diesem Zwecke aus dem vorbegrifflichen

wie dem begrifflichen Gerechtigkeitsdenken in Philosophie und Jurisprudenz, zog ferner die einschlägigen Lehrmeinungen und die positiven Verfassungs- und Gesetzesbestimmungen zu Rate, trug schließlich auch dem allgemeinen Sprachgebrauch Rechnung. Das sind Voraussetzungen, welche erlauben, für die Erörterung der Kriterien ökologischer Gerechtigkeit auf die von Tammelo präsentierte Liste zurückzugreifen, sie ergänzend, wo nötig.

An der Spitze der Übersicht steht das *Willkürverbot*. Es ist ein »elementares Gerechtigkeitskriterium«, seines »Auffang«-Charakters wegen vielleicht das wichtigste (Müller/Müller, 212). Als ungerecht qualifiziert es Maßnahmen, die völlig ungeeignet oder gar nicht notwendig sind, sowie Begründungen, die sich als von der Sache her nicht relevant entpuppen (Müller, 134, 140). Im Bereiche ökologischer Gerechtigkeit fallen unter dieses Verdikt Entscheide, die sich nicht auf sorgfältige Abklärung der von ihnen berührten Sachverhalte stützen, ebenso Beschlüsse und Maßnahmen, welche menschliche Interessen gegenüber der Natur durchsetzen, ohne das Gebot des Gleichheitsgrundsatzes gebührend berücksichtigt zu haben. Zwar schließt das Willkürverbot fehlerhafte Entscheidungen nicht aus; es rechnet sehr wohl damit, »daß unsere Erkenntnisfähigkeit der Gerechtigkeit im Hier und Jetzt beschränkt ist« (Müller, 36). Hingegen steckt in dieser seiner Nachsichtigkeit die moralische Konsequenz, daß es keinen Spielraum dafür läßt, mit dem Hinweis auf unlösbar scheinende Schwierigkeiten im Einzelfall sowie auf die Fehlerhaftigkeit unseres Erkenntnisbemühens ökologisches Gerechtigkeitsstreben zu suspendieren und Beschlüsse mit vordergründigen Interessen zu untermauern. Im Beispiel: Wenn die Ständekammer des eidgenössischen Parlamentes in Aussicht nahm, die wirtschaftliche Tragbarkeit betrieblicher Umweltschutzmaßnahmen ausdrücklich zum Kriterium für deren Aufzwingbarkeit zu machen--, so begab sie sich auf den Weg ökologischer Ungerechtigkeit. Die explizite Einführung des Tragbarkeitskriteriums ist nämlich unnötig, denn, das räumte man später ein, wirtschaftliche Tragbarkeit ist ohnehin Aspekt umsichtiger Güterabwägung und Entscheidungsfindung. Gesonderte Erwähnung hätte sie zum überwiegenden Gesichtspunkt der Urteilsfindung gemacht und damit ökonomische Interessen über Gebühr gewichtet.

Ein dem Willkürverbot verwandtes Kriterium ist der *Grundsatz des rechtlichen Gehörs*. Er verlangt die Mitwirkung der von einem Entscheid Betroffenen, soweit dessen Auswirkungen sie belasten. Die Mitwirkung muß rechtzeitig erfolgen können und in der Entscheidungsfindung auch tatsächlich wirksam werden. Ein Entscheid ist ausreichend zu begründen, um ihn für die Betroffenen anfechtbar zu machen (Müller/Müller, 233, 239 f., 250 f.). Auf das Feld ökologischer Gerechtigkeit übertragen, macht dieser Grundsatz es den Menschen zur kategorischen Pflicht, für die natürliche Mitwelt, die selber ja nicht handlungsfähig ist, Vertreter und Anwälte zu bestellen'. Im Beispiel: Ein ersatzloser Verzicht auf die Aufnahme von Verbands- und Behördenbeschwerden in Gesetze betreffend den Umwelt- und, spezifischer, den Tierschutz<sup>24</sup> wäre als ökologisch ungerecht zu disqualifizieren.

Das *Kriterium der Zumutbarkeit* versetzt uns mitten in die Schwierigkeiten, mit denen sich das Streben nach ökologischer Gerechtigkeit verknüpft. Keinem Seienden läßt sich der Verlust seines durch ein fundamentales Existenzrecht geschütztes Daseins vorweg zumuten, ob wir dieses Seiende nun individuell, artmäßig oder ökosystemisch bestimmen. Dieser Grundsatz gilt auch dann noch, wenn zugleich feststeht, daß er verletzt werden muß, weil wir nicht anders als unter Nutzung der nichtmenschlichen Naturwesen existieren können. Er verlangt von uns die vorgängige Vergewisserung, daß geplante Eingriffe mit aller nur möglichen Umsicht erfolgen. Von Maßnahmen, deren Umweltverträglichkeit, d. h. Unbedenklichkeit für die natürliche Mitwelt im Ganzen, nicht nachgewiesen ist, muß also Abstand genommen werden'ö.

Die letzte Forderung schließt den *Grundsatz der Beweiszulassung* in sich, der zur Voraussetzung gerechter Entscheide macht, daß jeder Beweis zugelassen werde, der zur Feststellung der rechtserheblichen Sachlage beiträgt. Das bedeutet im Zusammenhang der Forderung, die Umweltverträglichkeit geplanter Maßnahmen nachzuweisen, daß die Vertreter von Eigenrechten der Natur als mögliche Gegner solcher Maßnahmen alle von den Proponenten vorgetragene Argumente nicht allein zu prüfen, sondern auch anzunehmen haben, sobald sie als stichhaltig erscheinen. Deutlicher: Die Forderung ökologischer Gerechtigkeit verlangt nie den blinden Schutz alles natürlich Seienden.

Mit dem Grundsatz der Zumutbarkeit verbindet sich eng ein für ökologische Gerechtigkeit spezifisches *Kriterium, jenes der Behutsamkeit*. Oekosysteme haben zwar immer ihr *fundamentum in re*, werden als Systeme jedoch durch Erfahrung und Erkenntnis des Menschen definiert. Ganz besonders gilt das für ihre Vernetzung. Daß unsere ökosystemischen Kenntnisse lückenhaft und ungenau sind, wurde erwähnt. Wie umfassend unser theoretisches und praktisches Wissen auch wird, es bleibt doch immer vorläufig. Im ökologischen Bereich bringt das mit sich, daß wir in unseren Handlungen stets gewärtigen müssen, unbeabsichtigte, unserer Erkenntnis sich entziehende Auswirkungen zu produzieren, ja Dinge und Verhältnisse zu beeinträchtigen, um deren Existenz wir noch nicht wissen. Wir sehen uns genötigt, von der Vermutung auszugehen, daß Oekosysteme und ihre Vernetzung komplexer sind, als sie uns jeweils erscheinen. Im Lichte der Forderung ökologischer Gerechtigkeit resultiert hieraus folgendes: 1. Maßnahmen, die unsere natürliche Mitwelt betreffen, sind erst gerecht und also moralisch erlaubt, wenn mit aller Sorgfalt auch ihre möglichen heutigen wie künftigen Nebenwirkungen abgeklärt und berücksichtigt sind. - 2. Eingriffe müssen zurückhaltend erfolgen. Es dürfen keine nicht wirklich abschätzbaren Risiken eingegangen werden. Unter Umständen sind quantitativ möglichst unbedenkliche Versuche endgültigen Maßnahmen vorzuschicken, auch wenn dies zeitlichen und finanziellen Vorstellungen widerstreiten sollte. - 3. Das Kriterium verlangt beispielsweise einen strengen Artenschutz; der weit über absehbare menschliche Interessen hinausreicht; wissen wir doch wenig über die Funktion der Arten, die wir für unsere eigene Existenz nicht zu benötigen scheinen-". Die Kehrseite dieser Überlegung ist freilich ebenso bedenkenswert, macht sie doch die künstliche Erzeugung neuer Arten grundsätzlich fragwürdig. Was wissen wir denn über die längerfristigen Auswirkungen der Einführung neuer Arten in die natürliche Mitwelt? Wir vermögen durch uns ins Werk gesetzte langfristige Veränderungen bestehender Oekosysteme nicht zu ermessen. Unter Gesichtspunkten der ökologischen Gerechtigkeit sind denn auch Gentechnik und Biotechnik nur dann zulässig, wenn sie das Kriterium der Behutsamkeit strikte beachten<sup>27</sup>.

Von besonderer Bedeutung ist im Rahmen ökologischer Gerechtigkeit der *Grundsatz der prozessualen Unparteilichkeit*. Er verlangt, daß Beratungs- und Entscheidungsgremien für Fragen, die unsere natürliche Mitwelt betreffen - zum Beispiel Ethik-Kommissionen für die Beurteilung wissenschaftlicher Tierversuche - so zusammengesetzt werden, daß die Vertreter von Eigenrechten der Natur nicht bloß eine moralisch-politische Alibifunktion erfüllen, sondern ihre Gesichtspunkte mit Aussicht auf Erfolg vertreten können.

Der *Grundsatz der Notwehr* will, daß niemand gehindert werde, sich gegen einen unberechtigten Angriff zur Wehr zu setzen. Als solcher Angriff sind die natürliche Mitwelt belastende Maßnahmen zu betrachten, welche die bisher genannten Kriterien, insbesondere die Forderung nach Umsicht und Behutsamkeit, nicht beachtet haben. Die natürliche Mitwelt, so sagten wir, ist selber nicht handlungsfähig, Sie reagiert zwar und stirbt, vermag jedoch geplante Beeinträchtigungen nicht vorwegzunehmen, geschweige denn abzuwehren. Handeln in Notwehr wird deshalb zur Pflicht ihrer Vertreter; ihnen fällt ein stellvertretendes Widerstandsrecht zu gegen Maßnahmen, welche die Eigenrechte der Natur krass verletzen. Das trifft zu, wenn Eingriffe ausschließlich im Interesse von Menschen geplant und vorgenommen werden und zugleich mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, daß sie bestehende Ökosysteme wesentlich schädigen oder gar vernichten. Um konkret zu werden: Es ist denkbar, daß sich Besetzungen von Landschaften oder Arealen unter dem Gesichtspunkt ökologischer Gerechtigkeit rechtfertigen lassen. Wenn dies zu Konflikten mit positiven Rechtsvorschriften führt, dann sind diese Vorschriften unter dem Gesichtspunkt ökologischer Gerechtigkeit zu modifizieren. Es ist absehbar, daß diese Forderung mit bestehenden Vorstellungen über Eigentum und seinen rechtlichen Schutz zusammenstoßen kann.

Vom *Gleichheitsgrundsatz* als ebenfalls elementarem Gerechtigkeitskriterium war bereits hinreichend die Rede. Er verweist auf den *Grundsatz der Goldenen Regel*, die, in ihrer negativen Form, unser Verhalten dann als gerecht qualifiziert, wenn es für die Betroffenen keine Beeinträchtigungen zeitigt, die wir selber uns verbitten würden. Bezogen auf schmerzempfindende nicht-

menschliche Wesen liegt die Relevanz dieses Kriteriums auf der Hand. Es führt, wie etwa im »Entwurf für eine neue Bundesverfassung« der Schweiz aus dem Jahre 1984, zum Verbot von Tierversuchen, »welche dem Tier Qualen zufügen« (*Kölz/Müfler*, Art. 36 Abs. 2), oder, etwas weniger absolut, zur Forderung, auf Erkenntnis zu verzichten, sofern ein für den Erkenntnisgewinn notwendiger Versuch den betroffenen Tieren Leiden brächte, »welche beim Menschen ohne lindernde Maßnahmen als unerträglich zu bezeichnen wären« (Grundsätze, Pt. 4.6).

Wenn Empathie uns in die Lage versetzt, uns mit schmerzempfindlichen, vielleicht sogar überhaupt mit empfindenden Wesen zu identifizieren, bereitet die Anwendung der Goldenen Regel auf das Verhalten gegenüber nicht offensichtlich empfindendem Seiendem Schwierigkeiten. Der ökosystemische Aspekt kann hier zunächst weiterhelfen. Er macht Eingriffe in nach unserer Absicht empfindungsloses Seiendes immer dann problematisch, wenn diese Beeinträchtigung oder Zerstörung der Lebensbedingungen Anderer nach sich ziehen. Das betroffene Seiende bleibt so jedoch Mittel, es wird nicht in seinem Eigenwert ernstgenommen. Man müßte, konsequenterweise, weiter gehen und wenigstens den kategorischen Imperativ, wie *R. Spaemann* ihn vorgeschlagen hat, akzeptieren: »Handle so, daß du die Natur sowohl in deiner Person als auch in jedem anderen natürlichen Wesen nie bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck brauchst«.

#### SCHLUSSBEMERKUNG

Der Konkretisierung der obersten Prinzipien ökologischer Gerechtigkeit möchte ich eine Bemerkung zur Tragweite sowohl dieser Prinzipien als auch der durch erste Hinweise erläuterten Kriterien beifügen: Prinzipien wie Kriterien dienen menschlichem Verhalten gegenüber der Natur als *Leitlinien*. Sie weisen Denkwege, stellen Denkmittel zur Verfügung, erleichtern das Auffinden, gestatten hingegen nicht schon eine Deduktion gerechter Einzelfallentscheidungen. Was hier und jetzt als ökologisch gerecht gelten darf, muß in Kenntnis der empirischen Elemente und Bedingungen des Einzelfalls stets neu ausgemittelt werden.

Vieles spielt dabei eine Rolle, empirische Sachverhalte, verfügbares Wissen und vorhandene Mittel ebenso wie herrschende Werthaltungen, abzuwägende Güter und Interessen.

Mit der Idee der Gerechtigkeit verbindet sich einerseits unlösbar die Forderung, Einzelfallentscheidungen nach Prinzipien auszurichten und anhand von Gerechtigkeitskriterien zu überprüfen, bevor sie in konkretes Handeln umgesetzt werden. Andererseits müssen Grundsätze und Kriterien als Produkte geistiger Arbeit für Widerspruch offen bleiben. Das gilt auch für die hier entwickelten Prinzipien und Maßstäbe. Wie jede theoretische Bemühung, sind sie »Phase der geistigen Arbeit, die nie als etwas Endgültiges, sondern als etwas immerwährend Fortschreitendes aufzufassen ist, das allen Berichtigungen, Erweiterungen, allem Umdenken und aller Überholung offen ist« (*Tammelo*, 69, vgl. 24).

Die vorgeschlagenen Prinzipien und Kriterien stehen denn zur Disposition; sollen sie wirksam werden, bedürfen sie der Anerkennung in einer - im Falle der ökologischen Gerechtigkeit letztlich weltweiten - Rechtsgemeinschaft. Dies wiederum setzt eine gemeinsame Sicht der Probleme sowie der sich anbietenden alternativen Lösungen voraus, die nur in einer freien Argumentation um Werte, unter deren Leitung Problembeschreibung und Problemlösungen stehen sollen, zu gewinnen ist. Als Beitrag zu dieser Argumentation sind die vorstehenden Ausführungen gedacht-".

*Dr. phil. Beat Sitter*

*Altenbergstraße 98  
eH-JOtJ Bern*

### *Anmerkungen*

1. Als Beleg für diese Behauptung diene der Hinweis auf *J. Rawls'* Gerechtigkeitstheorie und die anhaltende Auseinandersetzung mit ihr. - Rawls spricht nicht von Naturzustand, sondern von »original position«, was mit »ursprünglicher Situation« oder auch »Urzustand« übersetzt wird. Funktionell wird die ursprüngliche Situation jedoch dem traditionellen Naturzustand gleichgesetzt (engl. Ausg. 12, dt. Übers. 28). Im folgenden spreche ich durchgehend von Urzustand. - Zur Auseinandersetzung mit Rawls, als Beispiele: *Daniels; Höffe*, 1977; *Boss*. - Belege im Text wie in den Anmerkungen erscheinen in folgender Form: Name des Autors, allenfalls Erscheinungsjahr des zitierten Werkes, Seitenzahl. Das Literaturverzeichnis dient der Aufschlüsselung dieser Angaben.

2. Vgl. *Rawls*, 26, 28.
3. Mit diesem Ausdruck benennt *I. Tamme/o* diejenigen, »denen gegenüber die Gerechtigkeit ausgeübt wird« (19). – Als Lehre vom Gesamthaushalt der Natur kennzeichnet *A. F. Tiemann* die Oekologie (zit. bei *Tessseb*, 1985, 80).
4. *Leviathan*, Part I, Chap. 11. – Vgl. hierzu *Höffe*, 1979, 201.
5. Sie tauchen nur kurz als gewisse bzw. mäßige Knappheit der natürlichen Hilfsmittel auf (149 und 150); die »Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit liegen« jedoch immer nur »vor, wenn Menschen konkurrierende Ansprüche an die Verteilung gesellschaftlicher Güter bei mäßiger Knappheit stellen« (150). – Vgl. auch die »Liste der Bestimmungsstücke des Urzustandes«, 170 f.
6. Hierzu *Ho/Zhey*, 1985a, 13ff., bes. 17; *Sitter*, 1984a, 33f., 51f.
7. Ähnlich plädiert *R. Maurer* für den Versuch eines dreipoligen Ansatzes bei der Ausarbeitung einer ökologischen Ethik, vgl. 1984, 61 f.
8. Für viele: *Testsch*, 1985, 101 f.; *Tribe* und *Feinberg* in *Birnbacher* (Hg.); *Singer*, 70 ff.
9. Vgl. die Beiträge in *Birnbacher* (Hg.); *Meyer-Abich*, 1982 und 1984.
10. Das Konzept der Rechtsgemeinschaft der Natur hat *K. M. Meyer-Abich* 1982 veröffentlicht und 1984 in »Wege zum Frieden mit der Natur« ausgearbeitet. Zu beachten ist, daß er den Ausdruck »natürlich« nicht bloß deskriptiv, sondern auch wertend verwendet: Nicht alles, was überhaupt ist, darf auch als natürlich gelten; andererseits werden auch Kunstprodukte als natürlich angesehen; vgl. 1984, 128 - 134. »Rechtsgemeinschaft Natur« wird für *G. M. Teutsch* Stichwort in seinem Lexikon der Umweltethik (1985). Zur Diskussion s. auch *Sitter*, 1984a und 1984 b. Der Hinweis auf *Tamme/os* Position bedarf, fairerweise, einer Ergänzung. *Tammelos* Entscheid ist, seinen eigenen Worten nach, zeitgebunden. Davon, daß »die Gerechtigkeit keine Gegebenheit mit feststehenden Konturen ist«, geht er aus. Nicht nur lassen die Kriterien der Gerechtigkeit verschiedene Deutungen zu, es steht auch nicht ein für allemal fest, was alles als Gerechtigkeitsobjekt zu betrachten ist (z. B. Norm, Verhalten, Mensch, soziale und politische Ordnungen) und »wie weit der Kreis der Gerechtigkeitsdestinatäre« zu ziehen ist. Eben deshalb mündet die Gerechtigkeitslehre »in eine Theorie der Argumentation«, die »wohlbegründete Urteile und einsichtige Zustimmungen bezüglich der in den Problemen der Gerechtigkeit strittigen Punkte« anstrebt (20).
11. So, exemplarisch, *Birnbacher*, 125. – *Lenk* legt Gewicht auf die Feststellung, daß die Sonderstellung, die Würde des Menschen eben darauf beruht, daß dieser, kraft vernünftiger Einsicht und moralischer Reflexion seiner Praxis, Verantwortung für von seinem Handeln Betroffenes und Pflichten diesem gegenüber auch dann übernehmen kann, wenn dieses Betroffene nichtmenschliches Seiendes ist (vgl. 14, 17).
12. Exemplarisch noch immer: *Heidegger*, §§ 25-27.
13. Dieser Grundsatz entspricht dem alten naturrechtlichen Gebot »alterum non laedere«; vgl. *Burckhardt*, 418; *Meyer-Abich*, 1984, 48f.; *Sitter*, 1984b, 165.
14. *Jonas*, 175f.; vgl. auch *Sitter*, 1984b, 160f.
15. Ausführlicher *Sitter*, 1984c, bes. 95 f. Vgl. auch *MaNrer*, 1982, 28-32; *Meyer-Abich*, 1984, 65-68. *Aufschlußreich Spaemann*, 1979, 491: »Nur wenn der Mensch heute die anthropozentrische Perspektive überschreitet und den Reichtum des Lebendigen als einen Wert an sich zu respektieren lernt, nur in einem wie immer begründe-

- ten religiösen Verhältnis zur Natur wird er imstande sein, auf lange Sicht die Basis für eine menschenwürdige Existenz des Menschen zu sichern. Der anthropozentrische Funktionalismus zerstört am Ende den Menschen selber.« (So auch in *Birnbacher*, Hg., 198.)
16. Hierzu ausführlich *Sitter*, 1984a, 31 ff. und 1984 b, 167 ff.
  17. »Die Anerkennung eines Seins, eines Sachverhaltes, eines Rechts meint ..., daß dieses Sein, diese Sache, dieses Recht ein solches auch ohne meine Anerkennung und vor dieser Anerkennung ist. Setzung [Zuerkennung] hingegen läßt den Sachverhalt, das Ding, das Recht als solches erst mit dieser und durch diese Setzung beginnen« (*Löw*).
  18. Vgl. dagegen *Birnbacher*, 132. - Im Rahmen religiöser, insbesondere christlich-theologischer Überlegungen ist die Pflicht zur Achtung noch anders - und für den Gläubigen eindringlicher - zu begründen, etwa mit der »allgemein geforderten Achtung vor der Schöpfung« (*Furger*, 100). Auf diesen Weg muß ein philosophischer Versuch, wie er hier gemacht wird, verzichten. Immerhin sei neben *Furger* exemplarisch auf die Arbeiten von *Moltmann*, *Stikkelberger* und *Zink* verwiesen. Vgl. auch *Teutsch*, 1983, 16, sowie *Sitter*, 1984a, Anm. 55.
  19. In der Verpflichtung, Unterschiede zu beachten, liegt hingegen nicht schon ein Argument für die Behauptung, demjenigen, welches sein Dasein zugunsten eines anderen lassen muß, könne kein Existenzrecht zugebilligt werden. *Meyer-Abich* schreibt dagegen (1984, 166): »Ein Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit z. B. können wir jedenfalls denjenigen Lebewesen nicht erkennen, auf deren Verzehr wir Menschen angewiesen sind, und dasselbe gilt für die verschiedenen Nahrungsketten in der übrigen Biosphäre. Rechte unterscheiden sich ja dadurch von moralischen Geboten, daß sie prinzipiell einhaltbar sein müssen.« Diese Unterscheidung von moralischen und rechtlichen Geboten überzeugt aus zwei Gründen nicht: Einmal treten auch im Rechtsleben Konflikte auf, die nicht ohne Verletzung von Rechten zu bewältigen sind, stellt man diese Rechte unvermittelt, d. h. ohne Berücksichtigung der konkreten Umstände, in denen ein Konflikt aufbricht, nebeneinander (Stichworte: Widerstandsrecht; Freiheitsentzug); zum andern scheint mir die implizite Behauptung, moralische Gebote müßten nicht prinzipiell einhaltbar sein, schwer annehmbar. - Rechtskonflikte sind gewiß auch in der Rechtsgemeinschaft der Natur zu erwarten; es ist nicht einzusehen, warum gerade hier stets eindeutige Lösungen gefunden werden sollten. Damit ist freilich gesagt, daß Eigenrechten von natürlich Seiendem nicht in jedem Fall Vorrang vor menschlichen Interessen zuzumessen ist. Vgl. hierzu auch *Meyer-Abich*, 1984, 48; *Sitter*, 1984b; 163-165.
  20. Kurz und bündig *Stumm* in »Der Bund« vom 22. August 1985.
  21. Der Begriff »Verhalten« ist, wie bisher, so auch hier, weit zu verstehen. Er umfaßt Handlungen, Urteile, Entscheide, Einzelnormen, Ordnungen, Einrichtungen usw.; vgl. *Tammelo*, 74.
  22. In der Beratung über den Entwurf eines schweizerischen Umweltschutzgesetzes, Juni-Session 1983.
  23. Hierzu ausführlicher *Meyer-Abich*, 1984, 164f.; *Sitter*, 1984a, 36-39 und 1984b, 168f.; vgl. auch die dort zitierte Literatur.

24. Die eidgenössische Ständekammer nahm einen entsprechenden Verzicht in Aussicht, als sie das Umweltschutzgesetz beriet. Der Große Rat des Kantons Bern beschloß in der Beratung des bernischen Tierschutzgesetzes gar, keine verwaltungsexterne Instanz zur Wahrung der Rechte der Tiere zuzulassen, auch - das wäre ein für die Tierschutzverbände annehmbarer Kompromiß gewesen - keinen Ombudsman der Tiere.
25. Der Grundsatz der Zumutbarkeit stürzt den Menschen, das *ist* gewiß, in Konflikte. Sich diesen zu entziehen, gelingt indessen allein um den Preis der Wahrfügigkeit und der Rechtschaffenheit. Unredlich wäre es, sich aus der mit den absehbaren Konflikten verbundenen Verantwortung hinauszustehlen, mag auch der Umfang solcher Verantwortung nicht leicht und nie endgültig abzuschätzen sein, mag es auch mühsam, unbequem, ja schwer sein, sie auf sich zu nehmen und zu ertragen. VgJ. hierzu *Meyer-Abich*, 1984, 191-194. Er teilt die Auffassung hinsichtlich Konflikt und Verantwortung, spricht sogar von unabwendbarer Schuld; hingegen lehnt er ein Recht für Individuen und Arten, nicht geschädigt zu werden, ab, und zwar mit dem Hinweis, daß wir auf den Verzehr von natürlich Seiendem angewiesen sind. Das scheint mit nicht konsistent, wenn an anderer Stelle gesagt wird, es mache einen Unterschied, ob ich mich vor einem Baum entschuldige, bevor ich ihn falle, oder ob ich ohne weitere Überlegungen Holz schlage. Ich teile diese Auffassung, bin hingegen der Meinung, daß eine Entschuldigung nur angesichts der Verletzung eines moralischen oder juristischen Rechts sinnvoll ist (vgJ. *Meyer-Abich*, 1982, 597).
26. VgJ. hierzu *Tesch*, 120. - Für eine kompromißlose, anders begründete Forderung des Artenschutzes vgl. *Spaemann*, 1979, 489 f.: »Da wir selbst keine natürlichen Arten neu schaffen können, haben wir die Pflicht, die natürlichen Arten in einer für die Arterhaltung erforderlichen Anzahl von Exemplaren weiterzugeben.« - Anders *Meyer-Abich*, 1984, 191 f.
27. In diesem Sinne sind die von Forschergruppen und Wissenschaftsorganisationen erlassenen Richtlinien für die Durchführung von DNS-Rekombinationen zu interpretieren und zu begrüßen, Sie erschöpfen indessen die im Kriterium der Behutsamkeit gelegenen Forderungen noch nicht, weil sie nicht auch die Rekombinationstechnik als solche sowie ihre aktuellen und absehbaren Anwendungen unter dem Gesichtspunkt ökologischer Gerechtigkeit reflektieren.
28. Zit. bei *Holzhey*, 1985 b, 40. - Eine noch weiter gehende Forderung - deren Sinn für mich freilich noch ungeklärt ist - ergibt sich, wenn man das *Rawls'sche* methodische Prinzip des »Schleiers der Unwissenheit« anwendet. *G. M. Teutsch* hat das versuchsweise getan und *eine* entsprechende »Maxime für den Umweltheriker« vorgeschlagen, die sich allerdings nicht nur für die Beurteilung von Normen, sondern, mutatis mutandis, auch von Einzelfallentscheidungen eignen könnte: »Wenn du ethische Normen für das Verhalten und Handeln des Menschen gegenüber der Natur entwirfst, so interpretiere die verschiedenen Funktionen der einzelnen Glieder (Menschen, Tiere, Pflanzen und unbelebte Materie) so, daß du dich in jeder dieser Funktionen als deinem Wesen gemäß und also gerecht behandelt fühlen könntest, gleichgültig, ob du als Mensch, Tier, Pflanze oder unbelebte Materie existieren würdest« (39 f.),

29. Das Ziel, das ich unter dem Namen »ökologische Gerechtigkeit« anvisiere, wird, wiewohl nicht ausdrücklich unter der gleichen Benennung, auch von juristischer Seite verfolgt. Einen besonders schönen Beleg hierfür bietet der bereits herangezogene »Entwurf für eine neue Bundesverfassung«, vorgelegt von zwei namhaften Staatsrechtlern in der Schweiz. Die Präambel des Entwurfs spricht zwar vom »Bewußtsein der Verantwortung für die Bewahrung einer gesunden und lebenswerten Umwelt auch für die kommenden Generationen«, Die einschlägigen Artikel geben dann allerdings die anthropozentrische Sicht fast ganz auf, nehmen jedenfalls die natürliche Mitwelt in ihrem Eigenwert und in ihrem Zweckcharakter sehr ernst. Einige wesentliche Passagen aus dem Verfassungsentwurf mögen dies belegen:

Der Bund ist zuständig für »die Förderung einer umweltverträglichen, ausgeglichenen wirtschaftlichen Entwicklung« (Art. 42 Abs. 1 lit. a). Er »erläßt Grundsatzbestimmungen über den Schutz freilebender Tiere und von Pflanzen« (Art. 37). Für »ein lebenswertes Dasein der Tiere« hat er zu sorgen, »schonenden Umgang mit den zum Nutzen des Menschen gehaltenen Tieren« zu sichern (Art. 36 Abs. 1). Überhaupt erläßt er »Bestimmungen zum Schutze des Menschen und [I] seiner natürlichen Umwelt. Er verhindert die Zerstörung und Beeinträchtigung von Natur, Landschaft, Boden, Luft, Wald und Gewässern durch Schadstoffe und technische Eingriffe und bekämpft insbesondere den Lärm. Er sorgt für raschen Abbau bestehender übermäßiger Belastungen. Maßnahmen zur Erreichung dieser Ziele haben, soweit unumgänglich, Vorrang vor wirtschaftlichen Interessen« (Art. 34 Abs. 1). »Der Bund sorgt für die ungeschmälernte [I] Erhaltung ökologisch wertvoller Gebiete wie Auenwälder, Trockenwiesen, Moore, Kleingewässer und Feuchtgebiete, naturnaher See- und Flußufer, freifließender Gewässer und anderer natürlicher Landschaften« (ebd. Abs.3). - »Technische Eingriffe in ökologisch wertvolle Gebiete sind bewilligungspflichtig und nur dann zulässig, wenn in der gleichen Region Ersatz in gleicher Art geschaffen wird« (ebd. Abs. 5). - »Wer neue Produkte herstellen oder in Verkehr setzen will, die geeignet sind, Umweltbelastungen zu bewirken, hat den Nachweis zu erbringen, daß sie bei bestimmungsgemäßer Verwendung auch langfristig umweltverträglich sind« (ebd. Abs. 6).

Das Beschwerderecht wird großzügig geregelt und läßt die Vertretung von Rechten der Natur zu: »Jedermann ist beschwerdeberechtigt, der glaubhaft geltend macht, durch den mangelhaften Vollzug von Vorschriften über den Umweltschutz betroffen zu sein. Dieses Beschwerderecht steht auch den seit fünf Jahren bestehenden Umweltorganisationen zu, die sich statutengemäß für den Umweltschutz oder verwandte Ziele einsetzen« (Art. 35 Abs. 2). - Der Bund stellt des weiteren »Grundsätze auf für ... die Erhaltung und Schaffung von harmonischen Landschafts- und Siedlungsbildern« (Art. 48 Abs. 1 lit. c) und er erhebt, wenn er will, »Lenkungsabgaben, die dazu dienen, ein den Zielen des Bundesrechtes entsprechendes Verhalten zu erwirken« (Art. 59 Abs. 1 lit. h). Daß indessen nicht erst nachträgliche, sondern vor allem vorbeugende Einflußnahme wichtig ist, läßt sich dem Bildungsartikel entnehmen. Dieser verpflichtet den Bund, Grundsätze aufzustellen, »damit jedermann sich nach seinen Neigungen und Fähigkeiten bilden und weiterbilden kann«. Ziel der Bildung ist neben der

»Förderung der schöpferischen Kräfte« des Menschen dessen »Fähigkeit und Bereitschaft zu mitmenschlicher Zusammenarbeit und Solidarität und zu Verantwortung gegenüber Natur und Umwelt« (Art. 53 Abs, 1).

### *Verzeichnis der zitierten Literatur*

- Birnbacher, D.* (Hg.): Oekologie und Ethik. Stuttgart 1980.
- Ders.:* Sind wir für die Natur verantwortlich? ebd., 103-139.
- Boss, G.:* La mort du Leviathan. Hobbes, Rawls et notre situation politique. Zürich 1984.
- Burckhardt, A.:* Kant, Wittgenstein und das Verhältnis der relativen Ethik zur absoluten: Zur Begründung einer ökologischen Ethik. In: Zeitschrift für evangelische Ethik 27, 1983, 391-431.
- Daniels, N.* (Hg.): Reading Rawls. Critical Studies of A Theory of Justice. Oxford 1975.
- Feinberg, J.:* Die Rechte der Tiere und künftiger Generationen. In: Birnbacher (Hg.), 140-179.
- Frankei, C.S.* The Rights of Nature. In: *Tribe, H. L./Schelling, C. S. (VSO.)* (ed.): When Values Conflict. Cambridge Mass. 1976, 92-113.
- FHrger, F.:* Was Ethik begründet. Zürich/Einsiedeln/Köln 1984.
- Grundsätze:* Ethische Grundsätze und Richtlinien für wissenschaftliche Tierversuche, erlassen von der Schweizerischen Akademie für Medizinische Wissenschaften und der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft, Bern, 6. und 7. Mai 1983.
- Hart, H. L. A.:* The Concept of Law, Oxford, 10. Aufl. 1979.
- Heidegger, M.:* Sein und Zeit, Tübingen, 13. Aufl. 1976.
- Hobbes, Th.:* Leviathan, Penguin Book (Pelican Books), 9. Aufl. 1979.
- Hiffe, O.* (Hg.): Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1977.
- 1979: Zur vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit: Hobbes, Kant und Rawls im Vergleich. In: *Ders.:* Ethik und Politik. Frankfurt a. M. 1979, 195-226.
- 1981: Sittlich-politische Diskurse. Frankfurt a. M. 1981.
- HoiZhey, H.* - 1985 a: Die Wiedergewinnung der Natur im Denken. In: Arbeitsblätter für ethische Forderung Nr. 13, April 1985, 11-24.
- 1985 b: Natur und ... Eine philosophische Tagung in Marburg. In: Neue Zürcher Zeitung, 1. 10. 1985, 39f.
- Jonas, H.:* Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M., 5. Aufl. 1984.
- Lenk, H.:* Verantwortung für die Natur. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 1983, Heft 3, 1-17.
- Löw, R.:* Hat die Natur einen Rechtsanspruch an den Menschen? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30. 10. 1985.
- Maurer, R.* - 1982: Oekologische Ethik? In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 1982, Heft 1, 17-39.
- 1984: Oekologische Ethik. In: *W. Beer/G. de Haan* (Hg.): Aufstehen gegen den Untergang der Natur. Weinheim/Basel 1984, 57-68.

- Meyer-Abich, K.-M.* - 1982: Vom bürgerlichen Rechtsstaat zur Rechtsgemeinschaft der Natur. In: Scheidewege 12, 1982, 581-605.
- 1984: Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik. München 1984.
- Moltmann, J.*: Menschenwürde, Recht und Freiheit, Stuttgart/Berlin 1979.
- Müller, J. P.*: Elemente einer schweizerischen Grundrechtstheorie. Bern 1982.
- Müller, J. P./Müller SI.*: Grundrechte. Besonderer Teil, Bern 1985.
- Passmore, J.*: Den Unrat beseitigen. Überlegungen zur ökologischen Mode. In: Birnbacher (Hg.), 207-246.
- Rawls, J.*: A Theory of Justice. Oxford 1972. -Dt. Übers. von H. Vetter: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1975.
- Singer, P.*: Praktische Ethik, aus dem Engl. von J. C. Wolf. Stuttgart 1984.
- Sitter, B.* - 1984 a: Plädoyer für das Naturrechtsdenken. Zur Anerkennung von Eigenrechten der Natur. Basel 1984.
- 1984 b: Über das Recht der Natur im Naturrecht der Gegenwart. In: Heyen, E. V. (Hg.): Vom normativen Wandel des Politischen. Berlin 1984, 145-172.
- 1984 c: Aspekte der Menschenwürde. Zur Würde der Natur als Prüfstein der Würde des Menschen. In: Manuskripte. Zeitschrift für Literatur 23, 1984, 83. Heft, 93-96.
- Stückelberger, Cbr.*: Der Mensch zwischen Allmacht und Ohnmacht. In: Ex Libris (Zürich) Nr. 5, Mai 1984, 9-14.
- Spaemann, R.*: Technische Eingriffe in die Natur. In: Scheidewege 9, 1979, 476-497. Wieder abgedruckt in Birnbacher (Hg.), 180-206.
- Stumm, W.*: Ein Experiment von globalem Ausmaß. Die Eingriffe des modernen Menschen in seine Umwelt haben die natürlichen Kreisläufe verändert. In: Der Bund, 136. Jg. Nr. 195, 22. August 1985.
- Tammelo, I.*: Theorie der Gerechtigkeit. Freiburg/München 1977.
- Teutsch, G. M.* - 1983: Tierversuche und Tierschutz. München 1983.
- 1985: Lexikon der Umweltethik. Göttingen/Düsseldorf 1985.
- Tribe, H. L.*: Was spricht gegen Plastikbäume? In: Birnbacher (Hg.), 20-71.
- Zink, J.*: Kostbare Erde. Biblische Reden über unseren Umgang mit der Schöpfung. Stuttgart/Berlin, 2. Aufl. 1981.

# Die Ethik und die Frage nach dem Ganzen

## Soziobiologie und evolutionäre Erkenntnistheorie in Konkurrenz zur Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik

VON CHRISTOFER FREY

### 1. DIE FRAGESTELLUNG

Gerade wer nicht auf der Welle von Schöpfungstheologie bzw. Schöpfungsethik mitschwimmt, wird bedauern, daß deren berechnete Anliegen eher wie subjektive Deutungsmuster, selten jedoch als sachbezogene Aussagenszusammenhänge erscheinen. Beide, *Schöpfungstheologie* und *Schöpfungsethik*, leiden an einer oft willkürlichen Vermischung mit mannigfaltigen *Naturbegriffen*. »Natur« ist schon immer »interpretiert«, wenn Menschen von ihr reden. *Helsenberg* schreibt im Blick auf die Quantentheorie (und das läßt sich auf jeglichen Umgang mit Natur beziehen: »... wir müssen uns daran erinnern, daß das, was wir beobachten, nicht die Natur selbst ist, sondern Natur, die unserer Art der Fragestellung ausgesetzt ist« (Quantentheorie und Philosophie, Stuttgart 1979, S. 60). Die Metapher, daß der Naturwissenschaftler im Buch der Natur lesen wolle, setzt voraus, daß dieses Buch lesbar ist und seine Entzifferung zuletzt auch durch die mit der Sprache gegebene Ordnungsfähigkeit des Menschen gelingt. Deshalb fragte *Kant* zu Recht nach den transzendentalen Bedingungen der Naturwissenschaften (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga 1786); und die Anfänger neuzeitlicher Naturwissenschaft vor *Kant* setzten offenkundig nicht eine transzendente, sondern eine transzendente Grundlage voraus: Gott ist der Verfasser des Buches der Natur, und die Lesbarkeit dieses Buches lag in seiner ursprünglichen Absicht. (Auf endzeitliche theologische Motive bei der Entstehung der modernen Naturwissenschaften macht *H. Lebnann*: Das Zeitalter des Absolutismus, Stuttgart/Berlin/Köln und Mainz 1980 [Christentum und Gesellschaft 9] aufmerksam).

Die hier artikulierte Frage nach den Bedingungen der Erkenntnis des Natürlichen könnte manchem, der sich auf Schöpfung beruft, verdächtig sein, weil sie einer verhängnisvollen *Anthropozentrik* nachzugeben scheint. Denn es grenzt fast an eine ritualistische Formel, wenn *Westermanns* Aussage, von Schöpfung zu reden bedeute, vom *Ganzen* zu reden, von dem der Mensch nur ein Teil ist (Schöpfung, Stuttgart und Berlin 1972, S. 52 f.), immer wieder gegen die *cartesiansche Erkenntnisposition* gewendet wird. (Ob *Descartes* damit wirklich recht geschieht, wäre doch erst zu prüfen!) Dabei sollten protestantische Theologen von Gefahren wissen, die entstehen, wenn der Mensch als Person (und Rechtssubjekt) politisch in einer Theologie der Schöpfungsordnungen zurückgenommen wird. Könnte nicht eine analoge Gefahr in einer naturalistischen Schöpfungsvorstellung drohen? Diese Gefahr resultiert aus einer verdorbenen und bagatellisierten romantischen Anschauung vom Ganzen und vom organischen Zusammenhang des Lebens. Die Sprache der antidemokratischen Strömungen der präfaschistischen Zeit fließt davon bekanntlich über (vgl. *K.Sontbeimer: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München 1962).

Deshalb ist auf die *soziale Vermittlung der Na/urbilder* sowie auf die soziale und die politische Funktion der gemeindepädagogisch gemeinten Schöpfungsvorstellungen zu achten. *G. Wenz* schlägt in diesem Heft vor, die Subjekt-Objekt-Relation in eine Subjekt-Subjekt-Objekt-Relation zu erweitern (s. o. S. 264 f.). Die von *Wenz* als konstitutiv ausgegebene Beziehung eines Ich-Subjekts zum Subjekt des anderen kann allerdings nicht als Urtatsache durchgehen. *G. H. Mead* erkannte diese Beziehung als doppelte - als sozial vermittelt (durch den generalisierten anderen) wie auch soziale Beziehungen begründend - an (vgl. *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1968). In solchem sozialen Beziehungsfeld wird auch das Konzept der Natur (das hier unter das Objektive fiel) geformt.

Auffassungen von der Natur haben ethische Konsequenzen. Eine auch die Ethiker besonders herausfordernde Konzeption von der Natur bieten neuere *Evolutionsvorstellungen* an. Sie wollen aus der Evolution die *Erkenntnis* (sogar der Evolution selbst!) und das *Verhalten* des Menschen in ihr herleiten. Sie sind *monistisch*; so suchen sie ihren Zugang zum Thema des Ganzen. Allerdings

überschreiten sie (wie jede Konzeption eines Monismus) die strenge Empirie. Wenn Evolution aus Sinnlosem Sinnvolles hervorspielt (aus Proteinen oder Einzellern schließlich menschliche Existenz), so müßte im Gesamtzusammenhang der Evolution bereits eine bestimmte Richtung vorauszusehen sein. *Teleonome* Strukturen, wie sie die Evolutionsforschung denkt, müssen nicht *teleologisch* sein; die Selbstorganisation der Materie in Gestalt sich selbst steuernder Zyklen ist nicht der Fall einer Analogie eines zum Ziel strebenden Selbstbewußtseins. Das gilt für die einzelnen Phänomene. Aber wie steht es mit dem Ganzen? Sowohl die *SoZiobiologie* (mit ihren ethischen Vorstellungen) wie auch die *evolutionäre Erkenntnistheorie* unternehmen den Versuch, jene Bereiche menschlichen Verhaltens, die in besonderer Weise der Sinnfrage geöffnet sind, die Erkenntnis und das sittliche Verhalten, einzufangen bzw. zu unterfangen. Sie schärfen dabei nicht nur die Frage nach dem materiellen Grund unserer Erkenntnis und ihrer Angemessenheit für die objektive Realität ein, sondern suchen nach den empirisch aufweisbaren Grundlagen sittlichen Verhaltens. Ist die Ethik bereits *im* Gen angelegt? Ist der ratiomorphe Apparat der Lebewesen ein evolutionärer Vorteil, der bis in die Ethik hineinreicht? (Am Schluß dieser Ausführungen wird die Frage stehen, ob der Mensch in solchen Ansätzen hinreichend bestimmt ist.)

## 2. DIE VORAUSSETZUNGEN

Der Soziobiologe *E. O. Wilson* (*Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge, Mass. 1975) meinte, die Grundlagen der Ethik in einer Vergangenheit zu finden, die wir mit nichtmenschlichen Lebewesen teilen. *Gene* seien die Basis aller evolutionären Selektion. Gene wollten sich perpetuieren, und das gerade über das von ihrem Programm her gesteuerte Individuum hinaus. Diesen Genen sei sogar ein Altruismus zuzuerkennen (der sich z. B. in der Fürsorge für die Nachkommen äußert, in denen sich das genetische Material erhält). Überleben, Diversifikation und universale Menschenrechte schienen für Wilson aus dieser Orientierung der Gene zu folgen. Nicht »Warum *ist* überhaupt etwas?«, sondern

»Warum erhält sich und bleibt etwas?« wäre die empirische Grundfrage (die allerdings an die Metaphysik heranreicht, was die Soziobiologen wohl kaum anerkennen wollen). Zwar stieß Wilson auf Diskussion auch unter Zunftgenossen; *Dawkins* stellte die These von der Selbstsüchtigkeit der Gene auf (Das egoistische Gen, Berlin 1978). (Auf Einwände des australischen Philosophen *P. Singer* wird am Ende zurückzukommen sein). Aber seine Provokation zielt auf empirisch feststellbare Bedingungen der Ethik.

Hauptsächlicher Gegenstand der Überlegungen soll jedoch die *evolutionäre Erkenntnistheorie* sein. Leitfrage ist wiederum die Bedingung, unter der das *Ganze* und deshalb auch eine schöpferischen- und naturbezogene Ethik formuliert werden kann. Die von *D. T. Campbell* proklamierte »Evolutionary Epistemology« (in: *The Philosophy of Karl Popper*, hg. v. P. A. Schlipp, La Salle III. 1974, S. 413-463) ist im deutschen Sprachraum vor allem von *Gerbord Vollmer* verbreitet und dann in der Schule von *Konrad Lorenz* weiterbearbeitet worden. *Vollmer* (*Evolutionäre Erkenntnistheorie*, 3. Aufl., Stuttgart 1981) sucht zu begründen, daß die Strukturen menschlicher Erkenntnis zu den Strukturen der Realität passen. Dabei lasse sich die Voraussetzung der Realität zwar nicht beweisen, sie gelte jedoch als vernünftig. Der menschliche Erkenntnisapparat sei ein Ergebnis der Evolution, denn er beweise evolutionären Erfolg; aber er garantiere eigentlich nicht Wahrheit. Dabei trete der Begriff der Kausalität nicht so hervor, wie es im deterministischen Wissenschaftsverständnis der Fall sei. »Isomorphie« der Bedeutung und des Verstehens verweise auf den Vorrang der *Gestalt* (vielleicht auch der Form?). Angeborene Ideen würden vererbt und modifiziert; sie würden im Verlauf der Evolution getestet.

*Rupert Riedl* beschreibt (mit *Lorenz*) das *Leben* als einen *Erkenntnis gewinnenden Prozeß* (*Biologie der Erkenntnis*, 3. Aufl., Berlin und Hamburg 1981, S. 12 f.), Von Anfang an sei die Evolution bestrebt, den Zufall einzufangen. Schon die einfachsten Lebewesen wiesen einen *ratiomorphben Apparat* auf. So baue die Evolution einen Algorithmus zur lernenden Lösung des Überlebensproblems auf (S. 48). Kants Apriori der Erkenntnis (bezogen auf die nicht aufzubrechende Korrelation von Urteil und Gegen-

ständen der Erkenntnis) sei ein Lernergebnis des ratiomorphen Apparats (S. 54). »Da das Denken, welches uns real erscheint, ein Produkt der Selektion ist, kann es nicht realer sein als die Welt, die es selektierte« (S. 113).

Statt der *causa formalis* bzw. *finalis* setzt Riedl eine Wirkung vom Ganzen auf die Teile an (S. 171). Nicht der absolute Zufall fördere die Evolution, sondern die Koppelung von erfolgreichen Veränderungen (Evolution und Erkenntnis, München und Zürich 1982, S. 51 ff.). Darin erhalte sie sich den »Zufallsgenerator für schöpferische Freiheit« (ebd., S. 53).

Was bedeuten diese neuen Strömungen? *Thomas Kubn* hat den Erfolg wissenschaftlicher Paradigmen als *soziales* Phänomen erklärt (Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a. M. 1967). Er hält nur so lange vor, wie eine Forschergemeinschaft sie trägt und mit ihrer Hilfe relevante Erklärungen erzeugen kann. Offensichtlich wird das Evolutionsparadigma heute überlastet; denn oft soll es nicht nur bestimmte Prozesse klären helfen (Entstehung der Arten, Entwicklungsprozesse usw.), sondern auch Aussagen vom *Ganzen* der *Wirklichkeit* und zur Begründung der Ethik hervorbringen. Dabei wird es weltanschaulich bzw. religiös aufgeladen. Ein allzu selbstgewisses Paradigma pflegt *wichtige Fragen* zu unterdrücken oder gar zu unterschlagen. Einigen unter ihnen möchte ich mit den folgenden Überlegungen nachgehen. Sie untersuchen zunächst Recht und Grenze des Evolutionsparadigmas, um hernach einen möglichen Beitrag des christlichen Schöpfungsglaubens zu den hier aufgeworfenen Fragen darzustellen.

### 3. METHODISCHE PROBLEME DER EVOLUTIONSTHEORIE(N)

Empirische Wissenschaften beanspruchen, streng auf ihre Methodik zu achten. Die Evolutionstheorie sucht empirische Bestätigung. *Methoden/ragen* sind in der neueren Wissenschaftstheorie sogar zum Kriterium geworden, um den Wissenschaftscharakter von einzelnen Disziplinen festzustellen, ihr Verhältnis zur Wirklichkeit insgesamt zu bestimmen und sie einander zuzuordnen: Wie weit reicht eine Wissenschaft? Welchen Anspruch kann eine

wissenschaftliche Disziplin auf *Wahrheit* (und *Wirklichkeitsgemäßheit*) erheben? Im Fallibilismus (der an *Poppers* Ansatz anschließenden Theorie, nach der empirisch-wissenschaftliche Aussagen nicht die Wirklichkeit abbilden, sondern sich ihr annähern und durch ständige Versuche der Falsifikation verstärkt werden müssen) lassen sich nichtempirische *Voraussetzungen* besonders deutlich beobachten (sie kommen auch in der Evolutionstheorie zum Ausdruck): Um überhaupt eine fruchtbare Hypothesenbildung einzuleiten, bedarf der Fallibilismus bestimmter *Vorentwürfe*, die er zum Beispiel aus metaphysischen Traditionen schöpft und dann in Hypothesen umsetzt. Sie gehören nicht zur Wissenschaft, aber sie werden in wissenschaftliche Prozesse hinein transformiert.

Daß empirisch-wissenschaftliche Erkenntnis einen *Horizont* von anders strukturierter Erkenntnis mit sich bringt, zeigt sich auch an der Evolutionstheorie. Er läßt sich z. B. am Verständnis der *Determination* ablesen. Gerade Evolutionstheoretiker suchen nach Gesetzmäßigkeiten; sie sollen bestimmte Zusammenhänge aufzeigen, die den Gang des Beobachtbaren bestimmen. *Darwin* ging es um Deszendenz und Selektion; jedoch fand er noch nicht den Schlüssel, der ihm den Zugang zu den Grundlagen von Konstanz *und* Wandel der Arten eröffnet hätte. In diesen Bereich dringt erst in den letzten Jahrzehnten die *Erforschung des Genoms* vor. Bedeutet aber die Informationsspeicherung und Informationsweitergabe strikte Determination, wie sie ältere Kausalmodelle voraussetzten? Nein, denn die Evolution muß den *Zufall* als Modifikator der Information einplanen, damit sie sich mit seiner Hilfe weiterspielen kann. Zufall setzt aber Spielraum neben oder in einer Ordnung voraus.

Offenkundig sind Wissenschaften mit empirischem Anspruch, darunter auch die Evolutionstheorie, über längere Zeiten hinweg einem alten metaphysischen Modell der Determination gefolgt. Wurde das Kausalmodell in seinem Anwendungsbereich überdehnt, so verwechselte man die empirisch-analytische und die metaphysische Determination. (Metaphysisch soll eine Determination heißen, die [von einem nichtempirischen Standort her] behauptet, daß *alles* mit Notwendigkeit bestimmt sei.) In der Wissenschaftstheorie hat sich jedoch die Einsicht Bahn gebrochen, daß die empirische Determination von *hypothetischer Art* und den Einzelereignissen angemessen ist, weswegen von der Determination des Inbegriffs *alter Wirklichkeit* keine Rede sein darf. *Allaussagen* haben einen anderen Status als empirische Aussagen. Das Evolutionsmodell auf die *Gesamtheit* alles

Wirklichen zu übertragen bedeutet, einen wissenschaftstheoretisch fragwürdigen Überschritt zu vollziehen und den Bereich des als empirisch Intendierten zu verlassen.

Eine strenge empirische Theorie stellt immer eine *Bereichstheorie* dar. Wer einen Bereich ein- bzw. abgrenzt, steht vor dem Problem der *Grenze*. Eine Grenze scheidet zwischen zwei Bereichen; eine empirische Theorie kann jedoch nur die eine Seite behandeln. Was ist von der anderen Seite zu sagen? Mit welchem Recht kann z. B. die Evolutionstheorie von der Evolution der Arten auf eine Evolution des Sozialen übertragen werden? Oder wann ist es erlaubt, von der Evolution der Arten zur Evolution des Kosmos (und umgekehrt) überzugehen? Vielfältige Fragen nach dem Transfer dieser Theorie stellen sich, und sie erfordern Rechenhaftigkeit. Dabei übergreifen sie zweifelsohne die Kompetenz einer einzelnen wissenschaftlichen Disziplin; im Endergebnis richten sie sich auf das *Ganze*, in dem Wissenschaft getrieben wird und das Leben der Menschen nach Verständigung sucht. Sätze über das Ganze sind empirisch nicht zu erhärten, aber sie drängen sich beim Evolutionsparadigma geradezu auf.

#### 4. ZUM BEGRIFF DER TOTALITÄT (BZW. ALLHEIT)

Vom *Ganzen* zu reden bedeutet, den einer empirischen Wissenschaft angemessenen Bereich zu überschreiten. Traditionellerweise betreten wir damit das Feld der *Metaphysik* bzw. der Erkenntnistheorie (z. B. als Transzendentalphilosophie). Die metaphysische Begründung der Naturwissenschaften ist ein Thema, das dringender Bearbeitung bedarf. (Es drängt sich z. B. in den Diskussionen zwischen *Popper* und *Eccles* über Aufbau und Funktion des Gehirns auf, vgl. K. R. Popper und J. C. Eccles: *The Self and its Brain*, Berlin/Heidelberg/New York 1977. Wenn beide bis zu drei Welten unterscheiden, dann treffen sie Aussagen von so grundlegender Art, daß sie die Ebene erreichen, auf der z. B. Physik erst konstituiert wird.) *Kant* würde von »metaphysischen Anfangsgründen« der Naturwissenschaften sprechen. Er soll im folgenden beraten:

In der »Kritik der reinen Vernunft« hat er dieses Problem klar formuliert. Von *Totalität* zu sprechen bedeutet, auf die Kategorie (die unableitbare Grundaussage) der *Allheit* zurückzugreifen. Sie faßt die *Vielheit* zu einer *Einheit* zusammen (KrV B 111). Wenn wir daran gehen, mit Hilfe unseres Verstandes bzw. unserer Vernunft alle Erscheinungen in einen Gesamtzusammenhang zu bringen, dann denken wir mit Hilfe dieser Kategorie. Die *absolute Totalität* zeigt sich in der *Synthesis der Bedingungen aller möglichen Dinge* überhaupt, also gerade nicht in der Summe des Faktischen. Sie ist kein empirischer Sachverhalt, sondern geht aller Empirie voraus und ist nach Kant ein *Ideal der reinen Vernunft*. Ist sie auf die Synthesis aller Erscheinungen beschränkt, gehören zu ihr alle *Weltbegriffe* (KrV B 434f.). Auch sie sind transzendental, wobei »Natur« auf die Einheit der Erscheinungen sieht.

Von *Welt* muß auch die Evolutionstheorie reden, ob sie nun kosmologisch oder biologisch orientiert ist. **Zu** kosmologischen Ideen wird die Vernunft notwendig geführt, wenn sie das, was nach Regeln der Erfahrung jederzeit nur bedingt bestimmt werden kann, von aller Bedingung befreien und in seiner unbedingten Totalität fassen will. Kant hat aus dieser Einsicht u. a. den Schluß gezogen, daß seine »Meta«physik (im Sinne einer Verständigung über die Grundbedingungen gerade empirischer Erkenntnis) nicht einfach Fortsetzung der empirischen Wissenschaft sein kann. Metaphysik erfaßt dann keine zweite, der Empirie analoge, jedoch geistige Wirklichkeitsschicht. Diese Entdeckung nötigte ihn, die *Erkenntnis selbst zu befragen*, in der einerseits die notwendigen Bedingungen empirischer Anschauung und andererseits die Grenzen der Erkenntnis mitgesetzt sind. Da sie die empirische Anschauung konstituieren hilft, kann sie nicht selbst in empirischer Erläuterung aufgehen.

Neuerdings hat die Evolutionsforschung versucht, ausgerechnet diese Art von *Erkenntnis in die Evolution hineinzunehmen* und eine kantische Position zu erobern. Sie muß also das klassische, von Kant formulierte Problem bearbeiten. Die schon erwähnten Ansätze von *G. Vollmer* (Evolutionäre Erkenntnistheorie) und *R. Riedl* (Biologie der Erkenntnis) wollen Kant verbessern; aber er ist ihnen noch posthum überlegen. Erkenntnisleistungen sollen das Überleben sichern; sie müssen den Anforderungen der evolutionären Umwelt entsprechen. Der *ratiomorphe Apparat* verstärkte

eine bestimmte Organisationsform der Evolution, so daß sie nicht alle Möglichkeiten durchspiele, sondern ihre »Würfel« – wenn die bildhafte Anschauung gestattet ist – verkoppele und dank fortschreitender Organisationsform nicht mehr alle Wege – symbolisiert durch Einzelwürfel – noch einmal in allen möglichen Kombinationen durchspielen müsse (Riedl: Evolution und Erkenntnis, S. 51 ff.). Woher kommt dann Kants Erkenntnis-Apriori? Riedl sieht es als ein Lernergebnis des ratiomorphen Apparats in seiner Evolution an.

Das Denken kann nicht realer als die erkannte Welt sein, hieß es oben (vgl. S. 300). Von welchem *Standort* aus kann über beider Realität geurteilt werden? Offensichtlich sollen Denken und Welt in ihrer jeweiligen Realität evolvieren. Die Erkenntnis *paßt* zur Umwelt, und so dient sie dem Überleben. Jedoch ist die *Feststellung ihrer Zuordnung* nicht mehr evolutionsfähig, denn sie gilt gleichsam *apriorisch* und definitiv. Sie könnte uns veranlassen, alle möglichen Spekulationen über die Evolution selbst anzustellen: Wer hat dieses Gesetz in sie hineingelegt? Wer garantiert dieses Gesetz? Und warum kommt es erst beim Homo sapiens zum Bewußtsein? Wird die Evolution als das Subjekt (aller Subjekte) gedacht, so holt sie im Denken des Homo sapiens ein, was präformiert in ihr lag; oder sie entfaltet sich – gewissermaßen ex nihilo – dorthin. Müßte nicht Riedls Buch über die Evolution des Erkennens der ausgezeichnetste Punkt der Evolution sein, weil in ihm ihr Grundgesetz so klar formuliert wird? Weiteres Nachdenken führt geradezu in *Absurditäten* hinein. Denn die Evolutionstheorie muß eigentlich annehmen, daß Wesen mit höherer Intelligenz hervorgespielt werden können (und es gibt Annahmen, daß sich das durchschnittliche Intelligenzpotential in einigen Generationen ein wenig erweitert). Welchen Entwurf von Evolution würde aber Homo supersapiens aufstellen? Müßte die Evolution ihm nicht erlauben, die »apriorische« Feststellung vom Wechselverhältnis von realer Welt und realitätsbezogenem Denken neu zu formulieren? Oder würden alle intelligenteren Wesen nach Riedl von der Einsicht, die ihm in den 70er Jahren dieses Jahrhunderts kam, zehren und damit eine Achsenzeit der Evolution annehmen müssen?

Vor weitere schwere Probleme stellt Kants Frage nach der

Totalität. Das Paradigma der Evolution transportiert Bedingungen mit sich, die es selbst nicht herleiten kann. Was Kant im Wort ))*Synthesis*« verschlüsselte, läßt sich etwa in folgenden Fragen auseinanderlegen. Wie kommt es, daß sich Erkenntnisse aneinander anschließen lassen, so daß Gesetzmäßigkeiten zwischen ihnen aufzudecken sind? Oder was bedeutet jenes Raum-Zeit-Kontinuum, das empirische Wissenschaften voraussetzen müssen (selbst wenn sie Raum und Zeit umdefinieren)? Wie kommt es, daß die Zeit ein unumkehrbares Gefälle - zumindest bei der Steigerung von Komplexität - aufweist? Diese Fragen übersteigen die Kapazität der Evolutionstheorie prinzipiell.

## 5. DIE EVOLUTIONSTHEORIE ÜBERSCHREITET SICH SELBST

Die Entwicklung der Evolutionstheorie bis zur evolutionären Erkenntnistheorie führt in ein merkwürdiges Dilemma. Einerseits soll sich jene Vernunft, die sich um die Grundlagen und die Totalität der Evolution bemüht, aus dem von ihr rekonstruierten Gang der Entwicklung selbst ergeben. Andererseits reicht sie mit ihren prinzipiellen Fragen darüber hinaus. Dennoch läßt sich ein simpler *Dualismus* von geistiger und materieller Welt nicht mehr vertreten. Zögen wir einen *Monismus* vor, dann müßte er ein Totalitätskonzept aufbieten, in dem auch dieses Darüber-hinaus-Sein aufgehoben wäre. Ein monistisches Konzept durchzuhalten, scheint deshalb noch viel schwieriger zu sein.

Daß die empirisch gemeinte Evolutionstheorie aus ihrem Bereich ausbricht, läßt sich an bestimmten *neuere*« *ethischen Ansätzen* erkennen. Eigentlich grenzt die Evolutionstheorie den möglichen Begriff der *Natur* ein. Trotzdem wird Natur in der gegenwärtig entbrannten Umweltdebatte viel weiter aufgefaßt. Ein Beispiel bietet der ethische Entwurf von *Hans Jonas* »Das Prinzip Verantwortung« (Frankfurt a. M. 1979). Der Autor wagt den durch die Wissenschaftstheorie eigentlich untersagten Schritt vom *Sein* zum *Sollen*, von »is« zum »ought«. Gewisse Grundtendenzen der Evolution begründen für ihn eine unumgängliche Verpflichtung. Pflichtenethik hat für ihn nicht mehr mit der in der Vernunft isolierten Selbstbestimmung des Menschen zu tun; damit kritisiert

er Kant. Sie bezieht sich vielmehr inhaltlich auf die nachfolgenden Generationen und nimmt deshalb den Grundsatz ernst, daß das Leben eine Fortsetzung finden soll. Jonas legt in die Evolution einen Maßstab, der dann aus ihr heraus begründet wird: Ihre geduldigen Schritte stellen jenes Zeitmaß dar, über das der Mensch im wesentlichen nicht hinausgehen darf, obwohl die Akzeleration technischer Veränderung das Maß ständig überspringt. Leben ohne Verpflichtung für die Nachkommenden ist für Menschen undenkbar. Diese Auffassung von Evolution setzt einen Totalitätsbegriff voraus, der noch umfassender als der unter (2) angedeutete ist. Er beansprucht, unhintergehbare Gründe sittlicher Verpflichtung aufzubieten.

Ethische Verantwortung richtet sich auf die *Zukunft* aus. Weil Handeln nicht nur Ab-bilden, sondern Vor-bilden ist, bedeutet die Zukunft *mehr* als die Verlängerung verflossener Zeit. Gerade die stochastische (d. h. an Wahrscheinlichkeit ausgerichtete) Sicht der Determination, verbunden mit der Frage nach den Spielräumen (für den Zufall, für das Neue), müßte die Zukunft zur Grundfrage der Evolution erheben. Sie kann nur spekulativ, nicht wissenschaftlich, aus der Evolutionstheorie hergeleitet werden (wie die merkwürdigen Versuche von *Bresch* zeigen: Zwischenstufe Leben, München 1977). Ist sie im besonderen die transzendente Voraussetzung der evolutionär bestimmten Erkenntnis?

## 6. SCHWIERIGKEITEN DES REDENS VON SCHÖPFUNG

Die Evolutionstheorie scheint sich zwar nicht zwangsläufig, aber dennoch stetig zu überschreiten. Die Frage nach dem »Ganzen« ermöglicht einen Dialog mit Fragen der *Schöpfungstheologie*. Erst in jüngerer Zeit gewinnt die Theologie wieder Perspektiven für die Schöpfung. Die sich häufenden Erkenntnisse der Naturwissenschaften hatten ihr den älteren Weg, in der jeweils angeschauten Natur Gott und sein Schöpferhandeln indirekt zu entdecken, verwehrt. Die *natürliche Theologie* ging von der Zielgerichtetheit allen Daseins aus; das letzte und umfassende Ziel (Totalität!) sollte in Gott liegen, der sich vor seiner Offenbarung wenigstens in Spuren jeder vernünftigen Anschauung der Natur erschlösse.

Dieses *theologische Konzept* zerbrach unter dem Ansturm der Naturwissenschaften. Schöpfung wurde nun auf eine *Bewertung* des natürlich Gegebenen durch den christlichen Glauben reduziert. Eigentlich wäre zu klären, wie eine Bewertung zustande kommt und wie sie wirkt. Könnte dabei nicht eine Art Willkür am Werke sein? Welche Verbindlichkeit sollte die Rede von Schöpfung beanspruchen, wenn der eine den Zusammenhang der Natur als Natur und der andere die Natur als Schöpfung ansehen könnte?

Die neuere, vor allem die protestantische Theologie neigt nicht ohne Grund dazu, sich auf das *Sein des Menschen* (in der Welt) zu beschränken und die Schöpfung von seinen Sinn- und Daseinsfragen her zu erörtern. Vom Dasein des Menschen fällt ihr zufolge ein Licht auf das außermenschliche Sein. Gottes Verhältnis zum außermenschlichen Sein kann ja nur durch den Menschen bestimmt werden. Denn der Mensch allein ist zu Sinnfragen fähig; und sein .suchender Geist überschreitet das Sein als Natur. Ausleger des Alten Testaments versuchten (mit G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd.1, München 1957, S.149ff.), den Schöpfungsglauben Israels von Gottes Heilsgeschichte mit seinem Volk her zu verstehen - als deren Vorbau! Die am Menschen orientierte und die geschichtliche Betrachtungsweise vernachlässigte vielleicht jene *Vorgabe* von Lebensbedingungen, wie sie mit der Schöpfung gemeint war.

Die Wende der Betrachtung in von Rads »Weisheit in Israel« (Neukirchen 1970) und in Westermanns Auslegung der Schöpfung ist bekannt. An die Herausforderung Westermanns, von Schöpfung zu reden heiße vom *Ganzen* (und vom Einzelnen) zu sprechen (Schöpfung, Stuttgart u. Berlin 1972, S. 52 f.) wurde bereits erinnert. Dabei hat er allerdings nicht an jene Abgründe der Rede vom Ganzen gedacht, die Kant mit dem Begriff der »Totalität« festhielt (s. o. S. 297). Auch hat er die Spannung seines Ansatzes zur Evolutionstheorie nicht hinreichend gewürdigt. Während es *Darwin*, von einem blassen Theismus bestimmt, für unwürdig hielt, Gott mit jedem Wurm befaßt zu sehen (Essay zur Entstehung der Arten, München 1971, S. 88), war Westermann kühn genug zu sagen, daß Gott weder am Geschick eines weitentfernten Sternes noch an dem eines kleinen Wurms vorübergehen könne

(Schöpfung, S. 12). Darwin achtete auf die Gesetze und ordnete das einzelne Dasein der Erhaltung der Art unter. Westermann fand das Spezifikum der Rede von Schöpfung darin, daß jedes einzelne im Ganzen seinen Ort und Sinn hat. Sein Anliegen läßt sich als die Frage nach der *Kontingenz* in der Allheit interpretieren; sie hätte in der Evolutionstheorie nur insofern Platz, als wahrscheinliche Ereignisse sowie Spielräume des Möglichen viele neue Formen erlauben, über deren Eintreten nichts Sicheres vorausgesagt werden kann. Daß aber jedes einzelne Ereignis oder Dasein, von Raum und Zeit ausgezeichnet und bestimmt, im Evolutionsprozeß seinen ihm angemessenen Ort hat, läßt sich mit Hilfe der Evolutionstheorie schwerlich begreifen - auch nicht mit der Umsetzung des Geistes Gottes in die Antriebskräfte der Evolution (vgl. *J. Mol/mann: Gott in der Schöpfung, München 1985, S. 27 ff.*).

In jüngerer Zeit entdecken auch Theologen, daß theoretische Probleme als Fragen der *Sprache* artikuliert werden können. Ihre Tiefenstruktur verrät etwas von den Möglichkeiten des Denkens und Erfahrens. Empirische Wahrnehmungen werden in Urteilen artikuliert; ob Urteile vernünftig sind, stellen (andere) Urteile fest (und seien es Urteile über deren Angepaßtheit), Schöpfungstheologie - als Naturerklärung einschließlich einer Bewertung oder mehr oder minder subjektiven Ableitung der Natur aus Gott verstanden - geriet, wenn sie ihre Aussagen als Urteile aufbot, in den Verdacht *nicht* nachprüfbarer Erkenntnis, die auf jenes Feld drängt, wo eigentlich die empirischen Wissenschaften tätig sind. Schöpfungsaussagen der Bibel sind häufig keine feststellenden Aussagen, sondern sie kommen u. a. als ein *Lobpreis* des Schöpfers vor; der jedoch geht keineswegs ungebrochen aus den Verhältnissen des Lebens hervor; denn Gottes Lob ertönt oft aus der Tiefe. Schöpfungsaussagen erscheinen in *Bitten*, deren Sprache nicht abbildet, sondern nach *verändertem* Sein ruft. Schöpfungsaussagen in Lob und Bitte erstrecken sich auf eine *Zukunft* hin, die der Lobende oder Beter aus seiner eigenen Einsicht nicht ableiten kann. Die stärker beachteten Zeugnisse von Schöpfung (etwa die beiden Berichte am Anfang der Bibel) arbeiten mit den Mitteln der *Erzählung*. Dem ersten dieser Berichte ist zuzugestehen, daß er besonders Erkenntnisse organisieren will und deshalb Informationen seiner Zeit systematisiert: Gestirne sind Himmelskörper, nicht Götter; Flora und Fauna bauen aufeinander auf. Erzählen heißt aber, die Positionen des Erzählers und der Angesprochenen in das Erzählte hineinzunehmen. Hier spricht nicht das abstrakte wissenschaftliche Subjekt, an dessen Stelle jeder, der nur die genügenden

Einsichten hat, treten könnte; hier sprechen Menschen, die sich – oft in wenig guten Zeiten – des »es war sehr gut« erzählend erinnern. Damit richten sich die Schöpfungserzählungen auf das aus, was sein *kann* und weiter sein *wird*. Schöpfung spricht die *Zeit* und ihre *Unumkehrbarkeit* an sowie ihre Erneuerung und den Zusammenhang des Ganzen (der im Abschnitt [4] artikuliert wurde). Haben nicht die Ausleger beobachtet, daß der *Rückblick* – auf das Uranfängliche – auch ein *Vorblick* sein kann, vom Paradies zum Schöpfungsfrieden? Das Anfängliche und das Letzte schließen sich zusammen. Schöpfung erschließt die gegenwärtige Lebenswirklichkeit aus dem Vorgegebenen (als Vorgabe) und bezieht sie auf Gottes Zukunft.

## 7. GIBT ES VERGLEICHSMÖGLICHKEITEN ZWISCHEN SCHÖPFUNGSAUSSAGEN UND AUSSAGEN DER EVOLUTIONSTHEORIE?

Lange Zeit schienen Evolutionstheorien die Schöpfungsaussagen von Grund auf zu bedrohen. Denn die abendländische Geschichte des Denkens hatte das Reden von Schöpfung in eine Metaphysik hineingestellt, worin der Schöpfer als alles bewirkende Erstursache gedacht wurde. Als die Schöpfungserzählungen und der Schöpfungslobpreis in Lehre erstarrten, herrschte die von *Aristoteles* her überlieferte Metaphysik mit ihren Ursachen vor.

Sie versuchte, alles Seiende von seiner *causa materialis*, *causa formalis*, *causa efficiens* und *causa finalis* her zu betrachten. Schon das *Material* der Schöpfung stellte diese Lehre vor Schwierigkeiten, weil sie Erschaffung aus dem Nichts lehrte. Die *causa efficiens* legte es nahe, Gottes Verhältnis zur Welt so zu deuten wie das Verhältnis des Handwerkers zu seinem Produkt (ein Bild, das Gen 2 nahekommt). Aber wollte nicht das Schöpfungsbekenntnis die *Gegenwart* des Schöpfers – sein Sein *mit* der Welt – zum Ausdruck bringen? Das kann im instrumentalen Verhältnis des Herstellens nicht ausgedrückt werden. Die *causa formalis* stellte vor die Schwierigkeit, daß der Schöpfer vor aller Zeit alle Möglichkeiten mit allen anderen abgeglichen und das bestmögliche Weltensystem erfunden haben sollte. (Die Probleme der *causa finalis* sind bereits in den Anmerkungen zur Teleologie zur Sprache gekommen.) Die neueren Wissenschaften haben dieses Vier-Ursachen-Schema völlig unterhöhlt und im Grunde nur die *causa efficiens* so lange bestehen lassen, wie das Ursache-Wirkungs-Verhältnis als Realität aufgefaßt wurde. Der Empirismus verlegt die

Kausalität allerdings in die Erkenntnis (*Hume*). Aber selbst diese Beziehung gilt nicht strikt, denn die Wahrscheinlichkeitsdeutung eines Ereigniszusammenhangs läßt eine strenge Determination nicht mehr zu. Systemkategorien setzen sich in der Evolutionstheorie durch; Selbsterhaltung ersetzt die alte Lehre von der Entelechie, Teleonomie die Teleologie. Als Darstellungsmittel für eine Schöpfungs/ehre eignet sich das kaum. (Vgl. die Diskussion bei *St. N. Bossard*: Erschafft die Welt *sich* selbst? FreiburgBaselfWien 1985 [QD 103]!)

Immerhin hat dieses alte und im wesentlichen abgelöste Denken eines geleistet: Vom *Ganzen* konnte in geordneter und durchsichtiger Form gesprochen werden. Und die Evolutionstheorie? Da sie sich nicht immer von der Wissenschaftstheorie beraten läßt, überschreitet sie sich so oft zum Ganzen hin, das jedoch mit ihren Mitteln schlechterdings nicht erreicht werden kann. Es wäre besser, wenn sie in bestimmten Grenzbereichen von der *Uneinholbarkeit ihrer Voraussetzungen* spräche. Das gilt vor allem für die oben angezeigten Probleme der Totalität, des Raum-Zeit-Kontinuums und vor allem der Zukunft. Sie verweisen darauf, daß dieser - und aller - Theorie ein letzter Grund und damit der Zusammenhalt aller Wirklichkeit unverfügbar bleibt. Diese Erkenntnis spiegelt sich am *Menschen*; seine Sinnfragen, seine fortgesetzte Suche nach Zielen und die Erkenntnis sittlicher Verpflichtung treiben ihn weiter, obwohl sie im Sinne der evolutionären Erkenntnistheorie zu bloßen Funktionen des Überlebens schrumpfen könnten. Vor allem sollten wir dabei verstehen, warum wir uns irren können - und das geradezu lebensgefährlich und artbedrohend. Damit wäre doch das bisher bekannte höchste Niveau der Selbstorganisation der Evolution selbst bedroht! Schöpfungserzählung weiß hingegen von Gott, der das Chaos gebändigt hat (und bändigt). Den Menschen und alles Geschaffene umspielt ein *Geheimnis*.

So zeichnet sich ein anderes Verhältnis von Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube ab, als es alte apologetische Modelle suchten. Entweder strebte Theologie nach den Lücken; oder sie *überbot* das Wissen der Wissenschaften durch ein besonderes Wissen, dessen Zugang allerdings nicht jedem offenstand. Wenn Theologie das sie gründende Zeugnis ernst nimmt, wird sie einem

anderen Weg zum *Dialog* finden. Die Welt der Empirie (soweit sie sich in Urteilen abbilden läßt) hat ihren unscharfen Horizont. Theologie muß mit ihr zusammen an der grundsätzlichen Unverfügbarkeit der Gesamtheit des Seins festhalten. Sie kann nur mit Skepsis die Verlängerung des Evolutionsmodells in die Zukunft verfolgen, betont sie doch, daß antizipierendes Denken die Ganzheit der Welt nicht theoretisch einholen kann. Reden von Gott als dem Schöpfer und Vollender der Welt bedeutet, die erfahrene Welt und die über sie entworfenen Theorien so über sich hinauszuführen, daß die Wirklichkeit *insgesamt* als im Denken uneinholbar erkannt wird. Das spricht die Hoffnung auf Gott aus, der einmal die Welt zur Ganzheit bringen wird (Eschatologie). (Weitere Überlegungen finden sich bei *H. Ringeling*: Überlegungen zum ethischen Sinn der Evolution, in: *Die Welt für morgen*, Fs. F. Böckle, München 1986, S. 31 ff.) Wie reflektiert sich das am einzelnen?

Die Fragen nach Sinn und Verantwortung zeichnen vor allem das Leben der einzelnen aus. Der (auch das) *einzelne* gelten der evolutionären Erkenntnistheorie allerdings nur als Durchgangsstadium im Prozeß der Erhaltung bzw. Modifikation der Gattungen. Aber die *naturwissenschaftliche Anthropologie* beobachtet, daß sich der Mensch durch eine ungewöhnliche Kapazität, Normenabweichungen zu verarbeiten, vor anderen Lebewesen auszeichnet. Das mag als eine besondere Form der Steigerung innerer Komplexität der Evolution angesehen werden. Wie soll jedoch in der Allgemeinheit wissenschaftlicher Aussagen vom einzelnen geredet werden, das sich nicht auf Allgemeines reduzieren läßt? Christliche Theologie bezieht sich auf die *Geschichte Jesu Christi*, an dem ein *einzelnes* Dasein von Gott her als *einzig* erkannt und ausgezeichnet wird. Wissenschaftliche Aussagen generalisieren. Sollte es nicht eine Art lebendiger Universalität geben, die den Gesamtzusammenhang nicht unter Abstraktion vom einzelnen, sondern vom einzelnen her erfaßt? Darauf zielen christologische Aussagen, die vom Dasein *dieses einen* Menschen für *alle* Menschen sprechen. Nur so kann Geschichte mehr oder anderes darstellen, als es ein Evolutionsmodell zum Ausdruck bringt.

8.1 Die neue Gesprächslage verhindert, daß Theologie ein angebliches Hyperwissen oberhalb des durch Evolutionstheorien rekonstruierten Erfahrungssachverhalts aufbaut. Denn es geht um die Bewahrung eines *Geheimnisses*, das den Menschen selbst - und sogar *in* den Entwürfen von Evolution! - als unverfügbares Lebewesen erkennt und anerkennt (*Kant*: Er ist Selbstzweck und kann nicht nur Mittel sein; er hat Würde und nicht nur Wert). Das Ergebnis sieht wie die schiedlich-friedliche Trennung verschiedener Domänen und Sprachbereiche aus. Das kann allerdings von seiten der Theologie nicht gelten. Denn die Theologie muß um der Konkretion an einem bzw. am jeweils einzigartigen Menschenleben willen bedacht darauf sein, *jeden* Sachverhalt in Raum und Zeit in seiner Weise auf Gott beziehen zu können. Dazu gehören aber nun auch die Konstruktionen und Rekonstruktionen der Entwicklung des Universums laut verschiedenen Erkenntnistheorien. Manche Wissenschaftler treiben Kryptotheologie, indem sie den Gesamtzusammenhang der Entwicklung, vor allem des Lebensprozesses, religiös aufladen. Die atemberaubenden Überschritte von der Atomphysik in fernöstliche Weisheit bestätigen diesen neuen Drang. Er verbindet sich mit einer neuen »sanften« Ethik (vgl. *F. Capra*: Der kosmische Reigen, 6. Aufl., Bern und München 1983). Eine *Theologie*, die sich auf das biblische Zeugnis beruft, kann solchen pantheistisch angehauchten Versuchen nicht nachgehen. Denn sie weiß sowohl von der *Verborgenheit Gottes* wie von seinem *Offenbartwerden*; aber die Natur - wie sie die Evolutionstheorie erfassen will - verrät von sich allein her nichts von Gott.

Lassen sich diese Aussagen in das Evolutionsparadigma zurückübersetzen? Jede Erkenntnis ist *perspektivisch*; das Erkannte und das Erkennen müssen sich treffen; die Perspektiven müssen sich verändern und in einen Zusammenhang treten können: Ego cogito oder ego cogito *cogitationes* (Husserl)? Auch die naturwissenschaftliche Kosmologie kennt dieses Problem; sie kann prinzipiell *keinen* »archimedischen Punkt« der Erkenntnis von Zeit und Raum aufweisen. Gerade in diesem Zusammenhang ist die *Steilung des Menschen* noch einmal zu bedenken. Wer das tut, kann

an der *Sprache* (der Begriffe und der Verständigung) nicht vorbeigehen. Daß es so steht, gehört zu dem von einer Evolutionstheorie zuletzt nicht einzuholenden Geheimnis des Menschen (s.o.). Deshalb wird der *Mensch* nicht völlig von der Mitwelt absorbiert werden können. Wenn Menschen z. B. um Rechte für Tiere streiten, dann streiten sie *für* sie (vgl. den Beitrag von *Sitter* in diesem Heft, S. 291 ff.). Auch die an Korrekturen einseitiger neuzeitlicher Entwicklungen interessierte So.rge um die »Natur« (besser nicht: die »Schöpfung«) ist Sorge von Menschen als den einzigen uns bekannten *sprachlich* verfaßten, denkenden und daher *betroffenen* Wesen.

Gerade in diesem Zusammenhang sollte sich die Schöpfungstheologie artikulieren! Denn auch der Mensch ist nicht der Fixpunkt aller Perspektiven. Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4 a) zeigt die Verschiebung der Perspektiven meisterhaft. Einerseits zielt das Sechstage-Werk auf den Menschen (Gen 1,26 ff.); andererseits erhält der Mensch offensichtlich stellvertretend für die Lebewesen des festen Landes den Segen (Gen 1,28; vgl. Gen 1,25, wo jene Formel zu erwarten wäre, die über den am fünften Tag geschaffenen Wesen ausgesprochen wird - Gen 1,22). So steht er in der Gesamtheit der Landlebewesen, aber durch den Herrschaftsauftrag (Gen 1,28) ihnen *auch* gegenüber.

Hat die Mittelpunktstellung des »Ich denke« und die praktische Anthropozentrik des verändernden Menschen an diesem Bericht überhaupt einen Anhalt? Auf ihre Weise bearbeitet die Erzählung das Dilemma jener umfassend gemeinten Theorie, von der hier die Rede war: Wie können wir uns dem Ganzen annähern und welcher Standort wäre dazu geeignet? Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht weist Hörer oder Leser an die »*Perspectioe aller Perspektioen*«, unseren Denkakten und Begriffen unzugänglich, in dem er am Anfang und am Ende Gott besonders hervorhebt: über dem Chaos brütend (Gen 1,2<sup>b</sup>) und über der von ihm gemeinten Ordnung feiernd (Gen 2,1-4<sup>a</sup>). Von Gott zu sprechen hat diese »Funktion«: den Blick auf das Ganze in unseren Fragen nach Woher, Wohin und Dasein einer sinnvollen Welt aufzunehmen und doch *das Ganze vor dem Zugriff unserer Definitionen Zu schützen*. (Das könnte der wissenschaftlich präzise Sinn der Hervorhebung des Sabbats in Moltmanns »Gott in der Schöpfung« sein!)

8.2 Das neue Auftrumpfen evolutionistischer Lehren hat *ethische Konsequenzen*. Ausgangspunkt der Überlegungen waren die Folgen

der mächtig sich aufdrängenden monistischen Konstruktionen. Sie sollten mit der Erkenntnis- bzw. der Wissenschaftstheorie Berührung haben (Bedeutung der Allheit bzw. Totalität, Grundlagen empirischer Erkenntnis). Empirische Erkenntnis würde sprach- und sinnlos, wäre sie nicht stillschweigend in den Zusammenhang eines Ganzen gestellt. Weil sich diese Vorgabe erst im Licht einer aus ihr selbst her nicht ohne weiteres ableitbaren Zukunft enthüllt, kann der *empirische Zugriff* nicht der *Deutung* entraten, die Deutung aber nicht am Geheimnis des Menschen (und mit ihm alles »kontingenten« Daseins) und der konstitutiven Frage nach der *Zukunft* vorübergehen. Wilson, der hier mehrfach erwähnte Soziobiologe, wirft *J. Rawls* (und dessen »Theorie der Gerechtigkeit«) vor, daß sie ohne prognostische Kapazität sei. Anders als Rawls sucht er eine empirisch-genetische Grundlage: Ethik koinzidiert für ihn mit *Prognostik* der Folgen unserer Entschlüsse (*E. O. Wilson: On Human Nature, Cambridge/Mass. 1978, S. 5*). Solche Folgen bedürfen aber der *Bewertung*; und die Bewertung gehört in einen umfassenden Entwurf von Lebenswirklichkeit und -möglichkeit für Menschen und ihre Mitkreaturen.

*Singer*, der australische, um seines Engagements für Tiere willen bekannt gewordene Philosoph, hat dieses Mißverständnis aufgedeckt und auf die von *Hume* behauptete Kluft von »is« und »ought« verwiesen (*The Expanding Circle, Oxford und Melbourne 1983, S. 73*). Aus dem Altruismus innerhalb der Gruppen oder Familiensysteme von Lebewesen folgt längst nicht jene überlegene Unparteilichkeit zugunsten von Leben jenseits solcher Gruppen. Wenn die Interessen einzelner innerhalb von Gruppen eingegrenzt werden, so folgt daraus längst noch nicht im empirischen Beweisgang ein *universaler Standpunkt der Moral*. Zu ihm zu gelangen bedarf es nach *Singer* einer »expansion of the moral circle« (ebd., S. 120).

Helfen die ethischen Konsequenzen *Singers*, das Anliegen einer christlichen Schöpfungstheologie und -ethik zu präzisieren? Statt des evolutionären Empirismus schleicht sich bei *Singer* ein *Positivismus der Fakten der Welt* ein (ebd., S. 150: *We do not choose the way the world is*). Zu ihm tritt die *Wahl* dessen, was wir tun »olle«. Zwischen beiden besteht eine Kluft. *Singers* Ethik demonstriert in

manchen Folgerungen, was die einfachhin behauptete Geltung der Fakten bedeutet; denn der Verfasser wählt sich eine Form des *Utilitarismus*, die ihrerseits prima-fade-Regeln der alltäglichen Entscheidung gelten läßt und auf diese Weise trotz der Diskrepanz von »is« und »ought« wieder an biologische wie soziale Begebenheiten anknüpfen kann. Lediglich Teile unseres Lebens werden in das Licht kritischer Rechtfertigung unserer moralischen Urteile gerückt; nur dann fragen wir über unsere Interessen hinaus (Praktische Ethik, Stuttgart 1984). Eine christliche Ethik müßte fragen, ob nicht das Liebesgebot auch im stillen die Vollzüge des Alltags durchdringen soll und wird.

Respektiert diese an die Empirie anknüpfende Form des Utilitarismus das oben angesprochene *Geheimnis des Menschen* und des Geschaffenen? Das Leben als Ganzes hat keinen Sinn, stellt Singer fest (Praktische Ethik, S. 294); jedoch kennt das Leben normaler Menschen immerhin umfassendere Ziele (ebd., S.296). Aber die Fakten der *Welt* sollten nicht einfachhin feststehen; denn ihr Gesamtzusammenhang (s. o. die Allheit) ist von anderer Art als die Fakten und weist erst jeder einzelnen (faktischen) Erscheinung ihren Ort an! Wie wichtig es ist, daß nicht allein am *empirischen* Dasein *aufweisbare* Bestimmungen den Menschen - als Menschen! - kennzeichnen, zeigt Singers Vergleich eines Kalbs mit einem Fötus von weniger als drei Monaten; beiden, vor allem aber dem letzteren, gingen moralisch relevante Eigenschaften wie Rationalität, Autonomie, Selbstbewußtsein usw. ab (ebd., S. 162). Folglich könne sich ein schwerwiegendes Interesse der Frau gegenüber diesem Fötus durchsetzen. Selbst der Schutz von Säuglingen gilt für Singer nicht als universaler Wert (ebd., S. 172). Mißgebildete Säuglinge zu töten entspreche nicht dem Töten eines normalen Menschen (ebd., S. 179). Diese Aussagen sollen hier nicht mit Empörung wiedergegeben werden, sondern auf die notwendige, jedoch bei Singer unterbliebene Differenzierung der Ebenen hinweisen. Im Gütervergleich mit Hilfe von Kriterien, die sich auf die Empirie des Lebensvollzuges beziehen, mag der mißgebildete Säugling unterliegen. Aber im Gegenzug zu einer monistischen Naturauffassung und anders als in einem naturalistischen Schöpfungsverständnis fragten die vorangehenden Überlegungen nach jenem Grundzug des Menschen, der seinerseits der schwerlich zu

objektivierenden Allheit bzw. Totalität entspricht und deshalb nicht empirisch hergeleitet werden kann. Dieser Aspekt des Menschseins wurde als »Geheimnis« angedeutet.

8.3 Die hier angestellten theologischen Überlegungen wollten die Evolution nicht im Sinne einer negativen natürlichen Theologie für eine Übernatur öffnen, die nur das unendlich erhobene Analogon der Natur ist. Jedoch können zentrale Aussagen der Theologie nachgängig im Blick auf die in empirischen Wissenschaften verhandelten Probleme entschlüsselt werden. Der hier angedeutete Gesichtspunkt des Geheimnisses bewahrt sicherlich Absichten der *Rechtfertigungs/ehre* auf. Dank ihrer wird ebenso wie durch Jesu Reich-Gottes-Botschaft deutlich, daß unsere Annahmen vom Ganzen die Wirklichkeit der von uns erfahrenen Mitwelt bereits vorlaufend bestimmen. »Facts« gibt es nicht ohne Interpretation und Einordnung in Sinnhorizonte. Die Theologie hält fest, daß sie selbst und über sie hinaus die Erkenntnis der Menschen nie Herren des Ganzen sein werden; was es ist, tritt erst angesichts der letzten und definitiven Offenbarung Gottes heraus. So wäre der Diskussion um die Schöpfung und die Schöpfungsethik zu wünschen, daß sie der Frage nach dem Ganzen nicht nur wie einer Parole folgte, sondern denkend Rechnung trüge. Ohne dieses kritische Nachdenken lauern falsche Totalitäten mit zum Teil sehr fragwürdigen ethischen Konsequenzen auf sie.

*Prof Dr. Christo/er Frey*

*Hebelerweg 7  
4600 Dortmund 72*

# Der christliche Glaube und die Gesellschaft: Eine britische Perspektive

VON ALAN M. SUGGATE

Das Anliegen dieses Aufsatzes ist ein doppeltes: einerseits die Versuche einer Gruppe britischer Theologen in den letzten 150 Jahren darzustellen, ihren Glauben mit einer zunehmend säkularisierten westlichen Gesellschaft zu verbinden, andererseits die vorläufige Bewertung dieser Versuche. Ich hoffe, so das Verständnis zwischen denen, die sich mit der christlichen Ethik beschäftigen, zu fördern.

Als Orientierungshilfe beziehe ich mich hierzu auf *H. Richard Niebuhrs* bekanntes Werk *-Christ and Culture*, Dieses Buch bietet die typologische Darstellung von fünf Möglichkeiten, Christus und die Kultur zueinander in Beziehung zu setzen.

Die *erste* Position kann *-Christus der Kultur gegenüber*: (»Christ against culture«) heißen. Die Christen leben in einer neuen Gemeinschaft getrennt von der sündhaften Welt. Die *zweite* Position am entgegengesetzten Ende des Spektrums ist der *-Christus der Kultur* (»Christ of culture«); hier paßt sich Christus ganz dem vorherrschenden Weltbild an. Die Kultur wird so positiv beschrieben, daß alle Spannung zwischen Christus und der Kultur verlorengeht. Die übrigen Positionen liegen zwischen diesen Extremen. Die *dritte*, *xChristus über der Kultur* (»Christ above culture«), schließt die traditionelle katholische Sicht ein, die von zwei Bereichen ausgeht: einem unteren natürlichen und einem oberen übernatürlichen, die beide in ihrem Ziel in Gott zusammengefaßt sind. Als *vierte* nenne ich die Position, die Christus und Kultur als Paradox (*"Christ and Culture in paradox"*) begreift, und von der paulinischen und von Luther wiederentdeckten Vorstellung eines grundlegenden Konflikts zwischen Christus und uns ausgeht. Die Aussage *»simul justus et peccator«* faßt diese paradoxe Situation des Christen zusammen, der in der Gewißheit der göttlichen Vergebung lebt und doch immer unter göttlichem Gericht als Sünder steht. Luther erkennt die Einheit der beiden Reiche unter Gott an; aber diese Einheit muß in der Spannung zwischen Christus und

Kultur gesucht werden. Die *fünfte* und letzte Position ist >Christus als Verwandler der Kulture («Christ the transformer of culture»), Hier werden die Schöpfung und der Mensch (in Gottes Ebenbildlichkeit) sehr positiv gesehen. wobei die Inkarnation als der Weg durch den Gott für die Menschen die Möglichkeit des Paradieses wiedereröffnet, betont wird.

Niebuhr vertritt die Ansicht, daß alle diese genannten Positionen einen Anhalt im Neuen Testament haben; es wäre ein Zeichen von Hybris, wenn irgendeine geschichtliche Person für sich beanspruchen wollte, die endgültige Position gefunden zu haben. Er selbst impliziert dabei, daß die letzte Position die stärkste, die beiden ersten die schwächsten seien. Wo immer dieser Aufsatz über die Beschreibung hinausgehende Urteile über die Angemessenheit von Positionen wagt, denke ich, daß das Kriterium ihre Angemessenheit im Blick auf das Zeugnis der Schrift ist, wie es uns durch die Jahrhunderte der Auslegung hindurch vermittelt worden ist; hinzu tritt die Angemessenheit im Blick auf die historische Situation eines Autors. Es ist nun alles andere als einfach, die verschiedenen Aussagen der Bibel in Einklang zu bringen. Dennoch konnten es Christen nie vermeiden, Entscheidungen darüber zu treffen, welche biblischen Motive grundlegend für den christlichen Glauben sind. Zumindest sind wir in der Lage, auf die Unangemessenheit von gewissen Positionen hinzuweisen, weil sie fundamentale Motive herunterspielen oder ignorieren, die für das richtige Verständnis von Gott, dem Menschen oder der Welt unverzichtbar sind. Die Angemessenheit im Blick auf die historische Situation eines Autors schließt ein, daß die Stellung, die er vertritt, unvermeidbar und zu Recht ein deutliches Element der Bedingtheit durch seinen historischen Kontext aufweist, obwohl dies nicht notwendigerweise eine einfache Übertragung des Selbstverständnisses seiner Zeit einschließt. Sie wird eine Analyse und Deutung der Zeichen seiner Zeit mit einbeziehen. Diese beiden Kriterien, Schrift und Tradition, sind nicht vollständig zu trennen. Im praktischen Vollzug des christlichen Glaubens finden wir ein ständiges Wechselspiel zwischen beiden. Die anschließende kurze Darstellung einiger britischer Versuche, Christus und Kultur in Beziehung zu setzen, ermöglicht mir zu zeigen, was ich meine.

Die *britische Christenheit* ist nicht nur als ganze äußerst verschieden; dies gilt besonders für die *Anglikanische Kirche*. Einen bedeutenden Flügel innerhalb des Anglikanismus kann man sehr gut der letzten, der kulturtransformierenden Position Niebuhrs zuordnen. Sie ist ausgeprägt inkarnatorisch, indem sie ein positives Bild der Kultur zeichnet und die Betonung auf die Immanenz und die realisierte Eschatologie legt. Ich konzentriere mich im folgenden hauptsächlich auf die Repräsentanten dieser Gruppe.

Ein sehr wichtiges Beispiel hierfür im letzten Jahrhundert war *F. D. Maurice*, den Niebuhr selbst in die fünfte Kategorie einordnet. Maurice bedauert die Trennung der englischen Christen in Religionsgemeinschaften, die einander und der Welt feindlich gegenüberstehen. Sein wichtigstes Werk, *The Kingdom of Christ* (1838), bot eine kritische Auseinandersetzung mit der Enge und Begrenztheit der einzelnen Gruppen und versuchte, ihre partiellen Einsichten zu einer umfassenderen Theologie zu vereinen. Maurice beklagt, daß diese Gruppen ihre Theologie auf der Erbsünde begründen. Christen sollten hingegen vielmehr bei der *Liebe Gottes* ansetzen. In Christus hat Gott aus Liebe eine göttliche Ordnung geschaffen. Dabei handelt es sich um gelebte Wirklichkeit, die zu allen Zeiten jedes Menschenwesen einschloß. Es ist identisch mit dem Reich Christi, das immer existierte und jeden einschließt. Nach Maurice ist Christus das Haupt eines jeden Menschen. Niemand kann deshalb jemals ohne Gott sein. Folglich kann ebenso niemand ohne seinen Mitmenschen sein. Denn das Reich Christi bedeutet universelle Gemeinschaft und Brüderlichkeit. Alle haben Anteil am gleichen Menschsein Christi; und da sich Christus selbst in Gehorsam gegen Gottes vollkommenen Liebeswillen hingab, müssen alle ihre Mitmenschen als Brüder und Schwestern Christi ansehen, für die sie ihr ganzes Leben hingeben (sacrifice) müssen.

Maurices Position steht Gesellschaft und Kultur positiv gegenüber. Maurice widersprach der Auffassung, daß die Menschen je als einzelne aus der Welt herausgenommen und erlöst werden. Die gesamte Kirche existiere vielmehr nur um der Welt willen. Die Christen müssen sich des sozialen Charakters des Reiches Christi und ihrer sozialen Verpflichtungen bewußt sein. Maurice selbst wurde der religiöse Führer einer kleinen Bruderschaft von Chri-

sten, die sich nicht nur zum Bibellesen und zum Gebet trafen, sondern auch 1850 in London angesichts der dominierenden *laissezfaire*-Wirtschaft eine Anzahl kurzlebiger Produzentenkooperativen einrichtete (für Näherinnen, Schneider, Bäcker usw.). Sie wollten davon Zeugnis ablegen, daß Kooperation und nicht Wettstreit das Gesetz der Welt ist. Angeregt zum Teil durch die Revolutionen von 1848 in Europa stellten diese Gesellschaften einen bescheidenen Versuch dar, die Gesellschaft unter dem Einfluß Christi umzuwandeln,

Maurices Versuch, das Christentum mit der Kultur seiner Zeit zu verbinden, wurde während der folgenden Jahrzehnte fortgesetzt. Ein wichtiger Orientierungspunkt waren die 1860 erschienenen »*Essays and Reviews*«<sup>3</sup>. Die Autoren, alle Anglikaner, waren besorgt, weil die Christen anscheinend die intellektuellen Herausforderungen an ihren Glauben ablehnten und nicht offen diskutierten. »*Essays and Reviews*« stellte einen Versuch dar, positiv auf Bibelkritik und neue wissenschaftliche Erkenntnisse zu antworten. Dies löste sofort einen Proteststurm aus. Einer der Aufsätze war von *Frederick Temple* (1821-1902), einem ehemaligen Würdenträger von Oxford und späteren Erzbischof von Canterbury. Als er 1869 zum Bischof von Exeter ernannt wurde, vereinten sich führende Mitglieder der Kirche von England, die normalerweise eher gegeneinander standen, in ihrem Haß auf alle liberalen Vorstöße. Sie verlangten von Temple, vor seiner Bischofsweihe seinen Aufsatz zurückzuziehen und seine Auffassungen darzulegen. Im Namen der religiösen Freiheit verweigerte Temple dies und bemerkte scharf: Diejenigen, die jetzt eine derartige Erklärung fordern, mögen einst erfahren müssen, daß ihre eigenen Waffen zu ihrem Verhängnis gegen sie selbst gerichtet sind.

Indem die Autoren zu ihrer Position standen, ermutigten sie andere, positive Verbindungen von Christus und Kultur herzustellen. So wurde zunehmend akzeptiert, daß Bibelkritik und wissenschaftliche Erkenntnisse durchaus mit dem Glauben in Einklang gebracht werden konnten. Es war ein Ausdruck dieser eher positiven Einstellung, daß *Charles Darwin*, der praktisch seinen christlichen Glauben verloren hatte, 1882 ein ehrenvolles Begräbnis im nationalen Schrein, in der Westminster Abbey, erhielt.

Sieben Jahre später erschien ein weiterer Band mit Aufsätzen, »*Lu» Mundi*«, mit dem Untertitel »A Series of Studies in the Religion of the Incarnation«. Sie waren von *Charles Gore* (1853-1932), einem führenden Theologen der Kirche von England herausgegeben. Er griff nicht nur auf die Theologie von F. D. Maurice zurück, sondern auch auf die Arbeit der Oxford-Bewegung, um den christlichen Glauben mit starkem katholischen Akzent auf Inkarnation und den Sakramenten und in positiver Beziehung zur Kultur darzustellen. »*Lu» Mundi*«, so schrieb er, verfolgte das Ziel, den katholischen Glauben in seine rechte Beziehung zu modernen intellektuellen und moralischen Problemen zu setzen", Diesmal gab es keinen Proteststurm. Den Autoren gelang es außerordentlich gut, einen ausgesprochen englischen Katholizismus zu entwickeln, liberal in seiner Einstellung zur Kultur, katholisch in Unabhängigkeit von Rom, was es erlaubte, religiöse Hingabe und intellektuelle Redlichkeit zu vereinen.

Die Autoren von »*Lux Mundi*« waren von der in Oxford dominanten Philosophie, dem britischen Hegelianismus, beeinflusst, besonders von *T. H. Green* (1837-1882). Maurices Kritik an Individualismus und Konkurrenzverhalten wurde allgemein akzeptiert; und Green setzte dies in philosophische Kategorien um, indem er *Hegel* den Bedürfnissen seiner britischen Hörer anpaßte. In einer Zeit kritischen Hinterfragens schien er neue Sicherheit zu geben. Er nahm für sich in Anspruch, daß seine Philosophie den christlichen Glauben ohne inhaltliche Einbußen beschreiben könne und daß es keinen zwangsläufigen Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft gebe. Green betonte nachdrücklich Gottes Immanenz. Der Gesellschaft sei Gott immanent in den historischen Institutionen, Bestrebungen und Gebräuchen, dem einzelnen Individuum als das Prinzip von Vernunft und Moral. Green identifizierte Gewissen und Gott sogar. Gott, so Green, verwirkliche sich zunehmend in den Menschen und der Gesellschaft, besonders durch die Entwicklung des Charakters zu Vollkommenheit in Selbstverleugnung und Selbstaufopferung. Den Gedanken von der Erbsünde stufte er als barbarisch ein.

Er war in höchstem Maße optimistisch im Blick auf die Möglichkeiten sozialen und individuellen Fortschritts. Allein die Tatsache, daß das gleiche Vernunftprinzip sowohl im Menschen

als auch in der Gesellschaft herrsche, bedeute, daß ein letzter Konflikt zwischen beiden unmöglich sei. Tatsächlich lag der Philosophie Greens letztlich der Gedanke zugrunde, daß die Wirklichkeit vernünftig sei. Für Paradoxien ließ das keinen Raum. Der Zweck der Philosophie war, alle Aspekte des Lebens zusammenzufügen und zu harmonisieren, indem man ihren letzten Zweck und ihr letztes Ziel aufzeigte. Über das Christentum selbst schrieb Green, daß dessen Größe und Herrlichkeit nicht darin bestehe, daß es ausschließe, sondern daß es einschließe; es ist Ausdruck einer gemeinschaftlichen Gesinnung, die alle Dinge in einem sammelt>.

Green kann unter die Kategorie »Der Christus der Kultur (the Christ of culture) geordnet werden. Keiner der Autoren von »*Lso: Mundi*« ging so weit. Sie betonten sowohl Gottes Transzendenz über die Welt als auch seine Immanenz. Aber sie tendierten doch dahin, die Realität als grundsätzlich vernünftig anzusehen; und sie spiegelten Greens Optimismus im Blick auf die Möglichkeit sozialen und individuellen *Fortschritts*. Für sie waren die großen Kräfte, die in der modernen Kultur am Werke sind, wie z. B. die Demokratie, wohltuend. Diese Kräfte sollten als Erfüllung des Christentums und seiner Werte betrachtet werden. Das gleiche gilt für viele Studenten in Oxford gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. *William Temple* z. B., der Sohn von *Frederick*, wurde 1881 geboren und in Oxford während des Höhepunkts des britischen Hegelianismus ausgebildet. Bevor er ordiniert und 1942 Erzbischof von Canterbury wurde, lehrte er kurze Zeit Philosophie in Oxford. In einer Reihe von Arbeiten, »*Mens Creaturis*« (1917), »*Christus Verita*« (1924), und »*Nature, Man and God*« (1932-4) versuchte er, die verschiedenen Traditionen in eine einzige christliche Philosophie oder intellektuelle Weltanschauung zusammenzufassen, wobei er die *Inkarnation* als zentrales Erklärungsprinzip benutzte.

Die theologische Schwäche dieser Denker lag darin, daß sie die Herausforderung unterschätzten, die der christliche Glaube jeglicher Kultur gegenüber darstellt. Temple fand besonders in jüngeren Jahren reibungslose Verbindungen von christlichem Glauben und den Werten der Kultur. Die Ideale der britischen *Arbeiterbewegung* erschienen so als Ausdruck christlicher Werte.

Die Vorstellung von Sünde, Gericht und Rechtfertigung war unterrepräsentiert. In den Jahrzehnten vor 1914 war es für Green, Gore und Temple wegen eines bestimmten Aspekts ihrer historischen Situation um so einfacher, die Gedanken der Verwandlung und Synthese zu vertreten. Sie gehörten nämlich zu einer Nation, die aufgrund ihrer industriellen Entwicklung beträchtlichen Wohlstand und Stabilität aufweisen konnte, die ein großes Empire beherrschte, wo die Sonne niemals unterging. Aber die Theologen dieser Richtung versäumten es zum großen Teil, die Zeichen der Zeit zu deuten und wurden vom Ausbruch des Ersten Weltkrieges überrascht. Sogar seine anhaltenden Schrecken konnten ihre Theologie nicht erschüttern. 1918 sahen sie sich im Grunde eine Aufgabe wiederaufnehmen, die der Krieg jäh unterbrochen hatte. Sie teilten die nationale Euphorie und zeigten einen starken Idealismus in der Zuversicht, daß die Opfer des Krieges durch Opfer im Frieden für den moralischen und sozialen Fortschritt ausgeglichen werden könnten. Eine Reihe von Fehlschlägen war erforderlich, um einen radikalen Sinneswandel herbeizuführen, so die Unruhen im industriellen Sektor, die in dem Generalstreik von 1926 kulminierten, die Finanzkrise von 1929 - 31, die langfristige Arbeitslosigkeit der dreißiger Jahre, die Ernüchterung über die Russische Revolution, die Schwäche des Völkerbundes und das Aufkommen des Faschismus.

Einige der tiefstgehenden Gedanken während der dreißiger Jahre kamen von Anglikanern, die katholisches Gedankengut betonten und die *Christendom Group* begründeten. Sie beklagten, daß liberale Christen ihren Glauben den maßgebenden Moden und Zeitströmungen anpaßten, etwa dem sozialen Programm der Arbeiterbewegung. Sie sollten stattdessen viel eher bei den Glaubensgrundsätzen ansetzen und aus ihnen eine Gesellschaftsordnung ableiten. Sie glaubten, daß es im *Mittelalter* wirkliches Christentum gegeben habe, weil die katholische Kirche ein Gebäude sozialer Lehren hatte, das aus dem Glauben abgeleitet war und weithin eine christliche Gesellschaftsordnung stützte. Die Vertreter dieser Gruppe wollten dieses Christentum in moderner Form wiederbeleben. Während der dreißiger Jahre wurde ihnen dieses Anliegen immer dringlicher; denn liberale Vorstellungen schienen dem Faschismus und Kommunismus nicht gewachsen.

Nur eine feste dogmatische Position konnte effektiven Widerstand leisten. Die Gruppe bemühte sich sehr darum, auf die Theologie *Kar! Barths* zu reagieren. Sie begrüßten seinen Argwohn liberalem Denken gegenüber. Dabei war es natürlich nicht einfach, Barth und katholische Soziallehre zu verbinden!

Ein Mitglied dieser Gruppe war der herausragende Dichter *T. S. Eliot*, der 1939 Vorlesungen über die Vorstellung von einer christlichen Gesellschaft hielt". Er setzte an, indem er zwei Annahmen in Frage stellte: erstens, daß die britische Gesellschaft christlich, und zweitens, daß sie das Gegenteil, nämlich heidnisch, sei. Eine Gesellschaft höre solange nicht auf, christlich zu sein, wie sie nicht etwas wirklich anderes geworden ist. Eliot behauptete; Wir haben heute eine Kultur, die hauptsächlich negativ ist, aber die, soweit sie noch positiv ist, christlich ist. Ich glaube nicht, daß sie negativ bleiben kann.»Ich glaube, daß wir wählen werden müssen, ob wir eine neue christliche Kultur entwickeln oder eine heidnische hinnehmen.« Entweder geht es mit den Briten weiter unter dem Einfluß des Liberalismus bergab, und sie demonstrieren dabei ihre hervorragende Fähigkeit, Religion zu verwässern, oder sie entwickeln eine positive christliche Gesellschaft.

Eliot hält Minimalforderungen fest, die eine Gesellschaft erfüllen muß, um christlich genannt zu werden. Zum ersten muß es einen *christlichen Staat* geben. Dies bedeutet nicht, daß die Regierenden notwendigerweise praktizierende Christen sind; aber sie sollten eine christliche Erziehung erhalten haben, in christlichen Kategorien denken und innerhalb eines christlichen Rahmens arbeiten. Zweitens wird es eine breite *christliche Gemeinschaft* geben müssen. Sie wird sich nicht durch Theorie auszeichnen, sondern ihren Glauben praktisch leben und dabei hauptsächlich von der Kraft eingeübter Haltung geleitet werden. Drittens benötigt man innerhalb dieses größeren Rahmens Christen, die bewußt über das Christentum und seine Ausübung nachdenken. Dies werden sowohl Laien als auch Geistliche sein; und hier stellt Eliot ein recht elitäres Konzept einer christlichen Gemeinschaft vor. Es handelt sich in der Tat um eine Neuauflage einiger Gedanken, die *Samuel Taylor Coleridge* ein Jahrhundert zuvor geäußert hatte. Coleridge (1772-1835) war ein Dichter und Literaturkritiker. Seine ungewöhnlich breitgefächerten Interessen umfaßten die Theologie,

deutsche und englische Philosophie und Naturwissenschaften, Bibelkritik, dazu Politik- und Sozialtheorie. Er glaubte, daß die nationale Kirche von England von einer Gruppe von Personen getragen werden sollte, die mit dem kulturellen Schutz der Gesellschaft betraut sind", Ähnlich empfiehlt und verteidigt Eliot ein derartiges Establishment. Er erkennt an, daß zwischen den Christen und dem Staat immer eine Spannung bestehen muß, glaubt aber, daß nichts Geringeres als dieses Ideal als Ziel einer christlichen Gesellschaft anzustreben ist.

Zwei Jahre später stellte er dar, wie eine christliche Erziehung aussehen sollte. Seiner Meinung nach konnte der Humanismus nicht als Grundlage für die Erziehung dienen. Er sei gegenüber dem Christentum parasitär und könne allenfalls eine Reihe ausgewählter Individuen ansprechen, ohne die breite Masse zu motivieren, das Richtige zu tun. Die Erziehung müsse auf einer dogmatischen Überzeugung beruhen, und die einzige wirkliche Alternative zu einem weltlichen Totalitarismus sei die christliche Überzeugung. Deshalb müsse sich die Erziehung auf eine christliche Form der Lehre vom Menschen berufen; und die Aufgabe der Kirche bei der Erziehung der Nation sei, sie zu christianisieren". Überlegungen dieser Art lagen dem -Educauon Act< von 1944 in Großbritannien zugrunde, der die Erziehungsstruktur in England und Wales während der Nachkriegsjahre bestimmte. Die Regierung erreichte eine Übereinkunft mit den führenden religiösen Gruppen, daß es eine im Gesetz verankerte religiöse Erziehung an allen Schulen geben sollte (und darunter verstand man zu der Zeit selbstverständlich die christliche) und daß jeder Schultag mit einer Art Gottesdienst beginnen sollte. Dieses starke Gefühl, daß eine christliche Grundlage für Erziehung und Gesellschaft unverzichtbar sei, hielt während des größten Teils der fünfziger Jahre auf dem Höhepunkt des kalten Krieges an.

Anfang der sechziger Jahre hatte sich die Situation wiederum verändert. Dies war die Macmillan-Zeit des Aufschwungs, als es Britannien noch nie so gut gegangen war. Der kalte Krieg hatte sich nach den Erschütterungen von 1956 gelegt, und es gab Hoffnung auf Entspannung mit dem Ostblock, die in dem Abkommen über den Stop von Atomwaffentests zum Ausdruck kam. Es war eine eher tolerante Zeit, als die Theologen sogar sich selbst

überzeugten, daß die Säkularisierung ein Ergebnis des Christentums sei.

1963 veröffentlichte *D. L. Munby* >*The Idea O/a Secular Society*< als Antwort auf T. S. Eliot", Munby war vor allem ein ausgezeichneter Volkswirtschaftler, zuerst in Aberdeen, später in Oxford. Er war aber auch ein fähiger Theologe, dem es besonders darum ging, das Christentum mit wirtschaftlichen und sozialen Problemen in Zusammenhang zu bringen. Munby beschreibt verschiedene Kennzeichen einer *säkularen Gesellschaft*. Diese lehnt es ab, sich als ganze an eine bestimmte Sicht der Natur der Welt oder der Rolle des Menschen in ihr zu binden. Hier müssen wir genau zwischen einer säkularen (secular) und einer säkularistischen (secularist) Gesellschaft unterscheiden, die den Säkularismus dogmatisch fördern, d. h. die Frage nach Gott ausschließen würde. Eine säkulare Gesellschaft hingegen *ist* in der Praxis auch eine *pluralistische Gesellschaft*; und Munby hält es für eine Schwäche der englischen Gesellschaft, daß sie sich nie wirklich den tatsächlichen Differenzen, die in ihr bestanden, stellte. Der xEducation Act von 1944 vernebelte die reale Spaltung zwischen Christen und Nichtchristen, weil er nicht den Realitäten in einer säkularen Welt ins Auge sah. Handelte es sich nun dabei tatsächlich um einen Sieg für die christliche Lehre? Munby denkt an ein Erziehungssystem, das den tatsächlichen Interessen und Ansichten bestimmter Gruppen Raum gibt und dafür spezielle Schulen einrichtet, wenn dies gewünscht wird. Eine säkulare Gesellschaft ist weiter eine tolerante Gesellschaft. Zwar wird sie mit Sicherheit Gesetze gegen Verhetzung, Gewalt und Rassenhaß verabschieden, aber sie wird auch bereit sein, Risiken auf sich zu nehmen und im Zweifelsfall zugunsten einer abweichenden Anschauung entscheiden. Sie wird versuchen, den Bereich persönlicher Entscheidungsfreiheit zu erweitern. Vielleicht ist sie offen, unterschiedliche Arten der Ehe zu akzeptieren. Obwohl eine Gesellschaft einige gemeinsame Ziele haben muß, sagt Murby, ist es leicht möglich, die Bedeutung solcher umspannenden Ziele für die Gesellschaft zu überschätzen. Eine säkulare Gesellschaft ist auch eine Gesellschaft, die Probleme unter vollständiger Berücksichtigung und Prüfung der Fakten löst. Hier sind wir zweifelsohne *Benthom* und den Utilitaristen verpflichtet, die sich an reale Menschen als Konstituenten der

Gesellschaft hielten und ihre konkreten Wünsche als die letzte Rechtfertigung der gesellschaftlichen Regeln sahen.

Positiv ist nach Munby, daß eine säkulare Gesellschaft tiefen Respekt vor dem Einzelnen und kleinen Gruppen, aus denen die Gesellschaft besteht, zeigt. Jedem sollte geholfen werden, seine individuelle Vollkommenheit zu erreichen. Die Gesellschaft existiert um der Menschen willen, nicht die Menschen um der Gesellschaft willen. Munby stellt die Frage, ob eine solche Gesellschaft dauerhaft sei: Kann sie mit einer solchen losen Struktur, die dieses Ideal fordert, überleben? Oder lebt sie nur von geistigem Kapital, das vom Überleben traditioneller Bindungen abhängt, die sie selbst immer mehr zerstört? Kann es eine neutrale Gesellschaft geben, die nicht in irgendeine Form bewußten Heidentums zurückfällt? Und ist eine solche Gesellschaft vom christlichen Standpunkt her erstrebenswert? Munbys Antwort hierauf lautet, daß die moderne säkulare Gesellschaft anpassungsfähiger ist als frühere Gesellschaften und eher in der Lage, sich mit dem Wandel auseinanderzusetzen. Eine sich rasch ändernde Gesellschaft hat unausweichlich Probleme, aber wenn sie offen ist, ist es wahrscheinlicher, daß sie sich anpaßt, ohne daß Konflikte sie vernichten. Zweitens befindet sich solche Gesellschaft eher in Übereinstimmung mit Gottes Willen, wie wir ihn in der Schrift sehen, in der Inkarnation und in Gottes Handeln am Menschen als solche Gesellschaften, die der Masse der Menschen aufzwingen wollen, was eine kleine Gruppe für Gottes Willen hält. Die dahinterliegende Frage ist, wie sich Gott zur alltäglichen säkularen Welt verhält. Munby glaubt, daß wir nach dem Wirken Gottes nicht nur in einem bestimmten religiösen Bereich der Erfahrung suchen sollen. Er ist entweder in aller Erfahrung, die säkulare eingeschlossen, oder aber in keiner. Jedoch ist Gott nicht immer einfach zu finden. Die Inkarnation bietet keine einfache Offenbarung Gottes, da sich der Menschensohn selbst entleerte und sich in normalen menschlichen Lebensvollzügen verbarg. Darum geht es nicht an, das Weltliche zu brandmarken. Die säkulare Gesellschaft hat ihre begrenzten Ziele, und Gott respektiert diese. Wenn die säkulare Gesellschaft die Wahlmöglichkeiten der Menschen erweitert und sie zu größerer Reife führt, ist es die Aufgabe der Kirche, ihnen zu helfen, dies zu erreichen. Zwischen Christen und denen, die eine

sensible Achtung für menschliche Werte haben, tut sich keine Kluft auf. Auf jeden Fall müssen sie alle in der Gesellschaft zusammenarbeiten.

In dieser Debatte hatte Munby zweifelsfrei die besseren Argumente. Eliots Verdienst bestand darin, darauf zu beharren, daß der christliche Glaube sehr deutlich die Ideologien seiner Zeit in Frage stellt. Diese kritische Funktion war in den vorhergehenden Generationen verwischt worden. Die dreißiger Jahre lehren bis heute, daß der christliche Glaube in kritischer Beziehung zur zeitgenössischen Kultur stehen muß. Eliots Schwäche wird an seiner Ausgangsdiagnose deutlich: zwischen einer christlichen und heidnischen Kultur sei zu wählen. Obwohl dies während der kritischen Zeit um 1939 verständlich war, scheint es die biblischen Hinweise zu unterschätzen, daß es moralische Einsicht und Handeln neben der Offenbarung gibt, wenn auch nach christlicher Sicht durch Gottes Gnade getragen. Eliot ignoriert den überwältigenden Konsens, der Christen und Nichtchristen im zugegebenermaßen pluralistischen Britannien verband: daß dem Nazismus als vollendetem Übel Widerstand geleistet werden müsse. Seine Vorstellung einer wiederhergestellten christlichen Kultur würde dazu führen, daß einem Land, das nicht in vollem Sinne christlich ist, christliche Normen auferlegt werden müßten. Er scheint auch anzunehmen, daß sich ein christlicher Entwurf für die Kultur aus der Schrift ableiten läßt. Sein Programm läßt außer acht, daß die Kirche selbst in die Sünde der Welt verstrickt ist. Munby macht mit Recht auf diese Schwächen aufmerksam, aber er selbst geht über die wichtige Frage hinweg, ob der christliche Glaube die notwendige Schärfe hat, die ihn zur Kritik der säkularen Gesellschaft der sechziger Jahre befähigt. Eliot schwenkt von einer Position der Gesellschaftstransformation zu einer feindlichen Einstellung gegenüber der gegenwärtigen Kultur, bei Munby schwingt das Pendel eindeutig zurück in die Kategorie sChristus der Kulture.

Seit 1963 waren führende britische Theologen weder mit Eliot noch mit Munby zufrieden. Lassen Sie mich zwei Beispiele neuerer Überlegungen nennen. Der erste ist *John Macquarrie*, der kürzlich als Professor der Theologie in Oxford emeritiert wurde. Sein Lebenswerk bestand darin, den christlichen Glauben im Dialog

mit der christlichen Tradition und philosophischen Strömungen zu beschreiben. Sein Buch *>God anti Secularity<* war eine scharfsinnige Auswertung der Debatte über Säkularismus während der sechziger Jahre. Darauf folgte sein Buch *sTbree Issses in Etbicsc*, das einen Aufsatz über das Naturrecht enthielt. Einen unmittelbaren Zusammenhang bildet die *Gott-ist-tot* Debatte, die durch Männer wie *Altizer* und *Hamitton* herbeigeführt wurde. Macquarrie sieht sie zum Teil gegen Barths übertriebene Betonung der Transzendenz und seine Geringschätzung natürlicher Errungenschaften des Menschen protestieren und dabei ins genaue Gegenteil, den Atheismus, ableiten. Vielleicht, so Macquarrie, ist es das Schicksal der Theologie, immer zur einen oder anderen extremen Seite zu schwingen und nie die Spannung einer wahren Dialektik zu erreichen. Sich dem Säkularismus zu verschreiben ist unvereinbar mit dem Christentum. Aber sich dem Pietismus zu verschreiben ist gleichermaßen verhängnisvoll. Man muß hingegen diese beiden Extreme abweisen und den dialektischen und schwierigeren Weg der Fürsorge für das Säkulare im Licht des Glaubens wählen. Nach Macquarrie stimmt die Weigerung, entweder Ja oder Nein zur Welt zu sagen, mit dem Neuen Testament überein und drückt sich sehr deutlich im Werk *Dietrich Bonboeffers* aus. Was erforderlich ist, ist kritischer Dienst an der Welt. Die Kirche muß die Menschen an ihr eigentliches Ziel erinnern, und sie muß über das Vergängliche und Weltliche hinaus auf das *summum bonum* in Gott selbst verweisen. Wenn auch dieses Ziel über die Welt hinausgeht, so führt dennoch der Weg dorthin durch die Welt. Die Kirche muß das Säkulare respektieren. Die Theologie muß das Säkulare positiv in Dienst nehmen, wobei sie natürlich das Risiko eingeht, sich der Welt anzupassen; und sie muß an dem festhalten, was wesentlich für den christlichen Glauben ist. Hier bezieht sich Macquarrie auf die Lehre von der Schöpfung, der Inkarnation, dem Leib Christi, der sakramentalen Präsenz und der eschatologischen Hoffnung. Er sieht sich selbst zutreffend als in der anglikanischen Tradition stehend und erinnert uns an die Worte von *George Herbert*, eines englischen Dichters des 17. Jahrhunderts:

»A man that looks on glass,  
on it may stay his eye,  
Or if he pleaseth through it pass  
And then the heaven espyü.«

In *>Three Issues in Ethics<* versucht Macquarrie das Naturrecht im Lichte der neueren Kritik zu überdenken. Er betont, wie unnötig es sei, eine ausschließlich christozentrische oder biblizistische Position zu vertreten, die ihrerseits die weltliche Ethik ignoriert oder verunglimpft. Zwar wird wahre Menschlichkeit am Vorbild Jesu Christi gemessen, aber ebenso gilt, daß Jesus auch deshalb als der Christus erkannt wird, weil er die tiefsten moralischen Sehnsüchte der Menschen zur Erfüllung gebracht hat. Hier zeigt sich ein hermeneutischer Zirkel. Zweifellos wird durch das konkrete Menschsein Christi für den Christen die Vorstellung des wahren Menschseins erweitert, korrigiert und neugestaltet, aber es läßt sich eigentlich nicht verstehen, wie Christus für ihn der Christus sein könnte, ohne daß er irgendeine Vorstellung dieser Art hätte. Wir haben daher recht, wenn wir bei dem, was wir an Interesse und Bestrebungen des Menschen kennen, ansetzen. Christus steht im Widerspruch zu unserem tatsächlichen Zustand, aber er erfüllt auch, was wir bereits als wahr erkannt haben. Deshalb fällt der christliche Maßstab mit dem Maßstab, der die tiefsten moralischen Bestrebungen der Menschen lenkt, zusammen, nämlich mit der - wie auch immer verborgenen - Vorstellung wahrhaften und erfüllten Menschseins, für die das Symbol der Gottesebenbildlichkeit steht. Es ist nichts Bedrohliches daran, wenn die Grundlagen der christlichen Ethik die gleichen sind wie die anderer Sittenlehren - eine Art Naturrecht. Der Unterschied liegt hier nicht so sehr in letztgültigen Zielen oder Gruppenprinzipien, sondern in dem grundlegenden Kontext, nämlich Jesus Christus und seiner Lehre, die in der christlichen Tradition in Gebet und Kult entfaltet und ausgelegt wurde. Zwar ist Macquarrie mit dem Begriff *>Naturrecht<* in seiner traditionellen Ausformung nicht ganz zufrieden; dennoch hält er etwas Ähnliches für absolut notwendig. Wir können dies als inneres Streben nach wirklichem Menschsein oder als innewohnende Unmittelbarkeit beschreiben. Es handelt sich um eine Norm für verantwortungsvolles Handeln, um eine grundlegende Richtschnur für alle Regeln. Wo immer unbedingte moralische Verpflichtungen erkannt werden, ist es inbegriffen. Es ist etwas, was allen Sittenlehren gemein ist und bald eine religiöse, bald eine säkulare Deutung erfährt.

Der andere Autor, dem wir uns kurz zuwenden möchten, ist

N. H. G. Robinson, der den Höhepunkt seiner akademischen Laufbahn als Professor in St. Andrews erreichte. Er stammte aus der schottisch-calvinistischen Tradition; und er widmete sich besonders der Ethik und dem kontinentalen Protestantismus; beide behandelte er in seinem Buch *The Groundwork Of Christian Ethics*. Er vertritt darin die Ansicht, daß sich christliche Ethik darüber im klaren sein muß, daß sie ein Feld betritt, das bereits besetzt ist. Die Menschen sind moralische Wesen, auch ohne Kirche und Schrift. Weiter behaftet uns die Schrift selbst bei unserer Wirklichkeit als moralische Wesen. Die Propheten Israels behaupten Israels Gesetz innerhalb der Moralordnung der ganzen Menschheit, und Paulus spricht von dem Gesetz, das in die Herzen der Heiden geschrieben ist. Obwohl ein Christ in gewisser Weise eine neue Schöpfung ist, ist er im Grunde ein umgewandelter und erneuerter Mensch. Dies kann nicht ohne irgendein Verständnis von seiner Existenz als Geschöpf, das unabhängig von dieser Erneuerung ist, verstanden werden. Wenn die Menschen total verderbt wären, gäbe es keinen Anknüpfungspunkt für das versöhnende Werk der Gnade; wir hätten statt dessen eine zweite »Rate« der Schöpfung. Wir sollten deshalb von einem allgemeinen Wissen um das Gute sprechen, das aus einer allgemeinen und umfassenden Kunde von Gottes Willen erwächst und der menschlichen Natur als solcher wesensgemäß ist. »Es läßt sich zumindest verstehen, daß die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit bedeutet, daß der Mensch, ob es ihm gefällt oder nicht, in der Gegenwart seines Schöpfers steht, und daß ein Zeichen hierfür die ihm schier umwerfende Aufgabe seines moralischen Bewußtseins ist. So läßt sich auch vorstellen, daß es ein generelles Wissen vom Guten, vom Falschen oder Richtigen außerhalb Christi gibt. Dieses moralische Bewußtsein natürlicher Sittlichkeit kann ohne explizite religiöse Überzeugung oder Bekenntnis überleben.« In der *Seinsordnung* ist das Gute völlig vom Willen Gottes abhängig und wird von ihm abgeleitet, aber innerhalb der Ordnung des *Wissens* kann das Gute vor dem Willen Gottes kommen, in dem Sinne, daß die Menschen ein Wissen um das Gute haben, bevor sie den Inhalt von Gottes Willen kennen und erst recht abgesehen von der Heilsoffenbarung des Willens, wie sie der Name Jesu Christi bedeutet. Es gibt daher eine *natürliche Ethik*, auf deren Grundlage Glaubende und Nicht-

glaubende sogar zusammen arbeiten und sich verständigen können.

Robinson hingegen möchte der Kraft, mit der Barth auf Gottes Souveränität besteht, ihr volles Gewicht geben. Es hat keinen Sinn, so Robinson, christliche Ethik und allgemeine Ethik nebeneinanderzustellen oder die eine der anderen hinzuzufügen. Es kann nicht zwei voneinander unabhängige sittliche Ansprüche auf christliches Leben geben. Wir müssen mit der letztgültigen Autorität Jesu Christi rechnen. Es ist nicht genug, ihn lediglich als ein Beispiel unter vielen anderen zu behandeln, denn die Herrschaft Christi ist keine zeitlich begrenzte, die vielleicht auch einmal abgelöst würde, sondern eine wesenhaft letzte Herrschaft. Obzwar die christliche Ethik ein Feld betritt, das bereits von der allgemeinen Ethik besetzt ist, heißt das keinesfalls, daß der Christ lediglich akzeptiert, was er dort vorfindet. Allgemeine Sittenlehren können radikal verzerrt sein. Hier ist entscheidend, daß die natürliche Sittlichkeit von ihrem Ursprung in Gott getrennt ist. Sie kann sowohl hinsichtlich des genauen Inhalts des Sittengesetzes verzerrt sein als auch durch die bloße Tatsache, daß sie sich in Form von Gesetzen artikuliert. Weiterhin neigt die Ethik dazu, das Interesse auf den einzelnen in seinem sittlichen Handeln zu richten. Aber die menschliche Situation, zu der die Ethik gehört, ist *sozial*; und es ist mit Sicherheit eine Vereinfachung, wenn man so tut, als gäbe es nichts als Einzelsituationen, in denen ein Individuum das andere beeinflusst. Wenn es die Gemeinschaft und Verbundenheit als ethisches Ziel gibt - und das Christentum sieht als *summum bonum* die Gemeinschaft an -, dann ist allgemeine Ethik wenig geeignet, dieses Ziel einzuschließen. Dieser Individualismus tendiert dazu, Ethik zum Teil von der Realität des konkreten historischen Prozesses abzulösen. Allgemeine Ethik neigt auch dazu, das Moment sittlicher Entscheidung von dem Ganzen der menschlichen Erfahrung und vom Verlauf der Geschichte zu abstrahieren, als wenn es sich um ein Element des Ewigen, Unabänderlichen handle. Wenn sie aber auf der anderen Seite Veränderung und Wandel berücksichtigt, neigt sie die Lehre vom selbständigen sittlichen Fortschritt anzunehmen, wie sich dies besonders in der Philosophie *T. H. Greens* zeigt. Die allgemeine Ethik muß deshalb durch eine Lehre von der Geschichte und vom göttlichen

Heilshandeln ergänzt werden, wodurch dann der ganze ethische Bereich in seiner Vollständigkeit wiederhergestellt ist<sup>13</sup>.

Ich habe nun zu beschreiben versucht, wie einige britische Theologen ihren Glauben mit der Kultur in Beziehung gebracht haben. Innerhalb einer breiten Bewegung, die das Gewicht auf die Verwandlung legt (transformationst position), hat es ein immer wiederkehrendes Schema des Pendelausschlags gegeben. Jede Generation hielt die Art, wie die vorige Generation entweder die Bibel verstand oder die Zeichen der Zeit wahrnahm (bzw. beides zusammen sah), für unzureichend. Aber die Kritiker waren dann stets versucht, zu extrem die entgegengesetzte Position einzunehmen, und waren so ebensowenig der Lage gewachsen. Macquarrie und 'Robinson entsprechen am ehesten dem Kriterium der Angemessenheit. Zum einen gelingt es ihnen eher, die verschiedenen Motive der Schrift in eine zusammenhängende und fruchtbare Beziehung zu setzen. Auf der anderen Seite zeigen sie ein kluges und einfühlsames Verständnis ihrer Zeit. Robinson gelingt es dabei besser, die dialektische Spannung zwischen unserer säkularisierten europäischen Kultur und den radikalen Forderungen des Evangeliums auszudrücken. Vielleicht ist er es, der, obwohl er die Position der Gesellschaftsverwandlung teilt (being transformationist), der vierten Position Niebuhrs, -Christ and culture in paradox, am nächsten kommt.

Es ist nicht leicht, die Entwicklung britischer Vorstellungen auf diesem Gebiet während der letzten fünfzehn Jahre zu charakterisieren. Viel Aufmerksamkeit und Reflexion wird ethischen Problemen gewidmet, wobei die theoretischen Aspekte nicht immer bewußt aufgenommen werden. Robinson ist noch nicht abgelöst; auf seine Arbeit bezieht man sich häufig mit Anerkennung. Aber es gibt durchaus neue Ansätze, besonders durch den Dialog mit der zeitgenössischen britischen Philosophie. Hier ist das Werk *Basil Mitchells* zu nennen, der kürzlich als Professor der Philosophie der christlichen Religion emeritiert wurde. Das am meisten richtungsweisende Buch der achtziger Jahre ist ohne Zweifel »*After Virtue*« des Moralphilosophen *Alasdair MacIntyre*. Es skizziert und diskutiert das Scheitern des aufgeklärten Projekts, Moral zu rechtfertigen; es stellt Christen und Nichtchristen gleichermaßen tiefeschürfende Fragen zu den Grundlagen und der

Zukunft der Moral wie überhaupt der gesamten westlichen Kultur<sup>14</sup>.

Dr. Alan M. Suggate

Department O/Theology  
Abbey Hosse

Übersetzt von Ursula Kleine

Palace Green  
GB Durham, DH 13RS

### Anmerkungen

1. H. Richard Niebuhr: *Christ and Culture*, New York: Harper and Row, 1951.
2. F. D. Maurice: *The Kingdom of Christ* (1838), London: James Clarke, 1959 (reprint). Die besten Arbeiten zu Maurice verfaßte T. Christensen: *The Divine Order* (Leiden: Brill, 1973), and: *Origin and History of Christian Socialism, 1848-1854* (Aarhus: Universitetsforlaget, 1962).
3. *Essays and Reviews* (by F. Temple et al.), London: Longmans Green, 1860.
4. C. Gore (ed.): *Lux Mundi*, London: Murray, 1889.
5. Zu Green vgl. M. Richter: *The Politics of Conscience*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.
6. William Temple: *Mens Creatrix, Christus Veritas, and Nature, Man and God* wurden in London bei Macmillan verlegt. Vgl. J. F. Padgett: *The Christian Philosophy of William Temple*, the Hague: Nijhoff, 1974.
7. T. S. Eliot: *The Idea of a Christian Society*, London: Faber and Faber, 1939.
8. S. T. Coleridge: *On the Constitution of Church and State: and »The Idea of the Christian Church-*, in: *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, Volume 10, London: Routledge and Kegan Paul, 1976.
9. T. S. Eliot: *The Christian Conception of Education*, in: *Malvern 1941: The Life of the Church and the Order of Society*, pp. 201-213, London: Longmans Green, 1941.
10. D. L. Munby: *The Idea of a Secular Society*, London: Oxford University Press, 1963.
11. J. Macquarrie: *God and Secularity*, u. a. Kap. IV, London: Lutterworth, 1968.
12. J. Macquarrie: *Three Issues in Ethics*, u. a. Kap. 4, London: SCM Press, 1970.
13. N. H. G. Robinson: *The Groundwork of Christian Ethics*, esp. pp. 16-19, 31 f., 94-99, 134-144, 210, London: Collins, 1971.
14. Basil G. Mitchell: *Law, Morality and Religion in a Secular Society*, Oxford University Press, 1967; and *Morality: Religious and Secular*, Oxford University Press, 1980. Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth, 2nd ed. 1985.  
Vgl. auch folgende Werke:  
I. T. Ramsey (ed.): *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, London: SCM Press, 1966.  
Keith Ward: *Ethics and Christianity*, London: Allen and Unwin, 1970.  
G. R. Dunstan (ed.): *Duty and Discernment*, London: SCM Press, 1975.

- P. R. Baelz*: Ethics and Belief, London: Sheldon Press, 1977.
- B. Hebblethwaite*: The Adequacy of Christian Ethics, Marshall, Morgan and Scott, 1981.
- J. Macquarrie*: In Search of Humanity, London: SCM Press, 1982.
- I. C. M. Fairweather* and *J. I. H. McDonald*: The Quest for Christian Ethics: An Enquiry into Ethics and Christian Ethics, Edinburgh: Handsel Press, 1984.

## Buchbesprechungen

### *Zu Grundfragen der Ethik*

*Ritschl, Dietrich*: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken. München: Kaiser 1984. 368 S. 48,- DM.

»... zwingt den Leser - liebevoller gesagt: er lädt ihn ein – einen Sprung in seine Sprachwelt hinein zu machen: wer nicht mitschwingt, ist verloren.« Ich meine es ganz und gar nicht unfair, wenn ich diese Sätze, die *Ritschl 1981 über Jürgen Moltmanns* Buch »Trinität und Reich Gottes« (EvTh 41, 1981, 464) schrieb, nun auf sein neues Buch anwende: Genauso ist es mir bei der Lektüre dieses überaus anregenden weil unkonventionell geschriebenen Werkes gegangen. Seit langem habe ich kein theologisches Buch mehr mit so viel (sinnlichem) Vergnügen gelesen.

Natürlich: Ritschls Sprachwelt ist nicht Moltmanns Sprachwelt. Aber unkonventionell sind Sprache und Stil. Ritschl ist geprägt durch die angelsächsische Art, Wissenschaft zu treiben, und das erfrischt. Er verzichtet auf den sog. »gelehrten Apparat«, aber im Unterschied zu vielen anderen Autoren, bei denen der Verzicht auf Belegstellen nach Arbeitserleichterung für den Autor schmeckt, »stimmt« dieses Stilmittel bei Ritschl. Und der angeregte Leser bekommt am Ende jedes Abschnittes in Petitdruck wertvolle Hinweise auf verarbeitete Gedanken anderer Wissenschaftler und -schaften.

Aufbau und inhärente Systematik des Buches sind unorthodox. Das hängt gewiß auch damit zusammen, daß Ritschl den nicht-theologischen Wissenschaften, besonders der *analytischen Philosophie* und der *Wissenschaftstheorie*, ebenso breit Raum läßt wie der Theologie. Aber er reflektiert die Metafrage ihrer möglichen Beziehungen nicht mehr als nötig, sondern praktiziert den Dialog - mit wichtigen Resultaten. Da bewährt sich seine

Sicht der theologischen Aufgabe: »Theologie ist regulativ - nicht narrativ« (51). Ein Satz wie dieser, bei dem sich »narrativ« leicht durch andere Prädikate ergänzen läßt, ist Programm und Begründung zugleich. Theologie ist nicht Predigt, bedient sich nicht der Sprache der Verkündigung, des Glaubens, »Theologie ... bedarf der Wissenschaftssprache« (ebd.),

Es ist unmöglich, den Gedankenreichtum seines Buches in einer knappen Rezension angemessen zu würdigen. Die Knappheit der Ausdrucksweise hat eine (von Ritschl beabsichtigte?) Kehrseite: Der Leser wird »hungrig«, der Appetit kommt beim Lesen. Ich wünsche mir, daß Ritschl sein Versprechen (17) bald einlöst, daß nämlich aus den drei Teilen dieses Buches »in späteren Jahren drei Bände entstehen« sollen.

Ein Schlüsselbegriff für Ritschl heißt »Story«, den er von *Richard Braithwaite* übernimmt. »Story« ist zunächst wörtlich »Erzählung«, hier genauer Erzählung der Bibel. Ritschl versteht darunter die spezifische Weltansicht der Christen, basierend auf den Erfahrungen der Glaubenden des Alten und Neuen Testaments mit Gott. Diese Einzel-Stories werden gesammelt, summiert und von der Theologie als Wissenschaft regulativ reflektiert. Der (ursprünglichen?) Tendenz zur Zusammenfassung der Stories entspricht und widerspricht ein (späteres?) Auseinanderdriften durch die verschiedenen konfessionellen Spaltungen, die es zu überwinden gilt; Theologie ist für Ritschl nur ökumenisch »denkbar« - im wahrsten Sinne des Wortes.

Ursache vieler konfessioneller Fehlentwicklungen ist auch die *Sprache*: »... kann man unter anderem auch als Erstarren oder Einfrieren sowohl unverantwortlicher wie auch notwendiger theologisch komplexer Begrifflichkeit verstehen« (53). Theologische Probleme als Sprachprobleme - das erinnert an *Wittgenstein*: »Die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache feiert« (Philosophische Untersuchungen I, § 38). Aber Ritschl weiß auch: wir haben nur die Sprache zur Formulierung von Gedanken, und die Probleme, die sie schafft, werden bleiben; räumt man sie mühsam aus, entstehen sofort neue (tröstlich für uns: Theologie wird nie überflüssig werden!)

Der Leser dieser Zeitschrift wird nun besonders am *dritten Teil* des Buches interessiert sein: »*Ethik und Doxologie*« (schon diese Paarung ist ebenso traditionell wie zukunftsweisend!). Was ergibt sich aus diesem Ansatz für die Ethik? Ritschl definiert wie folgt:

»Wenn Ethik nicht einfach Anwendung biblischer oder christlicher Ideen ist und auch nicht die direkte Ableitung aus theologischen Obersätzen ... ist, dann bedarf sie dieser trinitarischen Grundlegung. Es empfiehlt sich, statt von schristlicher Ethik, von der hier und dort vorfindbaren und beschreibbaren (vielleicht auch vorbildlichen) >Ethik der Christen, zu sprechen... Die Reflexion über den Zusammenhang der Ethik der Gläubi-

gen mit ihrem Credo sowie mit den von ihnen vorgefundenen Ethiken ist die Aufgabe der sogenannten »Theologischen Ethik« (276).

Ethik ist Praxis des Lebens, darum sind viele ethische Probleme theoretisch gar nicht lösbar, sondern nur im »Vollzug ethischer Urteilsbildung annäherungsweise (zu bewältigen)« (282f.).

Ritschl benutzt hier treffend den Begriff der »Korrespondenz«: Glaubensüberzeugung und Lebenspraxis der Christen müssen korrespondieren, dabei geleitet von den im Mittelalter so genannten *theologischen Tugenden Glaube - Liebe - Hoffnung*. Aus der Analytischen Ethik läßt Ritschl sich warnen vor dem sog. »Naturalistischen Fehlschluß«, der s. E. dann droht, wenn der Weg von der Story zum Handeln allzu vordergründig gesucht wird. (M. E. droht er auch dann, wenn beschreibbare und votfindbare »Ethik der Christen« zur Norm wird, ohne ihren Charakter des Vorbildhaften ausreichend zu reflektieren!)

Der Versuch einer ausschließlich theologischen Begründung ethischer Theorie ist für Ritschl überhaupt ein »Scheinproblem« (289), denn in die Gesamt-Story gegenwärtiger Christen spielen viel zu komplexe Erfahrungen und Theorien hinein. Hier fragt sich der Rez. wiederum, ob da nicht zu schnell das Faktische zur Norm wird, ausschließlich theologische Begründung wäre als anzustrebendes Modell immer noch denkbar - wenn es so sein soll! Was ist nun aber für Ritschl das Programm theologischer Ethik? Als Fachwissenschaft hat sie es schwer, denn ihre besondere Qualifikation ist nicht leicht auszugrenzen. Auch der Fach-Ethiker ist zur ethischen Entscheidung nicht eo ipso besser qualifiziert als der Laie, das ist gewißlich wahr. Aber das will Ritschl ja gerade: »Die eigentliche Entscheidung über die Anleihe bei den bestehenden Ethiken soll aber im Kontext der Gemeinde fallen« (298) - wie immer das praktisch aussehen mag.

Und das ist ja auch der schwierige Punkt: Natürlich ist das wieder Theorie, und Ritschl ist sich dessen bewußt. Der Wert jeder ethischen Theorie zeigt sich in der Konkretion am ethischen Problem. Dies ist aber nicht Aufgabe dieses Buches, und die Analyse weiterer Aufsätze Ritschls (insbesondere zu Fragen der medizinischen Ethik hat er sich mehrfach geäußert) nicht Aufgabe dieser Besprechung.

Ich sehe mich zu kritischen Einwänden gegen diesen Ansatz nicht imstande. Das ist auch eine Kehrseite des plakativen Stils des Buches. In dieser Form ist es schwer angreifbar. Aber da Ritschl den Dialog mit der Wissenschaftstheorie sucht, mag es erlaubt sein, ihn an *Karl Popper* zu erinnern und die Frage zu stellen, ob er eigentlich seine theologische Theorie in Poppers Sinn potentiell falsifizierbar formuliert hat - was immer Falsifikation in der Theologie heißen mag.

»Ob, daß ich tausend Zungen hätte«

Neuestes über die Verteidigung der Moderne  
gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern

*Habermas, Jürgen:* Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt: Suhrkamp 1985. 450 S., 54,- DM.

»Im Diskurs der Moderne erheben die Ankläger einen Vorwurf, der sich in der Substanz von Hegel und Marx bis Nietzsche und Heidegger, von Bataille und Lacan bis Foucault und Derrida nicht verändert hat. Die Anklage ist gegen eine im Prinzip der Subjektivität gründende Vernunft gerichtet; sie lautet dahin, daß diese Vernunft alle unkaschierten Formen der Unterdrückung und Ausbeutung, der Entwürdigung und Entfremdung nur denunziert und unterminiert, um an deren Stelle die unangreifbare Herrschaft der Rationalität selber einzusetzen« (70). *Jürgen Habermas* tritt im Diskurs der Moderne auf die Seite derer, die das *Prinzip der Subjektivität* als Wurzel allen Übels ausmachen; einer radikalisierten Vernunftkritik versagt er hingegen die Gefolgschaft, sofern er seine Erwägungen im Namen eines *kommunikativ erweiterten Vernunftbegriffes* vorbringt. Nicht ein Zuviel an Vernunft, so sein Leitmotiv, sondern ein Zuwenig kennzeichnet das unvollendete Projekt der Aufklärung. Dem kann abgeholfen werden - und darauf läuft der Gang durch die Philosophie von *Hegel* bis *Luhmann* hinaus - durch die Ergründung der Rationalität, die in den intersubjektiven Verständigungsverhältnissen der Alltagswelt eingelagert ist. Der Autor des »Diskurs der Moderne« plädiert mithin für seine eigene »*Theorie des kommunikativen Handelns*«, die im philosophischen Diskurs, der sich über zwölf konzentrierte Vorlesungen erstreckt, die sich jeweils einem Autor widmen, zwischen der Skylla der Bewußtseinsphilosophie und der Charybdis des Produktionsparadigmas hindurchgesteuert werden soll, an denen die emanzipativen Potentiale der Moderne zerschellten. Es liegt auf der Hand, daß ein solcher Kurs einer *radikalisierten Vernunftkritik*, die die Vernunft als Inkarnation bloßer Macht denunziert - eine Kritik, wie sie im Anschluß an *Nietzsche* immer wieder angestimmt worden ist - allenfalls die entmythologisierenden Einsichten in den Zusammenhang von Subjektivität und Herrschaft (*Horkheimer/Adorno*) und den aufschlußreichen Einblick in die Genealogie der Macht (*Foucault*) abgewinnen kann, nicht aber die mythisch verklärte Gegenposition der Flucht in die unvordenkliche Unbehaustheit (*Heidegger*) oder der rhetorischen Dekonstruktion (*Derrida*) einnehmen möchte, die die Einsicht in den dialektischen Prozeß der Moderne einseitig aufkündigt. Dient die Kritik an der Bewußtseinsphilosophie und dem Produktionsparadigma noch der

Freilegung der Wegmarken, an denen das Projekt der Moderne einen anderen Weg einschlagen muß, so die energische Aufarbeitung des *französischen Neostrukturalismus*, dem sich das Buch in breitem Umfang zuwendet, den Nachweis, daß sich dieser, inspiriert von Heideggers Metaphysikkritik, von dem erreichten Reflexionsniveau des philosophischen Diskurses um den Preis der Selbstvergessenheit davonestiehlt. Infolgedessen formiert sich hier die eigentliche Gegnerschaft zu den theoretischen Anstrengungen Habermas'; auf sie zielt deshalb auch vorrangig die Kritik.

Die *Bewußtseinsphilosophie* gilt Habermas als -hybride Theorie, weil sie in einer objektivierenden Einstellung des erkennenden Subjektes auf sich selbst wie auch den Entitäten der Welt befangen sei und deshalb in ihrer reflexiv gewendeten, distanzierten Beobachterperspektive das Subjekt lediglich als beherrschendes Gegenüber zur Welt denken könne. Diese Position ist klassisch ausformuliert von Hegel, der mit der Selbstreflexion, deren Telos bekanntlich das Sich-Wissen des Ganzen bildet, die Subjektivität ausschließlich innerhalb der Grenzen der Subjektivitätsphilosophie überwindet. Die Unterscheidung eines allgemeinen Subjektes, das der Welt als einer Gesamtheit von Gegenständen möglicher Erkenntnis gegenübersteht, von einem individuellen Ich, die im Bezugsrahmen monologischer Selbstreflexion vermittelt wird, erzwingt in der Sphäre der Sittlichkeit (»Rechtsphilosophie«) den starken Institutionalismus: Hegels, der der höherstufigen Subjektivität des Staates Priorität vor der subjektiven Freiheit des Einzelnen einräumt. Hier tritt der Vorbehalt, den Habermas gegen die Subjektphilosophie hegt, spätestens an den Tag, daß der *Institutionalismus* des starken Staates seinem Urteil zufolge systematisch erzwungen sei durch die Logik des sich selbst begreifenden Subjektes. Die Strategie Hegels muß dabei auf der einen Seite konsequent erscheinen, da er die Moderne bewußt auf dem Boden ihrer eigenen Normativität aufheben möchte - gewissermaßen *die* Regel im Diskurs der Moderne -, und die Subjektivität als Prinzip dieser fungiert, andererseits versperrt er sich einen alternativen Ausweg, sofern er das Prinzip der intersubjektiven Verständigung, welches sich noch in seinen Jugendschriften (»Geist des Christentums«) findet, durch die Radikalisierung der Selbstreflexion systematisch ausgrenzt. Hier, in der von Hegel verschütteten Alternative, möchte Habermas selbst weiterdenken - sachlich entspricht er damit der Rekonstruktion dialogischer Momente in der Dialektik Hegels durch Michael Theunissen -, indem er die objektivierende Einstellung der subjektzentrierten Bewußtseinsphilosophie durch das Paradigma der verständigungsorientierten Übereinkunft und des intersubjektiven Handelns abzulösen verspricht.

Auch das *Produktionsparadigma*, das auf Hegel antwortet, hält Habermas

für erschöpft. Sowohl *Feuerbach* und *Marx* als auch *Kierkegaard* wollten den Anspruch der Vernunft vor dem Forum der sinnlichen wie geschichtlichen Existenz wie auch der Gattung bescheidener fassen. Die Vernunft wird von den Linkshegelianern gleichsam historisch situiert, um einer lediglich reflexiven Vermittlungsfigur vorzubeugen und die emanzipativen Energien unter den Vorbehalt der gattungsgeschichtlichen Entbindung zu stellen. Das Prinzip des Selbstbewußtseins wird somit durch das der *Arbeit* ersetzt, das die kollektive Selbstverwirklichung der Produzenten im Prozeß ihrer gattungsgemäßen Selbstentäußerung garantieren soll. An den normativen Grundlagen des Produktionsparadigmas zeige sich aber, daß dieses an den gleichen kategorialen Problemen krankt wie die Subjektphilosophie: Habermas sieht in der Struktur der Selbstentäußerung eine Entsprechung zu der der Selbstbeziehung, in der mit Notwendigkeit die Tendenz zur Selbstobjektivierung angelegt sei. Der produktionsästhetisch inspirierte Arbeitsbegriff müsse zudem unter den Bedingungen industrieller Fertigung seine schöpferische Kraft einbüßen und nur noch eine instrumentelle Seite zu erkennen geben, wird er an die Produktivkraftentwicklung als unzweideutigem Garanten sozialer Emanzipation bei gleichzeitigem unbekümmerten Vertrauen auf die Wiederbelebung toter Arbeit durch Aufhebung der Produktionsverhältnisse gekoppelt. Im Produktionsparadigma kann der zur gesellschaftlichen Totalität aufgespreizten instrumentellen Vernunft nichts mehr entgegengesetzt werden, eine Aporie, die von Horkheimer/Adorno gnadenlos auf den Begriff der *universalen Verdinglichung* (<<Dialektik der Aufklärung>>) gebracht worden ist. Auch hier soll die Theorie des kommunikativen Handelns aus der Aporie heraushelfen, sofern Habermas die durch das Produktionsparadigma desavouierte Emanzipationsperspektive durch die Untersuchung der Rationalität der intersubjektiven *Alltagspraxis* und des darin eingelagerten normativen Gehaltes wieder freizulegen verspricht. Hier beginnen allerdings auch die Fragen.

### (1) *Kommunikative uerstes subjektzentrierte Vernunft?*

Man muß in Habermas nicht einen selbsternannten philosophierenden Platzanweiser der Vernunft sehen - dazu fehlt ihm der Gestus der Selbstgerechtigkeit und dazu ist er viel zu konzentriert seiner Sache verpflichtet-e, um Fragen an sein Konzept einer kommunikativ erweiterten Vernunft zu stellen. Es ist eben *seine* Sache, die Habermas im Diskurs der Moderne verfolgt, und die Fragen aufwirft, an deren Stillstellung ihm nicht gelegen sein kann. Die gravierenden Einwände hat *Dieter Henrich* vorgetragen', die um folgende Problemlagen gruppiert sind.

- Strittig ist zunächst, ob mit Habermas davon ausgegangen werden kann, daß die sprachliche Interaktion dem Selbstbewußtsein vorgängig

aufzufassen ist, oder ob es sich nicht vielmehr umgekehrt verhält. Vor allem die angelsächsische Diskussion lockert im Moment - darauf verweist Henrich - den Vorrang des sprachlichen Interaktionismus vor den Problemen des Selbstbewußtseins auf.

- Strittig ist ferner, ob wie bei Habermas der Kommunikation vor dem Selbstverhältnis Priorität eingeräumt werden muß, oder ob die Bedingung des Verstehens von Wahrheit nur unter der Voraussetzung eines Selbstverhältnisses denkbar ist, oder anders: ob man nicht zumindest von einer Gleichursprünglichkeit von Selbstverhältnis und Sprachfähigkeit ausgehen muß.

- Strittig ist schließlich die Verknüpfung der sprachlichen Kommunikation mit der Perspektive gesellschaftlicher Selbstverwirklichung, da Sprachgebrauch noch nicht notwendig verbürgt, daß er mit der Realität von damit verbundenen Meinungen und Bewußtseinslagen auch übereinstimmt. Dieser Vorbehalt reicht bis zu der Beobachtung, daß >Weiterreden: die Weise sein kann, in der sich das -Versagen aller Worte< artikuliert.

Die von Henrichs skizzierte Problemlage zeigt, daß Habermas im »Diskurs der Moderne« vor allem Adornos Affekt gegen Subjekt-, Identitäts- und Ursprungsphilosophie verpflichtet zu sein scheint, ohne diese selbst nochmals einer genügenden Kritik zu unterziehen. Habermas möchte aus der Aporie der »Dialektik der Aufklärung« mit seinem Projekt kommunikativer Rationalität ausbrechen, schleppt aber als Folge last den Affekt gegen jegliche Subjektphilosophie mit sich, der schließlich nach dem Urteil von Henrich sein eigenes Projekt zu unterminieren droht.

## (2) *System und Lebenswelt?*

Henrich weist auf einen zweiten Problemkomplex hin, der von jeher zu den empfindlichsten Elementen der Habermasschen Theorie gehört: die Unterscheidung von System und Lebenswelt. Auf die Problematisierung dieser Distinktion läuft auch die Studie von Axel Honneth zu.

*Axel Honneth: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie.* Frankfurt: Suhrkamp 1985.

Honneth spannt souverän einen Bogen von den Aporien der Kritischen Theorie hin zum Paradigma des Sozialen bei *Foucault* einerseits und Habermas andererseits. Die Methode Honneths, den Leser durch die internen Problemstellungen so zu führen, daß er der entscheidenden Weichenstellung ansichtig wird, auf die Honneth energisch aufmerksam macht, verwandelt das Buch in einen sozialwissenschaftlichen Kriminalroman, bei dem die Frage leitend ist, ob und wie die Gesellschaftstheorie die Dimension des Sozialen so zu thematisieren versteht, daß damit eine

fundierte >Kritik der Mächte möglich wird. Die Auswertung der Kritischen Theorie, vor allem von Adornos Theorie der Gesellschaft, führt zu einem Ergebnis, das in seiner Klarheit niederschmetternd ist: Die Soziologie wird von Adorno zur Hilfsdisziplin einer bewußt zwischen negativistischer Philosophie und philosophischer Ästhetik hin- und herpendelnden Theorie ermäßigt und zur methodisch entmündigten Zulieferin von gesellschaftstheoretischen Grunddaten herabgesetzt, die den Verschiebebahnhof, den Adorno zwischen Philosophie und Ästhetik aufmacht, rechtfertigen und in Gang halten soll. Honneth zeigt auf einleuchtende Weise, daß Adorno einzig an den zwanghaften Mechanismen sozialer Integration interessiert ist, die die Betroffenen lediglich als willfährige Opfer gezielter Herrschaftstechnik erscheinen lassen. Die Theorieelemente, die seine Gesellschaftstheorie formieren - die ökonomisch-politische Theorie des -Staatskapitalismus-, die Theorie der Kulturindustrie, die als reine Manipulationstheorie auftritt und die Theorie der psychischen Integration, die auf der zentralen Basis der Annahme der Ich-Schwäche der Individuen argumentiert - weisen nicht nur interne Probleme auf, sie sind in ihrer Gesamtheit darüberhinaus kategorial dem *am Paradigma der »Natarbeherrschnngc gebildeten Gesellschaftsmodell* der »Dialektik der Aufklärung« verpflichtet, das unvermittelt von der Herrschaft zurückschließt. Dieser »gesellschaftstheoretische Reduktionismus« (110) von Adorno sei kategorial unfähig, die Dimension des sozialen Handeins überhaupt systematisch zu erfassen. Honneths Urteil muß nicht mehr überraschen: er konstatiert die »endgültige Verdrängung des Sozialen« (70 ff.) in Adornos Theorie der Gesellschaft.

An diesem Defizit, das aus der aporetischen Stellung der »Dialektik der Aufklärung« herrührt, setzt Habermas neu an. Honneth zeichnet nach, wie er im Zuge der Ausbildung der Lehre von den Erkenntnisinteressen - angestoßen durch den »*Positioismusstreit*« - zu einer Theorie gelangt, die neben der anthropologisch eingeführten Dimension der Arbeit eine zweite fundamentale Handlungsdimension rückt: die der kommunikativen Verständigung. In der Auseinandersetzung um die *Technokratiethese* (»Technik und Wissenschaft als -Ideologie«) gefährdet Habermas die kommunikationstheoretische Wendung, die die Kritische Theorie aus ihrer Aporie herausführt, jedoch sogleich, sofern sich Spuren alter Eigengesetzlichkeitstheorien in sein neues Paradigma einschleichen, die Habermas im Aufbau seiner Theorie nie tilgen wird. »Er bildet die strukturellen Differenzen, die er begrifflich zwischen kommunikativem und zweckrationalem Handeln gezogen hat, auf die Ebene des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses ab, indem er an Gesellschaften soziale Sphären danach unterscheidet, welcher der beiden Handlungstypen in ihnen vorherrscht« (282). Vor der Diagnose eines systematisch

verfestigten Machtkomplexes zweckrationalen, nicht-normativen Handelns, das sich von der Lebenswelt normativ geregelter Interaktion zunehmend entkoppelt - ein *Dualismus* in der Habermasschen Gesellschaftstheorie - tritt die alternative Konzeption, die sich beim frühen Habermas immerhin auch findet, die die Interaktion auch als Kampf der sozialen Gruppen um die Organisationsform des zweckrationalen Handelns begreift, in den Hintergrund, bis sie schließlich ganz verdrängt wird (307 ff.). Hinzu kommt, daß an die Stelle der hermeneutischen Explikation der historischen Erfahrungen der Kommunikationsprozesse, die es erlaubt hätte, die Theorie des kommunikativen Handelns als eine Konflikttheorie zu entwerfen, die sich von der Dimension der Leibherrschaft (Foucault) bis zu den Kämpfen sozialer Gruppen erstreckte, die transzendente Analyse der universalen Bedingungen der Möglichkeit praktischer Verständigungsprozesse tritt. Schließlich infiziert sich Habermas in der Auseinandersetzung mit Luhmann mit systemtheoretischen Prämissen, so daß die ursprünglich methodische Distinktion auf den faktischen *Dualismus von System und Lebenswelt* hinausläuft. An dieser Stelle votiert Honneth denn auch für eine alternative Konzeption, die keine *Eigengesetzlichkeit sozialer Systeme* zuläßt, da Habermas die Möglichkeiten seines kommunikationstheoretischen Ansatzes verspiele: »das eines Verständnisses der gesellschaftlichen Ordnung als einer institutionell vermittelten Kommunikationsbeziehung von kulturell integrierten Gruppen, die sich, solange die gesellschaftlichen Machtbefugnisse asymmetrisch verteilt sind, durch das Medium des sozialen Kampfes hindurch vollzieht. Nur eine konsequente Ausarbeitung dieser alternativen Version einer Kommunikationstheorie der Gesellschaft hätte es gestattet, jene sozialen Organisationen, die Adorno ebenso wie Foucault als totalitär funktionierende Machtkomplexe verkannt haben, als fragliche Gebilde zu durchschauen, die in ihrer Existenz vom moralischen Konsens aller Beteiligten abhängig bleiben« (334).

### (3) Replik.

Habermas wäre nicht der, der er ist, wenn er nicht bereits dabei wäre, »Mißverständnisse aufzuklären, Fehler zu korrigieren und Begründungsdefizite auszugleichen«, So in:

Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«. Hg. von Axel Honneth und Hans Joas. Frankfurt: Suhrkamp 1986.

Dieser Band vereinigt Diskussionsbeiträge zu Habermas' Hauptwerk und eine umfangreiche Replik aus seiner Feder. Der Begriff der *kommunikativen Rationalität* erfährt erneut eine vehemente Verteidigung gegenüber der subjektphilosophischen Grundfigur des Selbstbewußtseins. Im

Rückgriff auf *Humboldt* führt Habermas seiner Theorie neue-alte Argumente zu, sofern bereits Humboldt von der zentralen Rolle der Verständigung im gleichursprünglich gefaßten Individuierungs- wie Vergesellschaftungsvorgang überzeugt gewesen wäre. Zu einer Reihe von Klarstellungen kommt es hinsichtlich des Problems eines *zweistufigen Konzepts der Gesellschaft*, das mit den Stichworten System und Lebenswelt angesprochen ist. Habermas betont, daß es sich bei System und Lebenswelt zunächst um analytische Ordnungsbegriffe handelt, die allein analytisch zu trennende Aspekte ein- und desselben Gegenstandes aufzuweisen in der Lage sind. »Im Ansatz lassen sich alle Phänomene unter jedem der beiden Aspekte beschreiben, allerdings nicht mit gleicher Tiefenschärfe erklären« (381). Habermas ist bemüht, den ihm von Honneth nachgewiesenen Dualismus im Konzept der Gesellschaftstheorie zugunsten einer wechselseitigen *Verschränkung von System und Lebenswelt* auszuräumen (vgl. Honneth, 278ff., 312ff. und 320ff.). Allerdings verschiebt sich diese Klarstellung sofort wieder in der evolutionären Perspektive, die die Entkopplung von System und Lebenswelt und damit verschieden strukturierte Gesellschaftsphären sichtbar macht. Habermas korrigiert jedoch den Begriff der »normfreien Sozialität«, da auch in das ökonomische und politische System kommunikatives Handeln normativ eingebettet ist, die Integrationsleistung der Systeme allerdings nur mittelbar mit kommunikativen Verständigungsprozessen zusammenhängt. Auch der Entkopplungsbegriff wird zurückgenommen, da er fälschlicherweise den Auszug systemintegrativer Mechanismen aus der Lebenswelt suggeriert (vgl. Honneth, 328 ff.).

Habermas reagiert auf die Anfragen der Untersuchung von Honneth selbstkorrigierend, berührt die von Honneth aufgezeigte Alternative jedoch nicht, da die These von der evolutionären Entkopplung von System und Lebenswelt im Ganzen aufrecht erhalten bleibt. Ob Honneths Kritik dem praxis-philosophischen Paradigma zuzurechnen sei, wie Habermas repliziert, vermag nach dessen Lektüre nicht unbedingt einzuleuchten. Immerhin: die Diskussion um das Theoriemodell von Habermas ist in voller Breite und in wünschenswerter Offenheit im Gange. Allerdings: es »wächst der Verständigungsaufwand, der dem kommunikativ Handelnden selbst aufgebürdet wird« (Diskurs der Moderne 405). Und damit zugleich das, was Habermas nicht scheut: das

#### (4) *Dissensrisiko.*

Die Rolle, die Habermas der Philosophie zuschreibt, nimmt er gleichsam selbst ein. Es ist die desjenigen, »der universalistische Fragestellungen offenhält, auf kühne Theoriestrategien drängt, Zuarbeiten für eine Analyse der rationalen Grundlagen des Erkennens, Sprechens, Handeins

leistet«, Dem »Diskurs der Moderne« hat er ein zeitdiagnostisches Seitenstück beigelegt:

*Jürgen Habermas*: Die Neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt: Suhrkamp 1985.

Die Aufteilung in die Sichtung und Sicherungsarbeit, die Prüfung der Anschlußfähigkeit von Theorien, die im »Diskurs der Moderne« auf der Folie des eigenen Theorieentwurfs durchbuchstabiert wird, und diese über die Moden des Wissenschaftsbetriebes hinwegtreten soll und die tagespolitischen Eingriffe in der »Neuen Unübersichtlichkeit«, die bewußt vom akademischen Geschäft des sorgsam Theorieaufbaus unterschieden werden, spiegelt das intellektuelle Selbstverständnis von Habermas wider, der eigener Auskunft zufolge weder einen intellektuellen noch moralischen Führungsanspruch für sich reklamieren möchte. Diese angelsächsisch anmutende Selbstbescheidung ist nun ganz und gar nicht gepaart mit dem Verzicht auf die Kunst der Zuspitzung. Mit dieser geht auch das Risiko zum Dissens bewußt einher. Und nicht nur dies: entgegen einer Auffassung, die der Titel suggerieren könnte, besteht die Stärke von Habermas in der typologisierenden Bündelung verwickelter politischer und intellektueller Verschiebungsprozesse, die eine erste Übersicht über die geistige Situation der Zeit zu schaffen in der Lage ist.

Genau dies soll auch geleistet werden. Die Aufweichung der alten philosophischen und sozialwissenschaftlichen Orthodoxien hat laut Habermas eine offene, gleichwohl unübersichtliche Lage geschaffen, von der vor allem der *neue Konservatismus* profitiert, dessen Spektrum von Varianten und Variationen Habermas kritisch ausleuchtet. Primär wird darunter jene politische Strategie verstanden, die an der Lösung von Problemen arbeitet, die aufgrund der Krise der Kapitalverwertungsbedingungen, der Naturschranke des Wachstums und der Legitimationskrise des politischen Systems infolge des unter den gesellschaftlichen und ökonomischen Krisen erwachten Anspruchs der Betroffenen auf demokratische Partizipation und Selbstbestimmung den industriellen Massendemokratien in den siebziger Jahren erwachsen sind. Die *notae des Neokonservatismus* in Stichworten: die Umwidmung der ökonomischen Krise zu einer Krise der Kultur; die Strategie der Deregulierung ökonomischer Konflikte bei gleichzeitiger Reprivatisierung der Kosten dieser Konflikte; das Bündnis von technokratischem Progressismus und Werttraditionalismus; der demokratische Absolutismus. Den neokonservativen Geist scheucht Habermas an allen Orten auf, angefangen bei der Architektur, der konservativen Kulturkritik, der Verfassungsinterpretation bezüglich des zivilen Ungehorsams, den Wissenschaftsmethoden bis hin zum neudeutschen Umgang mit der Geschichte.

Der Vorzug der Analysen von Habermas besteht darin, daß sich sein

Buch nicht im Gegenüber zum Neokonservatismus erschöpft, sondern daß die *mangelnden oder mangelhaften Alternativen* eingestanden werden, mit denen die Möglichkeiten seines kollektiv besseren und weniger gefährdeten Lebens- Gestalt gewinnen könnten. Zur neuen Unübersichtlichkeit gehört eben auch, daß die Bindung der utopischen Potentiale an die Gestaltkräfte und -wege aufgelöst ist, die jene der gesellschaftlichen Wirklichkeit aufschließen könnten. Das macht die Position von Habermas zwangsläufig zu einer defensiven; sein Plädoyer läuft denn auch darauf hinaus, dort zu verharren, wo sich andere eilfertig verabschieden und die sozialwissenschaftliche Phantasie dort zu mobilisieren, wo es gilt, die Utopie des besseren Lebens auf den Weg zu bringen. Einen verlässlichen soziologischen Mitstreiter besitzt Habermas in *Claus Offe*, von dessen Analyse der Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven der -Arbeitsgesellschaft die Aufsätze Habermas' über alle Maßen zehren-,

Überhaupt: die kleineren politischen Schriften von Habermas sind natürlich weit mehr als nur tagespolitische Eingriffe. Von der philosophischen Theorie geschieden, verweisen jene doch ständig auf diese, arbeiten ihr zu und entfalten die Basis, auf der die philosophische Theorie als eine verantwortet werden soll, die sich nicht in historisierenden Perspektiven erschöpft, sondern den Problemstellungen der Gegenwart verpflichtet ist. Letztere werden auch in den Gesprächen und Interviews berührt, die sich in der »Neuen Unübersichtlichkeit« finden, und die gewissermaßen zur Einführung in das Theoriegebäude eines Autors sich empfehlen, der es versteht, in vielen Zungen zu reden, aber mit einer Stimme zu sprechen.

*Joachim von Soosten*

6900 Heide/berg

### *Anmerkungen*

1. *Dieter Henrich*: Was ist Metaphysik, was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas, in: *Merkur* 40 (1986), 495-508.
2. *Claus Offe*: >Arbeitsgesellschaftliche Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven, Frankfurt/New York 1984.

Die Frauenfrage in Deutschland. Strömungen und Gegenströmungen 1790-1930. Sachlich geordnete und erläuterte Quellenkunde, hg. von *Hans Sveistrup* und *Agnes v. Zahn-Harnack*. 3. Aufl., unveränderter Nachdruck. München/New York/Paris: K. G. Saur Verlag 1984. 800 S., 148,- DM.

Die Frauen haben Konjunktur, nicht erst, seitdem sie angesichts schwindender Wählerpotentiale zum Thema von Parteitagungen werden! »Akademisierte Ableger« der *historischen Frauenbewegung* des 19. Jahrhunderts bzw. der aus Studentenrevolte und amerikanischer Bürgerrechtsbewegung entstandenen »*Nesen Frauenbewegung*« gibt es in Form eines zunehmenden Interesses an historischer Frauenforschung in Geschichts- und Literaturwissenschaft sowie als »Feministische Theologie« - in größerem Rahmen - seit etwa zehn Jahren in der Bundesrepublik. Nicht zufällig koinzidiert diese Entwicklung mit einer wachsenden Zahl von Frauen in der wissenschaftlichen Forschung dieser Fächer. Um so wichtiger ist in diesem Zusammenhang die vom Deutschen Akademikerinnenbund initiierte 3. Auflage der bereits 1934 erschienenen, von *Agnes u. Zahn-Harnack*, Mitbegründerin und langjährige Vorsitzende des Deutschen Akademikerinnenbundes sowie führende Persönlichkeit der Frauenbewegung der Weimarer Zeit, und *Hans Sveistrup*, Professor und Bibliotheksrat an der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin, herausgegebene kommentierte Quellenkunde zur »Frauenfrage« in Deutschland von 1790-1930. Äußerer Anlaß dazu war der letztjährige 100. Geburtstag von A. v. Zahn-Harnack.

Laut des mitabgedruckten Vorworts zur 1. Auflage soll die Bibliographie als »wissenschaftliche Quellenkunde« der Frauenbewegung als eines Teils der deutschen Geschichte zugleich Grundlage von Historiographie sein (S. VII). Bibliographiert sind nicht nur sämtliche deutschen Titel zum Thema, sondern auch fremdsprachige Werke, die sich entweder direkt mit den deutschen Verhältnissen befassen oder durch Übersetzung eine entsprechende Rezeptions- und Wirkungsgeschichte in der deutschen Frauenfrage innerhalb dieses Zeitraumes hatten. Nachgewiesen werden Sammel- und Serienwerke, Monographien und Dissertationen; Zeitschriftenbeiträge leider nur einschlägig und vereinzelt.

Systematisch gruppiert ist das Material in 31 Sachpunkten, die zugleich die Violdimensionalität von Emanzipationsbegriff und Frauenfrage sowie die Heterogenität von Themen und Strömungen innerhalb der Frauenbewegung widerspiegeln. Der Umfang der einzelnen Kapitel läßt die inhaltlichen Schwerpunkte erkennen; so sind die großen Themen u. a. Physiologie und Psychologie der Frau (Kap. 2), die Frau in Kultur- und

Geistesleben (3 t), in Recht (5), Wirtschaft (6), Dichtung (18), Staat (30), Ehe/Mutterschaft/Familie (19), Erziehung/Bildung/Studium/Beruf (23-25) und nicht zuletzt Frauenfrage und Religion/Kirche (15/29). Auch auf den ersten Blick Entlegeneres, für den allgemeinen Zusammenhang jedoch möglicherweise nicht weniger Wichtiges, findet sich, so bsp. die Frauenfrage als Thema von Konferenzen, Kongressen und Ausstellungen (9f), im Zusammenhang mit der Antialkoholbewegung (22), mit Wohlfahrtspflege (26), Reform- und Stilwandel der Kleidung (28) etc. Grundlegend natürlich die Kapitel zu Soziologie, Geschichte und Rezeption der Frauenfrage (11-14), zu Persönlichkeiten (7) und Organisation (8) sowie zum Zusammenleben der Frauenfrage mit den rassistischen und sozialrevolutionären Bewegungen des 19. Jahrhunderts (16f.). Den meisten Werken ist eine sehr hilfreiche Kurzkomentierung bzw. Inhaltsangabe, häufig unter Rekurs auf Originalformulierungen, beigelegt. Neben biographischen und bibliographischen Zusatzinformationen ist zu jedem Titel mindestens ein Standort mit Signatur genannt, so daß jedes Buch im Bedarfsfall schnell und unproblematisch angefordert werden kann. Den Schluß des Bandes (S. 724-800) bildet ein ausführliches und übersichtliches Stichwort- und Verfasserverzeichnis.

Der wissenschaftliche Wert dieses Buches besteht nicht nur darin, daß es - als unveränderter Nachdruck der 1. Auflage von 1934, die ebenso wie die 2. Auflage von 1916 bald vergriffen war - auch Hinweise auf Titel enthält, die infolge von Kriegsschäden nicht mehr zugänglich sind, sondern in der vorliegenden, äußerst benutzerfreundlichen Form ist dieser Band in der Tat unerläßliche Grundlage jeder historischen Frauenforschung. Oder wie *Eduard Spranger*, Jugendfreund von A. v. Zahn-Harnack, anlässlich des Erscheinens der 2. Auflage schreibt (S. VI): »Geschichtliches Bewußtsein soll produktiv machen. Voraussetzung dafür ist ein sinnvolles Vergleichen von Gegenwärtigem und Vergangenen ...«, Dazu leistet dieses Buch einen wichtigen Beitrag.

*Dorothee Schlenke*

8000 München

*Halkes, Catharina J. M.*: Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie. GTB/Siebenstern 487. Gütersloh 1985. 14,80 DM.

Der vorliegende Band enthält eine Reihe von Texten, die von *Catharina Halkes* - bis vor kurzem als Dozentin für Feminismus und Christentum in Nijmegen tätig - in den letzten Jahren publiziert wurden. Derartige Zusammenstellungen vermitteln den Reiz des Nachvollziehens des spezifischen konkreten Augenblicks der Entstehungssituation, lassen Gedan-

kenentwicklungen biographisch-theologisch mitgehen, vermeiden aber – wie auch hier – nicht immer die ermüdende Wiederholung.

Die Aufsätze – gedacht als Arbeitsgrundlagen für weitere Diskussionen und als »Reflexion der eigenen Erfahrung« (8) – setzen (so betont C. Halkes ausdrücklich) die Lektüre früher verfaßter Arbeiten voraus. Das grenzt die Einsatzmöglichkeit als Arbeitsbuch gerade für einen Neuzugang zu feministischer Theologie ein. Für Frauen und Männer, die sich bereits mit feministischer Theologie auseinandersetzen, vermitteln die Texte manchen, wichtigen Gedankenstoß (besonders zu dem bisher wenig in diesem Kontext bedachten Bereich der »Pastoralen Fürsorge«, aber auch zu oft schlagwortartig verwandten Begriffen wie »Erfahrung« und »Gesamtheit«), geben informative Forschungsergebnisse wieder und manchen förderlichen Literaturhinweis, verbleiben aber doch mehr im Gebiet des Fragens. Und hier, denke ich, ist feministische Theologie weiter. Es ist für sie an der Zeit, inhaltlich *ihre* theologische Systematik zu entwickeln und auf diese Weise gehaltvoll zum Gespräch miteinander und zum Weiterentwickeln systematischer Aspekte anzuregen.

Das Spektrum der Themen, die C. Halkes anschneidet, ist weit gefächert: Es umfaßt eine Auseinandersetzung mit kritischen Anfragen zu ihrer eigenen Theologie, fragt nach den Gründen für die Randstellung von Frauen in Theologie und Kirche, problematisiert herrschende Gottesbilder (besonders das des Vater-Gottes), reicht von der Mariologie, über die Anthropologie und die Pastoral bis hin zur Pneumatologie. Ihre theologische Reflexion vollzieht C. Halkes (im Gegensatz etwa zu *M. Daly*) auf der Basis, die sich nicht von christlicher Tradition lossagen will. Sie erschließt die für sie fundamentalen Wahrheiten aus der Offenbarung Israels und dem Evangelium Jesu Christi. Aus diesem Verständnis heraus will sie nach dem suchen, was an befreiendem Potential im Christentum verlorengegangen ist. »Feministische Theologie« wird als »*feminist theology*« im substantivischen Gebrauch verstanden: *Frauen* werden endlich zu *Subjekten* von Theologie und Praxis. Das, was sie eigenständig entwickeln, will anstecken zu einer Transformation von Gesellschaft, Theologie und Kirche. Wird die bisher in der Theologie weitgehend ungehörte Stimme von Frauen aufgenommen, würde sich für die Theologie eine »Paradigmen-Veränderung« abzeichnen. Eine gewandelte theologische Reflexion wird erforderlich, die beispielsweise im Zuge dieses grundlegenden Herrschaftsumbruchs die Dominanz der westlichen Theologie verläßt, um Menschen der Dritten Welt als Subjekte der Theologie zu achten. Begeben wir uns also auf die Suche nach dem, was verloren ging. so kündigt sich mit der realen Subjektwerdung der Vergessenen und Unterdrückten nach C. Halkes eine nicht auf Frauen begrenzte Wandlung in Theologie und Kirche an.

Ihre Prämissen markiert C. Halkes also deutlich: Sie stützt ihr Leben und ihre Theologie auf die Selbstoffenbarung des Gottes Israels sowie auf die Entäußerung Gottes im Messias und Propheten Jesus Christus, der als Inkarnation Gottes das einzige die Anwesenheit Gottes verbürgende Bildnis ist (15). Hier nun dürfte sich innerhalb der feministischen Debatte die Frage entzünden, ob diese Grundentscheidung überhaupt schon zu fällen ist. Auch wenn die *Aufforderung zur Gerechtigkeit und Befreiung aller Unterdrückten* (vgl. 15) als biblisches Prinzip erkannt wird, bleibt die Unsicherheit – und wird wohl nur im geduldigen praktisch-reflektierenden Vollzug zu überwinden sein – ob Bilder, Texte, Symbole der biblischen Tradition ausreichen, um Frauen zur Befreiung zu einer eigenen religiösen Identität zu verhelfen. Mit Recht weist Halkes auf die verhängnisvollen Festlegungen von *Gottesbildern* hin. Sie tendiert zu Lösungsmöglichkeiten, die über die männlich/weiblichen Assoziationen hinausgehen: z. B. »Gott ist Liebe« oder »Gott« als Tätigkeitswort gefaßt. Wem an einem von Einseitigkeiten gelösten Menschsein von Frauen und Männern gelegen ist, und wer um die Interdependenz zwischen Gottes- und Menschenbild weiß, dürfte dem zustimmen. Auch teile ich die Befürchtungen C. Halkes, daß ein von manchen feministischen Theologinnen vorgeschlagenes weibliches Gottesbild zu ähnlichen Erstarrungen führen könnte, so daß es nur eine Übergangslösung darstellen dürfte. Dennoch ist den Argumenten, wie sie pointiert C. *Christ* vorträgt, mehr an zeitlich-gedanklicher Geduld entgegenzubringen, als C. Halkes' Entwurf aufweist: Es braucht Zeit, bis Frauen über das Bild der Göttin eine positive Wertung ihrer Seinsweise, ihres Körpers, ihres Willens und ihrer Beziehungen untereinander vornehmen können. Bilder und Symbole des Göttlichen reichen tiefer als Worte. Ohne diesen mühseligen Prozeß des Umwegs über das Bild der Göttin dürfte auch eine gewandelte Mariologie, die als Repräsentantir einer gläubigen Lebenshaltung für Frauen *und* Männer den Weg zwischen »fiat« und »magnificat« geht, kaum die von C. Halkes erhoffte Kraft für Frauen entfalten. Es gilt, was M. Daly feststellte: Die Frage des Gottesbildes muß gelöst werden, denn sonst bleibt jeder Befreiungsversuch erfolglos. Aber die Lösung wird wohl nur über den schmerzlich ausgehaltenen Kontrast führen: Um das Göttliche eines Tages aus männlich/weiblichen Fixierungen zu befreien, bedarf es noch der Frauen aufatmend machenden Bilder ...

t». Rosalies Taube

2400 Lübeck

*Bennent, Heidemarie.* Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur, Frankfurt am Main/New York: Campus-Verlag 1985. 268 S., 38,-DM.

Dieses Buch ist ein wichtiger Beitrag zur *feministisch-kritischen Aufarbeitung der Philosophiegeschichte*. Für die Ethik ist es insofern relevant, als es im einzelnen aufzeigt, daß die Konzepte vernunftgeleiteten moralischen Urteilens, wie sie von der praktischen Philosophie seit der Aufklärung entwickelt wurden, nach der Meinung ihrer Schöpfer (*Kant, Fichte, Hegel* u. a.) für Frauen *nicht* gelten (bzw. nicht gelten sollen). Um diesen Tatbestand dingfest zu machen, analysiert *Heidemarie Bennest* philosophische und populärwissenschaftliche Weiblichkeitstheorien von der Frühaufklärung bis hin zur Lebensphilosophie des späten 19. Jahrhunderts und setzt diese Konzepte in Bezug zum angeblich für den Menschen schlechthin gültigen -hohen philosophischen Diskurse, Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich, daß Frauen aus den Konzeptionen aufgeklärter *Menschlichkeit*, die durch vernunftgeleitetes Handeln und sittliche Autonomie gekennzeichnet ist, explizit ausgeschlossen werden - teils in der Form anthropologischer Abwertung, teils in Form schwärmerischer Überhöhung des >Weiblichen<. So spricht beispielsweise Kant der Frau die Fähigkeit zum vernunftgeleiteten Handeln ausdrücklich ab: »Ich glaube schwerlich, daß das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sei, ...« (I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Werke 1. Band, Insel-Ausg. 1960, S. 854/55). An die Stelle des vernünftigen Urteils tritt die Empfindung und das Gefühl für das Schöne: »Sie tun etwas nur darum, weil es ihnen so beliebt, und die Kunst besteht darin, daß ihnen nur dasjenige beliebt was gut ist« (ebd. S. 854). In Hegels -Phänomenologie wird der Frau die Rolle der Hüterin des unmittelbar in der Natur anwesenden Geistigen zugeteilt, zu dem der von der Unmittelbarkeit abgetrennte Mann erst wieder zurückfinden muß. Dies wertet die Frau zwar philosophisch auf, verdrängt sie aber - in der sozialen Realität - ebenso aus den Bereichen der kulturellen Diskursivität wie Kants Empfindsamkeitstheorie.

Die Reichhaltigkeit des Textmaterials, über das *Heidemarie Bennent* souverän verfügt, macht dieses Buch zur Fundgrube für Ethiker/innen, denen an einem kritischen Umgang mit philosophischen Modellen des Sittlichen gelegen ist, die - in sträflicher Naivität - noch immer als der Geschlechterdifferenz enthobene sallgemeinmenschliche. Konzepte angesehen werden.

*Heidemarie Bennent* endet mit einem Plädoyer für einen kritisch-vernünftigen Feminismus, der undialektische Anpassung der Frauen an

männliche Kulturideale [*Beauvoir*] ebenso hinter sich läßt wie die Strategie der Vernunft-Verweigerung neuerer feministischer Strömungen. Sie selbst liefert den besten Beweis dafür, daß ein solcher kritischer Feminismus Wirklichkeit werden kann.

*Ina Praetories*

CH-8000 Zürich

*Wiebering, Joachim*: Partnerschaftlich leben. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1985. 132 S. 10,80 DM.

Es herrscht gewiß kein Mangel an Veröffentlichungen ähnlicher oder gleicher Thematik. Um so gespannter ist man, aus dem sozialpolitischen und theologischen Raum der DDR ein Buch dieses Titels vorgelegt zu bekommen. Der Verfasser ist auch in der Bundesrepublik kein Unbekannter mehr. Er hat als »Handeln aus Glauben« einen Grundriß zur evangelischen Ethik vorgelegt und ist Dozent am theologischen Seminar in Leipzig. Offensichtlich ganz in den Spuren der Theologie *Karl Barths* wird für ihn der Begriff *Partnerschaft* zum Schlüssel mitmenschlicher Kommunikation unserer Zeit überhaupt. So ist zu begrüßen, daß er seine Arbeit nicht nur auf das Verhältnis der Geschlechter zueinander hin angelegt hat, sondern *Arbeitswelt* und *soziales Zusammenleben* überhaupt unter diesem Begriff subsummiert. Das muß natürlich auch seine Schwächen haben, und so bleiben bestimmte Verallgemeinerungen auch nicht ganz aus. So mögen es wohl die »veränderten Bedingungen in soziologischer Hinsicht« (S. 42) sein, die zu einem Wandel in den mitmenschlichen Bezügen geführt haben, aber es sind keineswegs einfach die gleichen Bedingungen, die auch die Voraussetzungen zu Ehe und ehelicher Gemeinschaft verändert haben. So ist die hier angegebene Berufstätigkeit der Ehefrau gewiß ein wichtiger Faktor für ein neues Verhältnis der Ehepartner zueinander, aber diese Aussage genügt nicht, um den deutlichen Trend zu neuen Eheformen zu interpretieren. So werden zum Beispiel bei dem Problem einer verantwortlichen Partnerwahl tiefenpsychologische Motivationen zwar angedeutet, aber doch wohl weit an Bedeutung hinter die soziologischen Komponenten gerückt. »Manchem bleibt auch verborgen, wie sehr seine Wahl durch Vater- oder Mutterbindung, durch Geschwisterkonstellation oder andere psychische Vorurteile beeinflusst ist« (S. 47). Wenn es dann weitergeht: »Das sind durchschaubare Motive, und Voraussetzungen, die bewußt gemacht werden wollen«, so ist das doch wohl zu kurzschlüssig gedacht.

Seine stärkste Seite hat das Buch in der Hinwendung zur theologischen Grundlegung der Thematik. Ganz im Sinne von *Karl Barth* werden die

Haustafeln im Kolosser- und Epheserbrief zitiert und ausgewertet. Das führt zwar in Verfolgung Barthscher Theologie zu einer erfreulichen *Entmoralisierung der ehelichen Idealvorstellungen*, kann aber die Problematik neuer Eheformen nicht voll in den Griff bekommen. Mit erfreulicher Deutlichkeit wird Karl Barths Warnung wiederholt, daß es Irrlehre sei, Ehe gleichbedeutend mit Heirat und Heirat wiederum gleichbedeutend mit Ehe zu setzen. Aber die heute so häufig anzutreffende »Ehe ohne Trauschein« kann nicht einfach mit der »wachsenden Unentschiedenheit, sich vorbehaltlos an einen anderen Menschen zu binden« (S. 45), begründet werden.

Nachdem Erfreuliches über die Ambivalenz des Gehorsamsbegriffes innerhalb und außerhalb menschlicher Kommunikationsformen gesagt worden ist, erreicht das Buch seinen Höhepunkt im Kapitel 4, in dem es um das partnerschaftliche Verhalten bei der Arbeit geht. Hier ist der Verfasser ganz offensichtlich am meisten interessiert, hier zeigt er sich am besten orientiert und in der Lage, wirklich neue Denkansätze für das Gesamtproblem aufzuzeigen. Die Spannung zwischen Bedürfnis und Last der Arbeit wird ebenso theologisch fundiert dargestellt wie die Spannung, die zwischen der Forderung der Gesellschaft, derzufolge Arbeit nicht in das Belieben des einzelnen gestellt ist, besteht und in der Gefahr, sich in der Arbeitswut zu verlieren. »Während bei der Arbeit das Für-andere-Dasein bestimmend ist, ist dies in der Freizeit das Mit-andere-Dasein« (S. 107). Hier eine Synthese gefunden zu haben, die nicht verkrampft, sondern theologisch zwingend wirkt, ist eines der großen Verdienste des Verfassers. »Wer in der Freizeit die Freude des Miteinander-Daseins auskostet, bekommt auch Lust, die Mühe des Füreinander-Daseins in der Berufsarbeit auf sich zu nehmen, denn in beidem kann und soll jeder Mensch sein Menschsein verwirklichen« (S. 107). Dies ist vielleicht ein wenig zu idealistisch formuliert, entspricht aber durchaus dem Ziel einer evangelischen Arbeitsethik.

Ganz im Sinne von Willis Buch »Koexistenz« werden schließlich die *Partnerschaft mit der Natur* und das ökologische Ineinander in den Denkprozeß über Partnerschaft einbezogen. Partnerschaft mit der Natur, also mit der ganzen Schöpfung, als Grundlage eines neuen Partnerschaftsbegriffes im sozialen Bereich ist zwar auch an anderer Stelle ausgeführt worden, soweit dem Rezensenten bekannt, jedoch auf dem Gebiete der **DDR** hier erstmalig. Bezeichnend für die trotz allem bestehende Abkapselung theologischen Denkens zwischen den beiden deutschen Staaten ist die Tatsache, daß die meisten vom Verfasser in den Literaturangaben angeführten Bücher hier ebenso unbekannt sind wie vermutlich z. B. die Bücher von J. Willi und anderen tiefenpsychologisch orientierten Interpreten zur menschlichen Kommunikationsforschung.

Wiederum eine theologische Erscheinung aus der DDR, die als außerordentlich lesenswert bezeichnet werden kann.

Prof t». HansJoachim Thilo

2400 Liibeck

*Sigusch, Volkmar: Vom Trieb und von der Liebe. Frankfurt a. M.: Campus Verlag. 2. Aufl. 1984. 228 S. Kt. 24,- DM.*

Aufreizend und provozierend ist es schon, was Volkmar Sigusch in seinem Buch uns zumutet! Im Vorwort geht es los, und im ersten Kapitel setzt es sich fort: »Ein Sexualforscher, der auf dem insistiert, was noch immer das Salz der Sexualität ist - Trieb und Reiz und Erregung - und darauf, daß unser Triebleben anarchisch und irrational, unwillkürlich, unzüchtig und unsauber ist, fällt aus dem Rahmen seiner eigenen Branche, ist obszön, -anstoßig, wie mein Lehrer *Hans Giese* gesagt hätte ... Das gemeine Lied der Liebe oder das Lob des Triebes, das ich hier zu singen suche, würden die Herausgeber der internationalen Fachblätter mit großer Mehrheit teils empört, teils amüsiert zurückweisen.« Aber so progressiv, wie diese Sätze anmuten, ist es denn doch nicht. Zwar wird nach dem hohen Lied der Liebe auch das der niederen Liebe gesungen. Von der Liebe als Orgie gemeinster Quälereien, voller raffinierter Erniedrigungen, wilder Entmächtigungen, bitterer Enttäuschung, boshafter Rache und gehässiger Aggression ist die Rede. Aber wenige Zeilen vorher ist zu lesen: »Die Liebe macht die kleine Seele groß.«

Was *Sigusch* mit Recht so aggressiv macht, ist der dilettantische Umgang mit dem, was sich uns als »*Sexualtherapie*«( anpreist. Wofür wir ihm von Herzen dankbar sein sollten, ist die Abrechnung mit jenem »Psycho-boom«, der sich in den Praxen der Psychiater, Psychotherapeuten und in den Gesprächen der Seelsorger so verheerend auswirkt. »Der neue Psychotherapismus mit seinem furor sanandi will jeden unter Kontrolle bringen, besänftigt, entsorgt, gibt Sinn, bereitet wieder auf, berät rundum: Neben jedes Kind einen Sexualpädagogen, an alle Schulen einen Drogenkontaktlehrer, in jede Stadt eine sexuelle Zentralambulanz, die Omnibusse in die Landstriche entsendet, die frühe Kindheit jedes Terroristen durchforstet, Ehepaare wie Exhibitionisten in Programmen erfaßt, Frauen- und Männergruppen gebildet, die Verfassungsschützer in Balint-Seminare, die Manager zum Sensibilitätstraining, die Hausfrauen durch Fernsehen und Radio gerichtet: Schöner Psycho-Staat!« (S. 55). So richtig das alles ist, so kann doch nicht unbedingt zugestimmt werden, wenn trotz des Überangebotes von psychotherapeutischen Techniken der verschiedensten und oft sehr zweifelhaften Art die Psychoanalyse als einzige Möglichkeit einer

fachgerechten Psychotherapie angesehen wird. Stimmt es wirklich noch, daß nur sie »etwas Verlässliches über das Seelenleben einiger Menschen in der hiesigen Kultur« erfahren läßt? Der augenblickliche Standpunkt derer, die sich mit den Methoden der Psychotherapie auseinanderzusetzen haben, ist doch wohl der, daß es gewiß nötig ist, aus der Vielzahl psychotherapeutischer Methoden diejenigen herauszufiltern, die medizinisch, aber auch weltanschaulich zu verantworten sind. Aber man wird schwerlich z. B. eine wissenschaftlich begründete und methodisch sauber vermittelte Verhaltenstherapie oder Logotherapie unbesehen in das Meer aller jener Pseudotherapien einreihen dürfen, die von der Urschreithherapie bis zu fraglichsten Therapieformen heute unter uns gängig sind.

Nach diesen etwas wilden Einleitungskapiteln kommt aber der Fachmann wohltuend in das Blickfeld. Eine kurzgefaßte Philosophiegeschichte der *Kategorie der Natur* wird über *Hegel*, *Marx* bis *Adorno* und *Habermas* vorgelegt. Dabei besticht die Formulierung, die Brisanz der Wortwahl und die an allen Ecken deutlich werdende tiefe Fachbezogenheit des Autors besonders. Erst nach diesen beiden Grundlegungen, der radikalen Abwertung aller Pseudotherapien und der philosophisch-naturwissenschaftlichen Grundlegungen, wird der Weg frei, über die therapeutischen Möglichkeiten gestörten Sexualverhaltens nachzudenken. Auch das geht, wie bei dem Autor nicht anders zu erwarten, mit ebensolcher fachlichen Schärfe als auch satirischen Überzeichnung vor sich. Die lange Aufzählung aller der Versuche, sexuelle Leistungsfähigkeit zu erreichen, schließt mit der Feststellung: »Man weiß, es gibt keine verlässlich wirkenden oder akzeptablen Mittel und Methoden, das sexuelle Verlangen und die sexuelle Leistungsfähigkeit zu erhöhen oder zu denken, und doch hätte man sie gern und denkt: Vielleicht dieser Käfer oder jene Quitte? Aber es gibt sie nicht.« Daß damit noch nicht das Gesamtproblem der Aphrodisiaka (Mittel zur Erhöhung der sexuellen Lust) erledigt ist, wird in den nachfolgenden Kapiteln mit ebenso medizinischer Sachkunde als auch ethischer Verantwortung dargelegt. Sowohl die pharmakologischen als auch die operativen Methoden werden geschildert und kritisch untersucht. Dabei ist wiederum die von ethischer Verantwortung getragene Skepsis ebenso zu erwähnen wie die abgewogene Fachkritik. Vibrationsgeräte, Penisprothesen und ähnliche Praktiken erhalten das Urteil: »Das wissenschaftliche Niveau ist tief, die Praxis rüde und borniert« (S. 85).

Die Geschichte der *Kastration* ist weithin auch die Geschichte der *Leibfeindlichkeit*. Das gerüttelte Maß Schuld, das ein rigoroses Pseudochristentum hierbei trägt, kann nicht oft genug aufgezeigt werden. Aber auch die Ärzte sind diesem Trend erlegen, wenn auch bezweifelt werden muß, daß zu Zeiten des großen französischen Psychiaters *Cbarcot* »Millionen von hysterischen Frauen kastriert« wurden. Ob nicht der berechtigte Zorn

des Verfassers auch hier gelegentlich über das Ziel hinausgeschossen ist? Für den Ethiker wichtig werden dann wieder die Erörterungen über die Kastration als Strafmaßnahme. Zunächst gilt es, bestimmte Vorurteile auszuräumen, die auch heute noch nicht ausgeräumt sind. So ist Kastration keineswegs Allheilmittel gegen Sexualkriminalität. »11 von 40 Männern sind nach der Kastration auf sexuellem und/oder nichtsexuellem Gebiet rückfällig geworden, davon 4 ausschließlich im sexuellen Bereich ... Auf jeden Fall ist die Rückfallquote sehr viel höher, als vielerorts behauptet wird« (S. 93). So ist endgültig Schluß zu machen mit der auch unter Ethikern noch bestehenden Vorstellung, man könne jemanden durch das Entfernen der Keimdrüsen entsexualisieren. Es gibt Berichte, die besagen, daß Männer noch 20 oder 30 Jahre nach erfolgter Kastration in ihrem sexuellen Erleben unbeeinträchtigt gewesen sind. Auf dem Hintergrund der erlebten Tatsache, daß Kastrationen nicht selten aus rassistischen Motiven vorgeschlagen und aus politischen Motiven durchgeführt wurden und auch noch durchgeführt werden, ist für Sigusch kein Umstand zu erkennen, der eine Kastration als indiziert zuläßt. Sigusch dehnt das auch auf süchtig-perverse Patienten aus.

Auf diesem Hintergrund wird dann die Behandlung und die Stellungnahme zu den perversen *Abirrungen der Sexualität* geschildert. Bezeichnend dafür der Ausspruch eines Feldwebels der US-Armee »Man gab mir einen Orden, weil ich zwei Männer tötete, und man hat mich entlassen, weil ich einen Mann liebte« (S. 104). Ganz gewiß wird gerade evangelische Ethik sich bei der *Beurteilung des Homosexuellen-Problems* von den Erkenntnissen der Psychiatrie zu neuen Beurteilungen durchringen müssen. Ebenso wenig, wie ein heterosexueller Vikar nichts anderes im Sinn hat, als sich auf seine Konfirmandinnen zu stürzen, wird endlich der Tatsache Rechnung getragen werden müssen, daß auch ein homosexueller Pastor keineswegs das Verlangen in sich trägt, mit den Jungen seiner Konfirmandengruppe oder seines Jugendkreises in sexuelle Beziehungen treten zu wollen. Bei einem theologischen Neudurchdenken der Situation der Homosexuellen können die paulinischen Auffassungen nicht länger alleinige Richtschnur bleiben. Der Unterschied zwischen »Knabenschändern« und festen homosexuellen Verhältnissen ist ebenso zu beachten wie die völlig verschiedene Umweltsituation in der missionarischen Situation, die die damalige Urgemeinde geprägt hat. Mit Ernst zu hören ist auch die Frage von Sigusch, ob es neben den sexuellen Persionen nicht auch die Persionen des Geldes und die Persion der Wirtschaftskriminalität zu beachten gilt.

Es hätte dem Buch von Sigusch gutgetan, wenn die nachfolgenden Kapitel weniger emotional und mehr von jenem abgeklärten Sachverstand verraten hätten, der dem Verfasser in hohem Maße eigen ist. Zugegeben,

daß das Urteil über die *Prostitution* und die Prostituierten in Kirche und Gesellschaft von einem solchen Maß an Unwissenheit strotzt, daß es einer Korrektur dringend bedarf. Was aber soll ein Satz wie dieser: »Wie sollte entschieden werden, wer entwürdigter ist: Die Prostituierten oder die Journalistinnen, Krankenschwestern, Psychologinnen, die wegen einiger kurzweiliger Vorteile ihrem Chef zu Diensten sind ...: Die Peepshowfrauen oder all die anderen, die sich auch verkaufen müssen, allerdings für weit weniger als 3000,- DM netto im Monat. In den Peepshows geht es jedenfalls unmittelbarer und sauberer (!) zu als in den Verlagen, Kranken-, Kauf-, Funkhäusern und sonstigen Betrieben, die ich ein wenig kenne« (S. 174). Es geht Sigusch um den Begriff »Würde der Frau«, und mit Recht stellt er die Frage, was eigentlich würdeloser ist: Die Prostitution vor aller Augen oder jene in tausend und abertausend Fällen sich vollziehende Prostitution auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Bindungen, doppelter Moral, gesellschaftlicher Heuchelei und sexueller Willfähigkeit zum Erlangen höherer gesellschaftlicher Weihen. Dennoch scheint mir hier die Grenze des Realen überschritten. »Wie das Mysterium der Liebe erinnert die Prostitution daran, daß es keine bisherige Gesellschaft vermochte, unsere Antriebe und Sehnsüchte mit dem realen Leben in ein harmonisches Verhältnis zu bringen. Indem sich die Dirne wegwirft, läßt sie das hohe Lied der Liebe erklingen, und der Freier, der sie verachtet, bekennt: Daß es um unser Liebes- und Geschlechtsleben elendig bestellt ist« (S. 179). Das stimmt eben und stimmt zugleich auch nicht. Aber der letzte Satz des Buches klingt wie ein Aufschrei, dem sich keiner unter uns verschließen kann: »Das Sexualleben ist falsch, weil das Leben, das wir leben, falsch ist« (S. 189).

Der Rezensent bekennt, Siguschs Buch mehrfach gelesen zu haben und jedesmal einen neuen Aspekt erkannt zu haben. Es ist ein aufregendes, aufrüttelndes und von tiefer Menschlichkeit erfülltes Buch. Zugleich aber ist es ein Buch spannungsgeladener Ambivalenz. Ob das wohl auch daher kommt, daß ethische Denkansätze aus dem nicht-medizinischen Bereich überhaupt nicht vorkommen? Die doch nicht ganz unbeachtliche Literatur der Sexualethik im evangelischen Bereich wird an keiner Stelle zur Kenntnis genommen, ihre Vertreter an keiner Stelle erwähnt. Sind wirklich *Trillbaas*, *Thielicke*, *Ringeling*, *Scharfenberg* u. a. auf evangelischer und *Lederer*, *Haering* auf katholischer Seite so unwesentlich?

Lesenswert ist Siguschs Buch für die evangelische Ethik in jedem Falle. Noch besser aber wäre ein Gespräch mit ihm.

# Bibliographie

## POLITISCHE ETHIK

- Beausoir, Simone de:* Auge um Auge. Artikel zu Politik, Moral und Literatur 1945-1955. Hamburg: Rowohlt 1987. 208 S. 28,- DM.
- Bricesen, Robert P.:* Theologen unter Hitler. Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus. Aus dem Amerikan. v. Annegrete Lösch. München: Hanser 1986. 342 S. 48,- DM.
- Flechtheim, Ossip K.:* Ist die Zukunft noch zu retten? Hamburg: Hoffmann und Campe 1987. Ca. 240 S. Ca. 34,- DM.
- Flor, Georg:* Politische Aktion, Kirche und Recht. Eine Hilfe für das Verhalten bei politischen Aktionen. Berlin: Wiehern Verlag 1987. Ca. 144 S. Ca. 14,80 DM.
- Hentig, Hartmut von:* Arbeit am Frieden. München: Hanser 1987. 232 S. 16,80 DM.
- Hoffe, Otfried:* Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987. Ca. 460 S. Ln. Ca. 64,- DM, Kart. Ca. 48,-DM.
- Huber, Wolfgang, und Hans-Richard Reuter:* Friedensethik. Stuttgart: Kohlhammer 1987 (Ethik. Lehr- und Studienbücher, Bd. 7). Ca. 240 S. 36,-DM.
- Htffmeier, Wilhelm (Hg.):* Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V. Theologisches Votum der Evangelischen Kirche der Union. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1986.134 S. 19,80 DM.
- Wider den Krieg. Große Pazifisten von Immanuel Kant bis Heinrich Bö".* Hg. v. Christiane Rajewsky und Dieter Riesenberger. München: C. H. Beck 1987 (BSR 322). Ca. 480 S. m. 8 Abb. 24,80 DM.
- Langendörjer, Hans:* Atomare Abschreckung und kirchliche Friedensethik. Eine Untersuchung zu neuesten katholischen Friedensverlautbarungen und zur ethischen Problematik heutiger Sicherheitspolitik. München: Chr. Kaiser 1987 (Entwicklung u. Frieden. Wissenschaftliche Reihe, Bd. 46). Ca. 320 S. Ca. 36,- DM.
- Rehmann, Jan:* Die Kirchen im NS-Staat. Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte. Mit e. Vorw. v. W. F. Haug. Berlin: Argument Verlag 1986.157 S. 17,60 DM.
- Schieder, Rolf:* Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1987. Ca. 376 S. m. zahlr. Abb. 48,- DM.
- Schmidt-Späring, Bruno:* Ethisches und politisches Urteilen. Beispielhaft an den Positionen Helmut Gollwitzers zur Wiederaufrüstungsfrage nach

1945. Stuttgart: ed. co. edition cordeliers/edition cadre 1987. X, 272 S. 29,80 DM.

Reihe: *Theologie und Frieden*. Köln: J. P. Bachem 1986. Band 1: *Hoppe, Thomas: Friedenspolitik mit militärischen Mitteln. Eine ethische Analyse strategischer Ansätze*. 319 S. 35,- DM.

Band 2: *Nagel, Ernst Josef: Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage*. 160 S. 24,- DM.

Band 3: *Die Strategische Verteidigungsinitiative im Spannungsfeld von Politik und Ethik*. Hg. v. Franz Furger und Ernst Josef Nagel. 153 S. 24,-DM.

#### ÖKOLOGISCHE ETHIK

*Merchant, Caro!In: Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*. München: C. H. Beck 1987. 323 S. 34,- DM.

*Ober Natur*. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis. Hg. v. Oswald Schwemmer. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1987. Ca. 210 S. Ca. 48,- DM.

*Rasb, Gerhard, Ritter, Adolf Martin, und Hermann Timm (Hg.): Frieden in der Schöpfung. Das Naturverständnis protestantischer Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1987. Ca. 232 S. m. Abb. Ca. 68,- DM.

*Schöpfungsverantwortung konkret*. Aus der Arbeit der kirchlichen Umweltbeauftragten. Hg. v. Konrad Barner u. Gerhard Liedke. Mit Beiträgen v. Kurt Oeser, Günter Altner u. a. Neukirchen/Vluyn: Neukirchener Verlag 1987 (Grenzgespräche, Bd. 12).

*Tierversuche und medizinische Ethik*. Beiträge zu einem Heidelberger Symposium. Hg. v. Wolfgang Hardegg u. Gert Preiser. Hildesheim: Olms/Weidmann 1986 (Frankfurter Beiträge zur Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin, Bd.3). 175 S. 48,- DM.

*Timm, Hermann (Hg.): Wie grün darf die Zukunft sein? Naturbewußtsein in der Umweltkrise*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1987 (GTB Siebenstern 555). 128 S. 14,80 DM.

#### BIOETHIK (MEDIZIN)

*Ethik in der Medizin*. Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 13. bis 15. Dez. 1985. Hg. v. U. Schlaudraff. Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1987. Ca. 160 S. 58,-DM.

*Euthanasia and the Newborn*. Conflicts Regarding Saving Lives. Ed. by Richard C. McMillan, H. Tristram Engelhardt, Jr. and Stuart

F. Spicker. Dordrecht/The Netherlands: D. Reidel Publishing Company 1987 (Philosophy and Medicine, 24). 340 S. 128,- Dfl.

*Humphry, Derek*, und *Ann Wickett*: Das Recht auf den eigenen Tod und eine menschenwürdige Sterbehilfe. Aus d. Amerikan. v. H.-J. Baron von Koskull. München: C. Bertelsmann 1987. 340 S. 32,- DM.

*Laplantise, Francois*: Anthropologie de la maladie. Etude ethnologique des systemes de representations etiologiques et therapeutiques dans la societe occidentale contemporaine. Preface de Louis-Vincent Thomas. Paris: Payot 1986. 411 S. 180 F.

*Zusammengestellt von Gunhild Frey*

---

*Ständige Mitarbeiter*: Prof. Dr. H. J. Adriaanse, Leiden' Prof. Dr. H. D. Bastian, Bonn . Prof. Dr. O. Bayer, Tübingen . Prof. Dr. G. Brakelmann, Bochum . Prof. Dr. K.-W. Dahm, Münster . Dr. J. Degen, Düsseldorf . Prof. Dr. Ch. Gremmels, Kassel' Prof. Dr. J. Hemberg, Lund- Prof. Dr. H. Hofmeister, Heidelberg : Prof. Dr. M. Honecker, Bonn . Prof. Dr. S. Katterle, Bielefeld . Prof. Dr. T. Koch, Hamburg . Prof. Dr. Dr. R. Lachmann, Bamberg . Dr. K. Lefringhausen, Mettmann . Prof. Dr. J. M. Lochman, Basel' Bundesverf.-Richter Dr. H. Simon, Karlsruhe . Min.-Rat W. Steinjan, Bonn . Prof. Dr. Ch. Walther, Hamburg . Prof. Dr. Ch. West, Princeton

---

*Schriftleitung*: Prof Dr. ehr. Frey (Ruhr-Universität Bochum), Hebeierweg 7,  
4600 Dortmund 72

*Reklamationen und Nachfragen wegen Zustellung oder Lieferung sind an den Verlag zu richten.*

---

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis 1987 je Heft im Abonnement 16,— DM; einzeln 18,— DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto). Abbestellung ist nur zum Ende eines Jahrgangs möglich und muß bis spätestens 30. September bei der das Abonnement führenden Buchhandlung eingehen. Bei späterer Kündigung läuft das Abonnement ein weiteres Jahr' Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen: Rückporto ist beizufügen.

Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden.

Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 1343, 4830 Gütersloh.

Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP) e. V.  
Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich. Printed in Germany.

---

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

---

# Einleitung / Introduction

Studien vor allem aus den Feldern der Wirtschafts- und der Rechtsethik werden in diesem Heft vorgestellt.

*W. Huber*, Professor für Systematische Theologie/Sozialethik in Heidelberg, weist auf die Grundentscheidungen des Wirtschaftshirtenbriefs der katholischen Bischöfe in den USA hin. Er zielt auf eine Beteiligungs-Gerechtigkeit; mit diesem Ziel überbrückt er die Kluft zwischen Äußerungen des Lehramts und der Befreiungstheologie. - *M. Volf*, Professor am Biblisch-Theologischen Institut in Zagreb, stellt die Schwierigkeiten fest, Luthers Auffassung vom »Beruf« auf die moderne repetitive Arbeit anzuwenden. Statt *vocatio* (= Beruf) wählt er seinen Einsatz beim neutestamentlichen Begriff des Charismas, das verschiedene Arbeitsfunktionen (zum Wohl des Mitmenschen) umgreifen kann, aber eine Kritik an sinnloser Arbeit zuläßt. - *Th. Strohm*, Mitherausgeber dieser Zeitschrift, berichtet aus der Arbeit der Kammer der EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) für soziale Verantwortung. - *P. fuhl* faßt Anstöße einer Gemeindeethik angesichts der Arbeitslosigkeit zusammen. Dabei wird die größere Unmittelbarkeit des Engagements einer freikirchlichen Gemeinde deutlich. *H. R. Schär*, Mitarbeiter am Sozialethischen Institut des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, analysiert die Lage der »Gastarbeiter« in Mitteleuropa. Ihre Lage kann sich nur verbessern, wo das multikulturelle Zusammenleben bewußt als Leitvorstellung gewählt wird.

*H. R. Reuter*, Mitarbeiter der FESt (Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft) in Heidelberg, sichtet die Begründungen der Strafe in der Jurisprudenz und vor allem in der evangelischen Ethik. Wer Strafe verstehen will, muß zuerst das Recht verstehen. Eigentlich soll es die Liebe als die Kraft der Versöhnung zum Ausdruck bringen. Weil Recht jedoch durch Gewalt gesetzt wird, hat es Anteil an der Schuld der Gewalt. Statt Sühne erfordert die vom Recht festgestellte Schuld eine Durcharbeitung der Tat sowie die materiale Ersatzleistung.

Ein weiterer Beitrag gilt einem historischen Thema. *G. Zimmermann*, Mitarbeiter der Heidelberger Osiander-Forschungsstelle, behandelt einen sonst weniger beachteten Aspekt der sogenannten

Zwei-Reiche-Lehre. Er untersucht ihre Gestalt bei *Calvin*. Zimmermann vergleicht Calvins Fassung dieser Lehre mit der Zwei-Gewalten-Lehre des Hochmittelalters. Obwohl auch Calvin das Geistliche über das Weltliche ordnet, bejaht er die weltliche Gewalt und geht von einer grundsätzlichen Teilung der politischen Wirklichkeit aus. Zum erstenmal eröffnet sich der Freiheitsraum einer menschlichen Sphäre ohne Gewalt, in dem Christen ihr Zusammenleben regeln können.

C.F.

This issue publishes essays concerning mainly economical and juridical ethics:

*W. Huber*, professor of systematic theology and social ethics in Heidelberg, looks at the fundamental decisions posed by the pastoral letter of the Catholic bishops in the USA. The letter envisions a fair and just policy of sharing; with this goal in mind it bridges the gap between the pronouncements from the academic camp and those of liberation theology. - *M. Volf*, professor at the Institute for Biblical Theology in Zagreb, lays out the difficulties involved in applying Luther's concept of vocation (*Beruf*) to the repetitious types of work in the modern world. Instead of »vocation,« he selects as his starring point the New Testament concept of Charisma, which can include different functions of work (to the benefit of one's fellow man), but which does not exclude a critique of mindless, soul-destroying work. - *Tb. Strohm*, a co-editor of this journal, reports on the work of the Council for Social Responsibility of the Evangelical Church in Germany. - *P. Juhl* sums up the initiatives towards a congregational ethics to deal with the unemployment problem. He clearly shows the greater directness of one of the non-established congregations in attacking the problem. - *H. R. Schär*, from the Social-Ethical Institute of the Swiss Evangelical Federation of Churches, analyses the situation of foreign workers in Central Europe. Their situation can only be improved by consciously adopting a polycultural model of community life.

*H. R. Reuter*, from the Protestant Institute of Interdisciplinary Research in Heidelberg, surveys the underlying arguments for punishment in jurisprudence and, above all, in Protestant ethics.

To understand punishment, one must understand the concepts of law and justice. Law and justice are really intended to express love as the power of reconciliation. But since law and justice are established through force, they share in the guilt for it. The guilt established by legal concepts demands not atonement, but rather a »working through« of the offence as well as material compensation.

A further final contribution deals with a historical topic. G. Zimmermann, of the Osiander Research Institute in Heidelberg, looks at a seldom discussed aspect of the so-called Doctrine of the Two Kingdoms, namely, Calvin's version of it. Zimmermann compares Calvin's conception of this doctrine with the medieval doctrine of the two powers. Even though Calvin places the spiritual above the worldly, he affirms the worldly power and proceeds from the idea of a fundamental division of political reality. For the first time, an area of free play for the exercise of human activities without the imposition of political power, is opened up, an area in which Christians can regulate their social life.

*Translated by William Walker*

*C.P.*

Ce numéro présente des études tirées avant tout des domaines de l'éthique économique et juridique.

W. Huber, professeur de théologie systématique et d'éthique sociale à Heidelberg souligne les décisions fondamentales de la lettre pastorale des évêques catholiques aux Etats-Unis traitant de l'économie. Il vise une justice tirant ses principes dans une participation; en poursuivant ce but, il enjambe le gouffre séparant des déclarations émanant d'une charge professorale et la théologie de libération. – M. Volj, professeur à l'institut de théologie biblique de Zagreb constate les difficultés que l'on éprouve aujourd'hui à appliquer la conception luthérienne du »métier« au travail à caractère répétitif de l'ère moderne. Au lieu de prendre le metier en tant que tel comme point de départ, il situe sa démarche initiale dans le concept du nouveau testament du charisme qui peut englober plusieurs fonctions du travail différentes (pour le bien d'autrui) mais accorde une place à la critique du travail lorsque ce

dernier se revele etre insense. - *Th. Strohm*, co-editeur de eette revue, presente un rapport du travail de la chambre de l'EKD (Eglise protestante d'Allemagne) en ce qui concerne la responsabilite sociale. - *P. Juhl* resurne les impulsions d'une ethique paroissiale à l'egard de chörnage. Acette oeeasion, on distinguera mieux le caractere plus immediat et plus direct de l'engagement d'une paroisse independante de l'Etat, - *H. R. Schär*, collaborateur à l'institut d'ethique soeiale de l'union des eglises protestantes suisses, analyse la situation des travailleurs immigrants en Europe eentrale. Leur situation ne peut s'ameliorer que là où une vie commune aeeptant une eohabitation multiculturelle sera conseiemment choisie et acceptee comme mode determinant.

*H. R. Reuter*, eollaborateur de l'institut de reeherches de la communaute d'etudes protestantes à Heidelberg passe en revue les justifications de la peine en rnatiere de jurisprudence et en premier lieu, en matiere d'ethique protestante. Qui veut eomprendre une peine se doit d'abord de comprendre le droit. En fait, il doit etre expression de l'amour en tant que force de reconciliation. C'est bien, au contraire, paree que le droit intervient par le biais d'une eertaine violence que lui ineombe egalement une partie de la culpabilite engendree par ladite violence. Au lieu de eonduire à l'expiation, la faute constatee par le droit exige une etude approfondie des faits ainsi qu'un dedommagement materiel,

Une autre eontribution s'interesse à un theme historique. *G. Zimmermann*, collaborateur à l'institut de recherehes Osiander de Heidelberg traite un aspect par ailleurs peu prospecte de la doetrine des deux royaumes. Il analyse la forme que prend eette derniere chez Calvin. Malgre tout, il entrevoyait des analogies entre le monde religieux et le monde seculier. Zimmermann eompare la version de Calvin de eette doetrine avec eelle des deux puissanees du haut moyen âge. Bien que Calvin place egalement le religieux au-dessus du seculier, il approuve la puissance seculiere et prend eomme point de depart un partage fondamental de la realite politique. Pour la preniere fois, l'espace de liberte d'une sphere humanie s'ouvre sans violence, un espace dans lequel les chretiens peuvent organiser leur vie en eommun.

*Traduit par Hugues Mirault*

*C.F.*

## Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle

Zum Wirtschafts-Hirtenbrief der katholischen Bischöfe  
in den USA\*

VON WOLFGANG HUBER

1.

Am 13. November 1986 hat die Konferenz der katholischen Bischöfe in den USA mit der deutlichen Mehrheit von 225 zu 9 Stimmen einem *Hirtenbrief über die katholische Soziallehre und die Wirtschaft der Vereinigten Staaten* zugestimmt. Dem ging ein Arbeits- und Diskussionsprozeß von sechs Jahren voraus. Nachdem die Bischofskonferenz 1980 einen Hirtenbrief zum Kommunismus verabschiedet hatte, beauftragte sie eine Kommission unter dem Vorsitz von Erzbischof *Weakland* (Milwaukee) mit einer entsprechenden Ausarbeitung über den Kapitalismus. Die Kommission variierte ihren Auftrag dahin, daß sie sich nicht mit dem Kapitalismus im allgemeinen, sondern in spezifischem Sinn mit den wirtschaftlichen Strukturen und Problemen in den USA beschäftigte. Zu diesem Zweck hörte sie in den Jahren zwischen 1981 und 1986 nahezu zweihundert Sachverständige an, stellte zwischen 1984 und 1986 drei Entwurffassungen des Hirtenbriefs zur öffentlichen Diskussion und initiierte damit eine breite kirchliche, politische und akademische Debatte über das Spannungsver-

\* Economic Justice for All. Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy, Washington, D. C.: National Conference of Catholic Bishops 1986; deutsche Übersetzung (leider unter Auslassung der Anmerkungen und mit manchen sprachlichen Mängeln): Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft. Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA, Frankfurt: Publik-Forum-Dokumentation 1987. Für wichtige Hinweise danke ich Heinrich Bedford-Strohm.

hältnis zwischen christlicher Soziallehre und wirtschaftlicher Entwicklung.

Indes ist dieser katholische Hirtenbrief nur eines der Beispiele dafür, welches aktuelle Gewicht den Problemen der *Wirtschaftsethik* in den nordamerikanischen Kirchen beigemessen wird. Der Hirtenbrief reiht sich in eine Serie vergleichbarer Dokumente ein, von denen ich drei nennen will: die Stellungnahme der Lutheran Church in America über »Economic Justice. Stewardship of Creation in Human Community« von 1980; die Äußerung der Presbyterian Church (USA) über »Christian Faith and Economic Justice« von 1986 und das Studienpapier der United Church of Christ über »Christian Faith and Economic Life« von 1987. Überblickt man diese Dokumente, dann legen sich drei Feststellungen nahe:

- In den amerikanischen Kirchen – insbesondere in der römisch-katholischen Kirche sowie in den Kirchen, die dem protestantischen »mainstream« zugerechnet werden - entwickelt sich eine Übereinstimmung in wirtschaftsethischen Grundaussagen über die Grenzen der Denominationen hinweg. Die wechselseitigen Bezugnahmen zwischen den verschiedenen Dokumenten können dies illustrieren.

- In der sozialetischen Urteilsbildung dieser Kirchen wird der Wirtschaftsethik eine vergleichbare Dringlichkeit zuerkannt wie der Friedensethik. In einer Reihe von Fällen - wie auch in dem der katholischen Bischöfe - schließt sich eine wirtschaftsethische Äußerung unmittelbar an eine friedensethische Verlautbarung an.

- Das durchgängige Leitthema bildet die Frage nach der Relevanz des christlichen Glaubens für das Verständnis von wirtschaftlicher Gerechtigkeit und für deren praktische Förderung. Dieser Stoßrichtung hat sich auch der katholische Hirtenbrief angeschlossen, der in seiner letzten Fassung die Überschrift erhielt: »Economic Justice for All«.

Diese drei Beobachtungen sind im übrigen nicht auf die nordamerikanische Situation zu beschränken. Parallelen zeigt sich vielmehr auch, wenn man den Bericht der Church of England über »Faith in the City« von 1985 heranzieht und sich dabei daran erinnert, daß dem 1982 die Studie über »The Church and the Bomb« vorausging.

Besondere Aufmerksamkeit verdient es also, daß all diese Prozesse kirchlicher Urteilsbildung um das Gerechtigkeitsproblem zentriert sind. Das hat Gründe in der *Situationsanalyse* (a), in der *biblisch-theologischen Klärung* (b) wie in der *politischen Option* (c).

a) *Situationsanalyse*. Die Äußerungen, in deren Rahmen ich den katholischen Hirtenbrief eingeordnet habe, beziehen sich in unterschiedlicher Intensität vor allem auf sechs Problembereiche, die wirtschaftsethisches Nachdenken nötig machen:

- Die *Interdependenz der Weltwirtschaft* hat zur Folge, daß keine Nation ihre wirtschaftliche Entwicklung isoliert betrachten und steuern kann. Transnationale Konzerne handeln eher in einem weltweiten als in einem nationalen Kontext, ohne daß dem eine neue Form internationaler Verantwortlichkeit entspräche. Vielmehr müssen Kriterien und Instanzen einer solchen internationalen Verantwortlichkeit erst entwickelt werden.

- Die *Kluft zwischen Wohlstand und Armut* wächst. Sowohl innerhalb der US-Gesellschaft als auch weltweit verschärft sich der Gegensatz zwischen Überfluß und Mangel.

- Noch immer ist das amerikanische Wirtschaftssystem durch Elemente der *ökonomischen Diskriminierung* aus Gründen der Rasse, der ethnischen Zugehörigkeit oder des Geschlechts gekennzeichnet.

- Die Diskrepanz zwischen dem *Wachstum der Militärausgaben* und dem *Mangel an Mitteln für grundlegende menschliche Bedürfnisse* **wirft** die Frage auf, welche gesellschaftlichen Prioritäten ethisch verantwortet werden können.

- In der gegenwärtigen Phase der *Technologieentwicklung* zeigt sich deren Ambivalenz besonders offenkundig. Auf der einen Seite stellt sie Mittel zur Verfügung, um menschliche Bedürfnisse besser befriedigen zu können. Auf der anderen Seite verändert sie die Produktivität, die Arbeitsbedingungen und die menschlichen Beziehungen in der Arbeit. Insbesondere führt der technologische Wandel dazu, daß bisherige Erwerbsarbeitsplätze überflüssig werden.

- Die *Belastungen der Umwelt* und die Inanspruchnahme nicht regenerierbarer natürlicher Ressourcen stellen traditionelle Wachstumsvorstellungen in Frage.

In den verschiedenen Dokumenten werden diese Fragestellungen mit unterschiedlichem Gewicht vorgetragen. Vom Hirtenbrief der katholischen Bischöfe kann man kritisch sagen, daß er die Spannung zwischen Ökonomie und Ökologie nicht stark genug akzentuiert. Dem Gegensatz zwischen Wohlstand und Armut wendet er sich in erster Linie nicht unter dem Aspekt der Diskrepanz zwischen Industrieländern und Dritter Welt zu; die Bischöfe sehen sich vielmehr vor allem durch die Armut im eigenen Land herausgefordert, mit der die katholischen Gemeinden unmittelbar konfrontiert sind.

b) *Biblich-theologische Klärung*: Die größte Aufmerksamkeit hat zu Recht das zweite Kapitel des Hirtenbriefs ausgelöst – zum einen wegen der Intensität, mit der es die Grundlinien eines christlichen Verständnisses von Gerechtigkeit biblisch-theologisch entfaltet, zum andern wegen der Klarheit, mit der es die »vorrangige Option für die Armen« als entscheidendes Kriterium des christlichen Beitrags zu ökonomischer Gerechtigkeit einführt. Konzentriert man die theologische Argumentation auf ihren Kern, so kann man drei Linien in ihr entdecken: die Linien nämlich einer *Theologie der Schöpfung*, einer *Theologie des Bundes* und einer *Theologie der Nachfolge*.

- Die *schöpfungstheologische* Linie illustriere ich durch ein Zitat: »Die biblische Auffassung von der Schöpfung lieferte eine der beständigsten Erbschaften kirchlicher Lehre. Vor Gott dem Schöpfer zu stehen, heißt, Gottes Schöpfung in der Welt der Natur wie in der Menschheitsgeschichte zu ehren. Von der patristischen Zeit bis hin zur Gegenwart hat die Kirche stets bekräftigt, daß der Mißbrauch der Ressourcen der Erde oder ihre Vereinnahmung durch eine Minderheit der Weltbevölkerung das Geschenk der Schöpfung verrät, da -alles, was Gott gehört, allen gehört<<< (Eng!. Ausgabe S. 18 f.; dt. Ausgabe S. 49; das Zitat geht zurück auf Cyprian).

- Die Kontur der *bundestheologischen* Argumentation zeigt sich in der Auslegung des alttestamentlichen Gesetzes als einer dem Bundesvolk Gottes gegebenen Lebensordnung, welche die Fürsorge für die schwachen Glieder der Gemeinschaft zum entscheidenden Maßstab menschlicher Gerechtigkeit erhebt.

- Das Kirchenverständnis des Hirtenbriefs schließlich wird

*nachfolgetheologisch* entwickelt. Die Kirche wird als Nachfolgegemeinschaft verstanden, die sich von der Nähe der Gottesherrschaft in Jesus Christus und vom Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe bestimmen läßt. Nachfolge aber sieht sich durch den Gegensatz von Armut und Reichtum in besonderer Weise herausgefordert.

Insgesamt ergibt sich, wie diese drei theologischen Linien zeigen, die »vorrangige Option für die Armen« für den Hirtenbrief nicht erst aus der neueren Lehrentwicklung der katholischen Soziallehre, sondern zugleich unmittelbar aus der biblisch-theologischen Reflexion. Durch diese Argumentation überbrücken die amerikanischen Bischöfe auf ihre Weise den Abstand zwischen der Soziallehre des katholischen Lehramts und befreiungstheologischen Konzeptionen. Daß dies auf dem Weg biblisch-theologischer Reflexion geschieht, ist auch für die evangelische Theologie von erheblicher Bedeutung. Ihr wird dadurch die Frage vorgelegt, ob nicht auch für sie in der »vorrangigen Option für die Armen« ein verpflichtender Ausgangspunkt sozialetischer Urteilsbildung liegt.

c) *Politische Option*: Nach der Auffassung des Hirtenbriefs korrespondiert ein an der vorrangigen Option für die Armen orientiertes Gerechtigkeitsverständnis derjenigen Auffassung der Demokratie, welche für das »amerikanische Experiment« ursprünglich leitend war: nämlich der Hoffnung auf Freiheit und Gerechtigkeit für alle. Grundlegend ist die Überzeugung, daß es möglich sein muß, unter den Bedingungen und mit den Mitteln der freiheitlichen Demokratie ökonomische Gerechtigkeit zu fördern. Die Bischöfe sehen in der Behauptung, daß politische Demokratie und ökonomische Gerechtigkeit für die Armen unvereinbar seien, eine Gefährdung des Freiheitsgedankens selbst. Die *Vereinbarkeit von demokratisch ver/aßter Freiheit und wirtschaftlicher Gerechtigkeit* bildet deshalb die entscheidende politische Option.

Sie bestimmt die Fassung, die der Begriff der Gerechtigkeit wie auch der Begriff der Menschenrechte in der Durchführung des Hirtenbriefs erhalten. An dem hier verwandten Begriff der *Gerechtigkeit* ist besonders bemerkenswert, daß er die Elemente der Tauschgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) und der Verteilungs-

gerechtigkeit (iustitia distributiva) um das Element der *Beteiligungsgerechtigkeit* (iustitia contributiva) ergänzt. Sie enthält die Verpflichtung, nach dem Maß der jeweiligen individuellen Möglichkeiten aktiv und produktiv an der Gestaltung des gemeinsamen Lebens teilzunehmen. Ihr korrespondiert das Erfordernis, die gesellschaftlichen Institutionen so zu gestalten, daß *allen* die Möglichkeit aktiver Teilnahme am wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben der Gesellschaft eröffnet wird. Die äußerste Ungerechtigkeit aber liegt dann vor, wenn Menschen oder Gruppen aktiv so behandelt oder passiv in einem Zustand gehalten werden, als ob sie nicht Glieder der menschlichen Gattung wären. Sie als Glieder der menschlichen Gattung zu behandeln aber heißt (wie die katholischen Bischöfe gut kantianisch erklären), sie niemals nur als Mittel, sondern als Zweck in sich selbst zu betrachten. Alle Formen der Marginalisierung verstoßen also gegen die Forderung kontributiver Gerechtigkeit.

Folgerichtigerweise korrespondiert diesem Gerechtigkeitsbegriff die Forderung, die Würde des Menschen im Bereich der Wirtschaft anzuerkennen. Als Instrument dafür gilt ein umfassender Begriff der *Menschenrechte*, der soziale und wirtschaftliche Rechte ebenso einschließt wie politische und kulturelle Rechte. In den USA, die den beiden Menschenrechtspakten der UN von 1966 bisher nicht beigetreten sind, stellen sich die katholischen Bischöfe also auf die Seite derer, die das Menschenrechtsverständnis, das in jenen Pakten zum Ausdruck kommt, aus Gründen des christlichen Bilds vom Menschen ernstgenommen sehen möchten.

Den Traditionen katholischer Soziallehre entsprechend vollziehen die Bischöfe eine klare Abstufung zwischen der Entwicklung von Grundsätzen der Soziallehre und der Erörterung wirtschaftspolitischer Einzelfragen. Gerade diese Abstufung ermöglicht Konkretion und Kontroverse. Denn sie eröffnet diese Übereinstimmung in grundsätzlichen Aussagen ebenso wie den Dissens in einzelnen Folgerungen. So haben auch Kritiker des Hirtenbriefs – wie etwa *Michael Nowak* oder *Peter Berger* – sich ausdrücklich zu vielen seiner grundsätzlichen Aussagen bekannt, auch wenn sie manchen Folgerungen widersprochen haben, die sie als allzu staatsinterventionistisch und dirigistisch empfanden. Die Felder der Konkretion, die der Hirtenbrief wählt, sind: Beschäftigung,

Armut (in den USA), Ernährung und Landwirtschaft, wirtschaftliche Beziehungen zu Entwicklungsländern (Kap. 3), Wirtschaftsdemokratie (Kap. 4), die Aufgabe der Kirche unter Einschluß ihrer Rolle als Arbeitgeber und wirtschaftlicher Akteur (Kap. 5).

### III.

Sicher geben diese Kapitel in Umfang und Inhalt manchen Anlaß zu kritischen Erwägungen; und im Verhältnis zwischen theologischer Grundlegung und wirtschaftspolitischer Konkretion kann man auf mancherlei Spannungen stoßen. Doch wichtiger ist mir hervorzuheben, *unter welchen Gesichtspunkten dieses Dokument beispielhaften Charakter für andere Prozesse kirchlicher Urteilsbildung zu wirtschaftsethischen Fragen haben kann*. Ich nenne sechs derartige Gesichtspunkte:

- die Organisation kirchlicher Urteilsbildung als öffentlicher Disput;
- die Orientierung an der doppelten Aufgabe: der Aufklärung der christlichen Gemeinde und der Förderung der politischen Debatte;
- die bewußte Kontextualität: der Einsatz nämlich bei den Problemen, die hier und jetzt zur ethischen Urteilsbildung nötig sind;
- die biblisch theologische Bestimmtheit: die Prägung der theologischen Aussagen durch biblisch-theologische Zusammenhänge also, verbunden mit der Bereitschaft zu theologischer Klarheit und Verbindlichkeit;
- die Bereitschaft zu Konkretion und Kontroverse;
- und schließlich in all dem: die Konzentration auf das Problem wirtschaftlicher Gerechtigkeit als spezifische Herausforderung für Christen und Kirchen, die sich der vorrangigen Option für die Armen verpflichtet wissen.

*Prof Dr. Wolfgang Huber*

*Schmeilweg 5  
6900 Heidelberg*

## **Recht und Strafe**

Ein Beitrag aus der Sicht evangelischer Ethik\*

VON HANS RICHARD REUTER

Hans Dombois

in Anknüpfung und Widerspruch -  
zum 80. Geburtstag am 15.10. 1987

Die Probleme der Strafrechtspflege haben in der professionellen evangelischen Ethik hierzulande seit geraumer Zeit keine grundsätzliche systematische Bearbeitung mehr erfahren<sup>1</sup>. Dies mag auch damit zusammenhängen, daß mit den Reformwerken des 1975 in Kraft getretenen neuen Strafgesetzbuches und des seit 1977 gültigen neu geschaffenen Strafvollzugsgesetzes alle Weichen gestellt schienen, wobei die Grundzüge dieser Reform schon 1969 festgelegt waren. Gleichwohl melden sich zehn Jahre nach Inkrafttreten des Strafvollzugsgesetzes Stimmen zu Wort, die auch auf diesem Feld der Rechtspolitik die Wende einläuten möchten. Das Gesetz hat als alleiniges Vollzugsziel bestimmt: »Im Vollzug der Freiheitsstrafe soll der Gefangene fähig werden, künftig in sozialer Verantwortung ein Leben ohne Straftaten zu führen.« Noch sind längst nicht alle Zielvorstellungen des Gesetzes verwirklicht, da hält der frühere bayrische Justizminister *August Lang* - wenn man einem Hamburger Nachrichtenmagazin glauben darf<sup>3</sup> - dafür, es sei »rechtens«, die »Gedanken des Ausgleichs von Schuld, der Verteidigung der Rechtsordnung oder der Abschreckung im Strafvollzug widerzubeleben.« Und der Berliner Justizsenator *Rupert Scholz* sekundiert unter Verweis auf ein

\* Vortrag am 6. 4. 1987 anlässlich eines Symposiums über »Gegenwart und Zukunft des Strafvollzuges«, das von der Evangelischen Akademie Hofgeismar und der Arbeitsgruppe -Kirche und Strafvollzug< der EKD veranstaltet wurde.

»weithin gegebenes öffentliches Bewußtsein und sein Verständnis von Schuld und Strafe«, The floor ist open for discussion.

Wenn zu diesem Thema der Beitrag der Theologie in konfessionsspezifisch verteilten Rollen erscheint', so verheißt dieser Vorgang wohl keine kontrovers-theologische Dramatik größeren Stils. Was die rechtspolitischen Zielvorgaben angeht, hat sich - so scheint mir - in der neueren Diskussion eine gemeinsame evangelisch-katholische Grundtendenz herausgestellt, die freilich unterschiedliche Akzente im Detail nicht ausschließt. Immerhin fällt auf, daß die Bearbeitung der Strafrechtsthematik in den neueren interkonfessionellen Handbüchern zu Fragen der Ethik und Gesellschaftslehre den moraltheologischen Fachkollegen der "anderen Fakultät" zugefallen sind>. Die Frage drängt sich auf, ob die Tradition katholischer Theologie an dieser Stelle einfach ergiebiger ist - in welchem Sinne wäre freilich zu prüfen. Meine Überlegungen führen diese Prüfung nicht selbst durch, sondern beschränken sich auf die Entfaltung einer evangelischen Perspektive. Das folgende hat drei Teile:

1. Die Widersprüche der Straftheorien
2. Das Ende des Strafmythos
3. Die Aufgabe des Strafrechts.

## 1. DIE WIDERSPRÜCHE DER STRAFTHEORIEN

Im juristischen Diskurs über die Strafe hat es sich eingebürgert, zwischen Vergeltungstheorien, Spezialpräventionstheorien und Generalpräventionstheorien zu unterscheiden-. Wir betrachten sie kurz unter dem Gesichtspunkt, inwieweit sie eine ethische Rechtfertigung des Strafrechts zu tragen vermögen.

Die *Vergeltungstheorie* ist schuldorientiert. Sie interpretiert das in der Strafe zugefügte Übel als gerechten Ausgleich der Schuld des Täters. Die Vergeltungstheorie ist in dem Sinne eine absolute Straftheorie, als in ihr die Strafe als Selbstzweck erscheint. Sie wird nicht utilitaristisch von innergesellschaftlichen Nützlichkeitsabwägungen her begründet. Sie ist 'fundiert in der moralischen Idee der Gerechtigkeit. Man hat sie deshalb auch als Gerechtigkeitstheorie der Strafe bezeichnet', Eine solche ist sie freilich nicht schlechthin; Gerechtigkeitstheorie ist sie nur als Theorie der

ausgleichenden Gerechtigkeit. Das menschliche Recht soll in Gestalt des positiven Strafrechts der Wiederherstellung einer transzendenten moralischen Weltordnung dienen, weshalb Kant die klare Konsequenz ausgesprochen hat: »Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinanderzugehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke haftet, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat.« Offenbar kann die Vergeltungstheorie aber den spezifisch rechtlichen Sinn der Strafe gar nicht deutlich machen. Denn für sie repräsentiert das Rechtsgesetz unmittelbar das Sittengesetz, das seinerseits als absolut geltend interpretiert wird. Die Vergeltungstheorie betrachtet darum auf der einen Seite den Täter als Subjekt einer moralischen Schuld, die den äußeren Verstoß gegen das Rechtsgesetz übersteigt. Doch dann fragt sich, wie das Strafrecht vor der absurden Konsequenz gerettet werden kann, alle moralische Schuld ahnden zu müssen. Die Vergeltungstheorie betrachtet auf der anderen Seite die Gesellschaft als Subjekt einer entsühnenden, ursprünglich göttlichen Gewalt, die die Befugnisse der Rechtsgemeinschaft sprengt. Aber wie könnte die Rechtsgemeinschaft ihre menschlichen Grenzen in der Vollstreckung einer göttlichen Gewalt überschreiten, wenn sie doch ihr Recht »im Namen des Volkes« und nicht »im Namen Gottes« spricht?

Die sogenannten relativen Straftheorien begründen die Strafe utilitaristisch von sozial nützlichen Zwecken her. Als Präventionstheorien richten sie den Blick nicht wie die Vergeltungstheorien auf die Vergangenheit begangener Delikte, sondern auf die Zukunft möglicher Delikte.

Die sogenannte *Spezialpräventionstheorie* orientiert sich an der Zukunft des individuellen Täters, genauer: in ihrem Zentrum steht der schon straffällig gewordene Täter als potentieller Wiederholungstäter. Die Wahrscheinlichkeit des Rückfalls soll durch Maßnahmen der Sicherheitsverwahrung, der Abschreckung und Besserung des Täters reduziert werden. Die Stärke, die der Spezialpräventionsgedanke gegenüber der Vergeltungstheorie besitzt, ist zugleich seine Schwäche: Indem er die Strafe überhaupt nicht mehr an den äquivalenten Ausgleich einer begangenen Tat knüpft, verstrickt er sich in einen seltsamen Widerspruch: Einerseits schränkt der Spezialpräventionsgedanke die Klasse der strafwürdigen Handlungen auf offenbar unakzeptable Weise ein, indem er nur auf die Rückfallgefahr abstellt. Auch schwerste Kapitalverbrecher müßten, wenn sie nicht wiederholungsgefährdet sind, straffrei ausgehen - bis hin zum heute sozial unauffällig lebenden KZ-Schergen. Andererseits und im Gegenzug dazu droht die spezialpräventive Theorie die Strafe für belie-

bige gesellschaftliche Zwecke zu entgrenzen. Denn für die Spezialprävention hat die Strafe ihr Maß und ihre Grenze nicht mehr darin, daß die Strafe jedem das gesetzlich bestimmte Gleiche gibt, sondern eben jedem das Seine. Aber die distributive Gerechtigkeitsformel des »*suum cuique*« kann - wie eine bittere Erfahrung lehrt - auch das Eingangstor eines KZ dekorieren. Solche gewiß extremen, aber unvergeßlichen historischen Erfahrungen haben dazu geführt, den spezialpräventiven Ansatz der Unschädlichmachung des Täters heute in erster Linie im Resozialisierungsgedanken aufzunehmen. Doch auch diese Version einer Therapeutik, die auf Wiedereingliederung in die Gesellschaft abstellt, ist im Wortsinne frag-würdig. Die Frage lautet: Inwieweit ist die Allgemeinheit befugt, gesellschaftliche Minderheiten und Randgruppen sozialtherapeutischen Techniken zu unterziehen, die den Konformitätsbedarf der jeweiligen Mehrheit befriedigen?

Die *Generalpräventionstheorie* orientiert sich an der Zukunft aller möglichen Täter. Deshalb betrachtet sie die Strafe als Mittel zur Abschreckung vor potentiellen Straftaten. Damit verstrickt sie sich in noch größere Schwierigkeiten als die beiden anderen Rechtfertigungsversuche der Strafe. Und zwar deshalb, weil sie das Recht zur Strafe von der Faktizität des Delikts überhaupt abkoppelt und lediglich an die bloße Möglichkeit von Rechtsverstößen anknüpft. Der Gedanke der Generalprävention begründet damit zunächst eine Theorie der Strafandrohung. Doch liefert die Abschreckungstheorie aus sich selbst heraus keine Kriterien für Strafmaß und Strafmaterien. Vielmehr pflegt sich das Vordringen generalpräventiver Zwecke bei der Strafandrohung mit der Tendenz zur Ausdehnung und Verschärfung strafrechtlicher Normen zu verbinden. In vielen Fällen ist der Erfolg empirisch zweifelhaft, in vielen anderen Fällen sind die Auswirkungen rechtsstaatlich bedenklich. Als Theorie der Strafandrohung wäre die Generalprävention zudem nur glaubwürdig, wenn sie auch bei der Strafvollstreckung durchgehalten wird", Doch damit verstieße die Strafe eklatant gegen den ethischen Imperativ, der besagt, der Täter dürfe nie nur als Mittel zum Zweck, sondern müsse immer auch als Zweck an sich selbst betrachtet werden; er sei nie nur als Objekt, sondern immer auch als Subjekt zu behandeln.

Diese inneren Widersprüche zeigen, daß *keine der drei klassischen Theorien al/eine in der Lage ist, die Rechtfertigung des Strafrechts zu tragen*. Ich sehe den Grund in folgendem: Die genannten Theorien versuchen allesamt, das Strafrecht aus der Strafe zu begründen, statt das Recht zur Strafe im Rahmen des Rechts zu diskutieren. Sie begehen eine *petitio principii*: sie setzen schon voraus, was erst zu

begründen wäre. Die *absoluten Theorien* wollen das Strafrecht nach dem Äquivalenzprinzip aus dem Wesen der Strafe rechtfertigen. Die *relativen Theorien* versuchen es nach dem Nutzenprinzip aus dem Zweck der Strafe. Aber dabei gerät aus dem Blick, daß sstrafen- bedeutet: einzelne Handlungen zu vollziehen, die Unterfälle eines Systems von allgemeinen Regeln sind", Eine Rechtfertigung des Strafhandelns kann darum nicht unabhängig von der Frage nach der Rechtfertigungsfähigkeit des Systems von Rechtsregeln erfolgen, die der Strafe logisch vorgeordnet sind. Ich will von hier aus exemplarisch die Rückfrage an die neuere evangelische Ethik<sup>11</sup> stellen, inwieweit sie diesen Gesichtspunkt in ihre Verarbeitung der klassischen Straftheorien aufgenommen hat.

*Karl Barth* ist mit seinen Äußerungen zur Strafe als Vertreter eines reinen Fürsorgerechtes hervorgetreten, dessen Zweck in der Besserung des Täters zu suchen ist. Barth ist bekanntlich auf die Strafe im systematischen Kontext seiner Schöpfungsethik zu sprechen gekommen<sup>12</sup>. Er betrachtet aber die Strafe hier nur von ihrer äußersten Grenze aus. Gegenstand der Erörterung ist deshalb die Todesstrafe unter dem christologisch fundierten Leitgedanken des unbedingten – nicht absoluten! – Schutzes des Lebens. Von diesem Zuschnitt der Fragestellung her ist schon deutlich, daß sich hier als primäres Problem der Lebensschutz des Täters aufdrängt und erst sekundär der Schutz der Gesellschaft. Barth führt denn auch die Straftheorien der Besserung, der Vergeltung und der Abschreckung in genau dieser Reihenfolge vor, um ihre Unvereinbarkeit mit der Todesstrafe zu zeigen. Dabei begründet die am Kreuz Jesu Christi schon vollzogene vergeltende Gerechtigkeit Gottes die Überholung jeder absoluten Straftheorie prinzipiell. Und der relative Strafzweck der Wiedereinordnung in die Rechtsgemeinschaft durch Besserung des Täters vermag schon deshalb Priorität zu beanspruchen, weil Barth die Leistungskraft der Straftheorien allein für das bestimmte Problem der Todesstrafe überprüft. Aus Barths systematischen Grundgedanken der an Christus vollzogenen Gerechtigkeit ergibt sich bereits eine entsprechende Zentrierung des Blicks auf den Vollzug der Strafe – folgerichtig hat Barth der Strafvollzugsreform wichtige theologische Anstöße geliefert<sup>13</sup>. Die Schwäche seiner vorliegenden Konzeption besteht jedoch darin, daß sie keine Ethik der Strafrechtspraxis im ganzen impliziert. Sie behandelt das Ausnahmerecht der Todesstrafe (und zwar in Analogie zur Notwehrtötung), aber sie setzt die Strafe ebenso voraus wie das Recht, dessen Unterfall die Strafe doch ist<sup>14</sup>.

*Helmut Thielicke* entwickelt dagegen die Straftheorie ausdrücklich im Rahmen einer Ethik der Rechtssphäre. Die Rechtsordnung gehört für ihn zu den Erhaltungsordnungen, durch die Gott auf die von menschlicher Schuld provozierte Situation eingeht<sup>16</sup>. Damit ist schon über den engen Bezug zwischen der religiös-sittlichen Dimension der Verfehlung und der juristischen Schuld vorentschieden - anders könnte, so Thielicke, der Begriff der Strafe und die Ermächtigung zu ihr gar nicht festgehalten werden. Strafe bedeutet die Mißbilligung des Handelns durch Zufügung eines Strafübels. Dabei hebt der Begriff der Mißbilligung bewußt auf die ethische Relevanz der Tat ab, d. h. den »Verstoß gegen die *hinter* dem Gesetz stehende Weltordnung«<sup>16</sup>. Den Spezialsinn der Strafe bildet zunächst die Sühne, d. h. die aktive Übernahme der Strafe durch Konsensus zu ihr, sodann die Rehabilitation. Beides gehört für Thielicke zum Recht des Verbrechers auf Strafe. Thielicke interpretiert den Sinngehalt des Vergeltungs- und des Spezialpräventionsaspekts auf der Seite des Täters als den Prozeß der Sühne. Dabei setzt er die »Ablösung des Gesetzesschreckens durch das sühnende Ja gegenüber jener Wertinstanz, die durch das Gesetz repräsentiert wird« mit der theologischen Sequenz von Gesetz und Evangelium analog!<sup>17</sup> Es zeigt sich: Obwohl Thielicke seine Straftheorie im Rahmen einer Ethik der Rechtssphäre ansetzt, führt seine theologische Bestimmung des Rechts im ganzen doch dazu, die Strafe als das Problem des Rechts überhaupt zu betrachten und damit das Recht von der Strafe her, statt die Strafe vom Recht her zu verstehen.

Ganz entgegengesetzte theologische Zugänge zur Strafrechtspraxis gehen also an dieser Aufgabe vorbei<sup>18</sup>, Barth, weil es ihm darstellungsbedingt nicht primär um das Recht, sondern um den Schutz des Lebens, auch und gerade das des Straftäters geht; Thielicke, weil er das Recht metaphysisch als Repräsentation einer göttlichen Wertinstanz versteht, für die der sühnende Ausgleich wesentlich ist. Die Aufgabe scheint zu lauten, die Rationalität der Strafe ganz und gar auf das positive Recht zu beschränken. Dennoch droht die Strafe diese Grenze ihrer Rationalität immer wieder auf ein religiöses *tremendum et fascinatum* hin zu übersteigen. Wie kann diese grenzüberschreitende Logik der Strafe beendet werden?

Wollen wir die Strafe in die Grenzen des positiven Rechts zurückstellen, so müssen wir zunächst die Bewegung ins Auge fassen, durch die die Rationalität der Strafe regelmäßig in den Mythos der Strafe übergeht. Betrachten wir dazu den Begriff der Strafe selbst. Ich nehme die klassische Definition, die *Hugo Grotius* 1625 gegeben hat": »Poena est malum passionis, quod infligitur propter malum actionis« – zu deutsch: Strafe ist ein Übel des Leidens, das zugefügt wird um eines Übels des Handelns willen. Darin stecken drei Elemente. *Erstens*: Das Strafübel überfällt den Täter nicht bewußtlos und willenlos; es wird ihm absichtlich zugefügt von einem Willen, der nicht sein eigener ist. In der Strafe stehen sich also Richter und Täter, beurteilendes und beurteiltes Bewußtsein im Gegensatz von Norm und Verstoß gegenüber. *Zweitens*: Die Straflogik überbrückt diesen Gegensatz dadurch, daß sie von der Ausgleichsfähigkeit, der Äquivalenz von verursachtem Übel und auferlegtem Übel ausgeht. *Drittens*: Die beiden Übel, für die das Lateinische nur ein Wort (*malum*) hat, sind aber eher äquivok als äquivalent; sie sind nämlich qualitativ verschieden: Das Vergehen ist ein Übel des Handelns, die Strafe ist ein Übel des Leidens. Ein Übel, dessen Anfang der - wie immer beschaffenen - Innensphäre des Täters zugehört, soll durch ein Übel ausgeglichen werden, das über die leibliche Außensphäre des Täters einwirkt. Zugespitzt gesagt: Die Strafe will ein sittlich Böses durch ein physisches Übel aufheben. Möglich wäre das nur, wenn man sich Handeln und Erleiden im selben Willen vereinigt denken könnte: Dies wäre der Fall in der Sühne-",

Die *Sühne* ist aber die Stelle, an der die Strafe aus der nur vordergründig normativ-rationalen Sphäre in eine ursprünglich mythisch-sakrale Sphäre übergeht. In der sakralen Sphäre zielt die Strafe nicht auf das bloß passive Erleiden eines äquivalenten Übels, sondern auf die Sühne, d. h. ursprünglich auf die aktive Bereinigung einer Befleckung-", die tätige Tilgung eines Makels innerhalb eines Sinnuniversums, das Gott, Selbst und Welt umspannt. Die Strafe ist normiert und wird zugefügt, und zwar prompt. Aber die Sühne ist ein offener Prozeß, zielt auf Vergeltung und schließt insofern das Definitive der Strafe gerade aus.

Der Strafmythos besteht nun darin, daß er ein rationales Moment mit einem sakralen verbindet. Das Rationale ist die Differenz von Beurteilendem und Beurteiltem, von Richter und Täter. Das Sakrale ist die Vereinigung von Handeln und Erleiden im Willen des Täters. Dieser Zwitterfigur wegen bietet sich der Strafmythos zur Rationalisierung des Heiligen ebenso an wie zur Sakralisierung des Rechts.

Die Aufgabe der Theologie besteht angesichts dessen in nichts als *Kritik*: Sie muß das Heilige entjuridisieren, um das Recht entsakralisieren zu können. Die Theologie kann diese Aufgabe in einem radikalen Sinn nur an der Stelle einlösen, an der sich nach der Behauptung der christlichen Überlieferung der heilige Wille Gottes selbst offenbar gemacht hat. Doch ist der Blick dorthin für die christliche Theologie nicht ohne Brisanz. Auf der einen Seite legen die großen Texte des Neuen Testaments die Selbstoffenbarung Gottes im Geschick Jesu Christi als Ereignis der Versöhnung der ganzen Welt mit Gott aus: »Denn Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung« (2 Kor 5,19). Aber bei der christologischen Symbolik des stellvertretenden Leidens und der Sühne im göttlichen Gericht, das unsere Rechtfertigung bedeutet, scheint es sich um nichts anderes als die präzise und komplette Widerspiegelung des Strafmythos zu handeln. Ich erinnere nur an zwei Formeln aus den Briefen des Apostels Paulus, die die beiden zentralen Motive offenlegen: Die eine Formel ist die, wonach Christus »für uns zur Sünde gemacht« wurde (2 Kor 5,21); die andere lautet, Gott habe Christus »in seinem Blut zur Sühne hingestellt« (Röm 3,25).

Es genügt in anbetracht dessen keineswegs, einfach zu sagen, in Christus habe sich die vergeltende Gerechtigkeit Gottes schon ausgewirkt, denn diese Formulierung hält ja das Motiv der Vergeltung als Moment des göttlichen Willens fest. Auch eine sogenannte christologische Rechtsbegründung kann zutiefst zweideutig bleiben, wenn sie nicht die Symbolinterpretation bis an den Punkt treibt, an dem der Strafmythos zerfällt und einen neuen überschießenden Sinn freisetzt. Den Weg zur Entmythisierung der Strafe weisen uns die paulinischen Formeln selbst, wenn wir die Motive betrachten, die in ihnen verarbeitet sind<sup>22</sup>.

Christus *-für uns zur Sünde gemacht*: Aus dieser Formel muß der juridische Assoziationsgehalt getilgt werden. Recht verstanden artikuliert sie eine bestürzende Wahrheit, die die normative Rationalität der Strafe sprengt. Wir haben es mit einer Deutung von Jesu Tod zu tun, die an die archaische Allgegenwart der Sündenbockprojektion anknüpft. Es ist das Psycho- und Soziodrama, in dem ein einziges unschuldigtes Leben plötzlich alle Gewalt der anderen auf sich zieht und mit sich wegträgt. Der Sündenbockritus wurde in Israel als volkstümliche Zeremonie am Rande des großen Versöhnungstages begangen (Lev 16), aber auch das Geschick der leidenden Gerechten wurde in diesem Schema reflektiert (Jes 53). Auf seinem Höhepunkt schlägt das Tragische »alle gegen einen« in jenes »einer für alle« um, das den Gemeinschaftsfrieden wiederherstellt - und im Blick auf das malum passionis Jesu fügt das Neue Testament hinzu: Dies gelte nun »ein für allemal« (Röm 6,10).

Christus - *in seinem Blut zur Sühne hingestellt*: Diese Formel erfordert eine nicht-sakrifizielle Interpretation. Das griechische Wort für Sühne (hilasterion) bedeutet an dieser Stelle nicht Sühnopfer oder Sühnmittel. Es steht für den hebräischen Terminus kapporaet, der das Sühnmal bedeutet, also nicht das Opfer, sondern den Ort der Sühnung. Die kapporaet war die leere Platte auf der Bundeslade zwischen den Cheruben. Sie gehört zunächst ganz und gar in die Späre des Sakralen. Sie war der Ort der höchsten Sühnung am großen Versöhnungstag, wenn der Hohepriester durch den Vorhang hindurch ins Allerheiligste trat, um das Blut des Opfertieres auf die Platte zu sprengen. Als Leerstelle ist das Sühnmal der Wohnsitz des unsichtbaren und unsagbaren Gottes. Christus, so will die Formel sagen, hat sich diesem Ort nicht mit einem instrumentellen Opfer genähert, sondern als er selbst, in Person, im Selbsteinsatz ins Geheimnis Gottes.

Achten wir auf den *Bedeutungsüberschuß der christologischen Symbolik*, so entdecken wir in ihr einen neuen Sinn, der das Juridisch-Moralische ebenso hinter sich läßt wie das Sakrifizielle. Zwei Motive machen das zusätzlich deutlich: Jesu Selbsteinsatz endete mit einem Schrei der verzweifelten Gottverlassenheit; und der Vorhang zum Allerheiligsten zerriß (Mk. 11,37f./Mt. 27,50f.). Das will sagen: Im Zerreißen des Vorhangs ist die *kultische Eigenge-*

setzlichkeit der Sphäre des Sakralen zerbrochen; der Schrei der Gottverlassenheit aber weist darauf hin, daß *fes*« *Se/bsteinsatz auch nicht als eine die göttliche Macht umstimmende sittliche Leistung zu verstehen ist. Der Weg der Versöhnung ist der Weg personaler Stellvertretung. Sie hat zwei Seiten: In der Rolle dessen, der sich verzweifelt hingibt, vertritt Christus die Menschen bei Gott: dieser eine wahre Mensch trägt das Handeln aller in seinem eigenen Leiden aus; er identifiziert sich in seiner Passion mit der Aktion aller. In der Rolle des Sündenbocks vertritt Jesus Gott bei den Menschen: dieser eine wahre Gott läßt sich erschlagen, ohne zurückzuschlagen; er hebt die Differenz von Richter und Gerichtetem auf. Versöhnung ist ihrem Begriff nach das Ende des Strafmythos, weil sie nicht nur die Unterscheidung von Tun und Erleiden, sondern auch die Differenz von beurteilendem und beurteiltem Bewußtsein in Gott selbst aufgehoben sein läßt - oder mit den Worten des Paulus: »Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden« (2 Kor. 5,17). Auch die Metapher des Gerichtes Gottes nimmt von hier aus einen neuen Sinn an: Gericht Gottes bedeutet fortan, daß mich die Gegenwart der Liebe Gottes zugleich mit Gottes Schmerz über meine Vergangenheit konfrontiert->*

Es ist leicht zu sehen, daß nach dieser Dekonstruktion der Strafe kein Begriff zurückbleibt, der es erlauben würde, das Gottesverhältnis des Menschen unmittelbar in der Semantik der Strafrechtspraxis zu beschreiben. Mit anderen Worten: *Es gibt keine einzige theologische Legitimation des Strafrechts aus den Metaphern der Strafe.* Die »Schuld«, die Jesus weggetragen hat, bedeutet ja keine Normübertretung, sondern eine kollektive Selbstverstrickung, die nicht vergolten, sondern nur erlöst werden kann. Die »Sühne«, die er vollbracht hat, bedeutet keine religiös-sittliche Leistung, sondern die Auslieferung an Gott im Zugrundegehen. Das »Gericht« schließlich ist keine Urteilsinstanz, sondern das erschreckende Aufleben vergangener Taten, deren Ableben Gott anheimgestellt ist. Wie kann nach dieser Entmythisierung der Strafe das Strafrecht für die theologische Ethik überhaupt noch in den Blick kommen?

### 3. DIE AUFGABE DES STRAFRECHTS

Unser erster Durchgang ergab, daß eine ethische Rechtfertigung der Strafrechtspraxis nur aus einer zureichenden Bestimmung des Rechts im ganzen erfolgen könnte: Diese dürfte das Recht nicht von vornherein als Spezialfall der Strafe mißverstehen. Der zweite Durchgang förderte die konsequente Überwindung des Strafmythos im Versöhnungsgedanken des Neuen Testaments zutage: Die Stellvertretung Jesu Christi erwies sich als der Weg der göttlichen Liebe. In einem dritten Durchgang müssen wir jetzt beide Ergebnisse verbinden und auf die Strafrechtspraxis anwenden.

Die These, die zunächst beide Einsichten verbindet, lautet: *Wir müssen von einem Begriff des Rechts ausgehen, dessen Grundsinn dem der Liebe als Kraft der Versöhnung entspricht.* Es ist nun keineswegs ein Wechsel ins Erbauliche oder in unerschwingliche theologische Deduktionen erforderlich, um diese Perspektive auf das Recht zu gewinnen. Eine Deutung der Rechtsregeln aus dem Grundsinn der Liebe ist vielmehr genau diejenige, die den Vorgang der Rechtsbildung überhaupt in einer fruchtbaren Weise verständlich macht. Es reicht nämlich nicht zu, das Recht nur aus einer Näherbestimmung des Begriffs der Norm abzuleiten und dann zu sagen, Rechtsregeln seien diejenige Klasse von Normen, die durch zusätzliche Merkmale wie Bestimmtheit, Bekanntheit, Erzwingbarkeit, Gerichtsfähigkeit usw. charakterisiert sind. Man muß vielmehr tiefer bei der Entstehung von normativen Regeln als solchen ansetzen. Normen entstehen aus der Gegenseitigkeit von Erwartungen. Schon die sogenannte Goldene Regel empfiehlt es als klug, daß ich mein eigenes Verhalten an derjenigen Erwartung orientiere, die ich an das Verhalten des anderen habe. Um dies tun zu können, muß ich den anderen zunächst *als* anderen, als diese Person in dieser bestimmten Rolle anerkennen. Rechtsnormen entstehen aus Anerkennungsverhältnissen. Personale Anerkennungsverhältnisse sind der innere Grund des Rechts - dies ist die Stelle, an der das Recht offen ist für gewährende Macht der Liebe-t. Um miteinander verlässlich leben zu können, müssen wir jedoch darüber hinaus unsere gegenseitigen Erwartungen objektivierend auf Dauer stellen, um Erwartungssicherheit zu gewinnen. Erwartungssicherheit im Miteinanderhandeln, das ist die lebensfördernde äußere

Funktion des Rechts->, Hier kann in das Recht die erhaltende Macht der Liebe eingehen. Gewährung von Anerkennungsverhältnissen und Aufrechterhaltung von Erwartungssicherheit, dies ist der Grundsinn des Rechts, der der Liebe entspricht. Und insoweit ist das Recht nicht nur ein taugliches, sondern ein unerläßliches Mittel zur Verwirklichung von Versöhnung im Zusammenleben der Menschen.

Im *Strafrecht* jedoch ist die der Versöhnung dienende Aufgabe des Rechts einer tiefen *Paradoxie* ausgesetzt: Die Kriminalstrafe ist ein Spezialfall der staatlichen Androhung und Ausübung rechtserhaltender Gewalt. Das Strafrecht ist der Bereich des Rechts, der am unmittelbarsten daran erinnert, daß im Staat ursprünglich alles Recht durch einen Akt der Gewalt gesetzt ist<sup>26</sup>. Gewalt aber hat wie wir gesehen haben - ihren Ursprung nicht in der Macht Gottes, sondern in der Selbstnacht der Menschen, die in jene kollektive Verstrickung führt, deren Bann in theologischer Sprache »Sünde« und deren Aktualisierung in theologischer Sprache »Schuld« heißt. Jedes Recht, das unter Präsenz physischer Gewalt die Individuen einer äußeren Ordnung unterwirft, hat allein schon dadurch seine Unschuld verloren. Im ersten Akt rechtssetzender Gewalt ist Schuld als justitierbarer Begriff bereits unbrauchbar geworden. Das *staatliche Recht* steht theologisch auf alle Fälle *mit dem Rechtsbrecher gemeinsam in der Schuld* und kann sich nur vorläufig damit entschuldigen, daß Recht nicht Recht bleiben kann, wenn die Gewalt auf der anderen Seite steht. Die Aufgabe besteht deshalb allgemein gesprochen darin, die rechtserhaltende Gewalt dem Versöhnungssinn des Rechts unterzuordnen. Das staatliche Gewaltmonopol muß an sich selbst die Aufgabe weiterführen, unter der es angetreten ist, nämlich die Zivilisierung und Begrenzung von Gewalt überhaupt. Moderne Gesellschaften lösen dieses paradoxe Problem, indem sie den Zugang zu physischen Gewaltmitteln seinerseits rechtlicher Kontrolle unterwerfen und die Institutionalisierung physischer Gewaltausübung funktional differenzieren. Wenn wir die Rechtfertigungsfähigkeit der Strafe von der Rechtfertigungsfähigkeit des Rechts einer staatlich verfaßten Gesellschaft abhängig machen, so ist die Lösung im Ergebnis hochdifferenziert. aber im Prinzip einfach:

Die Strafzwecke müssen auf dem Hintergrund der *rechtsstaatli-*

*eben Differenzierung der Gewaltausübung* interpretiert und in ihrer Zuordnung zur legislativen, zur judikativen und zur exekutiven Gewalt verstanden werden. Dann stellt sich heraus, daß das Wahrheitsmoment der drei Straftheorien darin liegt, daß das Strafrecht dem Bürger in drei Stadien entgegentritt: Als Strafan drohung, als Strafverhängung und als Strafvollzug. Infolgedessen heftet sich die Generalprävention in erster Linie an die Strafan drohung durch Gesetze, die Vergeltungstheorie an die Strafverhängung im Urteil und die Spezialprävention vor allem an den Strafvollzug. Die Strafzwecke treten somit zunächst in funktionaler Differenzierung in Analogie zur Gewaltenteilung auf. Wegen des grundrechtsgewährenden Charakters des Rechtsstaats folgt, daß das Strafrecht subsidiärer Natur ist und nur zum Schutz grundlegender Rechtsgüter und öffentlicher Leistungszwecke eingesetzt werden darf. Was sodann die gegenseitige Verhältnisbestimmung der Strafzwecke angeht, so muß jede folgende Etappe der Strafrechtsverwirklichung die Grundsätze der vorherigen unter jeweils restriktiveren Bedingungen in sich aufnehmen: Es ergibt sich daraus *erstens*: Die Generalprävention begründet die Strafrechtspraxis insgesamt, sie erfährt jedoch eine Begrenzung durch das Subsidiaritätsprinzip. *Zweitens*: Da die sittlich-religiöse Dimension von Schuld nicht justitiabel ist, kann sie die Strafzumessung nur limitieren, aber nicht legitimieren: d. h. der Schuldgedanke hat für die Rechtsprechung die Funktion einer oberen Grenze, aber nicht eines Grundes der Strafe. *Drittens*: Im Vollzug darf die Schuld schwere die Resozialisierungsbemühungen nicht hindern", aber die Persönlichkeitsautonomie bildet die Schranke für die Behandlung im Strafvollzug. Eine solche *dialektische Vereinigungstheorie*, wie sie der Strafrechtler *Claus Roxin* 1966 entwickelt hat<sup>28</sup>, imponiert durch die Konsequenz, mit der sie die Prinzipien des demokratischen Rechtsstaats als Normen strikter Selbstbegrenzung staatlicher Gewalt anwendet – und zwar auf den gesamten Bereich der Strafrechtspflege.

Indessen bedeutet eine strafrechtliche Vereinigungstheorie – auch wenn sie sich dialektisch nennt – noch keine Versöhnung in der Praxis. Nicht schon die Strafrechtstheorie, erst die Institutionen der Strafpraxis bedeuten den Härtesten für den Versöhnungssinn des Rechts. Darum muß sich die Aufmerksamkeit des weite-

ren auf den *Strafprozeß* richten. Der Strafprozeß besitzt eine Schlüsselfunktion für die Erhaltung des Gesamtvertrauens in das Recht. Je unüberschaubarer die Rationalität des rechtlichen Regelsystems im einzelnen wird, desto mehr bleibt das Erleben der Erwartungssicherheit des Rechts auf symbolisch-rituelle Inszenierungen angewiesen. Der Prozeß - im Extremfall der Sensationsprozeß - wird zur Quelle des Rechtsvertrauens und zum Ventil der Strafwünsche zugleich; mit einem Wort: Der Mythos der Strafe feiert seine Wiederkehr über die Funktion des Rechts. So wie theologische Exegese und Dogmatik die Strafe entmythisieren müssen, so muß die Ethik dabei mitwirken, den Prozeß zu entmystifizieren. Sie muß dafür plädieren, die symbolische Überbestimmung des Prozesses zu entspannen. Sie muß fragen, wie das äußere Szenarium für die Phantasie des charismatischen Richters ausgetrocknet werden kann. Wie kann die Projektionsfläche des Strafbedürfnisses schrumpfen und der Versöhnungssinn des Rechts erlebbar werden? Möglicherweise dadurch, daß im Strafprozeß institutionelle Differenzierungen eingebaut werden, die der zeitlichen Differenz zwischen vergangenen und zukünftigen Handlungen des Täters gerecht werden. Der Ansatz zu einer Entmystifizierung des Prozesses wäre in einer Zweiteilung der Hauptverhandlung zu suchen, die die Akte der Zurechnung der Tat und der Zumessung der Sanktion unterscheidbar macht und auf unterschiedliche Rollen verteilt-".

Die *Tatzurechnung* hätte festzustellen, ob und inwiefern die Tat dem Täter *im staatlichen Rechtsverhältnis* zuzurechnen ist. »Schuld« ist hier strikt als religiös und moralisch neutraler Rechtsbegriff, d. h. als Vorwerfbarkeit im Sinn positiv-rechtlicher Kriterien zu verstehen. Tatzurechnung folgt den Regeln der Subsumtionslogik - sie kann in erster Linie der juristischen Profession überlassen bleiben. Anders dagegen der Prozeß der *Sanktionszumessung*, bei dem ein überwiegend mit Nichtjuristen besetztes Gremium Motiv und Biographie des Täters, so wie die sozialen Rahmenbedingungen der Tat zu würdigen hätte. Von ihm wäre vorrangig zu fordern, daß es Leistungen aushandelt, durch die der Täter selbst seine Tat *im Sozialverhältnis* auszugleichen hat. Die Zufügung von Übeln wäre so weit irgendetmöglich in die Auferlegung von Handlungspflichten der Wiedergutmachung und des Schadensersatzes

zu überführen. Nicht der Vergeltungsgedanke, sondern der des Schadensersatzes steht ja bereits – richtig übersetzt - hinter dem viel strapazierten »Gib Auge für Auge, Zahn für Zahn« (Ex 21,24). Läßt sich hieran - so lautet die Frage - ein neues Sühnestrafrecht anknüpfen? Das Motiv der Wiedergutmachung gehört zwar unter anderen zu den Konnotationen von Sühne als Terminus des germanischen Rechts-, Aber der Begriff Sühne weckt nicht nur naheliegende ungangssprachliche Mißverständnisse. Er umfaßt auch einen Bedeutungspielraum, der die sakrale und sittliche Sphäre einbegreift. Deshalb ist er einer rationalen Bestimmung der Strafrechtsw Zwecke durchaus abträglich. Als rechtliche Sanktionierung kann sich die Auferlegung von Handlungspflichten nur auf den materiellen Aspekt des Ausgleichs im Sozialverhältnis beziehen. Worum es geht, ist darum der Ausbau zivilrechtlicher Wiedergutmachung im Strafrecht". In früheren Gesellschaften bildeten Strafrecht und Privatrecht eine Einheit; erst mit der Staatenbildung traten sie auseinander. Die Transformation des Strafrechts ins Zivilrecht dient der Zivilisierung rechtserhaltender Gewalt ebenso wie sie dem Versöhnungssinn des Rechts entspricht.

Wird damit das Strafrecht von innen gesprengt? In der Tat ist es - um mit *Paul Ricoeur* zu reden - so: »Rationalisiert man die Strafe gemäß den Ansprüchen des Verstandes, indem man den Mythos der Sühne eliminiert, so nimmt man ihr gleichzeitig ihr Prinzip--.« Der Wunsch, am Begriff der »Sühne« als Element des juristischen Diskurses festzuhalten, dürfte denn auch seine Wurzel in nichts anderem haben, als dem Interesse, an Begriff und Institution des Strafrechts überhaupt noch in einem unterscheidenden Sinne festhalten zu können, wenn schon »Schuld« im substantiellen Sinn nicht justitiabel ist. Die evangelische Ethik kann diese Erwartungen, die sich auf den Begriff der Sühne richten, nicht befriedigen. Die Sühne ist aufgehoben in der Stellvertretung. Vor dem Angesicht Gottes hat sie ihre Rolle ausgespielt. Vor dem Forum der Gesellschaft aber muß sie sich aufspalten: nämlich in die materielle Ersatzleistung im Sozialverhältnis, die - wie gesagt - auferlegt werden kann, und in die Durcharbeitung der Tat *im Selbstverhältnis* des Täters, die nicht erzwungen werden kann. Ganz ohne Zweifel vollendet sich der Versöhnungssinn des Rechts nur und erst darin,

daß der Täter im Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten der Tat in ein neues Verhältnis zum Opfer und zu sich selbst, zur Gesellschaft und zum Recht findet - und all dies *vor Gott*. Aber dieser religiös-sittliche Sinn der Sühne ist in den Institutionen des staatlichen Rechts nicht darstellbar. Denn das Recht des Staates ist rechtserhaltende Gewalt. Die *Freiheitsstrafe* ist die Institution, an der in letzter und unausweichlicher Schärfe die Paradoxie eines Rechts deutlich wird, dessen Sinn Versöhnung, aber dessen Ursprung Gewalt ist. In der Freiheitsstrafe soll unter Bedingungen des Entzugs von Freiheit und Lebenszeit eine Einsicht herbeigeführt werden, die ihrem Wesen nach Zeit und Freiheit braucht. Kurz und schmerzhaft gesagt: Theologie würde zur Ideologie, schickte sie sich an, diesen Widerspruch durch Anknüpfung an eine autonom-moralische Interpretation von Sühne zu entschärfen oder zuzudecken. Der neue Sinn von Sühne heißt Stellvertretung. Sie kann nicht verhängt werden. Deshalb kann es für die evangelische Ethik keine Sinnggebung der Freiheitsstrafe aus dem sittlichen Symbolgehalt der Sühne geben-'. Die evangelische Ethik kann die Freiheitsstrafe nur aus dem gleichen Grund tolerieren, aus dem sie staatliche Gewalt überhaupt tolerieren kann: zum Schutz der Gesellschaft gegen Gewalt-". Gewiß gibt es - nicht zuletzt aus der deutschen Geschichte bekannte - extreme Deliktgruppen wie staatlich lizenzierte systematische Menschenrechtsverletzungen, deren Sanktionierung durch eine weltliche Instanz nach geraumer Zeit nur noch mit der Aufrechterhaltung des Gesamtvertrauens in das menschliche Recht zu begründen ist. Aber man muß hinzufügen: Je länger der Freiheitsentzug bei nichtrückfallgefährdeten Verbrechern dauert, desto mehr muß die Definitionsmacht über das Rechtsvertrauen auf die Gruppen beschränkt werden, die zu den Opfern des Verbrechens gehören.

Dieses kritische Resultat des theologischen Diskurses über die Strafe mag den juristischen Verstand verwundern - oder auch erschrecken: Je nach investiertem Vorverständnis mag er sich in unerwarteter Form bestätigt - oder auch in unerhörter Weise irritiert fühlen. Allein: Die evangelische Ethik hat weder den Humanismus des liberalen, noch den Etatismus des autoritäten Charakters zu legitimieren, sondern sie hat Anlaß, an der moral- und gesellschaftskritischen Kraft des Evangeliums festzuhalten.

Das Evangelium besagt: Versöhnung entspringt dem Wort von der Versöhnung; dem Wort, das beide, Täter und Gesellschaft, von beidem, Schuld und Selbstgerechtigkeit, befreit. Und darin liegt zugleich die unausrottbare Hoffnung, es könnte das Recht einer Gesellschaft geben, das nicht mehr mit Gewalt, sondern nur noch mit dem Wort der Versöhnung dient.

Dr. Hans-Richard Reuter

FEST, Schmei/weg 5,  
6900 Heide/berg

### Anmerkungen

1. In den Gesamtdarstellungen evangelischer Ethik zuletzt ausführlich von *H. Thielicke*: Theologische Ethik III, Tübingen 1964, Rdz. 1311-1518 (s. dazu unten). In den seither erschienenen Gesamtentwürfen evangelischer Ethik kommt das Thema nur ganz am Rande (*W. Trillbaas*: Ethik, Berlin 1965, 289 - 391; *T. Rendtorff*: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie 11, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1981, 22 f.) oder gar nicht (*E. Wolf*, *W. Kreck*, *H. Schulze*) vor. Auf Aufsätze wird im folgenden verwiesen. Neuere monographische Arbeiten beschäftigen sich mit Fragen der Gefangenenseelsorge (*E. Stubbe*: Seelsorge im Strafvollzug. Historische, psychoanalytische und theologische Ansätze zu einer Theoriebildung, Göttingen 1978; *P. Brands*: Die evangelische Gefangenenseelsorge. Geschichte - Theorie - Praxis, Göttingen 1985), die hier außer acht bleiben müssen.
2. § 2 Satz 1 StVollzG.
3. Der Spiegel, 41 Jg. Nr. 12 vom 16.3. 1987, 94f.
4. Das katholische Korreferat zu dem hier abgedruckten Beitrag hielt Prof. Dr. *Johannes Gründel* (München).
5. *F. Böckle*: Strafrecht und Sittlichkeit, in: Handbuch der christlichen Ethik Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 1978, 312-323; *J. Gründel*: Strafen und Vergeben, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilbd. 13, Freiburg/Basel/Wien 1981, 121-160.
6. Vgl. u. a. den Überblick bei *C. Roxin*: Sinn und Grenzen staatlicher Strafe, in: JuS 6, 1966, 377-387.
7. *E. Schmidhäuser*,.: Vom Sinn der Strafe, 2. Aufl. Göttingen 1971, 43ff.
8. *I. Kant*: Metaphysik der Sitten, A 199. Zu Kant (und HegeI) vgl. *W. Schild*: Ende und Zukunft des Strafrechts, in: ARSP LXX, 1984, 71-112.
9. Mit den Worten *A. n. Feuerbachs*: Lehrbuch des peinlichen Rechts, 11. Aufl. 1832, 39: »Der Zweck der Zufügung derselben (sc. der Strafe) ist die Begründung der Wirksamkeit der gesetzlichen Drohung, inwiefern ohne sie diese Drohung leer (unwirksam) sein würde.«
10. Vgl. *J. Rawls*: Zwei Regelbegriffe, in: O. Höffe (Hg.): Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, München 1975, 96-120.
11. Die älteren Positionen sind in erhellender Weise dargestellt bei: *T. Rendtorff*: Die

- Begründung des weltlichen Strafrechts in der theologischen Ethik seit Schleiermacher, in: *H. Dombois* (Hg.): Die weltliche Strafe in der evangelischen Theologie, Witten 1959, 9-97.
12. Vgl. *K. Barth*: Kirchliche Dogmatik III/4, Zürich 1951, 499-515.
  13. Vgl. *K. Barth*: Antworten auf Grundsatzfragen der Gefangenenseelsorge (1960), in: *U. Kleinert* (Hg.): Strafvollzug, München 1972, 46-52, sowie die übrigen in diesem Band versammelten Beiträge.
  14. Diese Schwäche geht allerdings nicht zu Lasten des Reflexionspotentials der (mit der Dogmatik verschränkten) theologischen Ethik Barths, sondern ist Konsequenz der systematischen Darstellungsform. Barth führt den Begriff des Rechts als solchen nicht schöpfungstheologisch, sondern versöhnungstheologisch und ekklesiologisch über den Begriff der Gemeinde – und darum erst in KD IV/2, § 67,4 – ein; vgl. dazu *H.-R. Reuter*: Rechtsbegriffe in der neueren systematischen Theologie. Versuch einer systematisch-theologischen Skizze, in: *K. Schlaich* (Hg.): Studien zu Kirchenrecht und Theologie I, Heidelberg 1987, 187-237. Zu einer differenzierten Weiterführung Barths vgl.: *H. Gollwitzer*: Das Wesen der Strafe in theologischer Sicht, in: *EvTh* 24, 1964, 195-220; *ders.*: Versöhnung, Schuld, Krankheit, in: *H. Homl/H. Kittel* (Hg.): Der Glaube der Gemeinde und die mündige Welt, München 1969; *ders.*: Kommentar und Kritik zu Karl Barths Äußerungen über Gefangenenseelsorge, in: *U. Kleinert* (Hg.), aaO. (Anm.13), 53-67.
  15. Vgl. *H. Thielicke*: Theologische Ethik III, Tübingen 1964, Rdz. 1311-1518.
  16. AaO. Rdz. 1352.
  17. AaO. Rdz. 1429.
  18. Dies gilt auch noch für *H. Gollwitzers* Barth weiterdenkende Formel, wonach »die Erziehungstheorie den Rahmen abgibt, innerhalb dessen allein der Gesichtspunkt der Vergeltung gewahrt werden darf« (Das Wesen der Strafe in theologischer Sicht, in: *EvTh*24, 1964, 195-220, Zitat 202). Es gilt aber vollends für die früheren Versuche von *H. Dombois*, die den Sinn der Strafe über eine Art *existentialer* Interpretation der prozessualen Täter-Richter-Interaktion erhellen wollen, bei der die *normativen* Rahmenbedingungen des Prozesses gänzlich ausgeklammert werden; vgl. *H. Dombois*: Mensch und Strafe, Witten 1957; *ders.* (Hg.), aaO. (Anm. 11). Zum Rechtsbegriff von Dombois vgl. meinen Anm. 14 genannten Aufsatz.
  19. *H. GrotiNs*: De jure belli ac pacis libri tres, 1625,2. Buch, 20. Kapitel, 1.
  20. In der Sühne, nicht in der Strafe läge das Wahrheitsmoment der Formel Hegels von der Negation des Rechts, die er denn auch (im Anschluß an seine These vom Recht des Verbrechers auf vergeltende Strafe) im Übergang vom (abstrakten) Recht zur Moralität ansiedelt (vgl. *G. W. F. Hegel*: Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 100 und § 104).
  21. Vgl. dazu *P. Riceur*: Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg/München 1971, sowie *ders.*: Interpretation des Strafmythos. in: Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 239-265.
  22. Vgl. zum folgenden ausführlicher: *H.-R. Resaer*: Versöhnung im Neuen Testament. Eine systematische Besinnung, in: *ThPr* 18, 1983, 29-43.

23. Vgl. dazu *K. Stock*: Gott der Richter. Der Gerichtsgedanke im Horizont der Rechtfertigungslehre, in: *EvTh* 40, 1980, 240-256.
24. Damit nehme ich unbeschadet der oben (Anm.18) geäußerten Kritik den weiterführenden Ertrag des Rechtsbildungsbegriffs von *H. Dombois* auf, den dieser zunächst für das (Gnaden-)Recht der Kirche entwickelt hat. Vgl. *H. Dombois*; Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I, Witten 1961, 163 ff.
25. Vgl. *N. Lubmann*: Rechtssoziologie, 3. Aufl., Köln 1987, 27 ff.
26. Dies ist gegenüber einer dialogischen Rechtstheorie (vgl. *R. P. Callies*: Theorie der Strafe im demokratischen und sozialen Rechtsstaat, Frankfurt 1973) zu bedenken, die das Strafrecht überhaupt nicht mehr aus dem Ursprung staatlicher Gewalt begreifen kann. Zu einem reflektierten Gewaltbegriff vgl. *W. Benjamin*: Zur Kritik der Gewalt, in: Gesammelte Schriften 11/1, Frankfurt 1977, 179 - 203.
27. Der Aushöhlung dieses Grundsatzes hat das Bundesverfassungsgericht durch seine Urteilsbegründung zur Vollzugslockerung im Falle von lebenslanglich inhaftierten NS-Verbrechern Vorschub geleistet. Vgl. BVerfGE 64, 261-284, mit der in der Begründung abweichenden Meinung des Richters *Mahrenholz*, aaO. 285-301,
28. *C. Raxin*, aaO. (Anm. 6). Er bezeichnet die Aufgabe des Strafrechts zusammenfassend »als subsidiären Schutz von Rechtsgütern und staatlichen Leistungsaufgaben durch persönlichkeitswahrende General- und Spezialprävention in dem durch das Maß der Schuld abgesteckten Rahmen« (387).
29. Vgl. z. B. *R. P. Calliess*, aaO. (Anm. 26), 193ff.
30. »... sühne ist ein wort der rechtssprache. infolge der beschränkten verbreitung des wortes ... bleibt, wie herkunft und verwandtschaft, so auch die ursprüngliche bedeutung des wortes unsicher. es ist nicht auszumachen, ob von einer mehr allgemeinen bedeutung wie rvertrag ..., sbeilegung, rversöhnung auszugehen ist, oder ob eine ganz spezielle bedeutung wie etwa -leistung von geldwert< ... als grundbedeutung von sühne anzunehmen ist. hinzu kommt, dasz sich offenbar mit dem wandel des staatlichen lebens nicht nur die bedeutung des wortes, sondern in erster linie die sache selbst, die institution, und zwar von grund aus gewandelt hat. nur so erklärt es sich, dasz ahd. suona überwiegend und in einem fast unvereinbaren gegensatz ... zum mhd. gebrauch -iudicium, gericht, urteil' bedeutet "' dem mag entsprechen, daß der darsteller des germanischen rechts die sühne unter die öffentlichen strafen rechnet"', während der autor, der das strafrecht des deutschen mittelalters ... beschreibt, als sühne im eigentlichen sinne sdie versöhnung, den friedensschluss des missetäters und seiner sippe mit der verletzten partei. bezeichnet« (Deutsches Wörterbuch X/4, 1014).
31. Vgl. dazu *K. Seelmann*: Strafzwecke und Wiedergutmachung in: *ZEE* 25, 1981, 44-55. Für ein zivilrechtliches Strafrecht nach dem alttestamentlichen »Tsedaka-Modell« plädiert der holländische Kriminologe *H. Bianchi*, Das Tsedaka-Modell als Alternative zum konventionellen Strafrecht, in: *ZEE* 18, 1974, 89-110.
32. *P. Ricaur*: Interpretation des Strafmythos, aaO. (Anm. 16), 244.
33. Anders einige katholische Versuche, z. B. *V. Eid*: Sühne als Schuldbewältigung. Eine moraltheologische Skizze, in: *J. Blank/J. Werbick* (Hg.): Sühne und Versöhnung, Düsseldorf 1986, 157 -172.
34. Darin wird das Paradox der Freiheitsstrafe nicht getilgt, sondern anerkannt. Es

wird darin auch das berechtigte Moment einer Kritik anerkannt, die das Gefängnis als totale Institution analysiert; vgl. v. a. *M. Foucault*: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt 1976. Im Anschluß daran vgl. *A. Bondolfi*: Straftheorien und Strafrechtsbegründungen: Schwierigkeiten einer ethischen Neubesinnung, in ZEE 27, 1983, 375-390. Die Schwierigkeiten einer evolutionstheoretisch-optimistischen Interpretation der neuzeitlichen Strafrechtspraxis zeigt nolens volens *K. Eder*: Die Zivilisierung staatlicher Gewalt. Eine Theorie der modernen Strafrechtsentwicklung, in: KZfS Sonderheft 27, 1986, 232-262. Zur Systemparadoxie im Strafvollzug vgl. *G. Wagner*: Das absurde System, Strafurteil und Strafvollzug in unserer Gesellschaft, Heidelberg 1985.

# Die politische Bedeutung der Zwei-Reiche-Lehre

VON GUNTER ZIMMERMANN

## 1.

Wie in allen früheren Editionen beschreibt *Johannes Calvin* in der »*Institutio christianae religionis*« von 1559 das politische Regiment (*politica administratio*) im letzten Kapitel seines Werkes. Zu Beginn dieser Auseinandersetzung, die der Genfer Reformator nicht ohne Grund an den Schluß des gesamten Buches gestellt hat', legt der Theologe die Verankerung seiner Auffassung der politischen Obrigkeit in der *Zwei-Reiche-Lehre* dar. Bereits früher hat er aufgezeigt, daß es im Menschen ein zweifaches Regiment gibt, ein geistliches, das sich auf die Seele oder das Innere des Menschen erstreckt und zum ewigen Leben notwendig ist, und ein politisches, das sich auf den Leib oder das Äußere bezieht und für die Ordnung der weltlichen Verhältnisse notwendig ist. Vom geistlichen Regiment will Calvin in dem Kontext, den wir unserer Beschreibung zugrundegelegt haben, nicht reden, da er die charakteristischen Grundzüge dieser Regierungsweise bereits an einer früheren Stelle entfaltet hat. Dennoch kann es auch bei der Darstellung des politischen Regiments nicht ausbleiben, daß das geistliche Reich, in dem das geistliche Regiment beheimatet ist, den Hintergrund, die Folie abgibt für das politische Reich, das sich vom geistlichen Reich wie der Leib von der Seele, wie das Äußere vom Inneren unterscheidet.

Die angedeuteten Analogien für das Verhältnis von geistlichem und politischem Regiment machen von vornherein deutlich, warum der Genfer Reformator jeden Versuch ablehnen muß, die beiden Reiche, das Reich Gottes und das Reich der Welt, voneinander zu trennen. Wie die Seele auf den Leib und das Innere auf das Äußere angewiesen sind, so bedürfen die christliche Predigt und der christliche Unterricht, die Calvin wie jeder Reformator als das Kennzeichen des geistlichen Regiments und der geistlichen Obrigkeit betrachtet, des politischen Regiments, damit ihr unge-

störter Fortgang in der äußeren Welt gesichert und gewährleistet wird. Zurückzuweisen ist nach dem evangelischen Theologen darum erstens die Behauptung, daß die Christen sich um die politische Ordnung nicht zu kümmern und sie bestenfalls abzuschaffen hätten, zweitens aber auch die Vorstellung, daß die Politiker, die in Calvins Augen begrifflicherweise in erster Linie die Fürsten (iprincipesc) waren, sich ohne den christlichen Glauben in der politischen Welt zurechtfinden könnten. Beiden Gedanken, die die doppelte Seinsweise der christlichen Gemeinschaft in monistischer Weise auflösen, will der Genfer Reformator mit seiner Erörterung des politischen Regiments entgegengetreten. Er ist der Überzeugung, daß allein durch die Demonstration der *gegenseitigen Abhängigkeit von geistlichem und weltlichem Regiment*, von Reich Gottes und Reich der Welt, die Integrität des Glaubens bewahrt werden kann",

Zweifellos ist nach Calvin die grundlegende Unterscheidung zwischen dem geistlichen und dem politischen Reich in jeder Hinsicht zu beachten: Das *geistliche Reich* ist ein Reich der *Freiheit*, in dem keine Obrigkeiten und keine Gewalten, keine Autoritäten und keine Mächte, keine Herrscher und keine Könige existieren. In gleicher Weise ist das Reich Gottes ein Reich der *Gleichheit*, in dem nach Ga13,28 und Ko13,11 alle natürlichen, ethnischen, politischen und sozialen Differenzierungen aufgehört haben, die üblicherweise zwischen den Menschen gelten. Demgegenüber ist das *politische Reich*, das Reich der Welt, durch Regierungen und Behörden, Amtsinhaber und Institutionen gekennzeichnet, die im Rahmen ihrer Möglichkeiten Gesetze und Normen aufstellen sowie Gerichte und Verwaltungen zur Wahrung des Friedens und der Rechtssicherheit einsetzen und auf diese Weise die *Freiheit des Bürgers* in seinem eigenen Interesse *beschneiden* und begrenzen. Ebenso ist für dieses Reich, dessen Ziel die *äußere Gerechtigkeit der Sitten* ist, die *Trennung der Menschen* nach natürlichen, ethnischen, politischen und sozialen Gesichtspunkten, die unterschiedliche Bewertung der einzelnen Positionen und die damit geschaffene Ungleichheit der Bürger geradezu konstitutiv. Angesichts dieser augenfälligen Kontraste kann der Genfer Reformator betonen, daß die sachgemäße Unterscheidung der beiden Reiche die bestehenden politischen und sozialen Zustände in eindeutiger Weise

schützt. Die klare Grenzziehung zwischen dem Reich der Freiheit und Gleichheit auf der einen und der politischen Ordnung auf der anderen Seite stellt sicher, daß im Bereich der Politik mit dem Evangelium keine demagogische Propaganda betrieben und keine rechts- und gesetzlose Anarchie verkündet werden kann. Die Freiheit und Gleichheit, die das Evangelium betont, bezieht sich auf das geistliche, nicht auf das politische Reich. Der Christ, der die jeweilige Eigenart der beiden Reiche erkennen und beurteilen kann, wird sich nicht aufmachen, das Reich Christi unter den Reichen dieser Welt zu suchen - oder zu verwirklicherr'.

Aber trotz ihrer fundamentalen Ausgrenzung aus dem Reich Gottes kann der Gläubige, wie der Genfer Reformator sofort anschließt, die *politische Ordnung* (spolitiae ratioe) nicht als etwas betrachten, das ihn selbst als Christen nichts angeht. Bei aller Differenzierung steht die politische Ordnung nämlich nicht im Widerspruch zum geistlichen Reich, sondern ergänzt auf ihre Weise die Zielsetzung dieser (höheren) Ordnung. Sie hat die *Aufgabe, die äußere Verehrung Gottes zu fördern und zu schützen*, die gesunde Lehre der wahren Frömmigkeit zu verteidigen, die richtige Verfassung der heiligen Kirche zu bewahren, das Zusammenleben der Menschen in Richtung auf eine brüderliche Gemeinschaft hin zu entwickeln, die Sitten zur politischen Gerechtigkeit heranzubilden sowie den allgemeinen Frieden und die öffentliche Ruhe zu erhalten. Unter Berücksichtigung derartiger, biblisch begründeter Zweckbestimmungen gehört nach Calvin das Leben im politischen Reich existentiell nicht nur zum Mensch-, sondern auch und gerade zum Christ-Sein hinzu>.

Im Unterschied zum geistlichen Reich, in dem allgemeine Freiheit und Gleichheit herrschen, wird die politische Administration, mit deren Struktur sich der Genfer Reformator in den folgenden Abschnitten dieses Kapitels beschäftigt, aus *Obrigkeit, Gesetzen* und *Volk* gebildet. Jedem dieser drei tragenden Elemente des politischen Regiments wird in der Institutio eine eigene Betrachtung gewidmete.

Auf den ersten Blick ist Calvin gegenüber dem politischen Status Quo nicht kritisch eingestellt. Seiner Auffassung nach ist jede Obrigkeit, die überhaupt existiert, nach Röm 13,1 von Gott eingesetzt, sie handelt in jedem Fall im Auftrag Gottes, dessen

Stellvertreterin sie ist. Angesichts der eindeutigen biblischen Belege zweifelt der Genfer Reformator auch nicht daran, daß es Regierungen immer geben wird. Der Frage der Staats- und Regierungsform mißt er keine große Bedeutung zu, wenngleich seiner Meinung nach die Aristokratie (in seiner Zeit vertreten durch die Räte und Ratsherren in den freien Gemeinwesen, also vor allem in den Reichsstädten) und die gemischte Verfassung allen anderen Konstitutionen vorzuziehen sind. Trotz dieser persönlichen Präferenz betont Calvin, daß es der legitimen Obrigkeit gegenüber in erster Linie auf Gehorsam und Untertänigkeit ankomme",

Die *wichtigste Amtspflicht der politischen Obrigkeit* ist nach dem Genfer Reformator die *Sorge für die Frömmigkeit*. Für diese These, die das Handeln jeder Regierung in den religiösen Bereich stellt, beruft sich Calvin nicht einmal auf die Bibel, sondern auf die weltlichen Schriftsteller, die diesen Problemkomplex in eindrücklicher Weise erörtert haben". Die Auffassung, es könne unter Vernachlässigung der Sorge für Gott allein Aufgabe eines Magistrats sein, unter den Menschen Recht zu sprechen, bezeichnet der evangelische Theologe explizit als töricht. Der Herkunft des politischen Regiments entspricht es vielmehr, wenn die Regierungen sich vordringlich die Mühe machen, die Ehre dessen zu verteidigen, der sie eingesetzt hat und dessen Stellvertreter sie sind".

Doch die Beziehung jeder Obrigkeit zu Gott betrifft nicht allein die Förderung der eigentlichen Gottesverehrung. Auch die Aufgaben einer Regierung im zwischenmenschlichen Bereich, die *Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit*, können ohne Verständnis für Gottes Wort nicht erfüllt werden, da das Wort Gottes den alleinigen Maßstab für die Realisierung einer gerechten politischen Ordnung abgibt!".

Bei aller religiösen Verankerung kann aber das Eintreten der politischen Obrigkeit für Recht und Gerechtigkeit, der Kampf für die Unterdrückten und gegen die Übeltäter, nicht geschehen ohne Einsatz von Macht und Gewalt. Weil jede Regierung zur Wahrnehmung ihrer legitimen Pflichten Gewalt anwenden muß, darum ist jeder Regierung das Recht zur *Todesstrafe*, zur *Kriegsführung* und zur *Steuererhebung* einzuräumen. In all diesen Punkten unterscheidet sich das politische Regiment zweifellos vom geistlichen Reich Christi, in dem alle Konflikte gewaltfrei gelöst werden. Doch

Calvin sieht in dieser Differenzierung keine Abwertung der politischen Ordnung, deren unbestreitbare Notwendigkeit er vor allem am Recht einer Regierung zur Kriegsführung deutlich macht: Das Kommen Christi hat erstens die politischen Verhältnisse nicht grundsätzlich verändert, insbesondere hat es nicht den Grundsatz aufgelöst, daß es Aufgabe einer Obrigkeit ist, ihre Untertanen zu verteidigen. Zweitens erörtert das Neue Testament das Problem der Kriegsführung nicht ausdrücklich, weil die Apostel nicht die Absicht hatten, die politische Ordnung neu zu gestalten, sondern das geistliche Reich Christi zu verbreiten. Drittens lassen aber dieselben apostolischen Schriften keinen Zweifel daran, daß das politische Regiment mit seiner legitimen Gewaltanwendung immer notwendig bleiben wird. Trotz des geistlichen Regiments Christi behält die politische Administration also für alle Zeiten ihre eigene Würde und ihre eigene Auctorität!.

Über das zweite Element des politischen Bereichs, die Gesetze, urteilt Calvin zu Beginn seiner Ausführungen, daß auf der einen Seite jede Obrigkeit den Gesetzen unterworfen ist, ohne die sich nicht existieren kann, gleichzeitig aber auf der anderen Seite alle geltenden Gesetze ohne eine aktive, wirksame und dynamische Obrigkeit keine Kraft haben. Offenkundig will der Genfer Reformator jede Alternative zwischen Obrigkeit und Gesetzen vermeiden und undenkbar machen. Dankbar greift er deshalb zu dem schönen, aber vagen Ausspruch *Ciceros*, daß das Gesetz eine stumme Obrigkeit, die Obrigkeit aber ein lebendiges Gesetz sei<sup>12</sup>.

Im Zusammenhang seiner Ausführungen will Calvin nicht die beste Art von Gesetzen für jedes beliebige Gemeinwesen ermitteln, sondern *einem alttestamentarischen Legalismus entgegenreten*. Die Behauptung, daß jede Gesellschaft nach dem mosaischen Gesetz eingerichtet werden müsse, weist er als falsch und sinnlos zurück. Wie alle anderen Reformatoren differenziert er im Alten Testament zwischen den sittlichen Weisungen, den Zeremonialgesetzen und dem bürgerlichen Recht. Die beiden letzten Ausprägungen des mosaischen Gesetzes sind für die christlichen Völker obsolet geworden. Ihnen ist die Freiheit gegeben, die bürgerlichen Rechtsatzungen anzunehmen, die sie selbst für die in ihrer historischen Lage angemessensten und vernünftigsten halten. Eine einzige Bedingung schränkt diese Freiheit ein: Die verschiedenartigen

Gesetze müssen an der immerwährenden Regel der Liebe überprüft und beurteilt werden. Im Rahmen dieser Begrenzung ist der reformatorische Theologe jedoch der Ansicht, daß eine große Bannbreite unterschiedlicher Rechtsordnungen mit der Regel der Liebe und damit mit dem Wort Gottes vereinbar sein kann!>

Das dritte Element des politischen Bereichs, das *Volk*, wird von Calvin am Anfang seiner Darlegungen aufgefordert, von der Obrigkeit Gebrauch zu machen. Dabei versteht der Genfer Reformator in diesem Kontext unter »Obrigkeit« vordringlich die Rechtsprechung und Jurisdiktion. Verständlicherweise muß er bei seiner Aufmunterung zur Verwendung der legitimen Rechtsmittel auf den Einwand eingehen, daß Christen überhaupt nicht prozessieren und vor Gericht gehen sollen. Calvin entkräftet dieses strikte Verbot durch eine psychologische Interpretation: Die einschlägigen Stellen des Neuen Testaments beziehen sich seiner Meinung nach auf die fanatische Rachgier, die dem Christen tatsächlich verwehrt ist, aber nicht auf die ruhige, friedliche und sachliche Art und Weise, in der Christen ihr Recht in Anspruch nehmen. Offenkundig kommt es dem Genfer Reformator auf die Maxime an: Christen sollen zwar ihr Recht schützen und verteidigen - es ist unchristlich, auf sein Recht zu verzichten und die Wohltat der Obrigkeit zu mißachten -, aber sie sollen dies auf dem ordentlichen Rechtswege tun, bei dem die Gewalt allein der Obrigkeit gebührt, nicht auf dem ungeordneten Wege der Privatrache, die nach der Auffassung Calvins jede politische Ordnung untergräbt!>.

In seiner Betrachtung über das Volk als Element des politischen Bereichs nennt der evangelische Theologe also an erster Stelle das *Recht der Untertanen, die Obrigkeit zu benutzen*. Das politische Gemeinwesen wird zunächst einmal durch die subjektiven Rechte seiner Angehörigen konstituiert. Aber neben den schätzenswerten Rechten betont der Reformator auch die unvermeidlichen *Pflichten der Untertanen*. Vordringlich werden von ihnen Ehrerbietung und Gehorsam gefordert. Die Erfüllung dieser sozial notwendigen Pflichten dürfen auch ungerechte und tyrannische Obrigkeiten von ihren Bürgern verlangen, genauso wie harte Eltern und Ueblose Ehemänner bei allen Mängeln nicht ihre Würde und damit auch ihre Rechte verlieren!<sup>15</sup>.

Dennoch stellt sich in diesem Zusammenhang das *Widerstandsproblem*. Calvin begrüßt es unmißverständlich, daß in früheren politischen Ordnungen Beamte des Volkes eingesetzt und etabliert waren, um die Willkür der Herrscher zu mäßigen. In seiner eigenen Gegenwart nennt er als derartige Vertreter der Bevölkerung die drei Stände, die in vielen Reichen und Territorien zu den Beratungen über die wichtigsten politischen Probleme einberufen werden. Aufgrund der Anordnung Gottes sind sie für die Freiheit des Volkes verantwortlich. Durch die Auswahl seiner Beispiele und durch seine Begriffsbildung macht Calvin darüber hinaus deutlich, daß er bei diesen politischen Institutionen in irgendeiner Weise an eine Wahl durch die Bevölkerung denkt!",

Im übrigen hebt der Reformator mit kräftigen Worten hervor, daß *jedes Recht der Obrigkeit auf Gehorsam der Untertanen beim Wort Gottes aufhört*. Wenn der tyrannische Herrscher das göttliche Gesetz übertritt und seine Grenzen überschreitet, ist jeder Bürger aufgrund der »Clausula Petri« vom Gehorsam entbunden. In so eindeutigen Situationen wird der Gläubige lieber alles Erdenkliche erleiden - es ist nicht unbeabsichtigt, daß Calvin an dieser Stelle von »Erleiden« (sperpetic) und nicht von »aktivem Widerstand« spricht - als von der Frömmigkeit weichen. Deshalb erinnert der Theologe zum Schluß des ganzen Werkes noch einmal an die Freiheit, die Christus den Christen erkauft hat: weil sie, die Christen, diese Freiheit schätzen, werden sie sich nicht noch einmal versklaven lassen.

## 2.

Angesichts Calvins eindrucksvoller Schilderung des politischen Bereichs auf dem Hintergrund der Zwei-Reiche-Lehre stellt sich für die politische Ideengeschichte die Frage, worin eigentlich das geschichtlich Neue dieser Konzeption gegenüber vorangegangenen Auffassungen besteht, wobei wir besonders an die *Zwei-Gewalten-Lehre* denken, die wichtigste, wenn auch nicht alleinherrschende *politische Theorie des Früh- und Hochmittelalters*". Um diese Frage zu beantworten, wollen wir zunächst einmal die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Lehren ins Auge fassen. Bei diesem Vergleich fällt nicht nur auf, daß für beide Auffassungen das

Verhältnis zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment einen Gegenstand des Nachdenkens darstellt, es fällt auch auf, daß beiden die Überzeugung gemeinsam ist, daß politische Sachverhalte im entscheidenden Punkt einen geistigen Gehalt repräsentieren. Wie ein Vertreter der Zwei-Gewalten-Lehre betrachtet auch Calvin das politische Geschehen nicht als physikalisches, natürliches Ereignis. Wie für die mittelalterliche Theologie stellt für ihn der *politische Bereich* einen *Sachzammenhang* dar, der *durch geistige und in gewissem Sinne moralische Kategorien* nicht nur *zu ordnen*, sondern auch *zu erfassen* ist. Politische Praxis hat der Verwirklichung »höherer« Zwecke zu dienen und ist an dieser Aufgabe zu messen; in dieser Beziehung zu ideellen Zielen liegt ihre einzige Berechtigung und Legitimation. Deshalb steht die Politik auch nicht unter dem Diktat der Natur, sondern unter dem Diktat des Geistes. Das bedeutet konsequenterweise, daß die politischen Tatsachen sich nach den Ideen zu richten haben, daß die politische Welt auf der Grundlage vorgefaßter, von Gott gegebener Prinzipien geführt werden muß.

Daher ist es erklärlich, daß die Zwei-Gewalten- und die Zwei-Reiche-Lehre beinahe selbstverständlich die *Oberordnung des Geistlichen über das Weltliche* betonen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Calvin in keiner Weise von einem politischen Denker des Mittelalters. Auch er postuliert, daß wie das Innere dem Äußeren oder die Seele dem Leib das geistliche Regiment dem weltlichen überlegen ist.

Die Vorstellung von der Überordnung des Ewigen über das Zeitliche bedeutet ferner, daß für den Genfer Reformator der politische Bereich inhaltlich und strukturell in einen theologischen Zusammenhang eingeordnet ist. Genausowenig wie das Mittelalter kann sich Calvin eine politische Organisation denken, in der nicht die tragenden christlichen Glaubensüberzeugungen das Fundament der Gemeinschaft bilden. Vielmehr behauptet auch er, daß die wichtigste Aufgabe der weltlichen Obrigkeit in der Förderung der Frömmigkeit liegt. Den *letzten Zweck eines jeden politischen Gemeinwesens gestaltet die Verehrung und Verherrlichung Gottes*, dessen Stellvertreter alle weltlichen Regierungen sind. Ein säkularisierter, aus allen religiösen Bindungen gelöster Staat ist nicht das Ziel der Genfer Reformation.

Beide Auffassungen, die mittelalterliche und die reformatorische, konvergieren ferner in dem wichtigen und bedeutsamen Gedanken von der Herrschaft des Rechts im politischen Bereich. Weder in der Zwei-Gewalten- noch in der Zwei-Reiche-Lehre wird das politische Regiment als eine Institution betrachtet, die in irgendeiner Weise über das Recht gesetzt bzw. vor dem Recht gelöst wäre. Vielmehr ist in beiden Konzeptionen die weltliche Obrigkeit an das Recht gebunden, dem sie sich grundsätzlich nicht entziehen darf. Beide stimmen auch darin überein, daß das *Recht* letzten Endes *von Gott gesetzt* ist und die entscheidende Funktion aller politischen Ordnungen darin liegt, in den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen das göttliche Gesetz zu verwirklichen. In begrenztem Umfang heißt das nichts anderes, als daß jede Regierung dem Gemeinwohl zu dienen hat. Die Vorstellung von einer staatlichen Souveränität, die sich über das göttliche Recht und das von diesem intendierte Gemeinwohl erheben könnte, findet sich dagegen bei Calvin genausowenig wie im politischen Denken des Mittelalters.

Die Bindung des politischen Regiments an Geist, Bibel und Recht verknüpft *die mittelalterliche und die reformatorische Auffassung*. Dennoch sind die *Differenzen* zwischen beiden politischen Theorien nicht zu übersehen. Wir erblicken sie in den drei Punkten, die begriffsbildend gewirkt haben, in der *Einschiätzung der Dualität*, in dem *Gedanken der Gewalt* und in der *Idee des Reiches*.

I. Der erste Unterschied zwischen den beiden Konzeptionen, auf dem möglicherweise alle weiteren aufbauen, liegt in der Beurteilung und *Bewertung der Einheit der Wirklichkeit*. Die Vertreter der Zwei-Gewalten-Lehre haben offensichtlich - trotz des Namens - die Dualität nicht akzeptiert, die sie in der geschichtlichen Realität vorgefunden haben, was nichts anderes heißt, als daß die Theologen und Kirchenrechtler sich mit dem weltlichen Regiment nicht abfinden konnten, mit dem sie in der politischen Wirklichkeit zusammenleben mußten.

Demgegenüber gewinnt die reformatorische Zwei-Reiche-Lehre der ihrer Ansicht nach grundlegenden Teilung der Wirklichkeit positive Aspekte ab oder, anders ausgedrückt: *Die reformatorische Theorie bejaht die Existenz der weltlichen Gewalt*. Daß die beiden Reiche, die in der Wirklichkeit zu finden sind, das Reich

Gottes im eigentlichen Sinne und das Reich der Welt, bis zum Ende aller Tage getrennt bleiben, ist nicht nur ein Grundgedanke der Zwei-Reiche-Lehre; in diesem Grundgedanken drückt sich auch eine unverkennbare *Freude an dualistischer Antithetik* aus. Diese Anerkennung und Billigung einer spannungsvollen Dualität ist zu spüren an *Martin Luthers* unablässigen Ermahnungen, die Unterscheidung der beiden Reiche zu vollziehen"; Ermahnungen, die von allen reformatorischen Theologen übernommen und wiederholt worden sind. Derartige Hinweise und Aufforderungen implizieren nicht allein, daß es dem Christen und der christlichen Gemeinschaft nicht möglich ist, zu einer letzten Einheit durchzustößen; sie machen auch deutlich, daß die reformatorischen Theologen an einer solchen Einheit nicht interessiert waren.

Doch geht es bei diesen Problemen im tiefsten Grund nicht um theoretische Modelle, sondern um konkrete und praktische Erfahrungen. Bei genauerer Betrachtung ist ohne weiteres zu erkennen, daß die mittelalterlichen Theologen und Juristen eben tatsächlich in *einer* Wirklichkeit gelebt haben. Die westliche Kirche war im Mittelalter eine Einheit, die in der Theorie unangefochten dem Papst als oberstem Richter und alleinigen Gesetzgeber unterstand. Im Rahmen dieser Einheit existierte darüber hinaus nach den zeitgenössischen Vorstellungen das einzige noch bedeutsame Weltreich, das Römische Reich, das sich als Reich sozusagen in die christliche Gemeinschaft eingegliedert hatte.

Angesichts derartiger Prämissen ist es erklärlich, warum niemand auf den Gedanken gekommen ist, von einer mittelalterlichen Zwei-Reiche-Lehre zu sprechen. Im Mittelalter – wie schon in der Spätantike – gab es eben sinnvollerweise nur *ein* Reich. Die ganze Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst ging schließlich nur darum, wer diese politische Einheit, dieses eine Reich, lenken und leiten sollte. Dabei hielt das Papsttum unerschütterlich an der Auffassung fest, daß diese politische Gemeinschaft, die mit der Gesamtkirche identisch war, in allen Fragen des christlichen Glaubens von der von Gott eingesetzten geistlichen Obrigkeit, nämlich von dem Bischof von Rom, geführt werden müsse. Die kaiserlichen Regierungen bestritten zwar diesen Anspruch und dieses Programm; sie bestritten aber nicht den Ausgangspunkt, daß die Gesamtkirche die legitime Nachfolgerin des Römischen

Reiches bilde. Bei dem Kampf zwischen Kaiser und Papst handelt es sich nicht um einen Krieg zwischen zwei Reichen, sondern um einen Konflikt in einem Reich.

Wenn im *Mittelalter* von einem »Staat-Kirche-Problem« nicht gesprochen werden kann, dann nicht allein deshalb, weil es nach Ansicht vieler Historiker *anachronistisch* ist, den *Begriff* »staat« zu verwenden, sondern auch, weil es in eben diesem Sinne *anachronistisch* ist, den *Begriff* »Kirche« zu gebrauchen. Für den mittelalterlichen Menschen gab es keine zwei Gemeinschaften, die er als »Kirche« oder als »Staat« hätte differenzieren können. Was der mittelalterliche Mensch erlebte, war eine Lebensgemeinschaft, in der religiöse und politische Obrigkeiten zwar unterschieden, aber andererseits unauflöslich einander zugeordnet waren, so daß *geistliches und weltliches Regiment im Grunde als zwei Aspekte der einen Wirklichkeit* bzw. des einen Reiches anzusehen waren. Für dieses politische Gebilde, das heute nur noch schwer begriffen werden kann, ist es sinnvoll, die zeitgenössischen Ausdrücke heranzuziehen: »Societas christiana«, »respublica christiana«, »christianitas« oder eben auch (bei allen Vorbehalten) »ecclesia universalis«, das Wort, das am ehesten von einem institutionellen Gesichtspunkt her die mittelalterliche Gemeinschaft erfaßt!

Der Unterschied dieses vorneuzeitlichen Lebens- und Gesellschaftsgefühls zu den Einstellungen, die in der Zwei-Reiche-Lehre zum Ausdruck kommen, könnte nicht krasser sein. Für die Zwei-Reiche-Lehre ist bereits vom Namen her konstitutiv, daß es in der Wirklichkeit nicht nur ein, sondern zwei Reiche gibt, das Reich Christi, das Reich der Freiheit und Gleichheit, und das Reich der Welt, in dem nach den Worten des Genfer Reformators die äußeren Verhältnisse in gerechter Weise geordnet werden sollen. Zweifellos bemüht sich die reformatorische Konzeption, jede Auseinandersetzung zwischen den beiden Reichen zu verhindern; die klare Kompetenzabgrenzung, die die Zwei-Reiche-Lehre unter anderem anstrebt, soll dazu dienen, die Gefahr eines (sinnlosen) Streits auszuschalten; ohne Diskussion soll sie auch die reibungslose Kooperation der beiden Regimente in den beiden Reichen ermöglichen. Aber all diese Abgrenzungen zeigen auf der anderen Seite, daß die *reformatorischen Theologen* nicht in einem Reich leben, denken und handeln, sondern daß *die beiden Reiche für sie eine erfahr-*

*bare Realität* darstellen. Das eine Reich, das die spätantiken und mittelalterlichen Autoren voraussetzen, existierte für die Reformatoren nicht mehr; es war abgelöst worden durch die spannungsvolle Dualität zwischen dem Reich Christi und dem Reich der Welt.

2. Die weiteren Implikationen, die sich aufgrund der grundlegenden Prämissen der Zwei-Gewalten- und der Zwei-Reiche-Lehre aufdrängen, lassen sich mühelos erschließen. Die »societas christiana« bzw. »ecclesia universalis«, die das Mittelalter als unbezweifelbaren Hintergrund seines politischen Denkens betrachtet, ist charakterisiert durch »Gewalt« (potestas, auctoritas) bzw. durch das »Schwert«, wenn wir die bildliche Ausdrucksweise mittelalterlicher Theoretiker aufnehmen. Unter den Voraussetzungen dieser politischen Konzeption, in der geistliche und weltliche Obrigkeit nur verschiedene Aspekte der einen ungeteilten christlichen Gesellschaft verkörperten, mußten die römischen Bischöfe, wenn sie die Führung in dieser christlichen Gesellschaft beanspruchten, am Kampf um Macht und Gewalt, bildlich gesprochen, am Kampf um das Schwert, teilnehmen. In der Logik des mittelalterlichen Denkens war es zwangsläufig, daß die geistlichen Herrscher sich schließlich auf dasselbe Niveau wie die weltlichen Gewalthaber begaben. Es war nicht der böse Wille der Päpste, ihre Habgier oder ihr Unverständnis für das Evangelium, die sie dazu brachten, das Mittelalter als begüterte italienische Fürsten zu beenden, sondern der Zwang, der in dem einmal beschlossenen Programm lag, in der mittelalterlichen Welt die Herrschaft über die *respublica christiana* anzustreben und zu verteidigen.

Daß diese *Betonung der »Gewalt«* bzw. des »Schwertes« keine phantasievolle Konstruktion politischer Theoretiker war, die ohne jeden Bezug zur sozialen Realität lebten, sondern daß gerade die Vertreter der Zwei-Gewalten-Lehre die gesellschaftliche Wirklichkeit, in die die christliche Gemeinde hineingeworfen worden war, sehr genau erfaßten, wird durch die große Monographie von *Otto Brenner*, »Land und Herrschaft«, eindrucksvoll bestätigt. Nach Brunner führt die Erwartung, in einem mittelalterlichen Gemeinwesen eine prinzipiell friedliche und »zivile« Rechtsordnung im neuzeitlichen Sinne zu sehen, in unüberwindliche Widersprüche. Anhand seiner umfangreichen Untersuchungen

zur Fehde weist er nach, daß in der mittelalterlichen Welt der Rechtsschutz durch legitime und rechtmäßige Gewaltanwendung - auf die »der Staat« kein Monopol besaß! - den beteiligten Parteien überlassen war. Der Rechtsgang führte daher im Mittelalter nur zu einem Rechtsspruch, dem sich die tatsächliche Vollstreckung nicht anschließen mußte und meistens auch nicht anschloß. In einer so konstituierten Gesellschaft konnte nur der in vollem Umfang wehr- und fehdefähige Mann Rechtsgenosse und damit Glied des politischen Volkes sein. Unter diesen Umständen ist aber nicht nur offenkundig, daß eine rechtlich voll handlungsfähige Person in dieser Zeit nicht eine Privatperson im Sinne des modernen Rechts sein konnte-". Ebenso klar ist, daß der römische Bischof, wenn er nicht nur rechtlich volle Handlungsfähigkeit, sondern sogar die Autorität in der *respublica christiana* erreichen wollte, nach der »Gewalt« bzw. nach dem »Schwert« streben mußte.

Im Unterschied zur mittelalterlichen Sicht, in der allein die volle Wehr- und Fehdefähigkeit die Rechtsfähigkeit garantiert, ist die *reformatorische Betrachtungsweise* durch die *Anerkennung einer grundsätzlichen Teilung der politischen Wirklichkeit* bestimmt. Inhaltlich wird diese spannungsvolle Dualität bei Calvin durch die Begriffe »*Geuialt*« und »*Gewaltlosigkeit*« definiert. Das *Reich Christi* ist im Unterschied zum Reich der Welt der Bereich, in dem positiv das Evangelium verkündigt und die Sakramente ausgeteilt werden, in dem aber auch (formal) negativ *keine Macht ausgeübt* und keine Herrschaft durchgesetzt wird. Wenn wir zum Mittelalter zurückblicken, ist *das Neue* das der Genfer Reformator ins Auge faßt, die *Existenz einer zwischenmenschlichen Sphäre, die durch »Gewaltlosigkeit« und »Herrschaftsfreiheit« charakterisiert ist*. Im Gegensatz zu seinen mittelalterlichen Vorgängern sieht Calvin zwei Möglichkeiten der Menschen, ihre Beziehungen untereinander zu ordnen: eine durch Gott gestiftete eigentliche Möglichkeit, in der die Christen, die von Gott durch Christus Berufenen und Erwählten, ihr Zusammenleben so regeln, daß sie auf Gewalt verzichten und eine Gemeinschaft realisieren, in der alle freiwillig, spontan und kreativ Gottes Gesetz erfüllen, und eine von Gott wegen der Sünde des Menschen eingerichtete, zweite (uneigentliche) Möglichkeit, in der die weltliche Obrigkeit als Stellvertreterin Gottes durch

Zwang und Herrschaft dafür sorgt, daß das von Gott erlassene Gesetz zur Regelung der menschlichen Gesellschaft auch von den Ungläubigen beachtet wird. Trotz des immer im Hintergrund stehenden göttlichen Rechts, das für den Genfer Reformator genauso verbindlich ist wie für das Mittelalter, ist es ihm möglich, eine Sphäre des sozialen Lebens zu entwerfen, in der nicht die gesetzliche Sanktion, die Macht, die Gewalt, sondern die spontane, kreative, freie Liebe regiert, die sich autonom aus eigenem Willen dem geistlichen Regiment, dem Regiment Christi, unterwirft.

Auch bei der Konzeption der reformatorischen Theologie ist es naheliegend, nach der »gesellschaftlichen Basis« zu suchen, die die politische Theorie mit Leben erfüllte. Obwohl Zuordnungen zwischen sozialen Entwicklungen und theologischen Ideen mit Vorbehalten zu versehen sind, ist doch zu überlegen, ob sich in der Gestalt der Zwei-Reiche-Lehre nicht der nicht zu leugnende *Aufstieg der bürgerlichen Laienwelt* widerspiegelt. Dem Bürger der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Stadt, der sein Gemeinwesen als eine Genossenschaft erlebte, in der alle aufeinander angewiesen waren und prinzipiell jeder gleichberechtigt war<sup>21</sup>, der erkannte, daß er seine Beziehungen zu seinen Mitbürgern ohne die in der adligen Gesellschaft des Früh- und Hochmittelalters virulente Gewalt ordnen und regeln konnte--, der außerdem die Ausbreitung und Erweiterung der Selbstverwaltung in den städtischen Zünften und in den Stadtgemeinden selbst erfuhr->, mußte es einfach einleuchten, wenn diese durch Gewaltlosigkeit definierte Sozialsphäre in idealisierter Form als das vorbildhafte Modell menschlichen Zusammenlebens herausgestellt wurde. Das *bürgerliche Selbstbewußtsein*, das seit dem Hochmittelalter auf einen ununterbrochenen Aufstieg des eigenen gesellschaftlichen Stils zurückblicken konnte, eines gesellschaftlichen Stils, in dem z. B. Auseinandersetzungen nicht mehr durch die Gewalt der Waffen, sondern auf dem *Wege des zivilen Gerichtsprozesses* entschieden wurden - in diesem Zusammenhang ist an den berühmten Reichstag von Worms 1495 zu erinnern, auf dem einerseits das Fehderecht aufgehoben und andererseits das kaiserliche Kammergericht eingeführt wurde -, konnte einer theologischen Konzeption zustimmen, in der gerade diese friedliche Art und Weise der

Konfliktregelung, die sich in der Praxis schon bewährt hatte, für einen besonderen sozialen Bereich, nämlich für die christliche Gemeinde, zur leitenden Maxime wurde. Darum ist es kein Wunder, daß die reformatorische Bewegung gerade in den Reichsstädten ihre ersten und entscheidenden Erfolge erzielte. Und angesichts des postulierten Zusammenhangs von gesellschaftlicher Entwicklung und theologischer Reflexion ist *Walter Ulmann* wohl auch darin zuzustimmen, daß die Reformatoren noch zwei Generationen zuvor nicht den gleichen Widerhall gefunden hätten wie in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts.>.

3. Neben der in der gesellschaftlichen Umgebung unumgänglichen Betonung der »Gewalt« konnte die herrschende *politische Theorie des Mittelalters* auch deshalb nicht zu einer Zwei-Reiche-Lehre ausgestaltet werden, weil - entsprechend der Bedeutung von »Gewalt« - in dieser Welt der Begriff »Reich« *notwendigerweise durch Über- und Unterordnung konstituiert* wurde. Die Unterscheidung der beiden Schwerter hatte nur deshalb Sinn, weil zumindest nach der papalistischen Konzeption die beiden Gewalten durch Ansehen und Rang, durch gesellschaftliche Anerkennung und soziales Prestige differenziert werden konnten. Der Gedanke, daß ein Reich, eine menschliche Gemeinschaft, durch die Gleichheit - und Gleichberechtigung - seiner Glieder gekennzeichnet sein könnte, war im Mittelalter wegen der unbezweifelten und unbezweifelbaren Annahme von Herrschaft und Gewalt in jeder sozialen Beziehung nicht denkbar. Deshalb konnte neben dem einen Reich, in dem das Papsttum die Regierung anstrebte, auch kein anderes, kein zweites Reich existieren.

*Calvin dagegen* entwirft explizit nach *Gal 3,28* und *Kol 3,11* ein Reich der Freiheit und Gleichheit, in dem alle natürlichen, ethnischen, politischen und sozialen Differenzierungen aufgehoben sind, die üblicherweise in der bürgerlichen Ordnung gelten. Weil der Genfer Reformator wie alle anderen evangelischen Theologen der Reformationszeit von der Realität dieses Reiches, dieser Gemeinschaft der Christen, überzeugt war, darum mußte in seiner Theologie aus der mittelalterlichen Zwei-Gewalten- die Zwei-Reiche-Lehre werden, eine politische Konzeption, in der zwar wie zuvor die Überordnung des Geistlichen über das Weltliche, des Rechts über die Macht, der Ideen über die Fakten betont wurde, aber doch

im Unterschied zu früher das geistliche Reich in erster Linie durch »Gewaltlosigkeit« und »Gleichheit« charakterisiert und damit zum erstenmal von jeder denkbaren weltlichen Herrschaft inhaltlich abgegrenzt war.

### 3.

Die *politische Bedeutung der Zwei-Reiche-Lehre* liegt zweifellos darin, daß sie mit ihrer Teilung der gesellschaftlichen Sphären in einengewaltlosen, durch Freiheit *und* Gleichheit gekennzeichneten (das Reich Gottes) *und* einen durch Gewalt, Autorität *und* Hierarchie geordneten (das Reich der Welt) Bereich das Leben in der modernen, neuzeitlichen Gesellschaft geprägt hat.

Im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre ist es durchaus verständlich, daß die Entwicklung dabei in zwei Bahnen verlief. Auf der einen Seite war es konsequent, daß sich im Gefolge der reformatorischen Konzeption der Staat als die übergreifende politische Organisation etablierte, die für sich allein das Monopol der legitimen Gewaltausübung in Anspruch nahm. Damit, daß die Reformatoren dem geistlichen Regiment jede Möglichkeit legitimer Gewaltanwendung genommen hatten, war buchstäblich *nur noch eine Gewalt* übriggeblieben, die mit Gewalt agieren konnte, die Institution, die wir inzwischen als »Staat« zu bezeichnen gelernt haben. Wie die Agenturen herausgebildet wurden, durch die der Staat seine Gewalt ausübt, die Justiz, die Bürokratie, die Armee usw., müssen wir in unserem Zusammenhang nicht verfolgen. Wichtig für uns ist allein die Erkenntnis, daß diese Monopolisierung der legitimen Gewalt ohne die Reflexion der Zwei-Reiche-Lehre – und zwar nicht nur im protestantischen Bereich-> - nicht möglich gewesen wäre.

Wegen dieser unzweideutigen *Monopolisierung der legitimen Gewalt*, wegen der uneingeschränkten Überlassung rechtmäßig ausgeübter Macht an die weltliche Obrigkeit bzw. an den Staat hat die Zwei-Reiche-Lehre paradoxerweise zum Ergebnis gehabt, daß trotz ihrer Hervorhebung und Herausstellung der unaufhebbaren Dualität menschlichen Zusammenlebens *die harten und unerbittlichen Auseinandersetzungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt verschwunden sind*, die dem Mittelalter bis zu seinem Ende das Gepräge

geben. Der Kampf zwischen Papst und Kaiser um die Herrschaft in der »societas christiana«, in der einen Christenheit, der das nach Einheit strebende Mittelalter so entzweite, hat in der Neuzeit keine bedeutsame Neuauflage erlebt, weil in ihr mit Hilfe der Zwei-Reiche-Lehre Staat und Kirche als zwei scharf getrennte Gemeinschaften konstituiert werden konnten, deren Interessen und deren politische Strategien voneinander geschieden waren. Damit war die strukturelle Bedingung aus der Welt geschafft, die im Mittelalter geistliches und weltliches Regiment sogar gegen den eigenen Willen in den Kampf gegeneinander führen mußte.

Auf der anderen Seite war durch die Zwei-Reiche-Lehre eine *gesellschaftliche Sphäre* etabliert, in der Gewalt nicht nur keine Rolle spielte, sondern *keine Rolle spielen durfte*. In diesem »gewaltlos-herrschaftsfreien« Bereich sollten die Beziehungen zwischen den Menschen durch freie, spontane und kreative Liebe gestaltet werden, sie sollten auf dem freien, ungezwungenen, ungestörten und unreglementierten Austausch der Gedanken und Aktionen beruhen. Das bedeutete, daß in diesem Umkreis mindestens dem Ideal nach keine Gebote oder Verbote aufgestellt werden durften, alle Kontrollen, Sanktionen und Restriktionen als Mittel der persönlichen Einflußnahme wegfallen mußten. Per definitionem durfte der Staat als alleiniger Inhaber der rechtmäßigen Gewalt nicht mit Zwangsmaßnahmen und -anordnungen in diesen Bezirk eingreifen. Wenn der Bewegungskreis des Staates als öffentliche Sphäre bezeichnet wird, kann umgekehrt der Bewegungskreis, der in diesem Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre aus der Verfügungsgewalt des Staates ausgegrenzt wird, als private Sphäre begriffen werden, und wenn es weiterhin zur Aufgabe des Staates, der öffentlichen Gewalt, erklärt wird, die Belange des freien Individuums und der »privaten Gesellschaft« zu respektieren und zu schützen, sind wir in der Welt des *aufgeklärten Liberalismus*, der sich in dieser Weise relativ zwanglos aus der Zwei-Reiche-Lehre entwickelt hat.

Es kann hier nicht im einzelnen der Weg verfolgt werden, auf dem aus der Zwei-Reiche-Lehre, in der der weltlichen Gewalt, um mit Calvin zu sprechen, die Funktion zugewiesen wurde, die Frömmigkeit zu fördern und zu vermehren, über die Föderaltheologie und die Lehre vom Gesellschaftsvertrag die liberale Staats-

theorie wurde, in der der Staat die Aufgabe erhielt, die Rechte, des Individuums, die Menschenrechte, nämlich, um die amerikanische Unabhängigkeitserklärung zu zitieren, »life, liberty and the pursuit of happiness«, zu respektieren und zu verteidigen-“, aber es dürfte deutlich geworden sein, daß die strukturellen Grundlagen der politischen Theorie und der Staatsauffassung des aufgeklärten Liberalismus in der Calvinschen Form der Zwei-Reiche-Lehre verankert sind.

*Dr. Gunter Zimmermann     Heidelberger Akademie der Wissenschaften  
Osiander-Forschungsstelle  
Hauptstraße 126////  
6900 Heide/berg*

### *Anmerkungen*

1. Vgl. *Quentin Skinner: The foundations of modern political thought, Vol. 2: The Age of Reformation, Cambridge u. a. 1978, S. 232.* - Grundsätzlich ist für Calvins Staats- und Kirchengauffassung die monumentale Monographie von *Josef Bohatec: Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens, Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 147, Breslau 1937, heranzuziehen.*
2. Vgl. Inst. IV, 20,1 (OS 5, 471,12-17).
3. Vgl. aaO., IV, 20,1 (OS 5, 471,17-472,3).
4. Vgl. aaO., IV, 20, 1 (OS 5, 472, 3-34).
5. Vgl. aaO., IV, 20, Zf. (OS 5, 472, 35-474, 7).
6. Vgl. aaO., IV, 20, 3 (OS 5, 474,14-24).
7. Vgl. aaO., IV, 20, 4-8 (OS 5, 474, 25-479, 31).
8. Vgl. aaO., IV, 20, 9 (OS 5, 479-480,1). - Bekanntlich rühmten die Römer sich gern, das frömmste aller Völker zu sein, und bemühten sich mit allen Mitteln, sich in ihren Handlungen nach dem Willen der Götter zu richten, vgl. z. B. Fischer Weltgeschichte 6, Der Hellenismus und der Aufstieg Roms: Die Mittelmeerwelt im Altertum 11, hg. v. *Pierre Grimal*, Frankfurt a. M. 1965, S.324.
9. Vgl. Inst. IV, 20, 9 (OS 5, 480, 1-18).
10. Vgl. aaO., IV, 20, 9 (OS 5, 480, 21-481, 11).
- H. Vgl. aaO., IV, 20, 9-13 (OS 5, 481,11-486,8).
12. Vgl. aaO., IV, 20,14 (OS 5,486,9-15). - Der Spruch *Ciseros* findet sich *Deleg.* 3,2.
13. Vgl. Inst. IV, 20, 14-16 (OS 5, 486,15-489,14).
14. Vgl. aaO., IV, 20,17-21 (OS 5, 489,15-493,15).
15. Vgl. aaO., IV, 20, 22 und 29 (OS 5,493,16-19 und 499,12-27).
16. Vgl. aaO., IV, 20, 31 (OS 5, 501, 16-27).
17. Zu ihr vgl. vor allem *Ulrich Duehrow: Christenheit und Weltverantwortung.*

- Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zeireichelehre, FBESG 25, 2. verb. Aufl., Stuttgart 1983, S. 323-435, sowie den kurzen Überblick *Hans Fenske* u. a.; Geschichte der politischen Ideen: Von Homer bis zur Gegenwart, Königstein/Ts. 1981, S. 162-171.
18. Vgl. *Gerhard Ebe/ing*: Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, S. 200.
  19. Vgl. TRE 8, S. 212f.
  20. Vgl. *Otto Brenner*: Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, unv. reprografischer Nachdr. der 5. Aufl. Wien 1965, Darmstadt 1973, S. 11 u. ö.
  21. Vgl. *Bernd Möller*: Deutschland im Zeitalter der Reformation, Deutsche Geschichte 4, KVR 1432, Göttingen 1977, S. 32.
  22. Vgl. *Otto Brunner* (wie Anm. 20), S. 349-354.
  23. Vgl. *Walter Villmann*: Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter, SG 2211, Berlin/New York 1978, S. 314.
  24. Vgl. aaO., S. 314.
  25. Auf katholischer Seite waren es vor allem die großen spanischen Theologen *Francisco de Vitoria* (1486-1546) und *Francisco Suárez* (1548-1617), die die (relative) Eigenständigkeit und Autonomie des politischen Regiments herausarbeiteten, vgl. *Quentin Skinner* (wie Anm. 1), S. 154-158, und *Hans Fenske* (wie Anm. 17), S. 237-239 und 244-247.
  26. Einen ersten Versuch, diese Verbindung ausführlicher darzustellen, bietet *Quentin Skinner* (wie Anm. 1), S. 239-297.

# Arbeit und Charisma

Zu einer Theologie der Arbeit

VON MIROSLAV VOLF

Der modernen evangelischen Sozialethik scheint es unmöglich, dem eigentümlichen Schwanken zu entgehen zwischen der Ablehnung der *traditionellen oocatio-Auffassung!* der Arbeit als unangemessen für die moderne industrielle Gesellschaft einerseits und immer neuen Versuchen andererseits, die Relevanz dieser Auffassung der Arbeit für diese Gesellschaft aufzuzeigen. Es scheint keine zutreffendere theologische Kategorie vorhanden zu sein als die der »vocatio«, um die Alltagsarbeit der Menschen »vom Zentrum des christlichen Glaubens aus«<sup>2</sup> zu deuten, zugleich aber der industriellen Gesellschaft gerecht zu werden.

Dieser Schein jedoch trägt. Um diese Behauptung zu begründen, werde ich kurz die Vorgeschichte der vocatio-Auffassung der Arbeit und ihre fertige Gestalt bei Luther darstellen (Teil I), um mich dann kritisch mit ihr bzw. ihrer Ausprägung in der modernen lutherischen Sozialethik auseinandersetzen (Teil II). Dabei prüfe ich, inwieweit diese Auffassung strikt theologisch zutreffend und der industriellen Welt angemessen ist. Als Alternative versuche ich, eine *charismatische Arbeitsauffassung* zu entwickeln, die die kritisierten Mängel der vocatio-Auffassung der Arbeit zu beheben bestrebt ist (Teile III und IV).

Dieser Essai soll das gleiche Ziel erreichen, wie *Moltmanns* Aufsatz »Der Sinn der Arbeit«: Die Alltagsarbeit der modernen Menschen konsequent als »Mitarbeit am Reich Gottes« zu denken. Zugleich meine ich, an der »unaufgebbare(n) ... Grundintention« von *Luthers* Berufsgedanken festhalten, ja diese sogar noch deutlicher zum Tragen bringen zu können.

## 1.

Es war eine großartige und folgenschwere Leistung Luthers, die Alltagsarbeit der Menschen als »vocatio« aufzufassen.

Durch einen kurzen Rückblick auf die Vorgeschichte dieses Begriffes! sollte in folgendem ermöglicht werden, das Hauptanliegen dieser Arbeitsauffassung klar in den Blick zu bekommen.

Mit der Entstehung des *Mönchtums* kam es in der Alten Kirche zu einer verhängnisvollen Reduktion des paulinischen *vocatio*-Begriffes: Statt Auszeichnung aller Christen als Christen zu bleiben, verschmolz er »mit dem Selbstbewußtsein eines bestimmten einzelnen Standeses, dem des Mönchtums. Nur der Mönch, der sich verpflichtet fühlt, aus der Welt herauszugehen, um sich dem höheren kontemplativen Leben zu widmen, hat eine *vocatio*. Wie Marthas Arbeit wurde zwar die tagtägliche Arbeit der gewöhnlichen Menschen als gesellschaftlich wichtig angesehen; dennoch waren es die Mönche, die wie Maria, »das gute Teil erwählt« hatten.

In seiner biographischen wie theologischen Auseinandersetzung mit dem Mönchtum hat Luther aufgrund seiner *Rechtfertigungslehre* diese Reduktion des *vocatio*-Begriffes überwunden. Zum einen hat er seinen Umfang entprivilegiert: *Alle Christen* haben einen *vocatio*. Zweitens hat er seinen Inhalt entspiritualisiert: *Jede Arbeit* der Christen ist eine *vocatio*. Anstatt die *vocatio* auf eine spezifische Lebensweise einer privilegierten Gruppe zu beziehen, sprach Luther von einer zweifachen Berufung, die allen Christen gilt, denn »niemand (ist) on befehl und beruffs". »Nos habemus 2 cem beruff, spiritualem et externam".« Die *vocatio spiritualis* ist der durch das Evangelium vermittelte Ruf des dreieinigen Gottes zum Reich Gottes. »Ea *vocatio* est communis et similis".« Die *vocatio externa* ist der durch den Stand vermittelte Ruf des dreieinigen Gottes zum konkreten Dienst in der Welt. Diese *vocatio* »macht ein unterscheid, Est yrdischl?«.

In der Kirchenpostille 1522, in der Luther das Wort »Beruf« zum ersten Mal »als Spezialausdruck für rein weltliche Tätigkeit! verwendet, drückt er seine Auffassung von der *vocatio externa* wie folgt aus: »Wie aber, wenn ich nit beruffen bynn, was soll ich denne thun? Antwort: wie ists möglich, das du nit beruffen seyest? du wirst ihe ynn eynem stand seyn, du bist yhe eyn ehlich man odder weyb odder kind odder tochter odder knecht odder magdt.« Wenn die Berufung durch das Evangelium den Menschen in seinem sozialen Stand trifft, macht sie aus seinem Stand den *Bersft*«: Die Pflichten des Standes werden zum Befehl, den Gott selbst an den in diesem Stand stehenden Menschen richtet.

Damit wird deutlich, wie Luther die tagtägliche Arbeit der Menschen aus dem Zentrum des Glaubens zu deuten vermag: Jeder Beruf - und nicht nur der geistliche Stand - beruht auf der *Beauftragung durch Gott*. Dadurch hat Luther einmal die weltliche Arbeit

**stark** aufgewertet: Seine Arbeitsauffassung impliziert nämlich »die Schätzung der Pflichterfüllung innerhalb der weltlichen Berufe als des höchsten Inhaltes, den die sittliche Selbstbestätigung überhaupt annehmen könntecw. Zweitens hat er dadurch die Abstufung der verschiedenen Arbeiten überwunden: *Jeder ))sündlose« Beruf hat vor Gott fundamental die gleiche Würde*<sup>15</sup>. *Das ist die Leistung Luthers, an der festzuhalten ist.*

## II.

*Die konkrete Gestalt, die diese Leistung in Luthers bzw. lutherischer Theologie und Sozialethik gewinnt, ist aber problematisch. Ich werde im folgenden in mehreren Schritten zwei Fragenkomplexe diskutieren: Läßt sich die vocatio-Auffassung der Arbeit, die in einer ständischen Gesellschaft entwickelt wurde, auf die moderne Industriegesellschaft übertragen? Ist dieses Arbeitsverständnis, abgesehen von der genannten Leistung, strikt theologisch zutreffend? Folgende Punkte scheinen mir in der vocatio-Auffassung der Arbeit problematisch:*

(1) Anders als die ständische Gesellschaft zu Luthers Zeit, ist die moderne Industriegesellschaft durch zunehmende *Mobilität* charakterisiert. An die Stelle einer lebenslänglichen Bindung an einen Beruf treten zunehmend die einander ablösenden *Berufe* bzw. *Jobs*.

Entsprechend der Einmaligkeit und Lebenslänglichkeit der *vocatio spiritualis* faßte Luther auch die *vocatio externa* statisch. Es ist nicht nur historisch bedingt, daß sich seine Ausführungen über Beruf in der Regel mit einer konservativen Leib-Christi-Vorstellung verbinden und mit der Mahnung versehen sind: »*uniusquisque manet in sua vocatione, et suo dono contentus vivat*« (vgl. 1 Kor 7,20)<sup>16</sup>. Diese Mahnung ist in der Auffassung der Arbeit als Beruf von vornherein theologisch angelegt. Im Berufsbegriff steckt »ein konservatives Moment, das zur Ständebildung, sei es erblicher, sei es kollektiver Art drängt!«. Es ist vielsagend, daß *H. Gatzert* in seiner Dissertation über die Bedeutung des Berufs bei Luther als Beleg für Luthers angeblich positives Verhältnis zum Berufswechsel neben dem durch das Lebensalter bedingten *natürlichen* Standeswechsel nur den Berufswechsel **zum** Pfarramt angeben kann!, Tätigkeitswechsel und *vocatio*-Verständnis der Arbeit stehen in einer deutlichen Spannung. Denn

wer die Berufung Gottes erfährt, »hält seinem Beruf wie der Gatte der Gattin die Treue«!".

Will man den Berufswechsel unter der Voraussetzung der *vocatio*-Auffassung der Arbeit bejahen, dann muß man von einer, auf ein Individuum sich beziehenden, diachronen Pluralität von *vocationes externae* sprechen. Das widerspricht jedoch der dogmatisch-soteriologischen Bedeutung der *vocatio*, für die gerade Einmaligkeit und Unwiderruflichkeit konstitutiv sind. Die Auffassung der Arbeit als *vocatio* scheint der für die industrielle Gesellschaft zunehmend charakteristischen *diachronen Pluralität von Berufen der einzelnen Menschen* nicht angemessen zu sein.

(2) Es wird oft behauptet, daß das Verständnis der Arbeit als *vocatio* nicht auf repetitive Teilarbeit anwendbar sei<sup>20</sup>. *Vocatio* kann nicht eine Arbeit sein, bei der dem Arbeiter »all possible brainwork«-! erspart wird, indem man ihm die Arbeitsweise in alle Einzelheiten vorschreibt, so daß er dadurch auf »a mere autornaton, a wooden man«<sup>22</sup> reduziert wird. Wäre die *vocatio*-Auffassung der Arbeit auf diese Arbeitssituation *nicht* übertragbar, dann wäre das bestimmt nicht ihr Nachteil! Denn dann könnte sie als Anstoß für eine notwendige Veränderung in der Arbeitswelt dienen-',

Konstitutiv für das *vocatio*-Verständnis der Arbeit ist der Gehorsam des Arbeitenden gegen das aus der Arbeitssituation ergehende Gebot Gottes und das Dienen an Mitmenschen, das auch *mittelbar* sein kann. Die Forderung danach, daß der Mensch in seiner Arbeit als Subjekt handelt und nach einer Entsprechung zwischen individuellen Fähigkeiten bzw. Begabungen und der ausgeübten Arbeit, ist nicht im *vocatio*-Verständnis der Arbeit von vornherein enthalten und kann nur von außen in dieses Arbeitsverständnis hineingetragen werden. Ist das der Fall, dann läßt sich auch das Anfertigen des berühmten Achtzehntel einer Nadel als *vocatio* deuten. *A. Smith* hat bekanntlich die in Einzelschritte zergliederte Arbeit, die zwar aus »self-love« verrichtet wird, als »cooperation« und »assistance«>' verstanden, da durch eine solche Arbeit - freilich unter Annahme einer »unsichtbaren Hand«<sup>25</sup> das Gemeinwohl realisiert wird. Setzt man die Argumentation, daß die repetitive Teilarbeit gesellschaftlich nützlich sei, als überzeugend voraus, dann kann man wohl auch diese Arbeit als

vocatio deuten, zumal Luther wenn auch überspitzt, sogar eine Tätigkeit wie »eyn strohalm auffheben« als *))ganzgötlich(es)*« Werk bezeichnen<sup>26</sup> und von der Kreuzigung des alten Menschen in den Mühsalen des im Dienste am Nächsten ausgeführten Berufes sprechen konnte-".

Die Pointe dieser Ausführungen ist nicht zu behaupten, daß die Smithsche Argumentation tatsächlich plausibel ist, sondern daß dem Verständnis der Arbeit als vocatio das kritische, zur Aufhebung der entfremdeten Arbeit in der industriellen Welt drängende, potential fehlt.

(3) Es ist verhängnisvoll, daß sich im vocatio-Verständnis der Arbeit die Indifferenz gegenüber der Entfremdung mit der Aufwertung *jeder* (nicht »sündliche-“) Arbeit zum Gottesdienst verbunden hat<sup>29</sup>. Interpretiert man die entfremdete Arbeit als eit theologisch verschleiert. Die *Theologie wird als Ideologie mißbraucht*, wie z. B. dann, wenn *Althaus* schreibt, daß auch der, dessen Arbeit »seelenloses Bruchstück geworden ist«, den »eigenen Beruf durch das Chaos und die Ungerechtigkeit der Gesellschaft hindurch im Glauben an die Erlösung der Welt durch Christus doch aus Gottes Händen nehmen und als Ort seines Gottesdienstes verstehene? soll.

In einem christlichen Verständnis der Arbeit kann es nicht darum gehen, die Arbeit dort interpretativ zu veredeln, wo es geboten ist, sie »durch strukturelle Änderung in eine andere Dimensione“ zu erheben. Diese Änderung zu fördern, dazu ist die vocatio-Auffassung der Arbeit unfähig. Die in ihr implizierte Passivität und Genügsamkeit war gerade »in den sniedrigeren-Berufen ... eine schwere Belastunge-s.

(4) Nach Luther wird die *vocatio spiritualis durch das Evangelium vermittelt*, die *uocatio externa dagegen durch die ständische Ordnung*. Es scheint der lutherischen Theologie schwergefallen zu sein, eine gelungene Vermittlung zwischen der durch Christus ergehenden und der durch die Stände vermittelten vocatio Gottes zu finden. »Die Geschichte des Luthertums zeigt ebenso wie die lutherischen Ethiken, daß Luthers kühne Identifizierung des Berufs mit der Berufung immer wieder zur Integration der Berufung in den Beruf und des Berufs in den Stand und so zur Heiligung der *berufsständischen Ordnung* geführt hat: »Der Beruf hob an, Überhand über die

Berufung zu bekommen, das Wort Gottes zur Rechten (Evangelium) ging in das Wort Gottes zur Linken (Gesetz) auf<sup>33</sup>.«

(5) Nach 1518 hat Luther die *vocatio* dem geistlichen Stand abgesprochen und dem Menschen im »weltlichen Stand und dem Träger des ministerium verbi divini zuerkannt«. Die zwei anerkannten Berufungen sind bei Luther *inter-personal aufgeteilt*: Wer zum ministerium verbi divini berufen ist, der ist nicht zu weltlichen Aufgaben berufen, und umgekehrt. Ekklesiologisch hat diese Auffassung von der *vocatio* zur Polarisierung von aktivem Pastorat und passiver Gemeinde geführt (»one big mouth and many small ears«<sup>35</sup>), so daß das Bestehen der Gemeinde »nicht auf der Tätigkeit aller, sondern derjenigen des Beamten« gründet. Sicherlich sind die soziologischen und theologischen Gründe für diese Entwicklung, die im Gegensatz zu Luthers Auffassung von der Gemeinde als *communio* steht?, komplex. Luthers Auffassung von der *vocatio externa* hat sie aber sicherlich begünstigt.

(6) Im Laufe der Industrialisierung kam es zu einer *Reduktion des Berufs auf Lohnarbeit*. Die lutherische Sozialethik ist dieser soziologischen Entwicklung gefolgt und hat – im Unterschied zu Luther-s, aber entsprechend der Singularität der *vocatio spiritualis* – ihr *vocatio*-Verständnis der Arbeit an der beruflichen Erwerbstätigkeit orientiert und auf sie konzentriert. Der Beruf ist »die vornehmlichste Stätte, an der wir >gute Werke< tun ... sollen, und diese im Beruf geschenehen Werke haben den unbedingten Vorrang vor allen -selbsterwählten ... Werken«<sup>39</sup>.

Es ist zu fragen, ob das auf eine weltliche berufliche Arbeit konzentrierte Verständnis der Arbeit als *vocatio externa* nicht zu einer *Überbewertung dieser Arbeit* führt. War nicht die durch den *vocatio externa*-Gedanken ermöglichte »Sicherung der innerweltlichen Tätigkeit gegen religiöse Abwertung? wenigstens partiell die Ursache sowohl für die Tendenz des protestantischen Berufsbegriffs der Moderne zum Beruf als Religionev als auch für die heutige *Maßlosigkeit in der Arbeit*? Diese Entwicklungen scheinen schon in der Auffassung angelegt zu sein, daß die berufliche Arbeit der primäre Ort ist, an dem sich der Gottesdienst der »gewöhnlichen« Menschen vollzieht.

Es ist für den oft arbeitssüchtigen modernen Menschen entscheidend, ein ungebrochenes Verhältnis zu den Grenzen seiner

Arbeit zu finden. Denn er steht in der Gefahr, durch seinen Arbeitseifer Gott zu vergessen und sich selbst in seiner Arbeit zu verliererr's, Um des Menschen willen muß die berufliche Arbeit relativiert werden. Die Relativierung der beruflichen Arbeit wäre zugleich ein nicht zu unterschätzender Beitrag, um die ökologische Krise zu mildern.

Die Überbewertung der Arbeit, die im *vocatio*-Verständnis der Arbeit geschieht, ist überdies in zweifacher Hinsicht problematisch.

(7) Sollte es in der Zukunft in den Industriegesellschaften nicht zu radikalen strukturellen Veränderungen kommen, werden wir, wegen der steigenden Arbeitsproduktivität, auf lange Sicht und noch in zunehmendem Maß mit der *Arbeitslosigkeit* rechnen müßerr'>. Das *vocatio*-Verständnis der Arbeit erschwert es den Menschen, mit diesem Problem subjektiv fertig zu werden. Konzentriert man die *vocatio externa* auf einen ausgeübten Beruf, dann bleibt der Arbeitslose ohne *vocatio*. Wegen dem als Gottesdienst überbewerteten Verständnis der einen beruflichen Arbeit wird die Arbeitslosigkeit für das betreffende Individuum kein bloß wirtschaftliches, sondern zugleich ein *religiöses* Problem. Denn der arbeitslose Mensch ist und wird seiner primären Möglichkeit, Gott in der Welt zu dienen, beraubt.

(8) Die *mikroelektronische Revolution* hat uns an den Vorabend einer neuen Epoche gebracht. Die heteronome Lohnarbeit wird aus der Mitte des menschlichen Lebens, wohin sie seit der Industrialisierung gerückt worden war, an die Peripherie verschoben. Die berufliche Arbeit wird in der Zukunft längst nicht die wichtigste Tätigkeit der Menschen seirr". Sie wird »geradezu zur Nebenbeschäftigung«<sup>45</sup> schrumpfen. Die Zeit, die man durch kürzere Arbeitszeiten gewinnt, »gilt es davor zu bewahren, daß sie als >Freizeit< im heutigen Wortsinn verstanden und ausgefüllt wird, nämlich als Zeit, in der der Mensch ... durch die >Freizeit-Industrie ... ausgebeutet wird«<sup>46</sup>. Deshalb wird man in zunehmendem Maß die berufliche Arbeit durch verschiedene Formen autonomer *Eigenarbeit* ergänzen müssen. *Die steigende Produktivität der Arbeit verlangt also nach einer umfassenden Definition der Arbeit, die die durch die Industrialisierung entstandene Reduktion des Arbeitsbegriffs auf »Erwerbsarbeit« beheben kann*<sup>47</sup>.

In der lutherischen Theologie konzentriert man oft die *vocatio externa* auf die berufliche Arbeit. Wie gesehen entspricht diese Konzentration der Singularität der *vocatio spiritualis*. Luther geht dagegen davon aus, daß jeder Mensch, weil zugleich mehreren Ständen angehörig, mehrere *vocationes externae* auf einmal hat<sup>48</sup>. Damit sprengt jedoch sein Sinn für das Reale den theologischen Rahmen, der exegetisch und dogmatisch mit dem *vocatio*-Begriff gesetzt ist<sup>49</sup>. Es ist mehr im Sinne des *vocatio*-Begriffes, wenn er dafür plädiert, daß man »sich nicht mengen ynn ein fremden beruff«<sup>50</sup>. Ohne Einschränkung des Menschen auf seinen eigenen Beruf kann streng genommen von *vocatio* »keine Rede mehr« sein<sup>51</sup>. Die *synchrone Pluriformität* der Jobs/Berufe/Beschäftigungen jedes Individuums, die im Leben der Menschen in der Zukunft dominant sein wird, scheint sich nur mit Schwierigkeiten in das *vocatio*-Verständnis der Arbeit einfügen zu lassen.

Als Antwort auf die oben angeführte Kritik könnte man versuchen, die Auffassung von der Arbeit als *vocatio* umzuinterpretieren, um sie von strikt theologischen Mängeln zu befreien und der industriellen Gesellschaft gemäß zu entwerfen. Dagegen sprechen jedoch zwei Überlegungen.

(1) Die Bedeutungsgeschichte des Begriffs »Beruf« ist durch eine zunehmende *Verweltlichung* und *Reduzierung* gekennzeichnet. Erstens besteht heute im allgemeinen Bewußtsein kein Zusammenhang, der für die *vocatio*-Auffassung der Arbeit konstitutiv ist<sup>52</sup>. Zweitens bezieht sich im allgemeinen Sprachgebrauch das Wort »Beruf« auf einen immer kleiner werdenden Teilbereich des menschlichen Lebens, und zwar auf den, in dem es um die Sicherung der Lebensgrundlage geht<sup>53</sup>. Es scheint mir unmöglich, den Prozeß der Verweltlichung und die Reduzierung des Berufsbegriffes durch eine theologische Umdeutung rückgängig zu machen.

(2) Es geht aber nicht nur um die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit, den Begriff »Beruf« als theologische Kategorie für das christliche Arbeitsverständnis wiederzubeleben. Die *Wünschbarkeit* dieses Versuchs ist exegetisch wie theologisch problematisch.

Die *Exegeten* sind sich heute einig, daß Luther und die ihm folgende Tradition den *locus classicus* für das *vocatio*-Verständnis der Arbeit 1 Kor 7,20 falsch interpretiert haben. »*Calling* in this verse (i. e. in 1 Kor 7,20) is not calling *with* w<sup>h</sup>ich, *in* w<sup>h</sup>ich, or *by* w<sup>h</sup>ich a man is called, but refers to the state in which he is *when* he is called to become a Christian<sup>54</sup>.« Diese Passage ausgenommen (und möglicherweise 1 Kor 1,26), gebrauchen Paulus und die in seiner Tradition stehenden neutestamentlichen Autoren das Wort

κλήσις durchweg als terminus technicus für die »Versetzung der Menschen in den Christensrands"."

Wie aus 1 Pt 2,9 hervorgeht, schließt der neutestamentliche Begriff κλήσις sowohl die die Christen als Christen konstituierende Versetzung aus »Finsternis« in Gottes »wunderbares Licht« ein, wie auch das dieser Versetzung entsprechende Leben (vgl. 1 Pt 1,15)<sup>56</sup>, das - weil es ein in *seinem* wunderbaren Licht gelebtes Leben ist - als solches »die Großtaten« Gottes »verkündet«. Der vocatio-Begriff hat einen, wie Luther von der vocatio externa sagte, »yrdisch(en)«<sup>57</sup> Aspekt, der aber eben nicht, wie die vocatio externa, »ein(en) unterscheid« macht, sondern, wie die vocatio spiritualis, »cornmunis et similis« ist<sup>58</sup>. Denn er bezieht sich auf *das die Christen als Christen charakterisierende Leben* (1 Pt 1,15) und nicht auf das individuell-spezifisch verlangte bzw. gnadenhaft ermöglichte Tun.

*Theologisch* ist es nur dann sinnvoll, Arbeit als vocatio externa zu verstehen, wenn man die vocatio externa in Entsprechung zur vocatio spiritualis konzipieren kann. Um das zu können, müßte man von der Einmaligkeit und Unwiderruflichkeit der an alle ergehenden vocatio spiritualis ausgehen, die sich dann bei der Aneignung individuiert und konkretisiert in *eine einmalige und unwiderrufliche* vocatio externa. Selbst Luther könnte in seiner für eine ständische Gesellschaft entworfenen Sozialethik diese Entsprechung so streng und konsequent durchhalten.

Man könnte die Entsprechung abschwächen und den einen an alle ergehenden Ruf Gottes bei jedem einzelnen in *mehrere Berufungen* zu besonderen Tätigkeiten sich verzweigen lassen", Es scheint mir jedoch nicht sinnvoll, vom neutestamentlichen und dogmatisch-soteriologischen Gebrauch von vocatio abzuweichen, vor allem wenn es für die Berufungen zu besonderen Tätigkeiten innerhalb und außerhalb der christlichen Gemeinde einen theologisch wohldurchdachten<sup>60</sup> Begriff gibt, der sogar bei Paulus als terminus technicus funktioniert. Das ist der Begriff *Charisma*.

## BI.

Eine die paulinische Auffassung von Charismen aufnehmende und sie weiterführende Theologie der Charismens' läßt sich mit großem Gewinn für die Deutung und Veränderung der Arbeit in

der modernen Gesellschaft theologisch entwickeln'<. Ich werde zunächst den Charisma-Begriff allgemein bestimmen, indem ich ihn gegen die ihn seiner theologischen und sozialetischen Fruchtbarkeit beraubenden Ausweitung und Verengung absichere (Teil III), um ihn dann konkret in verschiedenen Aspekten weiter zu entwickeln, immer mit dem Ziel, ihn auf die Alltagsarbeit der Menschen zu beziehen (Teil IV).

*Die charismatische Arbeitsauffassung geht auf Ansätze bei Luther selbst zurück.* Im Kontext seiner Diskussion der *vocatio externa* bedient er sich in der Regel nicht nur der paulinischen Vorstellung vom vielgliedrigen Leib Christi, die in engem Zusammenhang mit der paulinischen Charismenlehre steht, sondern spricht in der Kirchenpostille 1522 explizit von verschiedenen Gaben für verschiedene Dienste: »Siehe, da sagt S. Peter, das die *gnaden unnd gaben* gotis nit eynerley, sondern mancherley sey. Und eyn iglicher soll der seynen warnehmen, dieselbigen uben und damit den andern nutz seyns>.«

Diesen Aspekt von Luthers *vocatio*-Auffassung der Arbeit, der über die Entsprechung zum soteriologischen *vocatio*-Begriff hinausgeht, möchte ich in Form der charismatischen Auffassung der Arbeit aufnehmen, von dem dritten Artikel her konsequent weiterführen und auf die moderne Arbeitswelt, die in der dritten industriellen Revolution begriffen ist<sup>64</sup>, anwenden. Dabei hoffe ich, daß die charismatische Arbeitsauffassung alle starken Seiten der *vocatio*-Auffassung der Arbeit teilt, ohne jedoch durch ihre gravierenden Mängel belastet zu sein.

(1) Im Gefolge von E. Käsemann hat man in der neueren Diskussion versucht, den Charismabegriff *ins Ethische auszuweiten*<sup>65</sup>. Wenn »ich weiß, daß der Herr gegeben hat und ich in seiner Gabe als Beruf und Befehl für mich stehen darf, wird mein jeweiliger Stand Charisma. Da kann *alles* mir Charisma werden«<sup>66</sup>, Die gesamte ethische Existenz der Christen, *nova oboedientia*, soll man als charismatisch charakterisieren. Der Sache nach hat Käsemann bei dieser Behauptung sicherlich recht: Die ganze neue Existenz der Christen liegt in der schöpferischen Präsenz des Heiligen Geistes begründet. Die Frage ist nur, ob man für diesen Tatbestand das Wort *charismatisch* gebrauchen soll. U. Brockhaus hat meines Erachtens überzeugend gegen die ethische Ausweitung der Charismenlehre argumentiert",

Es scheint sinnvoll, mit Paulus zwischen *Früchten* und *Gaben* des Geistes **zu** unterscheiden. Die Früchte des Geistes beziehen sich auf den *allgemeinen Charakter der christlichen Existenz*. Sie bezeichnen »the lifestyle of those who are indwelled and energized by the Spirit«<sup>68</sup>. Die Gaben des Geistes betreffen das *individuell-spezifische Tun der Christen*, ihre konkreten Tätigkeiten, Funktionen und Aufgaben. Man kann das Verhältnis zwischen den Früchten und den Gaben des Geistes wie folgt bestimmen: Mit den Früchten wird das geistermögliche ethische Wie der Gaben, mit den Gaben das konkrete geistermögliche Was der Früchte angesprochen. Die Gaben des Geistes sind demnach die Befähigungen, die für die konkreten Dienste eingesetzt werden unter der Leitung der in den Früchten des Geistes ausgedrückten Tugenden",

Entsprechend dieser Auffassung von Gaben und Früchten des Geistes wird von allen Christen erwartet, daß sie alle Früchte des Geistes ausweisen (vgl. Gal 5,22 ff.). Dagegen wird von allen Christen erwartet, daß sie »gute Verwalter« (1 Pt 4,10) nicht aller, sondern nur der ihnen zugeteilten Gaben werden. Der Gebrauch des Wortes »charismatisch« sollte nur auf die so verstandenen Gaben des Geistes beschränkt werden.

(2) Wie die ethische Ausweitung so ist auch die *ekklesiologische Verengung* des Charismabegriffs problematisch. U. Brockhaus meinte behaupten zu können, daß der Wirkungsbereich der Charismen »auf die christliche Gemeinde beschränkt« ist, so daß sich z. B. »das Verhalten zum nicht-christlichen Nächsten... nicht mehr charismatisch erfassen« läßt?<sup>71</sup>. Anhand einer Analyse der einzelnen Charismen ließe sich leicht nachweisen, daß man diese Verengung ihres Wirkungsbereichs nicht konsequent durchhalten kann. Denn der Geist Gottes wirkt nicht nur in der Gemeinde, sondern auch *durch* die Gemeinde *in der Welt*<sup>71</sup>. Deshalb muß mit aller Entschiedenheit darauf insistiert werden, daß es keine Funktion der Gemeinde *nach innen oder nach außen* gibt, die nicht die Wirkung des die Gemeinde belebenden und erfüllenden Geistes und deshalb charismatisch wäre. Charisma ist eine von Gott besonders zugeteilte Befähigung zum konkreten Dienst in Gemeinde *und Welt*<sup>72</sup>.

(3) Man muß sich auch gegen eine *Elitärisierung des Trägerkreises* von Charismen wehren. Es ist ein konsistentes Merkmal aller neutestamentlichen Textstellen, die die Charismen thematisieren, daß in ihnen die Charismen eine »nicht auf einen bestimmten Personenkreis beschränkte, sondern in der Kirche ganz und gar allgemeine Erscheinung«<sup>73</sup> sind (vgl. 1 Kor 12,7; Röm 12,3; Eph 4,7; 1 Pt 4,10). In der Gemeinde als dem Leib Christi gibt es keine funktions- und deshalb auch keine charismenlosen Glieder. Der Geist, der auf alles Fleisch ausgegossen ist (Apg 2,17 ff.), teilt auch allem Fleisch seine Gaben zu: Sie sind »unterschieds- und bedingungslos ausgeteiltes Geschenk«<sup>74</sup>.

(4) Die Tendenz, die Charismen zur Auszeichnung eines besonderen Personenkreises zu machen, hängt entscheidend mit der weitverbreiteten *Elitärisierung des Charakters* der Charismen zusammen: Das Charismatische wird mit dem wie immer verstandenen Ungewöhnlichen identifiziert. Kirchlich begegnet man dieser Fehlauffassung z. B. in einigen charismatisch-pfingstlichen Kreisen als einer supernaturalistischen Reduktion der Charismen: Wie bei den Pneumatikern in Korinth gilt bei ihnen als Charisma vor allem das Mirakulöse." Der säkularisierten Form dieser supernaturalistischen Reduktion begegnet man in dem allgemein üblich gewordenen Verständnis von Charisma als »außeralltägliche geltende Qualität einer Persönlichkeit« (*M. Weber*).

Die Pointe der paulinischen Charismenlehre liegt jedoch gerade darin, die reduktive Konzentration auf Übernatürlichkeit und Außerordentlichkeit aufzuheben. Die Charismen unterscheiden sich von den Pneumatika unter anderem auch darin, daß sie neben den übernatürlichen Befähigungen auch die Gaben für die profanen Dienste einschließen. Deswegen ist es entscheidend, Charisma als einen Oberbegriff beizubehalten, der sowohl das Mirakulöse und Außeralltägliche als auch das ganz nüchtern, von der Normalität charakterisierte, Diakonische in sich vereint",

(5) Das Verhältnis von Berufung und Charisma ist folgendermaßen zu bestimmen: Die an alle ohne Unterschied durch das Wort des Evangeliums ergehende Berufung zum Reich Gottes und zum Tun der diesem Reich entsprechenden Werke drückt sich aus bei der individuellen Zueignung der Berufung in den alle Christen charakterisierenden Früchten des Geistes und verzweigt sich zugleich in die jedem einzelnen von Gott gegebenen (oder zu gebenden) Gaben des Geistes für die individuell-spezifischen Aufgaben in Kirche und Welt.

#### IV.

Wenn man jede Funktion und Aufgabe aller Mitglieder der Gemeinde charismatisch auffassen muß, dann kann die *alltägliche Arbeit* keine Ausnahme bilden. Auch sie muß charismatisch verstanden werden. Im folgenden werde ich versuchen, in mehreren Schritten den angedeuteten Charisma-Begriff für das theologische Verständnis der Arbeit in der industriellen Welt fruchtbar zu machen.

(1) Ebenso wie die *vocatio*-Auffassung ermöglicht auch das charismatische Verständnis der Arbeit, die Alltagsarbeit der

Menschen *aus der Mitte des Glaubens* zu verstehen. Denn als der Ruf zum Dienst und als Ermöglichung des in der Arbeit geschehenden Dienstes ist Charisma eine individuell-spezifische Konkretion der die Menschen als Christen konstituierenden Gnade.

Damit wird die durch die *vocatio*-Auffassung der Arbeit geschehene Überwindung der wertenden Abstufung der verschiedenen Arbeiten beibehalten. Jede Funktion und Aufgabe der Christen - ob sie kirchlich oder weltlich, »geistlich (oder) leyplich«<sup>??</sup> ist - hat grundsätzlich den gleichen Wert und die gleiche Würde. Denn jede ist auf das von Gott gegebene Charisma zurückzuführen.

Eins der auffallendsten Charakteristika der paulinischen Charismenlehre ist, daß bei ihr *keine Rangordnung der Charismen* vorzufinden ist. Man braucht nur die verschiedenen Charismenlisten zu vergleichen, um sich dessen bewußt zu werden. In ihnen werden die hervorragenden Funktionen - seien sie enthusiastische (wie Glossolie) oder »amtliche« (wie Apostolat) - nicht einmal immer erwähnt, und wenn sie erwähnt werden, dann stehen sie nicht immer an der Spitze?“, *E. Schweizer* bemerkt dazu richtig: »Einmal ist diese, einmal jene Gabe die größte und wichtigste, je nachdem Gott sie gerade brauchen kann?“.«

(2) Die charismatische Arbeitsauffassung ermöglicht es, die Arbeit als *Mitarbeit mit Gott* zu denken. Luther hat die *cooperatio Dei* der Christen, die in den verschiedenen Berufen geschieht, durch das Wirken des Geistes begründet. Der Beruf ist nach ihm »ein von Gott zugewiesenes und darum in seinem Geist zu vollführendes Amt«<sup>80</sup>. In der charismatischen Auffassung der Arbeit wird gerade dieses Charakteristikum der Arbeit hervorgehoben. Denn der Charismabegriff macht von vornherein klar, daß man von Gott nicht nur zu einer Arbeit berufen, sondern zugleich für sie befähigt ist. Diese Befähigung wird nicht zum Besitz des Menschen, sondern bleibt immer an die Präsenz und Wirkung des Geistes gebunden. Denn die Geistesgabe ist »von der sie gewährenden Gnadenmacht unabtrennbare“.

Der Geist, der die Gaben zuteilt und der in ihnen wirksam ist, ist der Gemeinde als »erste Anzahlung« (vgl. 2Kor 1,22; Röm 8,23) der eschatologischen Herrlichkeit gegeben. Jesus Christus als der erhöhte Herr ist »in seinen Gaben und den sie erweisenden, durch

sie ermöglichten Diensten gegenwärtig«<sup>82</sup> und verwirklicht dadurch seine eschatologische Herrschaft. In der charismatischen Arbeitsauffassung wird die in der Arbeit geschehende cooperatio Dei als *Mitarbeit am Reich Gottes* verstanden, »das die Schöpfung vollendet und den Himmel und die Erde erneuert«<sup>83</sup>.

(3) Damit wird die folgenschwere Ambivalenz der vocatio-Auffassung der Arbeit - die Unvermitteltheit der durch das Evangelium und der durch die ständische Ordnung ergehenden vocatio - überwunden. Der erhöhte Herr allein verleiht sowohl die Befähigung als auch den Ruf zum Dienst in der Arbeit. Zwar geschehen beide - die Befähigung und der konkrete Ruf - nicht in einem natürlichen und sozialen Vakuum, sondern sind immer *im Kontext der Naturhaftigkeit und Sozialität des Menschen* zu denken. Aber die Befähigung und der Ruf des Geistes unterscheiden sich »bleibend von ihrer weltlichen Vermittlung«, denn der Geist, der die Charismen sozial und natürlich vermittelt, verleiht, »wie er will« (1 Kor 12,11), ist der Geist des gekreuzigten und auferstandenen Christus.

(4) Wie bei Luthers Auffassung von der vocatio externa wird bei der charismatischen Auffassung der Arbeit diese primär als *Dienst an Mitmenschen* verstanden. Es ist ein konstitutives Merkmal der Charismen, daß sie um der Mitmenschen willen gegeben werden. Charismen werden im Neuen Testament betont mit Diakonia verbunden (vgl. 1 Kor 12,4f.). Wie der Dienst der Oikodome einerseits Kriterium der in der Gemeinde ausgeübten Charismen ist (1 Kor 14,12), so verpflichtet andererseits der Empfang der Charismen zum Dienst (1 Pt 4,10). Die im Charisma implizierte Auffassung der Arbeit als Dienst an Mitmenschen wird durch die expliziten Aussagen einer Fülle neutestamentlicher Textstellen bestätigt (vgl. z. B. Apg 20,35; Eph 4,28)<sup>85</sup>.

(5) Im Unterschied zur vocatio-Auffassung der Arbeit läßt sich beim charismatischen Arbeitsverständnis der Dienst an Mitmenschen schwer auf die repetitive Teilarbeit anwenden. Denn der Dienst ist nach dieser Arbeitsauffassung nicht von den Fähigkeiten der arbeitenden Menschen unabhängig, sondern erfolgt erst auf der Grundlage der verliehenen Befähigung. Deshalb ist für das charismatische Arbeitsverständnis die *Entsprechung zwischen individuellen Begabungen und Fähigkeiten und der ausgeübten Arbeit* konstitu-

tiv. Im Vollzug des Dienstes dürfen die Begabungen nicht über-  
gangen und mißachtet werden. Sie müssen um des mit dem Cha-  
risma konkret aufgegebenen Dienstes willen erhalten und noch  
gesteigert werden.

(6) Impliziert die charismatische Arbeitsauffassung, daß die  
Ausübung der Arbeit die Betätigung der zu dieser Arbeit verliehe-  
nen Begabungen sein sollte, dann kann nach dieser Auffassung  
Arbeit nicht als *bloßes Mittel* verstanden werden. Zwar ist die  
Arbeit Dienst an Mitmenschen und deswegen auch ein Mittel, aber  
ein solches Mittel, das auch in sich selbst sinnvoll sein kann und  
deshalb *subjektiv* als Selbstzweck empfunden werden kann. Nach  
einer theologischen Anthropologie ist Arbeit eine fundamentale  
Dimension der menschlichen Existenz und als solche nicht nur ein  
Mittel zum Leben, sondern zugleich das Leben selbst<sup>86</sup>. Deswegen  
wird man nicht fehlgehen, wenn man behauptet: *Je mehr die Arbeit*  
– trotz ihrer objektiven Notwendigkeit für den arbeitenden  
Menschen und seine Mitkreaturen – *subjektiv als Selbstzweck*  
*empfunden wird, desto humaner wird sie sein.*

(7) Damit wird klar, daß sich im charismatischen Verständnis  
der Arbeit die Aufwertung der Arbeit zur Mitarbeit am Reich  
Gottes kaum ideologisch mißbrauchen läßt. Im Unterschied zur  
vocatio-Auffassung der Arbeit wird hier nicht versucht, die Arbeit  
als sinnvoll zu reklamieren, ohne zugleich ihren Inhalt menschen-  
gemäß zu machen. Denn die Aufwertung der Arbeit zur Mitarbeit  
am Reich Gottes, die hier vorgenommen wird, verpflichtet gerade  
dazu, sich um die Überwindung der Entfremdung in der Arbeit zu  
bemühen, weil bei dieser Aufwertung die individuellen Begabun-  
gen und das sie tragende Subjekt ernstgenommen wird. Es geht  
nicht bloß darum, die industrielle Arbeit religiös zu deuten und  
damit die entfremdete Arbeitswirklichkeit zu verklären, sondern  
Arbeit zur *charismatisch geschehenden Mitarbeit am Reich Gottes* zu  
gestalten.

(8) Die charismatische Arbeitsauffassung ist leicht auf die  
zunehmend vom Wechsel der Berufe bzw. der Jobs charakteri-  
sierte industrielle Gesellschaft anwendbar. Im Unterschied zur  
Berufung ist Charisma – im technischen Sinnes? – nicht »unberuf-  
bar« (Röm 11,29). Zwar kann der Mensch sich sein Charisma  
»nicht aussuchen oder um eines anderen willen verwerfenef“, denn

es ist der souveräne Geist Gottes, der die Charismen »zuteilt, wie er will« (1 Kor 12,11). Aber die Souveränität des Geistes schließt nicht aus, daß der Mensch nach den Charismen, die er nicht hat, »streben«, sich um sie »bemühen« (vgl. 1 Kor 12,31; 14,1.12) kann.

Ähnlich wie Luther seine *vocatio*-Auffassung verbindet auch Paulus seine Charismenlehre mit der *Leib-Christi Vorstellung*. Er leitet sie aber nicht von dieser Vorstellung ab, sondern gebraucht diese, um bestimmte Aspekte der Charismenlehre – zum Beispiel die Allgemeinheit und die fundamentale Gleichheit der Geistesgaben – zu illustrieren. Paulus verwendet das Bild nicht konservativ, wie in der Geschichte üblich, sondern bietet die Möglichkeit zur Entgrenzung dieses Bildes durch die dem einzelnen Individuum geltende diachrone und synchrone Pluriformität der Charismen.

*Der diachronen Pluriformität der Charismen entspricht die diachrone Pluriformität von Berufen und Jobs.* Damit wird der Berufswechsel vom Stigma der »Untreue, Eigenmächtigkeit und Schwärmerie?« befreit. Wenn er in Entsprechung zum verliehenen Charisma geschieht, wird er gerade zum Ausdruck von Treue und Gehorsam gegenüber dem gebenden und rufenden Christus und zum Ausdruck von Bereitschaft zum Dienst an Mitmenschen. Der Berufswechsel wird hier von den individuellen Gaben her begründet, deswegen aber eben nicht den individuellen egoistischen Bedürfnissen preisgegeben?“, sondern an den gebenden Herrn und aufgegebenen Dienst gebunden.

(9) Die charismatische Auffassung der Arbeit ist auf eine durch die mikroelektronische Revolution entstehende synchrone Pluriformität der Eigenarbeiten jedes Individuums anwendbar. Paulus geht nicht nur von einer Pluralität der einander ablösenden Charismen aus, sondern setzt eine synchrone Pluriformität der Charismen bei jedem Mitglied der Gemeinde voraus. Zwar kennt er keine universal begabte Persönlichkeit, die nicht in einer Dependenz zur Gemeinde stünde. Aber im Rahmen der gemeinschaftlichen Interdependenz und Verpflichtung zum Dienst geht es ihm gerade darum, daß man die Charismen »in Fülle« hat (1 Kor 14,12).

Der charismatischen Arbeitsauffassung ist es demnach möglich, die theologische Sinndeutung der Arbeit aus der Engführung auf

die berufliche Erwerbsarbeit herauszuführen. Entsprechend seinen verschiedenen Charismen kann der Mensch in einer synchronen Pluralität der verschiedenen Arbeiten/Jobs involviert **sein**, ohne sie als Nebenbeschäftigungen gegenüber seinem Beruf abzuwerten. Die charismatische Arbeitsauffassung ist demnach offen für eine in der modernen Gesellschaft dringend benötigte umfassende Definition der Arbeit und fördert sie geradezu.

(10) Indem die charismatische Auffassung von einer synchronen intrapersonalen Pluriformität der Charismen und der durch diese begründeten Arbeiten ausgeht, leistet sie einen wichtigen Beitrag, um mit der *Arbeitslosigkeit* bzw., um es präziser zu sagen, mit der *Berufslosigkeit* angemessen subjektiv umzugehen. Noch problematischer als die mit der Berufslosigkeit verbundenen Einschnitte im Einkommen sind für die Berufslosen »the mental grievance of vacuity and boredom« und »the spiritual grievance of being allowed no opportunity of contributing to the general life and welfare of the community«?. Diese Probleme entstehen nur dann, wenn sich, wie in der *vocatio*-Auffassung der Arbeit, die signifikante Tätigkeit auf den Beruf konzentriert. Nach der charismatischen Auffassung der Arbeit ist der Berufslose keineswegs schon ein Charismenloser und deswegen Funktionsloser. Er ist nur der Möglichkeit beraubt, mit *einem* - vielleicht nicht einmal dem wichtigsten - seiner verschiedenen Charismen seinen Mitmenschen zu dienen.

(11) Man hat sicherlich das Problem der Berufslosigkeit nicht erledigt, wenn man den Menschen hilft, subjektiv mit ihr fertigzuwerden. Sie muß auch objektiv bekämpft werden, und zwar, indem man das sich wegen der steigenden Arbeitsproduktivität vermindernde Volumen der zu leistenden Arbeit gerecht verteilt<. Die charismatische Arbeitsauffassung leistet dazu einen Beitrag, indem sie die in der industriellen Gesellschaft vorhandene *Überbewertung der Berufstätigkeit in Frage stellt*, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Einmal wird die Berufstätigkeit dadurch relativiert, daß sie nur zu *einer* von vielen Möglichkeiten wird, in der man mit **seinem** sich auf »weltliche« Aufgaben beziehenden Charismen dient.

Weiterhin wird die Berufstätigkeit dadurch relativiert, daß sie in das breite Spektrum der Gemeinde-Dienste jedes Christen einge-

bettet wird. Es ist das konstitutive Charakteristikum des hier aufgenommenen Charismabegriffes, daß er in sich *die Dienste in der Gemeinde und in der Welt vereinigt*. Zwar ist das auch ein Charakteristikum des vocatio-Gedankens bei Luther. Aber weil diesem Gedanken die synchrone Pluralität der Betätigungen fehlt, konnten die Berufe in der Welt und in der Gemeinde bei Luther nur *inter-personal* aufgeteilt werden. Die charismatische Arbeitsauffassung ermöglicht dagegen eine *intra-personale* Aufteilung in kirchliche und weltliche Aufgaben: Jeder Christ kann und soll gleichzeitig unterschiedliche Charismen haben, um sowohl der Gemeinde zur Oikodome als auch der Welt in der Liebe zu dienen. Damit wird klar, daß die charismatische Arbeitsauffassung ekklesiologisch nicht zur Passivierung der Gemeinde führt.

(12) Da der Charismabegriff als *Oberbegriff für gottesdienstliche Tätigkeiten* (wie z. B. Gebet) und alltägliche Aufgaben dient, umfaßt er in sich sowohl die theologisch verstandene *Ruhe* als auch die *Arbeit*. Die Ruhe hat sicherlich den ontologischen Vorrang vor der Arbeit, wie der Glaube vor den Werken Vorrang hat. Denn bevor der Mensch schafft, läßt er sich erschaffen. Dieses Sich-Erschaffen-Lassen ist der primäre Sinn der Ruhe. Das bedeutet aber nicht, daß sich der Sinn der Arbeit in der Ruhe erschöpft. Es ist aus christlicher Perspektive nicht wahr, daß wir, wie *Aristoteles* meinte, arbeiten, nur um Muße bzw. Ruhe zu haben<sup>94</sup>. Andererseits ist die Ruhe nicht nur eine Unterbrechung der Arbeit, eine Atempause. Man muß die Orientierung des Arbeitsbegriffes an dem in Entsprechung zum reduktiv verstandenen schöpferischen Gott aufgefaßten *schöpferischen*<sup>94</sup> um des Menschen selbst und seiner Mitwelt willen aufgeben. Der von Gott erschaffene Mensch existiert in einer Dialektik des Schaffens und des Ruhens. Dieser Dialektik entsprechend werden in der charismatischen Auffassung der Arbeit Ruhe und Arbeit als zwei interdependente Größen verstanden, die aber in bezug auf einander nicht verzweckbar sind<sup>95</sup>, Indem die Arbeit in diese Dialektik eingebettet wird, wird sie zugleich gewürdigt und relativiert.

(13) In der charismatischen Arbeitsauffassung ist auch eine *Sensibilität für die ökologischen Probleme* von vornherein theologisch angelegt. Gerade durch die Präsenz des Geistes Gottes in der Natur<sup>96</sup> und im Menschen kann sowohl die Einheit beider als auch

die die aktive Solidarität des Menschen mit der Natur ermöglichende Sonderstellung des Menschen begründet werden?". Nach Röm 8,19 ff. ist der gleiche Geist in beiden belebend anwesend, er stöhnt in beiden und wird beide verherrlichen. Andererseits kommt in dem gleichen Text die Sonderstellung des Menschen zum Ausdruck. Sie zeigt sich darin, daß im Menschen zwar der gleiche Geist präsent ist wie in der Natur, dies aber auf eine qualitativ andere Weise: Als Erstlingsgabe, als Kostprobe des noch Ausstehenden. Der Mensch ist aber nicht nur ein *Zeichen* der Befreiung der Natur. Seine Sonderstellung wird auch darin sichtbar, daß er zugleich ein *Medium* der Befreiung der Natur ist. Gerade dies, daß der Mensch den Geist als Erstlingsgabe hat, führt ihn in die Solidarität mit der Natur", die den befreienden Einsatz für sie impliziert.

In der charismatischen Arbeitsauffassung werden Natur und Arbeit als zwei gegeneinander stehende Pole vermittelt. Denn es ist der gleiche Geist, der die Natur belebt und deshalb in der entfremdeten Natur »stöhnt«, und der andererseits den Menschen die verschiedenen Charismen zu verschiedenen Arbeiten an dieser Natur verleiht. Deswegen kann diese Arbeitsauffassung ein *synergetisches* Verhalten der Menschen in ihrer Arbeit der Natur gegenüber begründen?', das allein eine Symbiose der Menschen mit der Natur ermöglicht.

(14) Wie wir Anfang der siebziger Jahre vom »Club of Rome« erinnert wurden, muß das Wachstum des materiellen Reichtums und die ihm entsprechende Vermehrung der materiellen Bedürfnisse an die Grenze der Ressourcen stoßen. Ein unbegrenztes Wachstum auf einer begrenzten Erde ist nicht denkbar. Es ist deswegen wichtig, Wege zu finden, um die wachsenden materiellen Bedürfnisse zu begrenzen?". In der charismatischen Arbeitsauffassung ist eine Begrenzung der materiellen Bedürfnisse *schon im Arbeitsbegriff theologisch angelegt*.

Die Steigerung der Produktion *über das für die gesunde Subsistenz Notwendige* hinaus wird mehrfach limitiert: (a) sie sollte nicht auf Kosten von individuellen Fähigkeiten und der sie tragenden Subjektivität der arbeitenden Menschen geschehen; (b) sie sollte nicht auf Kosten der dem arbeitenden Menschen für das Dienen innerhalb und außerhalb der Gemeinde gegebenen Charismen

geschehen; (c) sie sollte nicht auf Kosten der durch den Geist Gottes belebte Natur geschehen.

*Prof Dr. Miroslav Volf*

*Biblijsko Teolofki Institut  
Kosirnikova 76  
YU-41000 Zagreb*

### *Anmerkungen*

1. Um terminologische Unklarheiten zu vermeiden, gebrauche ich in diesem Aufsatz das lateinische »vocatio«, um die *theologische Auffassung der Arbeit als Beruf* zu bezeichnen. Unter »Beruf« verstehe ich eine kontinuierlich ausgeübte, der Schaffung und Erhaltung der Lebensgrundlage dienende, Beschäftigung (vgl. *D. Bromm*: Beruf und Berufung. Ein Beitrag zur Entwicklung des Berufsbegriffs, ZEE 6/1962, 227ff.).
2. *G. Wingren*: Art. sBerufc 11, TRE, Bd. 5, 657.
3. *J. Moltmann*: Der Sinn der Arbeit, in: Recht auf Arbeit- Sinn der Arbeit, hg. von *J. Moltmann*, München 1979, 68.
4. *E. Wolf*: Sozialethik. Theologische Grundfragen, Göttingen 1975, 199.
5. Für die Geschichte des Wortes »vocatioe/aBerufe vgl. *K. Holl*: Die Geschichte des Wortes Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd.3, Tübingen 1928, 189-219; *W. Conze*: Beruf, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von *O. Bruner* u. a., Stuttgart 1972, Bd. 1, 490-507.
6. *K. Holl*: aaO., 193.
7. WA 10, I, 309, 14.
8. WA 34, 11, 300, 8.            9. Aao., 300, 11.
10. AaO., 306, 11. Zum zweifachen Berufsbegriff bei *Luther* vgl. *H. Gatzert*: Beruf bei Martin Luther und in der industriellen Gesellschaft, theol. Diss., Münster 1964, 39ff.
11. *G. Wingren*: aaO., 661.            12. WA 10, I, 308, 6-8.
13. Vgl. *J. Moltmann*: aaO., 69. Den Begriff vocatio verwendet Luther nicht als Bezeichnung für die Arbeit eines nichtchristlichen Menschen (vgl. *G. Wingren*: Luthers Lehre vom Beruf, München 1952, 15; *H. Gatzert*, aaO., 87-88).
14. *M. Weber*: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 2. Aufl., Tübingen 1922, Bd. 1, 69.
15. Vgl. aaO., 71.
16. WA 42, 640, 41-42.
17. *G. Wünsch*: Evangelische Wirtschaftsethik, Tübingen 1927, 574. Vgl. *H. Gatzert*, aaO., 196, 199f.; *J. Moltmann*, aaO., 70-71.
18. *H. Gatzert*: aaO., 72-73.
19. *W. Eiert*: Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik, 2. erneut durchgesehene und erg. Aufl., Hamburg 1961, 180.
20. Vgl. z. B. *W. Trillhaas*: Ethik, 3. neu bearb. und erw. Aufl., Berlin 1970, 394; *G. Wünsch*, aaO., 576; *G. Wingren*, Beruf 11, aaO., 667.

21. W. F. Taylor: Shop Management, in: Scientific Management, N.Y./London 1947,30.
22. W. F. Taylor: The Principles of Scientific Management, N.Y. 1965, 125.
23. So z. B. G. *Wünsch*: aaO., 574, der in seiner Berufsauffassung »die Erlösung der Arbeitsnot unserer Tage« sieht. Vgl. auch A. *Rieb*: Arbeit als Beruf, in: Arbeit und Humanität, hg. von A. *Rich*/E. *Ulich*, Königstein/Ts. 1978,16-17; ähnlich O. *Bayer*, Beruf, ESL, 7. Aufl. 142.
24. A. *Smith*: An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations, N.Y. 1937, 14.
25. Zur theologischen Voraussetzung von *Smiths* »unsichtbarer Hand« vgl. M. *Volj*: Das Marxsche Verständnis der Arbeit: Eine theologische Wertung (theol. Diss.), Tübingen 1985. Luthers vocatio-Verständnis der Arbeit scheint »den Glauben an eine allem sein zugrunde liegende, vom Einzelmenschen nicht restlos durchschaubare, mit den gesellschaftlichen Verhältnissen gegebene *Ordnung*« (G. *Wünsch*, aaO., 571) vorauszusetzen.
26. WA 10, 1, 310, 17f. - Hervorhebung von mir.
27. Vgl. dazu G. *Wingren*: Luthers Lehre vom Beruf, München 1952, 31, 46ff.
28. WA 10,1,317, 19ff.
29. Zur Arbeit als Gottesdienst bei Luther vgl. H. *Gatzen*, aaO., 79.
30. P. *Althaus*: Grundriß der Ethik, 2. neu bearb. Aufl., Gütersloh 1953, 80. Fichte hat den lutherischen Berufsgedanken auf seine eigene Weise aufgenommen und gemeint: Was immer der wahrhaft religiöse Mensch zu tun hat, »so beschwerlich es sey, oder so gering und unedel es erscheine - es ist Lebensform jenes Urquells des Lebens in ihm« (J. G. *Fichte*, Sämtliche Werke, hg. v. I.H. *Fichte*, Berlin 1845/46, Bd. 7,60-61). »Es ist ein sehr großer Vorzug für die Menschen, die eine äußere Kirche haben, daß sie gewöhnt werden, selbst das niedrigste Geschäft, das sie verrichten mögen, auf das Erhabenste zu beziehen, was der Mensch denken kann, auf Gott und Ewigkeit« (aaO., BdA, 351, 362).
31. D. *Mieth*: Arbeit und Menschenwürde, Freiburg/Basel/Wien 1985,24. Vgl. dazu auch A. *Rich*, ebd.
32. G. *Wingren*, aaO., 664.
33. j. *Moltmann*, aaO., 70 (Zitat aus K. *Barth*: Die kirchliche Dogmatik, Bd. 1, 1, Zollikon/Zürich 1932 ff., 692).
34. H. *Gatzen*, aaO., 29.
35. M. *Volj*: Communities of Faith and Radical Discipleship. An Interview with Jürgen Moltmann, CCen 100 (1983), 247.
36. A. *Schatter*: Die Preisgabe des Dienstes, in: Pietismus und Theologie. Beiträge zu ihrer Verständigung, hg. von O. *Schmitz*, Neukirchen 1956, 82.
37. Vgl. dazu P. *Althaus*: Theologie Martin Luthers, 5. Aufl., Gütersloh 1980, 254 ff.
38. Vgl. unten S. 9.
39. W. *Trillbaas*, aaO., 396. Vgl. P. *Althaus*: Grundriß der Ethik,80, der vom Beruf »im engeren, bürgerlichen Sinne« spricht, dem seine ganze Aufmerksamkeit gilt, und vom »Beruf im weiteren Sinne, z. B. als Glied der Familie, des Standes, des Mitarbeiterkreises ...« der als Eingrenzung der von ihm besprochenen »Berufsnot« erwähnt wird.
40. E. *Wolf*, aaO., 197.

41. AaO., 199; vgl. *H.-H. Schrey*: Beruf III, TRE, Bd. 5, 671.
42. VgL *Chr. Möller*: Muße ist allen Nachdenkens Anfang, EK 18 (1985), 156.
43. Zur Arbeitslosigkeit vgL *D. Mieth*, aaO., 43 ff.]. *Stott*: Issues Facing Christians Today. A major appraisal of contemporary social and moral questions, London 1984, 163ff.
44. VgL dazu *M. Volf*, aaO.
45. *O. von Netl-Breuning*: Arbeitet der Mensch zuviel? Freiburg/Basel/Wien 1985, 98.
46. AaO., 66.            47. Vgl. dazu *M. Volf*, aaO.
48. VgL dazu *G. Wingren*: Luthers Lehre vom Beruf, aaO., 17.
49. VgL unten S. 10.
50. WA 34, II, 307, 7.
51. *G. Wünsch*, aaO., 579.
52. *H. Gatzert*, aaO., 261 ff.
53. VgL dazu *D. Bromm*, ebd.
54. *C. K. Barrett*: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians, N.Y. (Evanston 1968, 169-170. Vgl. auch z. B. *V. Brockhaus*: Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1972, 224, Anm. 102;]. *E. Eckert*, καλέω, κτλ, EWNT, Bd. 2, 599.
55. *F. Wagner*: Berufung II, TRE, Bd. 5, 687. Vgl. *K. L. Schmidt*, καλέω, κτλ, ThWNT, Bd. 3, 490ff.
56. Neutestamentliche vocatio »refer(s) to the call of god in Christ to membership in the community of his people, the -saints, and to the qualities of Christian life which this implies« (*R. Preston*: Vocation, in: A Dictionary of Christian Ethics, hg. von *J. Macquarrie*, 9. Aufl., London 1984, 355).
57. WA 34, II, 306, 11.            58. AaO., 300, 11.
59. *F. Wagner*: Berufung III, TRE Bd. 5, 711.
60. Vgl. *S. Schulz*: Die Charismenlehre des Paulus. Bilanz der Probleme und Ergebnisse, in: Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag, hg. von *J. Friedrich* (*W. Pöhlmann*, *P. Stuhlmacher*, Göttingen/Tübingen 1975, 444).
61. *Kardinal Suenens* hat für eine von den zu engen und einschränkenden exegetischen Deutungen entschränkte Theologie der Charismen plädiert (vgl. *Cardinal L.-J. Suenens* (*Dom H. Camara*): Charismatic Renewal and Social Action: A Dialogue, Ann Arbor 1979, 39. Sein Plädoyer wurde von *H. Mühlen* aufgenommen, der von der Notwendigkeit »einer Entgrenzung der Geist-Erfahrung« spricht (Charisma und Gesellschaft, in: Geistesgaben heute, hg. von *H. Mühlen*, Mainz 1982, 161).
62. Für erste Andeutungen eines charismatischen Verständnisses der Arbeit vgL *H. Mühlen*, aaO., 168: »Der Beruf wird dann zum >Charisma« , Ähnlich auch bei *Chr. Möller*, aaO.
63. WA 10, I, 311, 3-5 – Hervorhebung von mir.
64. Vgl. dazu *A. King*, Einleitung: Eine neue industrielle Revolution oder bloß eine neue Technologie? in: Auf Gedeih und Verderb. Mikroelektronik und Gesellschaft. Bericht an den Club of Rome, hg. von *G. Friedrich* (*A. Schaff*, Wien! München/Zürich 1982, 11 ff.
65. *E. Käsemann*: Amt und Gemeinde im Neuen Testament, Exegetische Versuche

- und Besinnungen, 6. Aufl., Göttingen 1970, Bd. 1, 109-134; S. Schulz, aaO., 456 ff.
66. E. Käsemann, aaO., 116.      67. U. Brockhaus, aaO., 220ff.
68. F. F. Bruce: Commentary on Galatians. A Commentary on the Greek Text (NIGTC), Exter 1982, 251.
69. Vgl. E. Käsemann (aaO., 112), nach dem »die Modalität des angemessenen Gebrauchs« erst ein Charisma als echt konstituiert.
70. U. Brockhaus, aaO., 239.
71. Mit dieser Aussage ist selbstverständlich das durch Kirche nicht vermittelte Wissen des Gottesgeistes in der Welt nicht negiert.
72. Ähnlich u. a. H. Müblien, aaO., 161; M. Harper: Let My People Grow. Ministry and Leadership in the Church, London 1977, 100.
73. H. Küng: Die Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1967, 226.
74. U. Brockhaus, aaO., 170.
75. Diese supernaturalistische Reduktion der Charismen wirkt auch in K. Bergers Behauptung, daß »nicht jede Tätigkeit, sondern eine Staunen erregende, in die Vertikale weisende« als charismatisch zu verstehen ist (K. Berger, *χάρισμα*, κτλ, EWNT, Bd. 3, 1105).
76. Vgl. S. Schulz, aaO., 444; U. Brockhaus, aaO., 227.
77. WA 10, 1, 310, 15.      78. U. Brockhaus, aaO., 205.
79. E. Schweizer: Heiliger Geist, Stuttgart und Berlin 1976, 128.
80. K. Holl, aaO., 219. Vgl. G. Wingren, aaO., 90.
81. E. Käsemann, aaO., 110.
82. aaO., 118.      83. J. Moltmann, aaO., 68.
84. So O. Bayer: von der Berufung (aaO., 141).
85. Vgl. M. Volf: On Human Work: An Evaluation of the Key Ideas of the Encyclical *Laborem Exercens*, SjtTh 37 (1984), 77.
86. Vgl. dazu M. Volf: Das Marxsche Verständnis der Arbeit, aaO. Vgl. auch Moltmanns Aussage: »Urn den humanen Sinn, der in der Arbeit selbst liegt, zu verstehen, brauchen wir einen *arbeitsorientierten Arbeitsbegriff*« (aaO., 80).
87. Vgl. dazu U. Brockhaus, aaO., 141.
88. E. Käsemann, aaO., 120.      89. J. Moltmann, aaO., 70.
90. Dagegen mit Recht O. Bayer, aaO., 142.
91. W. Temple, zitiert bei J. Stott, aaO., 163.
92. Vgl. dazu O. von Nell-Bresning, aaO., 42ff.
93. Aristoteles, Eth. Nie. 1177 b 5.
94. Vgl. dazu J. Moltmann: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 279 f.
95. Zum Verhältnis zwischen Arbeit und Ruhe vgl. M. Volf, aaO.
96. Vgl. dazu J. Moltmann, aaO.
97. Vgl. dazu M. Volf, aaO.
98. Vgl. U. Wilckens: Der Brief an die Römer (EKK VI/2), Zürich u. a. 1980, Bd. 2, 158.
99. Für die Kategorie des synergetischen Verhaltens der Natur gegenüber vgl. M. Volf, aaO.
00. Zu einer christlichen Theorie der Bedürfnisse vgl. M. Volf, aaO.

### Sozialethik und soziale Ordnung - Die Kammer der EKD für soziale Ordnung

VON THEODOR STROHM

1. In einer weiten geschichtlichen Einordnung kann mit *Johann Hinrich Wicherns* Rede auf dem Ersten deutschen evangelischen Kirchentag in der Schloßkirche zu Wittenberg am 22.9. 1948 über »Innere Mission als Aufgabe der Kirche« und noch deutlicher mit der Veröffentlichung seiner »Denkschrift an die deutsche Nation« über »Die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche« im April 1849 der Beginn des »Zeitalters« der Denkschriften im deutschen Protestantismus datiert werden. Der Centralausschuß der Inneren Mission bildete so etwas wie ein Leitungsorgan des sozialen Protestantismus. Dies wurde erneut deutlich, als im Jahre 1884 der preußische Geheimrat *Theodor Lobmann*, zugleich Mitglied des Centralausschusses, die bedeutsame Denkschrift mit dem Titel »Die Aufgabe der Kirche und ihrer Inneren Mission gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart« verfaßte. Der Centralausschuß machte sie sich zu eigen und veröffentlichte sie 1885. Hatte Wichern erstmals *theologische und soziale Perspektiven für die Mitwirkung der Christenheit an der Gestaltung der sozialen Ordnung* formuliert, so wurden von Lohmann bereits sehr konkret die soziale Rechtsstellung der Arbeiterschaft, die Anerkennung der Leistungen der Arbeiterbewegung und die Aufgaben der Sozialgesetzgebung herausgearbeitet. Der *Evangelisch-Soziale Kongreß* führte seit dem Jahre 1891 – dem Erscheinungsjahr der päpstlichen Sozialenzyklika »*Rerum novarum*« – durch seine Beiträge und Stellungnahmen die begonnene Linie fort. Die *Verkirchlichung dieser freien Initiativen* setzte mit der Bildung von Fachausschüssen innerhalb des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes gern. § 17 der Verfassung vom Mai 1922 ein'.

Im Ausschußentwurf für die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 26. 5. 1933 wird die Bezeichnung »*Kammern*« eingeführt mit dem Satz »Beratende Kammern verbürgen den im deutschen evangelischen Volkstum lebendigen Kräften die freie schöpferische Mitarbeit im Dienste der Kirche am Volk und Reich« (Abs. 5). Seither bildeten »beratende Kammern« als zwar rechtlich unselbständige, aber gemäß ihrer Auftragstellung und Zusammensetzung aus fachkundigen evangelischen

Persönlichkeiten einflußreiche Einrichtungen, von denen bereits die Bekennende Kirche Gebrauch machte. Den Umbrüchen der Kriege, den totalitären Einbrüchen des Jahrhunderts hielten die aus der Welt des freien und sozialen Protestantismus entstandenen Initiativen nicht stand, ihre Strahlkraft auf das Bewußtsein der breiten kirchlichen Kreise reichte nicht aus. *Ludwig Raiser* hat mit Recht die »*Stuttgarter Schulderklärung*« als den Beginn der neueren Geschichte der Denkschriften bezeichnet. Die Synode und der Rat der EKD ergriffen von nun ab selbst die Initiative und verfaßten Kundgebungen von politischer und sozialer Erheblichkeit. Der Rat ist nach Art. 20 der geltenden Grundordnung der EKD von 1948 zu solcher öffentlichen Wirksamkeit ermächtigt; in Art. 22 Abs. 2 der Grundordnung sind vom Rat berufene »Kammern« oder für bestimmte Aufgaben vorgesehene Kommissionen aus sachverständigen Gliedern der Kirche vorgesehen, die den kirchenleitenden Organen zur Verfügung stehen sollen>. Die Ausarbeitungen der Kammern werden meist eingehend im Rat der EKD erörtert und schließlich von ihm zur Veröffentlichung freigegeben.

2. Die *Kammer der EKD für soziale Ordnung* ist in besonderer Weise berufen, die Traditionen des sozialen Protestantismus lebendig zu halten, in konstruktiver-kritischer Solidarität soziale Spannungsfelder zu erkennen und Vorschläge zur Lösung wichtiger Probleme zu erarbeiten. Sie ist auf die Zusammenarbeit mit anderen Gremien der Kirche, insbesondere mit der Kammer für öffentliche Verantwortung und der Kammer für kirchlichen Entwicklungsdienst sowie mit Vertretern der Verbände, staatlicher Institutionen und der Wissenschaft angewiesen. Sie wird ihrem Auftrag auf die Dauer nur gerecht, wenn sie darauf achtet, daß diejenigen, die vor Ort in der industriellen Arbeitswelt, in der Landwirtschaft, an sozialen Brennpunkten verantwortlich arbeiten, in den Prozeß der Willensbildung bei der Vorbereitung der Gutachten und Denkschriften und ihrer Nacharbeit wirklich beteiligt werden. Die Sozialkammer ist insofern Ort der *Integration*, der *Willensbildung*; in ihr werden die sozialen Konflikte stellvertretend ausgetragen und nicht selten der »stellvertretende Konsensus für die Gesellschaft« (*Eberhard Müller*) erreicht, der politisch gangbare Weg vorgezeichnet', Dies kann bei der Zusammensetzung aus Vertretern der Tarifvertragsparteien, der politischen Parteien, unterschiedlicher Interessenverbände leicht zu Lösungen auf der Basis des kleinsten gemeinsamen Nenners führen, zu einem Ausweichen vor den wirklichen schwierigen, kontroversen Aufgaben. Deshalb ist es von entscheidender Bedeutung, daß die Mitglieder der Kammern sich einem gemeinsamen Ethos verpflichtet wissen, sich gebunden wissen an eine am biblischen Zeugnis orientierte Sinnperspektive und an biblische Weisun-

gen, die ihre Auswirkung auf die Bildung von Kriterien, Maximen und Leitgesichtspunkten für die soziale Gestaltungsaufgabe gewinnen. Die Sozialkammer ist ein Ort der Bewährung auch für Theologen. Die Ethik soll auf den lebenspraktischen Konsensus zielen, in dem der Glaube angesichts gegenwärtiger Herausforderungen und Verantwortlichkeiten wirksam wird. Theologen werden genötigt, theologische Reflexionen im Kontext der Reflexion der Gegenwartsprobleme zu vollziehen, Fragen aus der Gegenwart an die Überlieferung und die Grundintentionen der biblischen Botschaft zu entwickeln in der Erwartung, daß die Botschaft etwas besagt für die Entscheidung und Wahl in den gegenwärtigen Alternativen des Verstehens und Entscheidens. Theologische Fragen müssen hinsichtlich ihrer eigenen Bedingungen, ihres Sinnes, ihrer Zielperspektiven und ihrer Wahrheit in gegenwärtiger Wirklichkeit bedacht werden. Oft gelingt die Verknüpfung nicht, ethische Gesichtspunkte werden zu allgemeinen Motivationen, deuten bestenfalls eine Richtung an, werden aber nicht bis in die Problemlösungen hinein wirksam. Die Sozialkammer hat einen eigenen Lernprozeß durchlaufen, immer um ein offenes Fragen bemüht, das auch auf Unerwartetes und Widerständiges gefaßt ist und so dem christlichen Wahrheitsanspruch gerecht wird.

Der thematische Rahmen der Sozialkammer ist ebensowenig klar abgegrenzt wie die Frage entschieden ist, auf welche Weise die Arbeitsvorhaben jeweils zustande kommen. Ursprünglich sollten Kammern nur nach Vorliegen eines Auftrags des Rats oder von Synoden zusammentreten. Später stellte der Rat fest, »um über Aufgaben und Kompetenzen der beratenden Kammern Klarheit zu schaffen, daß die Kammern in der Regel Gutachten *im* Auftrag des Rates erarbeiten sollten, daß sie aber grundsätzlich das Recht haben, im Einvernehmen *mit* dem Rat von sich aus Fragen aus ihrem Aufgabenbereich aufzugreifen«. Dementsprechend erhielt die Kammer für soziale Ordnung bereits 1964 das Recht, in eigener Initiative einzelne, die evangelische Industrie- und Sozialarbeit betreffende Fragen aufzugreifen, hierzu besondere Ausschüsse zu bilden und Arbeitsaufträge zu vergeben. Die Sozialkammer bildet regelmäßig eine Anzahl von *Ausschüssen* und verfolgt verschiedene Projekte nebeneinander. Dies führt oft zu einer starken Inanspruchnahme ihrer Mitglieder, zu häufigen Sitzungen und einer intensiven, meist freundschaftlichen Zusammenarbeit über alle Interessengegensätze hinaus.

In einer groben Einteilung lassen sich vier *Schwerpunkte ihrer Arbeit* unterscheiden:

1. Ordnungsaufgaben im Bereich der industriellen Arbeitswelt;
2. Strukturfragen der Raumordnung, Probleme der Landwirtschaft und Stadtentwicklung;

3. Grundsatzfragen der technischen und wirtschaftlichen Entwicklung;

4. Ordnungsaufgaben im System der sozialen Sicherung.

Dieses außerordentlich weite Spektrum mit Sachverstand zu bedenken, Problemlösungen zu erarbeiten, erfordert ein hohes Maß an Konzentration auf die wesentlichen Gesichtspunkte, erfordert exemplarisches Vorgehen",

3. Gibt es eine *einheitliche Perspektive*, so etwas wie eine Rahmenvorstellung, die bei aller Unterschiedlichkeit der Bereiche zum Tragen kommt? In ganz allgemeiner Weise läßt sich die Frage bejahen. Die Sozialkammer hat sich explizit oder implizit dem in der *ökumenischen Bewegung* seit den Weltkirchenkonferenzen von Amsterdam (1948) und von Evanston (1954) vorgezeichneten »Leitbild« bzw. »Leitkriterium« der »*Verantwortlichen Gesellschaft*« verpflichtet gefühlt. Dieses Zielbild, an dessen sozialetischer Vertiefung das Kammermitglied *H. D. Wendland* mitgewirkt hat, meint in seiner ursprünglichen Fassung eine menschenwürdige, demokratisch-partizipativ verfaßte Gesellschaft, die sich selbst an den *Normen der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Mitmenschlichkeit und des Friedens* mißt und sich diesen unterwirft. Voraussetzung hierfür ist die freie, Gott und den Mitmenschen verantwortliche Person, die zu freier und verantwortlicher Mittätigkeit in Staat und Gesellschaft berufen und befähigt ist. Die ökumenische Bewegung füllt heute den Gedanken der »*responsible society*« mit den Prinzipien »*justice, participation, freedom and integrity of creation*«, hinzukommen »*intergenerative und international responsibility*«. Der Verständigungsprozeß über eine ethische Perspektive ist in Fluß".

In ihrer *Denkschrift »Soziale Sicherung im Industriezeitalter«* (1973) wird die »wechselseitige Verantwortung in der Gesellschaft« zum tragenden Gedanken. Es genüge »nach dem Prinzip der verantwortlichen Gesellschaft: nicht, daß sich die einzelnen Personen ihrer Verantwortung bewußt sind. Die Gesellschaft muß in ihren fundamentalen Strukturen so geordnet sein, daß das durch sie vermittelte Zusammenleben human ist«, Daß dies nicht nur Blankettformulierungen sind, zeigt sogleich die Übersetzung in den ordnungspolitischen Zusammenhang. Es müsse zunächst eine Gesamtordnung der sozialen Sicherung von der Gesellschaft geschaffen werden, bei der die Risiken abgedeckt werden, die durch die Gliederung der Gesellschaft in einem arbeitsteiligen Gesamtprozeß selbst entstehen. Es wurde eine Interpretation des Subsidiaritätsprinzips eingeführt, die von der damals vorherrschenden Interpretation in wesentlichen Punkten abweicht und den sozialen Traditionen des Protestantismus verpflichtet blieb: »Zunächst müssen die großen sozialen Risiken durch gesetzliche und finanzielle Maßnahmen der Gesellschaft abgedeckt wer-

den. Aufbauend auf dieser grundlegenden Sicherung für alle muß die Verantwortung und menschliche Betreuung durch einzelne, durch die Familie und kleinere Gruppen wirksam werden".« In derselben Perspektive wurde in der 1982 veröffentlichten Studie zur Arbeitslosigkeit die »So/ிடargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen« nicht deshalb beschworen, um den Arbeitern die Verantwortung für die Arbeitslosen einseitig zuzuschieben. Vielmehr wurde hier die gesamtgesellschaftliche Verantwortung aller am Erwerbsprozeß beteiligten Kräfte, nicht nur der Tarifvertragsparteien, sondern insbesondere der staatlichen Instanzen hervorgehoben und konkrete Forderungen gestellt. Mit dem Vorschlag eines ergänzenden »Zweiten Arbeitsmarktes« entwickelte die Sozialkammer ein eigenes arbeitspolitisches Modell, mit dem inzwischen vielfältige Erfahrungen gesammelt wurden und das der sinnvollen Weiterentwicklung bedarf", In der eingehenden, von den Fachleuten mit viel Aufmerksamkeit bedachten Studie »Menschengerechte Stadt Aufforderung zur humanen und ökologischen Stadterneuerung« wird – um ein drittes Beispiel zu nennen – der Gedanke der »verantwortlichen Gesellschaft« mit den älteren Traditionen der civitas dei und mit dem biblischen Motiv des Schalom Gottes in Verbindung gebracht, nicht zuletzt, um tiefengeschichtliche Traditionen bei der Wiedergewinnung tragfähiger Ordnungsstrukturen bei fortschreitender Urbanisierung zur Geltung zu bringen. In Kriterien wie »Überschaubarkeit der Lebensbereiche«, »sinnliche ganzheitliche Erfahrbarkeit«, »erleb bare Gemeinschaft«, »Einbindung in die Natur« wurde die Perspektive differenziert und konkrete Handlungs- und Gestaltungsoptionen vorbereitet.",

Die Verständigung über die Kriterienbildung ist innerhalb der Sozialethik nur teilweise erfolgt. Das Kammermitglied *Arthur Rieb* hat in seinem Ansatz einer theologischen Sozialethik der Kriterienbildung einen hohen Stellenwert eingeräumt. Kriterien dienen der Verwirklichung humaner Strukturen. Die Liebe ist kritische Instanz gegenüber menschlichen Ordnungen, was ganz konkret in dem Memorandum »Soziale Ordnung des Baubodenrechts« (1973) zum Ausdruck kommt. Dort heißt es - ganz im Sinne Richs -; »In der Begegnung zwischen biblischem Wort und der sich wandelnden gesellschaftlichen Wirklichkeit lassen sich gegenüber dem geltenden Bodenrecht die folgenden Kriterien der Distanz, Relativität und Teilhabe an dem allen Menschen gegebenen Gut des Bodens entfalten.«! In der weitergehenden Diskussion, die auch in der Arbeit der Sozialkammer ihren Niederschlag gefunden hat, werden heute eher *Grund- und Richtungskriterien* – z. B. Solidarität und Verantwortung für den Mitmenschen; Berufung zur Freiheit und Mündigkeit; Dienst statt Herrschaft des Menschen über Menschen und Gewalt; Hilfe für Schwache und Schutzbedürftige durch Aufrichtung des Rechts – eingeführt. Die »Liebe« gilt als

Zusammenfassung aller Kriterien, die zusammen kein »Programm«, aber wirksame Bestimmungen für Handlungsorientierung im sozialen Kontext bieten kann. Von diesen »Richtungskriterien« werden - wie gezeigt auf einzelne Sachverhalte bezogene »abgeleitete Kriterien« abgesetzt, die aus der ethischen und sachlichen Verständigung hervorgehen.

Die Diskussion darüber sollte weitergeführt werden - man wird sich mit dem Vorwurf des Willkürlichen auseinandersetzen und zu einer Präzisierung ethischer Urteilsprozesse gelangen müssen. Im folgenden sollen die vier Gegenstandsbereiche kurz charakterisiert werden.

4. Die Sozialkammer hat seit ihrer Konstituierung unter *Friedrich Karrenbergs* sachkundiger Leitung, und vor allem unter dem langjährigen Vorsitz von Eberhard Müller, ihre besondere Aufmerksamkeit den Ordnungsaufgaben im Bereich der industriellen Arbeitswelt gewidmet. Sie hat die Sozialpartnerschaft zwischen den Arbeitnehmern und ihren gewerkschaftlichen Organisationen und den Arbeitgebern nicht nur instrumentell zur Regelung der Tarifverträge sondern als ethisches Modell einer verantwortlichen Gesellschaft verstanden. Fragen der Mitbestimmung, der Arbeitszeitregelung sowie das Bekenntnis zu einer einheitlichen Gewerkschaft gegen deren Zersplitterung oder gar Zerschlagung kennzeichnen diese frühe Phase der Beratungsarbeit der Kammer. Die Sozialkammer bezog sich in ihren Stellungnahmen nicht zuletzt auf den ethischen Gehalt der Sozialstaatsklauseln des Grundgesetzes, insbesondere der *Sozialbindung und -pflichtigkeit des Eigentums*. Dieser aus christlichem Erbe stammende Rechtsgedanke stellt neben die Freiheit des Eigentums seine Verantwortlichkeit. Dies bedeutet, worauf Ludwig Raiser wiederholt hingewiesen hat, daß Eigentum, das wirtschaftliche und letztlich auch politische Macht über andere verschafft, der alleinigen Herrschaft der Eigentümer entzogen sein soll und durch Mitbestimmung, auch einer breiten Streuung zur Vermögensbildung und Sicherung relativer persönlicher Unabhängigkeit seine Gemeinwohlverpflichtung erfüllen muß. Von diesem Gesichtspunkt ließen sich die Forderungen der *»Eigentumsdenkschrift«* von 1962 nach Miteigentum in Arbeitnehmerhand, die *»Sozialethischen Erwägungen Zu Mitbestimmung in der Wirtschaft«* (1968) leiten. Die Sozialkammer hat sich später zu verschiedenen Einzelfragen von hohem Gewicht geäußert. Hierzu gehören die Erklärungen zur *»Erwerbstätigkeit der Frau«* (1965), die Erklärung *»Zur Last der Nachtschichtarbeit«* (1980). Die Studie zur Arbeitslosigkeit (1982), die seit fünf Jahren nichts an ihrer Aktualität eingebüßt hat und zum Basisdokument nicht nur kirchlicher Arbeit im Problemfeld der Arbeitslosigkeit geworden ist, nimmt die Verpflichtung ernst, die sich der Gesetzgeber durch die beiden Gesetze, das *»Stabilitäts- und Wachstumsgesetz«* (1967) und das *»Arbeitsförderungsgesetz«* (1969) selbst auferlegt hat. Dort

werden die Ziele wirtschaftlichen Handelns in einer sozialverpflichteten Marktwirtschaft konkretisiert: u. a. »Vollbeschäftigung« bzw. »Hoher Beschäftigungsstand«. Werden diese Ziele auf die Dauer verletzt, dann schwindet mit dem Vertrauen in die wirtschaftliche Ordnung auch deren Legitimationsbasis. Hier kommen längerfristige Perspektiven im Blick auf die Leistungsfähigkeit und Fortschreibung der Prinzipien der sozialen Marktwirtschaft in Sicht, die in die künftigen Überlegungen der Sozialkammer gegenwärtig einbezogen werden.

5. Die Sozialkammer hat keine Denkschrift herausgebracht, in der sie aus christlicher Sicht zum ordnungspolitischen System der sozialen Marktwirtschaft Stellung bezogen hätte. Sie hat sich aber insgesamt der Vorstellung des dritten Weges angenähert, d. h. sich grundsätzlich freigehalten von Optionen im Sinne eines freien Spiels der Kräfte, eines reinen marktwirtschaftlichen Modells, und umgekehrt hat sie staatssozialistischen oder staatskapitalistischen Vorstellungen im Sinne reiner planwirtschaftlicher Lösungsansätze keinen Raum gewährt. Es ist nicht einzusehen, wie das reine Marktssystem als naturwüchsiges Konkurrenzsystem dem Sozialdarwinismus auf Dauer zu entgehen vermag. Und es ist auch nicht einzusehen, wie man beim reinen Plansystem dem Kombinat einer Wirtschafts- und politischen Diktatur entgehen kann. Deshalb wäre der *dritte Weg* nicht eine Synthese zwischen den beiden grundverschiedenen Systemen, sondern ihm entspricht eine *Kombination*, die dem Markt gibt, was des Marktes ist, nämlich ein Maß von eigenverantwortlicher wettbewerblicher Regelung der einzelnen wirtschaftlichen Beziehungen, und die der *Rechtsgemeinschaft* ihren Organen gibt, was des Staates ist, nämlich die Verantwortung für eine Rahmenordnung, die demokratische Mitwirkung und Kontrolle ebenso möglich macht, wie die Wahrnehmung gesamtgesellschaftlicher Aufgaben. Eine so offene Bestimmung rechnet mit einem Prozeß verantwortlichen miteinander Umgehens, den man gelegentlich als dreifache Kombination dynamischer, mitbestimmter Marktwirtschaft, monetärer und fiskalischer Globalsteuerung durch die dafür verantwortlichen öffentlichen Organe und einer umsichtigen, anpassungsfähigen Sozialpolitik, die ein Netz sozialer Sicherung bei Wahrung der Subjektstellung des einzelnen und der Familien knüpft, beschrieben hat. In dieser Hinsicht eröffnet das Grundgesetz einen weiten Spielraum, der aber die Gestaltungsmöglichkeiten für die Wirtschaftsordnung so eingrenzt, »daß staatliche Zwangswirtschaft wie liberalistisches Laissez-faire mit der Verfassung unvereinbar sind« und »daß die Freiheit der Wirtschaft verfassungsrechtlich gewährleistet ist, also insbesondere Wettbewerb und Vertragsfreiheit sowie Freiheit der Produktion und des Konsums« - jedoch begrenzt durch die Sozialstaatsklausel.

Bis heute sind keine wirklichen Alternativen zu diesem differenzierten, prozeßhaft verstandenen Systemansatz in Sicht. Deshalb kommt es darauf **an**, die innere Ausgestaltung und Weiterentwicklung nicht dem Zufall zu überlassen, sondern in sinnvoller Weise daran mitzuwirken. Die Sozialkammer hat in ihrer Denkschrift »*Leistung und Wettbewerb*« (1978) sich zu dem bisherigen Weg bekannt und aus einer anthropologischen Besinnung heraus Gesichtspunkte für die humane Ausgestaltung und Begrenzung unserer Wettbewerbsordnung entwickelt: die Themen Wettbewerbsverzerrung, Machtbildung in der Wirtschaft, quantifizierende Leistungsmessungen werden aufgegriffen. In der ethischen Durchdringung werden zahlreiche Fragen von großer Wichtigkeit behandelt, hierzu einige Beispiele:

Einseitige Konzentration auf Leistungen, die sich als marktverwertbar erweisen, Begünstigung der Leistungsfähigen, oder umgekehrt Abbau der Leistungsanreize und Motivation, Förderung solidarischer und sinnvoller Leistungen, Betonung des Angenommenseins vor aller Leistung.

Die Denkschrift verzichtet auf konkrete wirtschafts- und sozialpolitische Empfehlungen, verzichtet auf eine Ortsbestimmung unter den gegenwärtigen und teilweise gewandelten wirtschaftlichen Bedingungen. An diesem Punkt wäre in Zukunft zu arbeiten und das Gespräch sowohl mit der katholischen Soziallehre als auch mit den Akteuren, Betroffenen, mit der Wissenschaft unter ethischen Gesichtspunkten weiterzuführen. Unumgänglich ist heute die Einbeziehung einer *Reihe neuer Fragestellungen*: z. B. nach dem *Zusammenhang von unwiederbringlichen Naturgütern und wirtschaftlicher Kapitalbildung*, nach der *weltwirtschaftlichen Verflechtung binnenwirtschaftlicher Prozesse*, nach *grenzüberschreitender »Globalsteuerung«*, nach *Konsequenzen regionaler Zusammenschlüsse*, nach *Ausschaltung marktwirtschaftlicher Prinzipien in Teilbereichen der Wirtschaft*, nach dem *Einsatz und den Wirkungen neuer Technologien*, nach *neuen arbeitspolitischen Aufgaben* und nach der *Zukunft der Sozialpartnerschaft*.

6. Die Sozialkammer hat sich auf Bitten verschiedener Landessynoden und des Rats der EKD entschlossen, die komplexen Gebiete der *Stadtentwicklung* und der *Landwirtschaft* unter Aspekten der Raumordnung, unter human- und naturökologischen Gesichtspunkten sowie im Blick auf die wirtschaftliche Zukunft aufzugreifen. In beiden Fällen stellte sie ihre Leistungsfähigkeit und weitreichende Kooperationsfähigkeit unter Beweis. Aus der Vielfalt der um Beratung und Mitarbeit gebetenen Fachleute hat sich niemand verweigert, viel Zeit über Jahre hinweg wurde investiert. Die *Landwirtschaftsdenkschrift* (1984), die *Studie »Menschengerechte Stadt«* (1984) wurden zu Basisdokumenten für viele, die an der verantwortlichen Gestaltung dieser Lebensbereiche Anteil haben. In beiden Fällen konnte

die Sozialkammer an frühere Dokumente anknüpfen: 1973 bemühte sich die Kammer gemeinsam mit einer katholischen Kommission um Vorschläge zur Reform der Ordnung des Baubodens. 1965 erschien die Denkschrift: »Die Neuordnung der Landwirtschaft ... als gesellschaftliche Aufgabe«. Allerdings wurde im Bereich der Landwirtschaft eine völlig neue Betrachtungsweise nötig, die den zwingenden ökologischen Erfordernissen ebenso Rechnung trägt wie den weltwirtschaftlichen Verpflichtungen. Die Denkschrift entwirft ein an geschichtlichen Erfahrungen orientiertes neues Berufsbild des Landwirts, das die langfristige Bewahrung der Funktionsfähigkeit örtlicher Naturhaushalte zum Ziel hat und einem differenzierten Einsatz technischer und chemischer Mittel führen soll. Es zeigte sich, daß der kirchliche Dienst auf dem Lande gut strukturiert und intensiv in die Willensbildung eingebunden ist, was der Erstellung der Denkschrift ebenso zugute kam wie ihrer Umsetzung. Demgegenüber fehlen entsprechende kirchliche Strukturen in vielen Ballungsräumen. Deshalb gelingt es bis heute eher punktuell, das in der Stadtstudie differenziert vorgetragene Anliegen: »Humanisierung und ökologische Erneuerung großstädtischer Ballungsgebiete« angemessen zur Geltung zu bringen. Die Sozialkammer ist überfordert, von sich aus kirchliche Arbeitsfelder zu strukturieren. Ein wirkliches Arbeitsverhältnis zwischen Kirche und Stadt zu installieren, ist nach wie vor eine vordringliche Aufgabe; es gilt, der Stadt Bestes zu suchen, entsprechend dem Friedensgedanken Gottes (Jer 29,11) um das Wohl, den Schalom der Stadt gerade auch unter extremen Bedingungen technischer und wirtschaftlicher Rationalisierung besorgt zu sein<sup>14</sup>.

Der Einzug der »Neuen Informations- und Kommunikationstechniken« in Stadt und Land forderte die Sozialkammer heraus, unter Beteiligung der »Kammer für publizistische Arbeit« dieses neue Aufgabenfeld sachlich zu erschließen und sozialetisch zu beleuchten. Entgegen landläufiger Tendenzen wurde die Entwicklung neuer Medienstrukturen und die technischen Innovationen im industriellen und administrativen Bereich unter einheitlichen Gesichtspunkten im Blick auf ihre Auswirkungen auf die Arbeitswelt, das Freizeitverhalten und das strukturelle Beziehungsnetz der Gesellschaft abgehandelt. Die Sozialkammer fordert die Glieder der Kirche auf, in anspruchsvoller Weise an einem Lernprozeß teilzunehmen, zu dem die neuen Technologien in großem Ausmaß nötigen. Ihr kommt es darauf an, »die neuen Techniken« in den Dienst einer »kommunikativen« Gesellschaft informierter, kompetenter und mündiger Bürger zu stellen; umgekehrt soll den Gefahren einer lediglich »informatisierten« Gesellschaft, in der die Selbstentfremdung des Menschen vorangetrieben wird, entgegengewirkt werden<sup>15</sup>. Es ist nicht verwunderlich, daß das Echo dort am größten war, wo heute die Weichen für die Zukunft gestellt werden, in den High-tech-Zentren sowie im Medienbereich. Unter ethischen Aspek-

ten ist es zwar gelungen, einen Definitions- und Handlungsrahmen abzustecken, die Ausdifferenzierung in die Dimensionen Arbeitswelt, Datenverarbeitung und -schutz, Rundfunk und internationale Verflechtungen, die nur in den groben Zügen angedeutet wurde, bedarf weiterer intensiver Bemühungen.

7. Seit dem Frühjahr 1986 ist eine neue Kammer berufen worden und hat sich sogleich an die Arbeit gemacht. Im Vordergrund stehen Vorhaben auf dem Gebiet der Sozialpolitik in engerem Sinn. Die letzte Kammer hatte eine *Vorlage zur Neuordnung des Systems der Alterssicherung* soweit fertiggestellt, daß die neue Kammer daran anknüpfen konnte. Es besteht mit dem Rat der EKD Übereinstimmung, daß die Kirche ihre Gesichtspunkte und Prioritäten bei der Ausgestaltung der Alterssicherung ebenso zur Geltung bringen muß wie im Bereich des Gesundheitswesens. Hier liegen zur Zeit über den wirtschaftsethischen Problembereich hinaus die Schwerpunkte der Kammerarbeit. Die Sozialkammer ist in sozialpolitischer Hinsicht gegenwärtig zu einem der wichtigsten, die Interessenstandpunkte übergreifenden Expertengremium geworden. Sie hat die in der Diskussion befindlichen Vorschläge zur Neuordnung der Alterssicherung sorgfältig geprüft und sich auf einen Lösungsvorschlag geeinigt, in dem dringend und kurzfristig zu lösende Aufgaben in Fortschreibung des bewährten bisherigen Systems von längerfristig zu lösenden Aufgaben unterschieden werden. Eine Reform der Alterssicherung ist langfristig ohne eine *Revision des Systems der Sozialhilfe* - im Blick auf die Mindestsicherung - kaum denkbar; sie muß nicht nur den veränderten demographischen Bedingungen, sondern auch dem neuen Rollenverständnis der Frauen, veränderten Erwerbs- und Beziehungsbiographien, der Lebensarbeitszeit im Blick auf flexible Übergänge nach oben und unten Rechnung tragen. Die Sozialkammer hat es vermieden, Scheinlösungen oder nicht konsensusfähige Modelle vorzuschlagen, sondern favorisiert ein differenziertes Vorgehen. Sie setzt sich deshalb auch kritisch mit verschiedenen Lösungsvorschlägen auseinander u. a. mit »Grundrente für jeden«, »Kapitaldeckungsverfahren«, »Alterssicherung aus eigenem Vermögen«.

Zu den vordringlichen Aufgaben gehört es, die bewährten Prinzipien der Alterssicherung festzuhalten und ihre finanziellen und organisatorischen Grundlagen abzusichern. Alterssicherung bedarf in einer sozialstaatlich verfaßten Gesellschaft eines obligatorischen, umfassenden Sicherungssystems mit Ausgleich besonderer sozialer Belastungen. *Individuelle Vorsorge* und *familiäre Selbsthilfe* können für die große Mehrheit nur eine ergänzende, wenngleich für sich ebenfalls wichtige Funktion haben. Das Kernziel der Sicherung eines angemessenen Lebensstandards nach einem erfüllten Arbeitsleben muß verlässlich und langfristig erreichbar

bleiben. Das Umlageprinzip im »Dreigeneranonenvvertrag« muß auch weiterhin gelten. Die Finanzierung aus Beiträgen sowie aus staatlichen, vom Steuerzahler finanzierten Leistungen muß langfristig klargestellt werden. Die Gliederung in verschiedene Sicherungssysteme ist gerechtfertigt, sofern innere Ausgewogenheit hergestellt wird.

Die Sozialkammer hält es für sinnvoll und notwendig, unverzüglich die Absicherung des Pflegerisikos gesetzlich und einheitlich zu regeln. Sie schlägt u. a. Verfahren zur Anrechnung der Erziehungszeiten vor, die schrittweise über den heute erreichten Stand hinausgehen.

Die Sozialkammer wäre überfordert, wenn sie mit ihren Ressourcen eine Denkschrift über zukünftige Prioritäten im *Gesundheitswesen* und eine ausgewogene Absicherung von Gesundheitsrisiken anfertigen sollte. Die Tatsache aber, daß die Reform des Krankenversicherungssystems zwar von allen Seiten als vordringlich anerkannt wird, konkrete Schritte im Gestrüpp der Interessengegensätze aber kaum zustande kommen, darf ein kirchliches Gremium nicht einfach entmutigen und vor der Verantwortung zurückschrecken lassen. Die Kirche muß deutlich machen, woraufes in den Gesundheitssorgebereichen in Zukunft ankommt, welche ethischen Leitlinien zu beachten sind und welche Prioritäten bei der Aufwendung der immensen Mittel sich daraus ergeben. Es gilt, gleichsam im Vorfeld der ethischen Orientierung und sozialpolitischen Willensbildung Ordnung in die Argumentation zu bringen. Die Reformschritte müssen ohnehin von einem breiten gesellschaftlichen und politischen Konsens - notfalls auch gegen partikulare Interessen - getragen und durchgesetzt werden. Die Sozialkammer wird bei der Wahrnehmung dieser Aufgabe unterstützt werden müssen von ihren wissenschaftlichen Instituten und insbesondere auch von den Verantwortlichen im Bereich der Diakonie.

8. Jede Kammer der EKD hat ihre eigene Geschichte, ihr eigenes Profil. Die Sozialkammer zeichnet sich dadurch aus, daß sie mit Leidenschaft, oft auch in einem bis an die Zerreißprobe reichenden Ringen sich um konkrete Aussagen, Vorschläge, Perspektiven bemüht. Sie hat bisher ihre Ergebnisse in großer Einmütigkeit verabschiedet. Der Arbeitsaufwand in diesem absolut ehrenamtlichen Gremium ist immens, aber viele Mitglieder sind davon überzeugt, daß es ähnliche übergreifende Formen der Diskussion und Zusammenarbeit sonst kaum noch gibt, die Kirche hier ein wichtiges Moment ihrer sozialen Verantwortung erfüllt. Die Wirkungen der Denkschriften, Studien und Gutachten ist unterschiedlich. Ludwig Raiser warnte vor Jahren hinsichtlich der Breite, Intensität und Dauer der Wirkung von Denkschriften »über einen nicht sehr großen Kreis sachkundiger Personen hinaus«!“. Die Erfahrung der vergangenen Jahre zeigt, daß die Wirkung überall dort diesen genannten Kreis weit überschritten hat,

sobald die *Kirche* mit ihren eigenen Arbeitsmedien – Erwachsenenbildung, Akademien, Zeitschriften, Religionspädagogische Arbeitsstellen - aktiv in die *Nacharbeit* eingegriffen und häufig sogar eigene umsetzende Dokumentationen dazu verfaßt hat. Der »*Kirchliche Dienst in der Arbeitswelt*« (KDA) hat - nicht zuletzt auch durch seine kritisch-konstruktive Aufnahme der Studie zur Arbeitslosigkeit - bis heute ihre Wirkung verstärkt. Die Zusammenarbeit mit dem KDA führte dazu, daß die Sozialkammer sich zum Thema »Langzeitarbeitslosigkeit« an der Vorbereitung der EKD-Synode 1986 beteiligte und einen Vorschlag »Gezielte Hilfen für Langzeitarbeitslose - Die Notwendigkeit neuer Maßnahmen zur Arbeitsförderung« (1987) ausgearbeitet hat. In ähnlicher Weise hat sich in der Frage der neuen Techniken und Medien die Zusammenarbeit mit dem Gemeinschaftswerk evangelischer Publizistik bewährt. Über den kirchlichen Dienst auf dem Lande, über die Diakonischen Werke und ihre Wirkungsmöglichkeiten wurde das Nötige bereits festgestellt. Diese Beispiele lassen sich beliebig vermehren. Trotzdem kann gar nicht geleugnet werden, daß der *Weg zu den Pfarrern, Verantwortlichen und Gliedern der Gemeinden* nicht nur vom kirchlichen Instanzenweg her *lang* ist. Die Gemeinden stehen häufig nicht oder noch nicht in den Sachdialogen, die von der Kompetenz und Offenheit vieler ihrer Glieder her möglich wären.

Damit die Sozialkammer auf Dauer nicht abgehoben vom Leben und den Sorgen der Gemeinde ihre sozialetische Aufgabe erfüllt, bedarf sie der mitdenkenden und anregenden Mitwirkung derer, die vor Ort - in der Perspektive der »Verantwortlichen Gesellschaft« --leben und arbeiten.

*Prof Dr. Dr. Theodor Strohm*

*Kar/straße 16  
6900 Heide/berg*

### *Anmerkungen*

1. Die erste Denkschrift »Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation, im Auftrage des Centralausschusses für die innere Mission verfaßt von]. *H. Wiehern*(1849)« findet sich in:]. *H. Wiehern*, Sämtliche Werke, hg. von *P. Meinhold*, Bd. 1, Berlin und Hamburg 1962, S. 175-366. – Zu *T. Lohmann* vgl. *H. Rotbfels*: Theodor Lohmann und die Kampfjahre der staatlichen Sozialpolitik, 1927. - Zum Evangelisch-sozialen Kongreß vgl. *H. Eger*: Der Evangelisch-soziale Kongreß. Ein Beitrag zu seiner Geschichte und Problemstellung, Diss. Heidelberg 1930.
2. Vgl. Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland als Wahrnehmung des Öffentlichkeitsauftrages der Kirche (1978), in: *Ludwig Raiser*: Vom rechten Gebrauch der Freiheit: Aufsätze zu Politik, Recht, Wiss.-Politik und Kirche, hg. von *Konrad Raiser*, Stuttgart 1982, S. 404-431.
3. *H.-P. Braune*: Die Kammern der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: *ZevKR* 21 (1976), S. 131-182.

4. E. Müller: Evangelische Ratschläge zur Sozialpolitik, in: Kirche im Spannungsfeld der Politik, Festschrift für H. Kunst, zum 70. Geb. hg. von P. Colmer u. a., Göttingen 1977, S. 119-129. Vgl. auch T. Winkler: Kirche und Expertenturn - die Denkschriftenarbeit der Kammern und Kommissionen der EKD, in: Die Mitarbeit, Zeitschrift zur Gesellschafts- und Kulturpolitik, Göttingen 1984, S. 189-198; vgl. auch: M. Honecker: Sind Denkschriften *Kirchliche Lehre?*, in ZThK 2/1984.
5. Vgl. H. P. Braune, aaO., S. 146.
6. Die älteren Verlautbarungen der Kammer für soziale Ordnung finden sich in der Sammlung: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. von der Kirchenkanzlei der Evang. Kirche in Deutschland, Bd. 2, *Soziale Ordnung*, Gütersloh 1978.
7. Vgl. H. D. Wendland: Der Begriff der »verantwortlichen Gesellschaft« in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene, in: Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft, 1967, S.99-116.
8. Vgl. Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, aaO, S. 125, Abschn. 16. Diese Denkschrift hat in ihren grundlegenden Aussagen nichts an Aktualität eingebüßt. Zur Frage des Subsidiaritätsprinzips hat sich inzwischen *Üstwald u. Nell-Breuning* in hilfreicher Weise geäußert: vgl. Solidarität und Subsidiarität, in: Deutscher Caritasverband (Hg.), *Der Sozialstaat in der Krise?*, Freiburg 1984, S. 88 ff.
9. Die Studie zur Arbeitslosigkeit erschien in erster Auflage 1982. Die Frage des zweiten Arbeitsmarktes wurde an vielen Stellen aufgegriffen und diskutiert, zuletzt hat sich *W. Steinjan* ausführlich damit auseinandergesetzt: *Zweiter Arbeitsmarkt, Möglichkeiten und Grenzen. Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialpolitik* 144, Köln 1986; vgl. auch *Tb. Strohm*: Weiterführende Überlegungen zur Studie der Sozialkammer der EKD »Solidargerneinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen«, in: *K. E. Wenke* (Hg.): *Ökonomie und Ethik. Die Herausforderung der Arbeitslosigkeit*, SWI Studienhefte 4, Frankfurt a. M. 1984, S. 18 ff., und *ders.*: Die Gemeinwohlverpflichtung der Kirche bei der Überwindung der Arbeitslosigkeit, in: ZEE, 28 1984, S. 257-269.
10. Vgl. Die Studie »Menschengerechte Stadt Aufforderung zur humanen und ökologischen Stadterneuerung« 1. Aufl. 1984, 3. Aufl. 1985, S. 25-44, und *Tb. Strohm*: Aufforderung zur humanen und ökologischen Stadterneuerung, Aufgabe und Funktion der EKD-Studie zur Menschengerechten Stadt, in: *Neue Wege zur menschlichen Stad*«, XVII. Loccumer Kulturpolitisches Kolloquium, Loccumer Protokolle 8/1985, S. 3 ff.
11. Vgl. *Soziale Ordnung des Baubodenrechts. Ein gemeinsames Memorandum der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Arbeitskreises »Kirche und Raumordnung«* beim Kommissariat der katholischen deutschen Bischöfe mit einem Vorwort herausgegeben von *Julius Kardinal Dbpfnr* und Landesbischof *D. Hermann Dietzfelbinger*, Gütersloh 1973, S. 19 f. Ziff. 16 und 17. Zu *Ricbs* Kriterienbildung vgl. außerdem: *A. Rieb*: *Sozialethische Kriterien und Maximen humaner Gesellschaftsgestaltung*, in: *Th. Strohm* (Hg.): *Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben*, Zürich 1980, S. 17 ff., und: *A. Rieb*: *Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive*, Gütersloh 1984.

12. Die Sozialkammer wird sich dabei mit den Vorstellungen der Katholischen Kirche ebenso auseinanderzusetzen haben wie mit den Perspektiven, die gegenwärtig von den Sozialpartnern, aber auch von den für die staatliche Wirtschaftspolitik Mitverantwortlichen entwickelt werden. Vgl. hierzu *E. M. Kredel/H. G. Binder*: Möglichkeiten und Grenzen eines Beitrages der Kirchen bei der Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft. Schriftenreihe Kirche Wirtschaft, Heft 1, 1985. Vgl. auch die Begrüßungsrede Joseph Kardinal *Ratzingers* anlässlich des Symposions in Rom über Kirche, Wirtschaft und die Zukunft der Welt 1985, mit dem ein weltweiter Dialog über wirtschafts-ethische Fragen eingeleitet werden sollte. Vgl. *Marktwirtschaft und Ethik. Beiträge zur Gesellschaftspolitik, Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, Heft 26, Köln 1986, S. 50 ff. Vgl. auch *O. Schlecht*: Ethische Betrachtungen zur Sozialen Marktwirtschaft, Tübingen 1983, und *ders.*: Ethische und ökonomische Ziele im Konflikt. Erweiterter Vortrag bei der Begegnung leitender Geistlicher der Evangelischen Kirche in Deutschland am 26. Januar 1985 in Mülheim. BMWI Dokumentation Nr. 266, 1985.
13. Vgl. hierzu *E. Benda*: Wirtschaftsordnung und Grundgesetz, in: *Bodo B. Gemper* (Hg.): *Marktwirtschaft und soziale Verantwortung*, Köln 1973, S. 197 und 194, bei *O. Schlecht*: *Ethische Betrachtungen ...*, aaO., S. 24. Vgl. auch *Th. Strohm*: *Wirtschaft und Ethik. Leitlinien der evang. Sozialethik für modernes wirtschaftliches Handeln*, in: *W. KramerjM. Spangenberg* (Hg.): *Gemeinsam für die Zukunft: Kirchen und Wirtschaft im Gespräch*, Köln 1984, S. 29–58.
14. Die Diskrepanz zwischen kirchlicher Arbeit in der Stadt und auf dem Lande schlägt sich auch in der Zusammensetzung der Sozialkammer nieder. Der Beauftragte des Rates für agrarsoziale Fragen, OKR *Herbert Rösener* ist seit Jahren Mitglied der Kammer, ebenso Bürgermeister *Carl Otto Hoffmeister*, Vorsitzender des Landvolksdienstes der Männerarbeit der EKD. Beide haben mit größter Umsicht dafür gesorgt, daß die kirchliche Verantwortung im ländlichen Raum auch in organisatorischer Hinsicht wahrgenommen wird. Ein ähnlich strukturiertes Arbeitsgebiet im städtischen Bereich ist bis heute nur ungenügend - punktuell - entwickelt worden.
15. Vgl. *Die neuen Informations- und Kommunikationstechniken - Chancen, Gefahren, Aufgaben verantwortlicher Gestaltung*, 1. Aufl. Gütersloh 1985, S. 98 f. Ziff. 212, vgl. hierzu *Th. Strohm*: *Die neuen Informations- und Kommunikationstechniken als spezialethische Herausforderung*, in: *ZEE* 30 (1986), S. 5 ff.
16. Mitglieder der neuen Kammer: Prof. G. Brakelmann, Dr. H. Däubler-Gmelin, Dr. U. Engelen-Kefer, Dipl. Volksw. B. Faccani, Dr. G. Federlin, Beigeordneter O. Fichtner (stellv. Vors.), Senator U. Fink, Dr. J. Gaertner, *Oe. M. Herr-Beck*, Dr. F. H. Himmelreich, K. O. Hoffmeister, Prof. Dr. med. W. Huber, Prof. K. Koch, Dr. E. Kreuzaler, Prof. H.-J. Krupp, *Γ»*. H. Linnemann, Prof. R. Mackensen, Prof. H. Markmann, Präsident K.-H. Neukamm, LKR H. Rösener, Prof. L. von Rosenstiel, Prof. H. Ruh, Prof. Th. Strohm (Vors.), Dr. W. Tegtmeier, Gew. Vors. G. Volkmar, OKR T. Winkler (Geschäftsführer), Pfarrer E. Wörmann (Vors. d. KDA).
17. *L. Raiser*, aaO., S. 431.

# Wie können wir politische und soziale Mitverantwortung praktizierenj'!

VON PAULGEORG JUHL

## I. PROBLEMSTELLUNG

In dem Beitrag »Unsere christliche Mitverantwortung in der Gesellschaft« habe ich die biblische Begründung dafür vorgelegt, daß privates Christsein, *Nachfolge fcs*« unter Absehung von gesellschaftlicher Mitverantwortung weder denkbar noch möglich ist: Denn das hieße leugnen, daß Gott das Heil der ganzen Welt will, wie dies im alttestamentarischen Bundesschluß bereits angelegt und mit der Erhöhung Christi am Kreuz »vollendet« ist (Joh 19,30). Damit ist Christus zum Herrn der Welt bestellt worden und die ganze Welt sein Reich geworden. Was uns Christen an gesellschaftlicher Mitverantwortung aufgegeben ist, besteht also darin, die Königsherrschaft Christi nachzuvollziehen und geschichtlich wirksam und erfahrbar werden zu lassen». Das bedeutet nicht die Begründung christlicher Staaten und sallerchristlichstere Regierungen – unter diesen Namen ist ja allerhand Unheil geschehen. Sondern es bedeutet, daß Christen in der *Gemeinde* jene Prinzipien des politischen und sozialen Umgangs miteinander praktizieren, der im alten Bund wie im kommenden Reich Gottes für eine heile Gesellschaft vorgesehen ist. So können Christen und ihre Gemeinden zum Zeichen für alle Völker werden.

Was aber heißt das, und wie darf man sich das vorstellen? Ich möchte dies nicht nur allgemein darlegen, sondern ein *Problemfeld* exemplarisch herausgreifen, das die Beteiligten gegenwärtig eine alles andere als heile Welt erleben läßt und entsprechend dringend des Reiches Gottes zu Heilung bedarf – damit auch der politischen und sozialen Mitverantwortung von Christen.

Im Jahr 1987 haben wir immer noch über 2,5 Millionen *Arbeitslose* – etwa 10% der Erwerbsbevölkerung sind offiziell arbeitslos. Bei einer Arbeitslosigkeit dieser Höhe und vor allem angesichts der immer mehr Dauerarbeitslosen sind eigentlich erhebliche *gesellschaftliche Konflikte* vorprogrammiert. Daß bei uns dennoch gegenwärtig ziemliche politische Ruhe herrscht, hat verschiedene Gründe". Aber ungeachtet dessen stehen hinter diesen Zahlen und hinter der oberflächlichen Ruhe erhebliche seelische und wirtschaftliche Probleme bei den Betroffenen und bei ihren Angehörigen – die bedrückende Erfahrung einer unheilen Welt. Doch so wichtig auch hier jede individuelle Unterstützung und Abhilfe ist: Es handelt sich hier um ein typisches *Problem der gesellschaftlichen Mitverantwortung*

ung, die sich nicht in diakonischen Einzelaktivitäten erschöpfen kann, sondern auf das Gesamt der unheilen Strukturen und deren Einflußfaktoren abzielen muß. Wie kann das aussehen?

## 2. GEMEINDE LEBEN - ZEICHEN SEIN

2.1. *Kaum Möglichkeiten zu direkten Beschäftigungsmaßnahmen.* Diese Mitverantwortung wird zuerst und vor allem dadurch wahrgenommen, daß Gemeinde gelebt wird – und zwar so, wie das der Herr der Gemeinde geboten hat, damit die Gemeinde tatsächlich Salz der Erde, Licht der Welt, Zeichen für alle Völker ist - Zeichen des Reiches Gottes und der heilen Gesellschaft, auf die hin unsere reale Gesellschaft angelegt ist.

Was aber bedeutet das für das Problem der Arbeitslosigkeit? Sicher muß man eines zunächst einräumen: Die Möglichkeiten von Christen, Gemeinden, Kirchen oder von deren Werken zur Einstellung von vielen zusätzlichen Mitarbeitern - also sozusagen für ein kirchliches Beschäftigungsprogramm – sind recht gering, auch wenn jeder einzelne Arbeitslose, der wieder zum "Arbeits-Besitzer" gemacht werden kann, ein erfreulicher und lohnenswerter Erfolg ist. Ähnliches gilt für neue oder alternative Projekte und Initiativen, die von kirchlichen Trägern (mit)verantwortet werden. Nur: Eine gesellschaftliche oder auch nur gesellschaftlich spürbare Aktion ist das kaum. Da wird zu wenig mobilisiert. Die *direkten beschäftigungspolitischen Möglichkeiten kirchlicher Einrichtungen* sind hier zu gering - namentlich angesichts sinkenden Finanzaufkommens und trotz staatlicher Förderungsmaßnahmen.

2.2. *Chancen individueller indirekter Hilfe.* Natürlich kann die Gemeinde auch *weitere individuelle Hilfen* leisten, die freilich keine Lösung der gesellschaftlichen Probleme bedeuten, sondern nur das Widerfahrnis sozialen Unheils besser tragen helfen sollen. Zu diesen vielerorts bereits praktizierten Maßnahmen gehören:

- *Unterstützung bei der Suche nach einem Arbeits- oder Ausbildungsplatz.* Das fängt an beim Abfassen von Bewerbungsschreiben und kann reichen bis hin zu einer Art -Bürgerschaft. z. B. für sonst schwer vermittelbare Arbeitslose. Schon der persönliche Einsatz etwa in Form direkter Vor- und Fürsprache für einen Arbeitslosen bei einem möglichen Arbeitgeber kann diesen zu einer Öffnung bewegen, die bei einem Standardbewerbungsschreiben vielleicht nie zustande gekommen wäre. Ein intensiverer Einsatz dieser Art wird freilich voraussetzen, daß der Helfer den Arbeitslosen einigermaßen kennt. Will man bei solchen Maßnahmen langfristige Erfolge haben, so darf man nicht um kurzfristige Vorteile willen seine

Glaubwürdigkeit verspielen. Daß das unter Umständen nicht ohne problematische Rückwirkungen bleibt, ist klar (Risiken der Fürsprache; -Privilegierung- bestimmter Arbeitsloser). Dennoch sind solche Maßnahmen möglich und sinnvoll.

- Wenn es nicht möglich ist, für einen Arbeitslosen (schnell) einen Arbeitsplatz zu beschaffen, kommt es ja nach Einzelfall mehr oder weniger schnell zu *wirtschaftlichen Problemen*. Diesem Problem läßt sich prinzipiell noch relativ einfach abhelfen. Auch dies wird da und dort praktiziert. Es geht um das Stichwort »Teilenc, Im Gemeindebereich läßt sich noch recht einfach überblicken und abschätzen, welche finanziellen Hilfen über die staatlichen Transfers hinaus ein Arbeitsloser und seine Angehörigen gegebenenfalls benötigen, die mehrere andere Gemeindeglieder als zusätzliche Gabe von ihren Einkünften abzweigen. Um Scham, Abhängigkeitsgefühle und Fehlkoordination zu vermeiden, sollten diese finanziellen Hilfen nicht direkt gegeben werden, sondern nur über *eine* Person (z. B. Pastor oder Gemeindeleiter) mit dem Arbeitslosen abgewickelt werden. Die finanztechnische Abwicklung solcher Maßnahmen interessiert hier nicht weiter, sie ist aber problemlos möglich.

- Schwerwiegender als die wirtschaftlichen Probleme sind die *seelischen Belastungen der Betroffenen*. Noch immer gilt Arbeitslosigkeit als persönlicher Makel, obwohl es doch längst Allgemeinwissen sein sollte, daß Arbeitslosigkeit zu einem sehr großen Teil von gesellschaftlichen Phänomenen verursacht wird, auf die der einzelne gar keinen Einfluß hat. So könnte z. B. ein Arbeitsloser bereit sein, eine Stelle auch mit weniger als dem zugeordneten Tariflohn zu übernehmen - aber da ihm Unternehmen, die ihrem Tarifverband angeschlossen sind, keine solche Beschäftigung anbieten dürfen, bleibt er arbeitslos. Und häufig genug gären dann auch in Gemeinden Gedanken wie »Wer arbeiten will, findet auch Arbeit« oder »Wer arbeitslos ist, ist selbst schuld«, Das mag zwar da und dort zutreffen - aber überwiegend ist Arbeitslosigkeit heute eine durch gesellschaftliche Fehlsteuerung, also ohne persönliche Einflußnahme verursachte Not. Wer das nicht einsehen mag, wird sich freilich schwertun, einen Arbeitslosen anzunehmen und ihm das jetzt stärker als je zuvor benötigte Gefühl der Wertschätzung unabhängig von seinem sozialen Status zu geben. Deshalb setzt die Annahme eines Arbeitslosen in der Regel die Korrektur sachlich unzutreffender Anschauungen voraus. Deshalb gehören solche gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Informationen auch in die Gemeinde. Sie befreien *von* falschem Sachwissen, und sie befreien *Zu* einer persönlichen Haltung, die dem Arbeitslosen gerecht wird. Zu den Merkmalen der Gemeinde nach dem Willen Gottes hat von Anfang an die Aufhebung sozialer Schranken gehört<sup>s</sup> - auch wenn die reale Gemeinde sich häufig und schnell genug sich davon abgekehrt hat>. Aber »so soll es unter euch

nicht sein« (Mk 10,43). Eine Gemeinde, die auch heute nach dem Willen Gottes fragt und ihr Leben davon bestimmen lassen will, wird daran festhalten, daß soziale Differenzierungen und Klassensysteme durch Jesus Christus durchbrochen sind und alle gleichermaßen zu Schwestern und Brüdern berufen werden. Das gilt selbstverständlich auch für den Paria unserer heutigen Gesellschaft, den Arbeitslosen. -Einer achte den anderen höher als sich selbst und trage des anderen Last, so werden ihr das Gesetz Christi erfüllen- (Phi2,3 und Ga16,2).

2.3. *Möglichkeiten indirekter gesellschaftlicher Mitverantwortung.* Wie beim letzten Punkt setzt auch die Wahrnehmung gesellschaftlicher Mitverantwortung zutreffende fachliche *Kenntnisse der Sachlage* voraus. Information steht deshalb auch hier vor der Aktion. Das gilt auch dafür, daß die Gemeinde ihr Miteinander bewußt als »Zeichen für alle Völker« regelt: Sie muß dann ja wissen, worauf sich ihre zeichenhafte Pro-Existenz bezieht und welche speziellen unheilen Strukturen sie durch das Vorleben heiler Gemeinschaft in diesem besonderen Fall zu überwinden hofft.

Nun ist dies bei unserem exemplarischen Problemfeld »Arbeitslosigkeit« alles andere als einfach. Das liegt zum Teil darin begründet, daß schon im Kreise der Fachwissenschaftler erheblich unterschiedliche Auffassungen über Umfang, Ausmaß und Determinanten der Arbeitslosigkeit vertreten werden; die nach Antworten auf ihre Fragen, nach Informationen für rechte zeichenhafte Proexistenz suchenden ökonomischen »Laien« in den Gemeinden werden dadurch gewöhnlich irritiert und frustriert. Zum anderen wird die Gewinnung klarer Informationen dadurch erschwert, daß es *sich bei der Arbeitslosigkeit nicht um ein homogenes Phi/nomen handelt* sondern daß dieser Block von zur Zeit über 2,5 Millionen offiziell registrierten Arbeitslosen sich aus etlichen verschiedenen Formen von Arbeitslosigkeit zusammensetzt - einer der wenigen Sachverhalte, in denen sich auch die Wissenschaftler verschiedenster Schulen relativ einig sind: Da gibt es – um nur die wichtigsten Formen zu nennen - die *strukturelle* demographische, *konjunkturrelle*, *friktionelle*, *saisonale*, *qualitative* und *Lohn-Arbeitslosigkeit*.

Eine einfache Antwort auf die Frage, was man denn gegen konkrete Phänomene der Arbeitslosigkeit tun sollte oder könnte, ist deshalb schwer. Und wer sich dennoch mit einfachen Patentrezepten lauthals »aus dem Fenster lehnt«, verliert deshalb schnell seine Glaubwürdigkeit - nicht nur im Blick auf seine fachlichen Aussagen, sondern auch im Blick auf die darin verpackte Intention.

Die Gemeinde braucht allerdings etwas wie einen gemeinsamen Nenner dieser unterschiedlichen Formen von Arbeitslosigkeit, um sich fragen zu können, welche zeichenhafte Proexistenz in bezug auf solches gesellschaft-

liches Unheil gemeint ist - Proexistenz freilich, deren Gestaltung sie nicht aus der gesellschaftlichen Situation, sondern vom Wort Christi her gestaltet. Die Frage nach der besonderen gesellschaftlichen Situation soll nur erhellen, welche Dimension jener Proexistenz gerade »abgerufen«, benötigt wird. Versucht man entsprechend, die Ursachen der verschiedenen Formen von Arbeitslosigkeit zu einem großen Faktor zu verdichten, so werden Wissenschaftler verschiedener Schulen zu entsprechend unterschiedlichen Antworten kommen. Während auf der einen Seite auf Inflexibilitäten im (zu hohen) Lohnniveau und in der Struktur des Arbeitsangebots verwiesen wird, benennt man auf der anderen Seite das Ziel privater Profitmaximierung auf dem Rücken von Arbeitslosen als wesentlichen Grund. Doch wie auch immer man dazu stehen mag - beiden Typen von Antworten ist doch gemeinsam, daß die Leistungsfähigkeit unserer Volkswirtschaft, die ein befriedigendes Auskommen aller an sich ermöglichen würde, durch die *übermäßige Durchsetzung einseitiger, interessengebender Forderungen überstrapaziert* wird. Das bedeutet freilich: Wenn alle Beteiligten ihre Forderungen etwas beschränkten - also nicht auf der kurzfristigen Maximierung ihrer Interessen bestehen ~ und auch das Lebensrecht der anderen Partei anerkannt würde, könnte eine Überstrapazierung des Systems vermieden werden, die sich sowohl in Arbeitslosigkeit als auch in Wertverlusten und Insolvenzen äußert. Es geht also um die Wahrung eines Interessen- und Machtgleichgewichts all derer, die in unsere volkswirtschaftliche Arbeitsteilung und Leistungserstellung involviert sind. Und es ist sicher nicht von ungefähr, wenn in einer 1985 veröffentlichten Analyse der politisch-ökonomischen Bedingungen unserer Arbeitslosigkeit von unternehmerfreundlicher Seite die Frage andiskutiert wird, ob unsere Arbeitslosigkeit gesellschaftlich nicht durch eine Rekonstituierung verschobener Machtpositionen erklärt werden könnte: daß nämlich die Verfügungsrechte oder Machtpositionen der Arbeitgeber durch zahlreiche Entwicklungen der jüngeren Vergangenheit im Arbeitsrecht, in der Mitbestimmungsregelung und in der Lohn- und Lohnnebenkostenstruktur zugunsten der Gewerkschaften bzw. Arbeitnehmer so geschwächt worden sind, daß die Arbeitgeberseite versuchen »mußte«, durch eine Verringerung des Knappheitsgrades von Arbeit ein Marktgleichgewicht zu rekonstruieren". Von anderer Seite wurde das schon früher so ausgedrückt: Arbeitslosigkeit sei ein willkommenes (evtl. auch gewolltes?) Mittel zur Disziplinierung von Arbeitnehmern und deren Interessenvertretern. Doch dies ist wieder zu einseitig formuliert. Abgehoben auf den großen gemeinsamen Nenner, den Gemeinde als Herausforderung ihrer Proexistenz sucht, erscheint es wirklich nicht von der Hand zu weisen, daß man auf eine Überstrapazierung des Systems verweisen kann, auf »erfolgreiche« Versuche, einseitige Interessen über das dem

gemeinsamen Wohl zuträgliche Maß durchzusetzen und also auch auf Kosten der anderen Beteiligten zu leben". Es ist wie bei einer Symbiose: Wenn zwei Wesen zusammenleben, müssen sie die Lebensinteressen beider berücksichtigen. Und wenn eine Partei der anderen die Lebenskräfte entzieht, die diese zum Überleben benötigt, wird diese verkümmern - aber das ist langfristig auch der Schaden des zum Parasiten gewordenen Symbioten. Jeder muß in einer komplementär verflochtenen Gesellschaft auch »auf das achten, was des anderen ist« (Phil 2,4) - eine schon ökonomische rationale Verhaltensweise. Denn wenn die Maximierung der Wohlfahrt eines Wirtschaftssubjekts A auch davon abhängt, daß ein komplementär arbeitsteilig verflochtenes Wirtschaftssubjekt B mehr oder weniger zufrieden lebt, muß seine Bereitschaft dazu im Zielkatalog des A berücksichtigt werden.

Kurzfristig mögliche Gewinne, die durch eine momentane Verschiebung von Marktmacht ermöglicht werden und die an die Wurzel der Existenz von B gehen würden, schädigen also langfristig A selbst. Ein ökonomisch kluges Wirtschaftssubjekt A wird deshalb das Interesse von B respektieren und auch kurzfristig mögliche »Umverteilungschancen«, die Bs Existenz gefährden, nicht ausschöpfen. Diese Verhaltensweise war früher im ökonomischen Mikrokosmos von Dörfern oder Städten selbstverständlich - sie mußte nicht gelernt werden, sondern war den Beteiligten intuitiv klar. Die zwischenzeitliche Öffnung der Mikrokosmen zu Volks- und Weltwirtschaften und das ständig komplizierter werdende Netz von ökonomischen Interdependenzen haben das Gespür dafür verlieren lassen. Aber um so wichtiger für das Überleben unseres Gemeinwesens ist dann, daß die *Institutionen*, denen diese Aufgaben jetzt zugewachsen sind, diese Aufgaben auch erkennen und wahrnehmen". Das sind bei uns im wesentlichen die *Tariftragsparteien*. Ihre Aufgabe ist es nicht nur, die kurzfristigen Interessen ihrer jeweiligen Mitglieder zu vertreten - also die Wohlfahrtsmehrung ihrer jeweiligen Mitglieder durchzusetzen. Zu ihren Aufgaben gehört auch die langfristige Wohlfahrtsmehrung der von ihnen vertretenen Menschen - und das heißt in einer interdependenten Gesellschaft, die Funktions- und Überlebensfähigkeit des ganzen Systems zu berücksichtigen und deshalb auch die berechtigten Interessen der anderen Seite zu respektieren. Jeder Tarifpartner hat also auch zu »schauen auf das, was des anderen ist« (Phil 2,4), will er seine Rolle schon im eigenen Interesse recht wahrnehmen. Diese ökonomische Einsicht steht der biblischen Botschaft überraschend nah.

Eine Gemeinde, die als Zeichen für alle Völker lebt und dabei das gesellschaftliche Problem der Arbeitslosigkeit im Blick hat, praktiziert also im Kern darin gesellschaftliche Mitverantwortung: daß sie gegenseitige Annahme vorlebt. Gemeinde lebt als Zeichen, wenn sie nicht der

Praxis des Unheils folgend einen Kampf gegeneinander um Macht und Einfluß vorlebt oder durch Positionen gegebene Macht mißbräuchlich verwendet (Mk 10,42). Denn so soll es in ihr nicht zugehen: (Mk 10,43). In der Gemeinde sollen die Nachfolger Jesu einander zum Diener werden - also das Wohl des Mitchristen beachten und fördern - und über die Gemeinde hinaus »aller Knecht« sein, also die Art des Umgangs miteinander in der Gemeinde ausdehnen auch auf die, die empirisch gesehen (noch) nicht zur Gemeinde Jesu gehören, auf die aber das Reich Gottes ebenso abzielt und über die Christus bereits ebenso zum Herrn erhöht ist (Mk 10,43 f.)<sup>10</sup>. So nimmt Gemeinde teil am Weg Jesu, am Leben und Sterben ihres Herrn, der gekommen ist, nicht daß er seine Autorität und Einflußmacht mit Kraftakten durchsetze, sich zwangsweise Respekt verschaffe und sich dienen lasse, sondern daß er diene - sein Leben gebe (Mk 10,45). Gemeinde in dieser Weise leben - dieses Zeugnis darf die Welt also von ihr erwarten, damit ihre entsprechenden Äußerungen zu gesellschaftlicher Mitverantwortung auch sachlich und der Intention nach glaubwürdig bleiben. Jeder, der Kirche aus Anschauung kennt und in seiner Gemeinde lebt, weiß, wie oft und vielfältig er selbst und andere hier versagt haben.

### 3. ÄUSSERUNGEN ZU GESELLSCHAFTSPOLITISCHEN FRAGEN

Eine Gemeinde, die in der beschriebenen Weise ernst macht mit ihrer Aufgabe, Zeichen für alle Völker zu sein, praktiziert von selbst ein gesellschaftspolitisches Mandat: politische und soziale Mitverantwortung. Dann kann sie glaubwürdig auch zu speziellen Sachverhalten Stellung nehmen und sich dafür tatkräftig einsetzen: das macht das Recht und den Auftrag zu kirchlichen Äußerungen oder Denkschriften aus, das nimmt aber zugleich den einzelnen Christen in Pflicht in seinen Funktionen im Arbeitgeberverband, im Betriebsrat, in Unternehmensverantwortung oder in der Gewerkschaft oder in sonstigen Aufgabenbereichen, die einen Bezug zur Problematik der Arbeitslosigkeit haben!'. Sie können dann kritische Anregungen und Vorschläge vortragen und fördern,

- die die Interessen der verschiedenen Parteien oder Seiten im Blick haben und kurzfristig wie langfristig auf einen der jeweiligen wirtschaftlichen Situation angemessenen allseits tragbaren Interessenausgleich abzielen'< - entgegen dem verbreiteten Trend zu kurzfristigen Maximalforderungen jeder Herkunft (*Grundlegende Dienstaufgabe*);

- die deshalb zugleich beinhalten, was realistisch an Aufteilung von Aufgaben und Rechten in Wertschöpfungserstellung und -verteilung möglich ist, wenn die Leistungsfähigkeit unseres Gemeinwesens erhalten bleiben und trotzdem so viel an menschengerechter - und damit auf das

Reich Gottes vorausblickender - Gestaltung der Wirtschaftsstrukturen durchgesetzt werden soll, wie jeweils möglich ist (*Situationsbezogene Einzelziele-Bestimmung*);

- die realistisch der Weltlage Rechnung tragen. Das heißt: Es wird beachtet, daß das im Reich Gottes gewollte und in der Gemeinde Jesu praktizierte Miteinander nicht vorausgesetzt oder postuliert werden kann bei Menschen, die selbst nicht der Gemeinde Jesu angehören. Deshalb sind *Solidaritätsappelle* (etwa im Blick auf Doppelverdiener oder Arbeitszeitverkürzung) so lange *sinnlos*, wie die Angesprochenen zur Solidarität gar nicht bereit sind - sofern diese Appelle überhaupt sachlich richtig sind. Sie sollten deshalb wie andere kirchliche Stellungnahmen in dieser Hinsicht auch entweder verdeutlichen, daß das vorgeschlagene Verhalten im rechtverstandenen und spürbaren langfristigen Eigeninteresse der Angesprochenen liegt, sofern dieser Sachverhalt gegeben ist. Ist dies nicht der Fall und wird ein echter Verzicht auf eigene Interessen im Interesse anderer gemeint, so ist ein Solidaritätsappell an nicht solidarisch Gesinnte wenig sinnvoll; man hat dann institutionelle Modifikationen vorzusehen, die das Selbstinteresse als Funktionsprinzip mitberücksichtigen und dennoch zu einer verbesserten gesellschaftlichen Situation führen (*Sachbezogenheit der Vorschläge*).

Diese Prinzipien sind es, die den Autor mehr oder weniger bewußt ausgeprägt geleitet haben in jüngeren Arbeiten zur Arbeitszeitverkürzung<sup>13</sup>, zu den Beschäftigungseffekten von "Auslandsinvestitionen" und zur betrieblichen Partizipation von Arbeitnehmern<sup>14</sup>,

Prof. Dr. Paulgeorg Juhl

Weingartenstraße 97  
7600 Offenburg

#### Anmerkungen

1. Gekürzte Fassung eines Referates im Rahmen des >Grundkurses für kirchliche Mitarbeiter und aufgeschlossene Christen-, veranstaltet 1985 von der Süddeutschen und der Südwestdeutschen Jährlichen Konferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche.
2. In: Geist und Leben 58 (1985), S. 379-389.
3. Vgl. auch *J. Staedtke*: Möglichkeiten und Grenzen politischer Theologie, Zürich 1974.
4. Vgl. *O. Issing*: Arbeitslosigkeit und gesellschaftliches Gleichgewicht, in: List-Forum, Bd. 13 (1985/86), H. 1, Februar 1985, S. 59-71.
5. Vgl. *G. Lohfink*: Wie hat Jesus die Gemeinde gewollt?, Freiburg 1982, S. 103ff.
6. Vgl. dazu die Ausführungen bei *G. Theißen*: Studien zur Soziologie des Urchristentums, 2. Aufl., Tübingen 1983, und *H. C. Kee*: Das frühe Christentum in soziologischer Sicht, Göttingen 1982.
7. Vgl. *O. Issing*, aaO.

8. Vgl. auch die gerade in Neubearbeitung erschienene Wesley-Predigt (f. *Wesley*: Der rechte Gebrauch des Geldes, Stuttgart 1985).
9. Vgl. *R. Niebubr*: Christlicher Realismus und politische Probleme, Stuttgart 1956.
10. Vgl. auch *K. Barth*: Christengemeinde und Bürgergemeinde, Stuttgart 1946. - Vgl. auch *K. H. Voigt*: Die diakonische Verantwortung der Evangelisch-methodistischen Kirche, Zürich 1968.
11. Vgl. dazu]. *B. Metz*: Zur Theologie der Welt, Mainz 1973, S. 132ff.
12. Vgl. dazu die überraschend aktuellen und wegweisenden Äußerungen *Wesleys* in der Darstellung von *Th. W. Madron*: Some Economic Aspects of John Wesley's Thought Revisited, in: Methodist History, Vol. 4, No. 1 (Oct, 1965), S. 33-45, hier v. a. S. 40f. - Vgl. auch *K. Barth*, aaO., sowie *R. Niebubr*, aaO.
13. *P. luhl*: Mehr Beschäftigung durch weniger Arbeit?, in: Die Mitarbeit, 34. Jg. (1985), H. 1, S. 25-46.
14. *P. luhl*: Ergebnisse neuerer Untersuchungen der heimischen Beschäftigungseffekte von Auslandsinvestitionen, in: Weltwirtschaftliches Archiv, Bd. 120 (1984), H. 2, S. 376-384.
15. *P. luhl*: Verteilungsgerechtigkeit, politische Stabilität und wirtschaftliche Partizipation, in: Die Mitarbeiter, 34. Jg. (1985), H. 3, S. 251-262; sowie *ders.*: Erwartungen an künftige EKD-Äußerungen zur Arbeitnehmerpartizipation, in: ZEE 30 (1986), 316-330.

## Migration

### Theologische und ethische Überlegungen<sup>1</sup>

VON HANS RUDOLF SCHÄR

Es ist auffallend, wie simpel die ethische Argumentation oft ist, wenn die Kirche versucht, etwas für Ausländer und Flüchtlinge zu tun. Meist werden einfach ein paar Bibelstellen aufgelistet (Der »Fremdling in deinen Toren« etc.), Daß dies nicht angeht, weiß man im Grunde längst. Bereits vor über zehn Jahren hat *Christofer Frey* in einem Referat vor dem »Ausschuß der Kirchen für Fragen ausländischer Arbeitnehmer in Europa« (AFKA) das Fazit gezogen: »Es scheint nicht möglich zu sein, biblische Aussagen zur Situation der ausländischen Arbeitnehmer unmittelbar zu verwenden. Vor allem wäre es nicht gut, die Probleme der Migration im Komplex biblischer Aussagen über den Fremdling wiederzuentdecken ...2«

Es sind theologische und geschichtliche Gründe, die Frey zu diesem Urteil führen. Hinzu kommen aber auch Einwände praktischer Art:

Normen erkennen und begründen ist eine Sache, der Schritt von der erkannten Norm zum Tun eine andere. Erfahrungsgemäß ist er aber gerade da besonders groß, wo es um das Verhältnis zum »Fremden« geht. Als Reaktion auf das Nichthörenwollen wird dann meist nicht anders, sondern einfach lauter gepredigt und der Wirkung des biblischen Wortes zusätzlich mit Moralisieren nachgeholfen.

Doch Moralisieren bringt offensichtlich den Erfolg nicht. Gerade *im Zusammenhang mit der Ausländerproblematik* ist eine *Ethik* vonnöten, die folgende Dinge ernst nimmt: a) *Sachgemäße Information* über das anstehende Problem. (Dazu gehören unabdingbar auch Begegnungen mit Betroffenen). b) *Theologisch-ethische Überlegungen*, die sich nicht auf die Normfindung beschränken, sondern den *Menschen*, von dem erhofft wird, daß er in einer andern und besseren Weise handle, *im geschichtlichen Kontext sehen*, in dem er steht und weiter fragen, wie er instandgesetzt werde, das Gute auch zu tun. Dieser geschichtliche Kontext ist seinerseits geprägt durch andauernde Bemühungen um eben das Problem, um das es in diesem Aufsatz in erster Linie geht: das des *multikulturellen Zusammenlebens*. Die Geschichte der Kirche und die Umstände der Entstehung des Alten und Neuen Testaments zeugen in besonderer Weise von dieser Auseinandersetzung und sind ohne sie gar nicht denkbar. Es ist deshalb naheliegend, daß die Bemühung um eine *Ethik der Migration* dort anknüpft: Bei der Geschichte der Bildung der biblischen Tradition und bei der Gestalt einzelner Geschichten innerhalb dieser Tradition. Zum letzteren insbesondere gehört ein Ansatz, der mehr an *ethischen Modellen* interessiert ist als an der reinen Normfindung und sich in die vielfältigen Bemühungen einreihet, die heute das *Anliegen der klassischen Tugendethik* wieder aufnehmen wollen.

## 1. PROBLEME, FAKTEN, FOLGERUNGEN

Über 15 Millionen Menschen befinden sich wegen internationalen Konflikten, Bürgerkriegen, Menschenrechtsverletzungen und politischen Verfolgungen weltweit auf der Flucht. Die Hauptlast dieses Elends tragen nicht die industrialisierten Länder, sondern solche der »Dritten Welt«. Es sind oft solche, die ohnehin zu den ärmsten gehören: z. B. Burundi, Somalia, der Sudan, Pakistan, Thailand und Mexiko. Man kann diese Art von Massenbewegung teilweise als *politische Migration* ansprechen: Menschen ziehen aus und suchen eine neue Bleibe, weil sie in ihrer Menschenwürde, oft auch in ihrer physischen Existenz bedroht sind.

Beides, Verletzung der Menschenwürde und Bedrohung der physischen Existenz, gilt aber auch für all die, die zur viel größeren Gruppe der *ökonomischen Migranten* gehören. Hunger und Elend - und ihre Folger-

scheinungen – gehen in ähnlicher Weise ans Lebendige. Auch sie wirken dehumanisierend, ganz abgesehen davon, daß ökonomisches und politisches Elend in der Dritten Welt sich gegenseitig bedingen.

Politische und ökonomische Motive zur Migration verschränken sich heute immer mehr. Ob einer angesichts dieser Sachlage bei uns Arbeit sucht oder politisches Asyl, ist weitgehend durch den gesetzlichen Begriffsraster bedingt, mit dem wir ihn empfangen.

Einige Fakten zur ökonomischen Migration:

– Gegen 800000 Menschen aus Bangladesh, Indien, Pakistan usw. arbeiten in Saudiarabien. oft unter rechtlich und menschlich sehr schwierigen Verhältnissen.

– Vor einigen Jahren wurden zwei Millionen Menschen, die sich aus umliegenden Ländern dorthin zu Arbeitssuche begeben hatten, fast über Nacht aus Nigeria ausgewiesen. Etwas später waren es wiederum einige Hunderttausend, die von einem ähnlichen Dekret betroffen waren.

– Drei Millionen Menschen aus Süd- und Mittelamerika arbeiten offiziell in den USA. Die Zahl der illegalen Immigranten wird offiziell auf zwei bis zwölf Millionen geschätzt. Auch die Ungenauigkeit der Schätzung sagt etwas über das Ausmaß des sich hier verbergenden Problems aus.

Den *Ursprungsländern der Emigration* bringen solche Wanderungen immer *große Verluste*. Denken wir an Beispiele aus Europa: Ein Siebtel der portugiesischen Arbeitskräfte lebt und arbeitet im Ausland. Für Spanien sind es 5%, für Jugoslawien 10%. Dies bedeutet einen empfindlichen Verlust, auch dann, wenn im Heimatstaat gar keine Arbeitsplätze vorhanden wären. Oft sind es ja gerade die initiativsten und vitalsten Leute, die den Schritt in die Emigration wagen. Die Zurückgebliebenen leben zu einem erheblichen Teil von dem, was ihnen an Einzahlungen von den Ausgewanderten zufließt. Dies mag die Not von Tag zu Tag lindern, stellt aber nur in den allerwenigsten Fällen einen Impuls für die heimische Entwicklung dar. Vielmehr fördert es Abhängigkeit. Dies gilt auch für ganze Länder: Etwa 25 % des Volkseinkommens Marokkos (1970) stammt allein von denjenigen seiner Landsleute, die in Frankreich leben – und das sind nicht einmal alle der marokkanischen Emigranten. Auf der Seite der *Aufnahmeländer* dagegen ergibt sich eine Arbeitskräftebilanz, die eindeutig die Entwicklung ankurbelt: Fast ein Drittel der Arbeitskräfte in der Schweiz sind ausländisch, in Saudiarabien und einigen andern Golfländern sind es zwischen 50 und 90%. Der Entwicklungsunterschied und das Gefälle zwischen den reichen und mächtigen Zentren und der schwachen Peripherie wird auf diese Weise auch innerhalb Europas akzentuiert.

Es braucht nicht viel Phantasie, um hinter all diesen Zahlen ein immenses Ausmaß an *Leiden* zu erkennen. Es äußert sich z. B. in der Tatsache, daß

die BRD für ca. eine Million Kinder im Ausland Kindergeld zahlt – Kinder, von denen mindestens ein Elternteil in der Bundesrepublik arbeitet oder gearbeitet hat.

Mehr als zehn Millionen Gastarbeiter leben in den westlichen Industrieländern. Ihre Zahl ist in den letzten zehn Jahren trotz Rezession noch gestiegen. Neu in Westeuropa ist das Phänomen, daß die Zuwanderung aus immer entfernteren Gebieten geschieht und daß frühere Auswanderungsländer nun ebenfalls zu Einwanderungsländern werden: So gibt es in Sizilien heute ca. 100000 illegale Einwanderer aus Nordafrika. In ganz Italien sind es etwa eine Million. Gesetze, die den Aufenthalt regeln, existieren kaum, denn das Phänomen ist neu. Weil viele Arbeiter illegal sind, haben sie auch keine gewerkschaftlichen Rechte, und weil sie zu Bedingungen arbeiten, die für süditalienische Einheimische nicht mehr akzeptabel wären, unterlaufen sie die kollektiven Bemühungen um eine Humanisierung der Arbeitswelt und um gerechte Löhne. Dies sind Entwicklungen, die Besorgnis erregen, denn in ihnen wiederholen sich Zustände, wie sie bei uns vor dreißig und mehr Jahren herrschten.

Trotz eines gewissen wirtschaftlichen Aufschwungs in den letzten Jahren wählen deshalb die Sizilianer noch immer den Weg in die Emigration: Auswanderung, wo sie Tradition hat, scheint erblich zu sein und außerdem ansteckend, denn sie greift auf immer weitere, bisher unberührt gebliebene Gebiete aus.

Gegenwärtig ist ein Anstieg fremdenfeindlicher und rassistischer Strömungen zu verzeichnen. Manifest werden sie vor allem gegenüber den Asylsuchenden, auch wenn diese nur für einen winzigen Teil der gesamten Immigration verantwortlich sind. Es ist nicht zu übersehen, daß die Präsenz einer großen Anzahl von Menschen, die einen andern Hintergrund haben als wir, für uns eine Herausforderung darstellt, die möglicherweise gerade deshalb Angstreaktionen auslöst, weil wir auf sie schlecht vorbereitet sind.

## 2. ZUR MULTIKULTURELLEN GESELLSCHAFT

Jenseits aller ethischen Überlegungen ist multikulturelle Gesellschaft ganz offensichtlich ein Faktum: Leute aller möglichen kulturellen Hintergründe leben in den westeuropäischen Gesellschaften auf engem Raum zusammen. Doch nicht davon soll im folgenden die Rede sein, sondern von der multikulturellen Gesellschaft, verstanden als ethisches *Leitbild* auch des kirchlichen Handelns.

Der Begriff »multikulturelle Gesellschaft« kommt ursprünglich aus der angelsächsischen Welt. Diejenigen, die ihn prägten, gaben damit im

Grunde ein früheres Leitbild auf, das sich als verfehlt erwiesen hatte, wonach sich die Eingewanderten mit den Ansässigen wie in einem Schmelztiegel (*melting pot*) vermischen würden.

In der Schweiz und der **BRD** war die erste Reaktion auf die Anwesenheit der Fremden eine andere gewesen: Die Eingewanderten, sagte man, sind nur vorübergehend da und werden wieder weggehen. Wenn dies auch bis zum Zweiten Weltkrieg weitgehend zutreffen mochte, so stand dahinter doch auch der Gedanke, daß der Fremdarbeiter nur als Werkzeug anzusehen sei und so lange bleiben könne, wie er gebraucht werde. Von dieser Haltung zeugt z. B. das schweizerische Saisonnierstatut, das bis heute existiert und gerade heute mit besonderer Schärfe gehandhabt wird>.

Die *Hoffnung*, daß ein guter Teil der Ausländer eines Tages *heimkehren* werde, wird aber immer illusorischer. Viele haben ihre ursprüngliche Heimat kulturell und ökonomisch gesehen verloren. Wenn wir uns vor Augen halten, daß über drei Viertel der in der Schweiz lebenden Ausländer heute das Niederlassungsrecht haben, dann werden wir kaum erwarten, daß der Großteil von ihnen einst heimkehren wird.

Eine zweite Modellvorstellung ging davon aus, daß sich die Ausländer *assimilieren* sollen und damit das aufgeben, was sie kulturell von zu Hause mitbringen und was sie von uns trennt. Diese Vorstellung ist unrealistisch und als Forderung ethisch nicht akzeptabel. Einige wenige mögen unter günstigen Umständen eine Assimilation vollziehen, im Allgemeinen aber gelingt sie nur sehr unvollständig und führt in eine entfremdete Existenz.

Das Modell, das heute meist vertreten wird, wenn auch oft bloß als Lippenbekenntnis, ist das der »*Eingliederung*« oder der »*Integration*«. Nach der Definition der »Eidgenössischen Konsultativkommission für Ausländerfragen« (EKA) ist »*Eingliederung*« die »*Aufnahme der Ausländer in die schweizerische Gemeinschaft und die Bereitschaft der Ausländer, sich in die schweizerische gesellschaftliche Umwelt umzufügen, ohne deswegen ihre angestammte kulturelle Eingenart und Staatsangehörigkeit preiszugeben. Dem Ausländer soll ermöglicht werden, Beziehungen zur Schweizer Bevölkerung aufzunehmen und sich an unserem Gesellschaftsleben zu beteiligen.*« Wenn dies gelingen soll, dann bedingt es einen Dauerprozeß gegenseitigen Lernens und Verstehens, den man als »*multikulturelles Zusammenleben*« bezeichnen kann. Spätestens hier darf also »*multikulturelles Zusammenleben*« nicht mehr bloß ein Faktum sein, sondern muß zur bewußt gewählten Leitvorstellung werden.

Die Vorstellung einer multikulturellen Zukunft stößt aber auf Widerstand, denn fast überall sind *monokulturelle Ideologien* entwickelt worden, die das Zusammenleben der Gesellschaft leiten. Auch in der Schweiz ist das so, obwohl sich dieses Land von alters her aus verschiedenen sprachlichen

und kulturellen Gruppen zusammensetzt und diese Tatsache einen wesentlichen Teil des nationalen Selbstverständnisses darstellt, was eigentlich den Brückenschlag zumal zu Einwanderern romanischer und mediterraner Herkunft erleichtern sollte.

Selbst eine Institution wie die *Kirche*, die ihrem Wesen nach die einzelnen Kulturen und Nationen übergreift, hat an diesen monokulturellen Strömungen teil. Theologisch ist dies verwunderlich, auch wenn es soziologisch verständlich ist. Doch trotz allem: Die Kirchen in der BRD und der Schweiz, jedenfalls deren Kirchenleitungen, haben sich wiederholt und nachdrücklich dafür ausgesprochen, daß es eine gemeinsame Zukunft sei, die Ausländer und Einheimische vor sich hätten und daß sie auch gemeinsam gestaltet werden müsse.

Angesichts einer zunehmenden Fremdenfeindlichkeit werden sie sich deshalb Gedanken machen müssen, wie diesem Ideal, nicht zuletzt auch in ihren eigenen Reihen, Gehör verschafft werden kann.

### 3. THEOLOGISCHE UND KIRCHLICHE RESSOURCEN IM HINBLICK AUF MULTIKULTURELLES ZUSAMMENLEBEN

Die *hebräische Bibel* wäre ohne *multikulturelle Einflüsse* nicht entstanden. Sie ist zwar nicht einfach ein Ergebnis all jener Einflüsse, aber sie legt von ihnen Zeugnis ab und verarbeitet sie".

In der *Urgeschichte* (Gen 1-11) sind die Einflüsse der Nachbarvölker besonders deutlich. Sie zeigt, daß sich Israel seiner eigenen Stellung im Kontext der altorientalischen Kulturgeschichte bewußt war. Es wußte sich als »Spätling in der Geschichte des Orients«: »Die Urgeschichte rekurriert auf eine Geschichte der Menschheit lange vor dem Beginn einer besonderen Geschichte Israels« (*Ebach*, S. 17).

»Bereits in ihren ersten Kapiteln weist damit die hebräische Bibel über die Grenzen einer exklusiven Volksreligion hinaus« (ebd.). Nicht einmal der *Name* Israels kommt in jenen ersten elf Kapiteln vor. »Die Geschichte Gottes mit den Menschen beginnt an einem Punkt weit weg von Israel, fern im Osten« (ebd.). Auch das erste Menschenpaar oder der erste Mensch ist nach Gen 1 und 2 nicht Repräsentant eines Volkes oder einer Klasse, wie wir dies in der Religionsgeschichte häufig finden, sondern repräsentiert die Menschengattung. *Diesem* Menschen gilt das Prädikat »Bild Gottes«, (Wo in den Mythen, die wir aus der Religionsgeschichte kennen, Menschen anderer Hautfarbe vorkommen, stehen sie nicht selten »für Fehlversuche des Schöpfergottes, als dessen reife Leistung dann wiederum um die Ahnen des eigenen Volkes erscheinen« (aaO, S. 18), z. B. in jenem koreanischen Mythos, wo die Menschen durch einen Backvorgang

entstehen: Die Schwarzen waren zu lang im Ofen, die Weißen zu kurz, - richtig gebacken sind bloß die goldgelben Koreaner.)

Auch wird in den biblischen Schöpfungstexten im Gegensatz zu andern altorientalischen Texten der Mensch nicht dazu geschaffen, den Göttern die Arbeit abzunehmen, die sie bisher selbst verrichten mußten, womit nebenbei auch noch die entsprechenden menschlichen Dienstbarkeits- und Klassenverhältnisse legitimiert waren. Wenn der Mensch *überhaupt* als Bild Gottes erscheint, dann zielt dies auf die »Aufhebung jeder Herrschaft von Menschen über Menschen, jeder Unterdrückung, jeder Diskriminierung« (aaO., S. 19), eine Erkenntnis, die für den Umgang mit der fremden Arbeitskraft ebenfalls relevant sein könnte.

Gewiß wird in Gen 1-11 die Geschichte der Menschheit als *ganze* kritisch beleuchtet: Es ist vor allem eine Geschichte der Gewalt. Doch ist es nicht »die Geschichte der andern, vor der die eigene umso glänzender darstünde, sondern die gemeinsame Geschichte der Menschheit und erst darin schon ein Stück der Geschichte Israels« (aaO., S. 17).

Die *Urgeschichte* endet in Babylon und damit endet auch jene Phase der Geschichte, in der die Identität des Volkes selbstverständlich und universal gegeben war. Von da an muß Identität *gewonnen* werden. Im *Fall Israels* geschieht dies durch eine Migrationsbewegung. Abraham zieht aus Ur in Chaldäa aus und damit beginnt die besondere Geschichte Israels. Entsprechende Wanderbewegungen, die identitätsbildend sind, geschehen auch später immer wieder. Joseph kommt unfreiwillig nach Ägypten und bildet sich in der Fremde zur Persönlichkeit und wird zum Vater eines ganzen Volkes. Aus Ägypten wiederum geschieht eine weitere, wohl die wichtigste Migrationsbewegung: der *Exodus*. Er wird uns in allen Phasen beschrieben, in der Schwierigkeit des Aufbruchs, den Entbehrungen der *Wanderung* selbst und der Beschweris des Fußfassens in einem neuen Land. - Andere Völker haben übrigens nach einigen biblischen Quellen ähnliche Erlebnisse gehabt, und auch sie werden in heilsgeschichtliche Zusammenhänge gerückt: »Seid ihr mir nicht wie das Volk der Mohren, ihr Kinder Israels? spricht der Herr. Habe ich nicht Israel heraufgeführt aus dem Lande Ägypten und die Philister aus Kaphtor und die Syrier aus Kir?« (Amos 9,7).

Schließlich haben wir die Erfahrung des babylonischen *Exils*, eine Erfahrung des Leidens am kulturellen Fremdsein, aber auch des intensiven Lernens und der Auseinandersetzung mit andern Kulturen. Die Herausbildung der hebräischen Bibel, wie sie uns vorliegt, wäre ohne diese Exilerfahrung kaum vorstellbar. Wir erfahren auch, wie man sich mit den Leiden des Fremdseins auseinandersetzte und was man für Haltungen dazu einnahm. (Vgl. den Brief Jeremias an die Verbannten -- Kap. 29 -- oder die Klage und den Wutausbruch in Ps 137.)

Es wäre zu harmlos, in diesem Zusammenhang bloß auf das kulturelle Lernen von andern Völkern zu verweisen, denn damit würde verschwiegen, welch ungeheure Geschichte des Leidens hinter solchen Erfahrungen steht. Niemand wandert leichthin in ein fernes Land aus, bestimmt auch Abraham nicht, der Fünfundsiebzigjährige, selbst dann nicht, wenn er Halbnomade war. Vielleicht kann uns der Kontakt mit heutigen Emigranten solche Dinge besser verstehen lernen. Wenn hier nämlich im AT mit einer gewissen Regelmäßigkeit Migrationsbewegungen theologiebildend werden, dann müssen wir dahinter, nach allem was wir von Migratensituationen wissen, fast eine Art *theologia crucis* vermuten: Es kann nicht einfach der ungebrochen mächtige Geschichtslenkergott sein, der mit Transparenz und klarem Wort in all die Völkerwanderungen lenkt, sondern wenn in all jenen Verworrenheiten doch Gott am Werk geglaubt wird, dann auf eine ähnlich verborgene Art, wie wir es aus der Kreuzestheologie kennen.

Bemerkenswert ist, daß sich diese für die Kulturbegegnung so offene Theologie in einem Kontext herausgebildet hat, in dem man die Existenz von andern Kulturen und Mächten durchaus als bedrohlich empfinden konnte und dies, wie das AT ebenfalls belegt, auch getan hat. Trotzdem finden wir hier nicht die exklusive »Ideologie der Selbstgewißheit« (ebd.), bezogen auf das eigene Volk. Von der Erwählung Israels wird gesprochen, aber auch sie wird zunehmend im Zusammenhang der Völkergemeinschaft gesehen. Und wo der Glaube an die Erwählung in eine Ideologie der Erwähltheit umschlägt und verdinglicht wird, da wird er in der Bibel selbst Gegenstand heftiger Kritik.

Dennoch: das *Sich-Abgrenzen* gibt es auch im Alten Testament. Wer könnte es übersehen? Identität wird nicht nur in der Auseinandersetzung mit Fremden gewonnen, sondern auch gegen Fremde verteidigt. Häufig schwingen dabei kultische Vorstellungen von rein und unrein mit: Man darf sich nicht vermischen; der Bann muß vollzogen werden etc.>

Diese kultischen Obertöne bei der Begegnung mit Fremden verschwinden fast ganz *bei Jesus*. Fremde treten gegenüber den Juden als Beispielfiguren auf, wie etwa im Gleichnis vom barmherzigen Samariter, und es findet eine Revolution der Denkart statt, indem nun nicht mehr erst unterschieden wird, zu welcher Gruppe einer gehört. Die Logik der Begegnung ist eine andere: Indem ich auf jemand zugehe, werde ich zu seinem Nächsten.

Auf derselben Linie finden wir die Missionstheologie des *Paulus* und den Aufbau der paulinischen Gemeinden, wie denn überhaupt die Rechtfertigungslehre des Paulus auf solche ethnischen Unterschiede keine Rücksicht mehr nimmt. Vorhergegangen ist das Pfingstwunder, Apg 2, das gut alttestamentlich die Geburt der Kirche in den Horizont der ganzen Völkerwelt hineinstellt.

*Mission* ist überhaupt der Ort, wo die Kirche ihre ethnozentrische Beschränkung ganz praktisch immer wieder überwindet. »Gehet hin!«, – dieser Aufruf ist auch unter dem Gesichtspunkt der Migrationserfahrung und der interkulturellen Begegnung zu sehen. Es stimmt zwar, daß die Missionare viel westlichen *Ethnozentrismus* zu ändern Völkern getragen haben. Ein Blick in ein Gesangbuch der Dritten Welt genügt, dies zu sehen. Doch ist bei vielen auch das Gegenteil geschehen: Daß für sie das Bemühen um die Angehörigen einer fremden Kultur zu einer interkulturellen Lernerfahrung geführt hat und dazu, daß eigene Werte und Traditionen grundsätzlich relativiert wurden.

Aus der missionarischen Bewegung heraus hat sich schließlich die ökumenische Bewegung entwickelt, in der der Prozeß der Kulturbegegnung zu den inneren Triebkräften gehört und wo das Infragestellen eigener, insbesondere westlicher kultureller Selbstverständlichkeiten systematisch eingeübt wird.

#### 4. EINE INTERKULTURELLE MODELLETHIK

An diesem Punkt ist zurückzublicken und zu fragen, was der eben skizzierte geschichtliche Zusammenhang im Hinblick auf eine Ethik multikulturellen Zusammenlebens für einen Stellenwert hat.

Nach *D. Mieth* hat sich »auf der Ebene der sittlichen Problemlösung« im Gefolge des Fortschrittsdenkens »eine Ethik der normtechnologischen Machbarkeit ... installiert, die die Frage nach der sittlichen Kompetenz der betroffenen Subjekte an den Rand drängtee-. Man orientierte sich auch in der Ethik an den »sciences«, Es ging vor allem um das sittliche Urteil und hier wiederum vor allem um die Grenzfälle. Die *Frage der Verwirklichung des Ethos* kam zu kurz.

Zu kurz greift dieser Ansatz auch in einer andern Hinsicht: Es ist anzunehmen, daß der soziale Ort der heutigen Sozialethik, in der BRD wie in der Schweiz, zu einem großen Teil die Beratung von Entscheidungsträgern und Eliten ist". Es versteht sich, daß sich die Fragen in diesem Zusammenhang auf das zuspitzen, was man tun *soll*. Dieses eher intellektualistische Moment hat aber eine versteckte Betonung der *Voluntas* zur Folge: Dort nämlich, wo es um die Ausführung des allenfalls als richtig Erkannten geht, stellt sich in aller Schärfe von neuem die Frage nach dem Subjekt, das dem als richtig Eingesehenen Folge leisten oder nachleben sollte. Daß es jedoch inzwischen vor lauter Sach- und Machtzwängen kaum mehr auszumachen ist oder sich vielleicht gar von Anbeginn an nicht ernsthaft auf den Prozeß des Normfindens eingelassen hatte, stellt die Möglichkeit einer solchen Ethik überhaupt in Fragen.

Bei der *Ausländerarbeit* ist der Sitz im Leben ein anderer. Er ist kirchlicher, praktischer und vielleicht schon deshalb mehr auf öffentliche Bildungsprozesse bezogen. Wir müssen deshalb mit D. Mieth nach einer »Förderungsanstalt« des menschlichen Handelns? Ausschau halten. Mieth findet sie in einer *erneuerten Tugendethik*. Hier interessieren uns weniger die neuen Tugendkataloge als die Prozesse, die zum Aufbau und Ausbau einer Haltung führen. Mieth setzt an die Stelle der klassischen Tugendethik mit ihren oft sehr standesbezogenen Vorbildern die Vorstellung des ethischen Modells, in dem »Konkretion und Abstraktion, Theorie und Praxis ... eins« sind!''.

Wichtig ist, daß diese *Modelle* einen narrativen Charakter haben. Einerseits wird damit Begriff und Anschauung zusammengebracht und zweitens wird eine Art sittlicher Einbildungskraft angeregt. Man vergleiche damit, was *Kant* zur ästhetischen Idee sagt: Es sei »... diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff völlig adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann«!''', Ethisches Lernen geschieht so als Prozeß in narrativen Modellen und es geschieht jenseits des Moralisierens. Die »Metanoia der Einbildungskraft«<sup>12</sup> geht derjenigen der *Voluntas* voraus.

Mit Bezug auf das Problem der Migration bedeutet das: Altes und Neues Testament sowie die Prozesse, die zu ihrer Entstehung geführt haben, stellen *als Ganzes ein Modell interkulturellen Lernens* dar. Die Bibel ist bewußt auch in dieser Perspektive zu lesen und ernst zu nehmen. Sie stellt aber nicht nur einen geschichtlichen Komplex interkulturellen Lernens dar, sondern enthält auch viele *Geschichten*, die modellhaften Charakter haben und im Rahmen einer narrativen Ethik zum Tragen kommen können. Ähnliches gilt von der Kirchengeschichte und der Geschichte der ökumenischen Bewegung. Auch hier geht es um *Geschichte* interkulturellen Lernens und um *Geschichten*, die im Rahmen ethischen Lernens als Modelle gebraucht werden können.

Die Ursituation ethischen Lernens – und vielleicht des Lernens überhaupt - ist die Begegnung mit einer andern Individualität (und darin auch mit sich selbst). Auch die Zeugnisse aus der Vergangenheit können in dieser Weise gegenwärtige Begegnung vermitteln und prägen. Sie sind nicht zuletzt deshalb unentbehrlich, weil sie den Horizont räumlich und zeitlich öffnen. Tatsächliche Begegnungen, in unserem Fall mit Migranten, sind aber aus der theologisch-ethischen Hermeneutik nicht wegzudenken. Ohne sie bleiben alle indirekt gewonnenen Vorstellungen blind.

## Anmerkungen

1. Die folgenden Überlegungen gehen auf einen Vortrag vor bernischen Pfarrern zurück und nehmen deshalb da und dort speziell auf die Schweizerische Situation Bezug. - Wesentliche Teile dieses Aufsatzes sind als ise-Texte Nr. 7/86 vom Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes publiziert worden. Dort sind auch ausführliche Literaturangaben zu finden.
2. Theologische Erwägungen zur Frage der ausländischen Arbeitnehmer, Ausländerarbeit Nr. 17, 1973, S. 19.
3. Ein »Saisonnier« arbeitet während maximal neun Monaten pro Jahr in der Schweiz und muß das Land für den restlichen Teil des Jahres verlassen. Nach vier Jahren kann er ein Gesuch um eine Jahresaufenthaltsbewilligung stellen, sofern er sich jeweils während mindestens (!) neun Monaten pro Jahr in der Schweiz aufgehalten hat. Die Jahresbewilligung erst erlaubt ihm den Familiennachzug. Im Interesse der Stabilisierung der Ausländerzahl wird heute versucht, die Zahl der Umwandlungen möglichst klein zu halten.
4. Die Ausführungen zum AT lehnen sich weitgehend an einen Vortrag *Jürgen Ebachs* an: Aspekte multikulturellen Zusammenlebens in der hebräischen Bibel, in: *J. Miksch* (Hg.): Multikulturelles Zusammenleben. Theologische Erfahrungen, Frankfurt 1983, S. 24-41. - Seitennachweise direkt im Text.
5. Am deutlichsten (und störendsten) in Jos und Ri; vgl. aber dazu *Notman K. Gottwald*: The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel. 1250-1050 B. C., Maryknoll/New York 1979.
6. *Dietmar Mieth*: Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf, Düsseldorf 1984, S.13.
7. Hier läßt sich heute eine zunehmende Nachfrage nach Ethik feststellen, aus welchen Gründen auch immer.
8. *Dieter Schellong* hat in seinem Aufsatz »Illusion Ethik« in »Reformatio« 1977, S. 547 ff. gegen das Unternehmen der Ethik überhaupt solche Einwände erhoben.
9. *D. Mieth*: Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik, Studien zur theologischen Ethik Nr. 2, Freiburg i, Ue./Freiburg i. Br. 1977, S.80.
10. Ebd.
11. KU, §49, B 192f.
12. Vgl. *E.Jüngei/P. Ricaur*: Metapher, Ev. Theol., Sonderheft 1974.

## Buchbesprechungen

*Zur Bioethik (medizinische Ethik, Genforschung usw.)*

Becher, P., und V. Eid (Hg.): Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden. Praktische Erfahrungen und wissenschaftliche Reflexion, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1984. 223 S. 32,- DM

Dieser Sammelband ist erschienen in der Reihe »Moraltheologie interdisziplinär« (hg. von V. Eid). Er vereinigt Beiträge von 13 Autoren verschiedener Fachgebiete, die mit dem Bereich um das Sterben befaßt sind, angefangen von der Medizin, über die Psychologie, die Seelsorge, die Soziologie und Pädagogik bis hin zur Philosophie, Theologie und Jurisprudenz. Positiv zu vermerken ist, daß hier auch eine Krankenschwester als Vertreterin der Berufsgruppe zu Wort kommt, die am meisten mit Sterbenden zu tun hat und davon am meisten belastet ist. Die Zahl und die unterschiedlichen Fachgebiete der Autoren bringen es mit sich, daß die Problematik des Sterbens umfassend von vielen Seiten beleuchtet wird, daß es freilich auch zu Wiederholungen kommt und daß es nicht leicht ist, in den verschiedenen Ansätzen eine einheitliche Linie zu finden. In einem Anhang wird die wichtigste Literatur zum Bereich des Sterbens in ihren Grundaussagen vorgestellt.

In dem Buch treten die im engeren Sinne ethischen Probleme zurück gegenüber den praktisch-seelsorgerlichen Fragen im Umgang mit Sterbenden. Es wird der derzeitige Wissensstand über das Sterben zusammengetragen und teils auch kritisch diskutiert. So warnt der Pädagoge F. H. Rest davor, die von E. Kiibler-Ross ermittelten Phasen des Sterbens unkritisch zu einem schematischen Verlauf des Sterbens so zurechtzubiegen, bis das Sterben »einem Sterbensbild entspricht, das im Kopf des Helfers, nicht aber im Leben des Patienten entstanden ist. Dieses neue Pflichtsterben ist schmerz- und leidfrei, widerstandslos, sozial integrativ usw.« (S. 94). Der Gesichtspunkt, daß das Sterben anders ist und verläuft, als es die idealisierten Entwürfe von Sterbebegleitung glauben machen, wird freilich unzureichend reflektiert. Weder werden die strukturellen und organisatorischen Rahmenbedingungen derjenigen Institutionen – vor allem des allein auf die Bekämpfung von Krankheit und Tod ausgerichteten Krankenhauses –, in denen sich das Sterben ganz überwiegend vollzieht, bedacht, noch die Frage, wie angesichts der Verbannung der pflegebedürftigen und schwerkranken Menschen in die Institutionen die Fähigkeit, Sterbende zu begleiten, vermittelt werden kann. So kommt die Krankenschwester zu dem m. E. zutreffenden Urteil: »Das Tabu Tod und Sterben ist schon viele Jahre im Gespräch. Trotz der vielen Bücher und

Publikationen, Radio- und Fernsehsendungen kann ich aber keine wesentliche Veränderung erkennen« (S.35). Das Problem ist also nicht, daß wir nicht genügend wissen, wie wir Sterbenden ihr Geschick erleichtern könnten, sondern wie wir **fähig** werden, diese Erkenntnisse in unserem persönlichen Leben Gestalt gewinnen zu lassen und sie gegen die eigengesetzlichen Strukturen von Krankeninstitutionen durchzusetzen.

Für die seelsorgerliche Begleitung wie die medizinische Behandlung von Sterbenden ist die Aufklärung über eine Krankheit zum Tode eine Schlüsselfrage. Zu Recht wird daher das Thema »Wahrheit am Krankenbett« in vielen Beiträgen ausdrücklich besprochen. Ausgegangen wird dabei von der Erkenntnis, »daß die Sterbenden wissen, daß sie sterben werden und daß sie auch sehr oft ein exaktes Gespür dafür haben, wann dies der Fall sein wird ... Im Umgang mit der Wahrheit möchte der Sterbende darauf rechnen dürfen, daß er nicht belogen wird« (S. 22 f.), Dabei ist der »Arzt die Schlüsselfigur für eine ehrliche Kommunikation im Krankenhaus« (S. 39). Einig sind sich die Autoren darin, daß es bei der Wahrheitsmitteilung auf ein »allmähliches Hineinwachsen« in die Wahrheit ankommt (S. 182).

Die Autoren vermitteln nicht die irrealer Vorstellung, als könne durch eine gute *Sterbebegleitung* jedes Sterben zu einem friedvollen Erleben gestaltet werden, denn das Sterben führt notwendig in die Vereinzelung, jeder muß letztlich für sich selbst sterben (S. 68, 120), muß den letzten Schritt alleine tun (S. 22). Zwar gibt es Tendenzen, auch das Sterben noch als letzte Form der Selbstentfaltung des Menschen ~ notfalls mit Hilfe des anderen - zu betrachten (S. 177) und damit die oft totale Entmächtigung des Menschen im Sterben zu leugnen, doch wird einem solchen harmonistischen Menschenbild, das das mit dem Leben unversöhnliche Böse und die Erlösungsbedürftigkeit des Lebens von außen (von Gott) her leugnet, auch entgegnet (S. 178 f., 150 ff.). Deshalb kann der christliche Trost im Sterben letztlich nicht - wie es sich aus religionssoziologischer Perspektive darstellt - »in der Behauptung der Wirklichkeit der Ordnung und der Ordnung der Wirklichkeit« (S. 132), also auch nicht in der Sinndeutung des Leidens und Sterbens (S. 150 ff.), sondern nur im Glauben, dem Vertrauen auf die Verheißung des Evangeliums, der den Tod besiegenden Liebe und Kraft Gottes gründen (S. 184 ff.).

Die Mängel und Stärken solcher Sammelbände werden an diesem Buch hinlänglich deutlich. Dem Anspruch eines interdisziplinären Dialogs zwischen den Wissenschaften, einer wirklichen Begegnung und Auseinandersetzung der Disziplinen wird nicht mit der Sammlung von Beiträgen aus verschiedenen Fachrichtungen Genüge getan, die einen Gegenstand je aus ihrer Perspektive beleuchten. Selbst wenn man Ethik als »Integrationswissenschaft« betreibt, kann ein solches Buch nur die Vorstufe, nur

die hinreichende und gute Materialsammlung für einen ethischen Diskurs darstellen.

Dr. Vrieh Eibaeh

5300 Bonn

*Fldbl*, Rainer (Hg.): Genforschung - Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungnahmen, München: J. Schweitzer, 1985 (Gentechnologie, Chancen und Risiken, 3), 381 S. 29,80 DM.

Der Sammelband vereinigt Beiträge, die sich mit ethischen, rechtlichen und sozialen Problemen der *Reproduktionsbiologie* und der *Gentechnik* befassen. Das Schwergewicht liegt auf ethischen Fragen, die nicht nur von ev. und kath. Theologen und Philosophen, sondern auch von Juristen behandelt werden. Erörtert werden insbesondere die Reproduktionstechniken am Menschen, wohingegen die Anwendung der Gentechnik bei Mikroorganismen, Pflanzen und Tieren und die den Methoden der Gentechnik selbst innewohnenden ethischen Probleme nur unzulänglich in den Blick kommen. Dies spiegelt den Stand der innerdeutschen Diskussion und das vorhandene Problembewußtsein wider.

K. Rahner geht in seinem in der Diskussion über das Ciba-Symposium zur Menschengütung (1964) entstandenen Aufsatz zur Manipulation menschlichen Lebens davon aus, daß der Mensch das Wesen ist, »das sich selbst in seiner Freiheit überantwortet und aufgetragen ist ... Freiheit ist die unausweichliche *Notwendigkeit* der Selbstbestimmung, durch die der Mensch ... sich *selbst* zu dem -macht, was und wer er sein will« (S. 175 f.). Nur wo »dieses transzendente Wesen verletzt wird durch das über sich verfügende Handeln des Menschen, ist das gegeben, was wir -unsittlich-nennen« (S. 179). Freilich kann auch nach Rahner eine Wesensdefinition des Menschen »nicht ausschließlich das Moment der Selbstbestimmung verwenden ... Es gehört zum endlichen Wesen des Menschen, daß er bei aller denkbaren und auch legitim realisierbaren Selbstplanung nicht minder der ist, über den schon verfügt ist« (S. 190). Rahner deutet an, daß der Versuch der Manipulation der biologischen Konstitution verzweifelte Auflehnung gegen das Verfügte, »Haß gegen das Schicksal« sein kann (S. 191). In vielen Beiträgen - nicht nur von kath. Theologen und Philosophen (*J. Hoffmann*, *W. Kluxen*), sondern auch von ev. Ethikern (*M. Hon-eeker*) und Juristen (*E. Benda*) - wird der Frage nachgegangen, inwiefern Eingriffe in die biologische Konstitution das Wesen des Menschen und seine Menschenwürde tangieren und verändern. Zahlreiche Autoren sind geneigt, in Eingriffen ins Erbgut von menschlichen Keimzellen Eingriffe in die menschliche Integrität zu sehen (Benda, Hoffmann) oder sie wenig-

stens wegen der Gefahr der Manipulation (M. Honecker) oder der genetischen »Optimierung menschlicher Fähigkeiten oder Eigenschaften« abzulehnen (J. Reiter, 202; W. Kluxen, F. Böckle). Ähnlich kritisch wird auch die Genomanalyse beurteilt, weil man in der genetischen Testung die Gefahr eines »gläsernen« Menschen und damit eine Bedrohung der Freiheit und Intimsphäre des Menschen sieht (E. Benda, S. Bleicher, A. Eser, A. Kaufmann). Nicht so einhellig sind die Stellungnahmen von Ethikern zu Fragen der Reproduktionsbiologie. Gegen die In-vitro-Fertilisation als Methode werden nur von J. Hoffmann (S. 141) und dem Rechtsmediziner B. Wuermeling (S.284) ernsthafte Bedenken ins Feld geführt. Selbst unter kath. Moraltheologen besteht keine Einigkeit darüber, ob und inwiefern ein verbrauchender Umgang und Experimente mit frühen menschlichen Embryonen sittlich erlaubt sein können. Während J. Hofmann eine eindeutig ablehnende Stellung bezieht, weil »dem befruchteten menschlichen Keim ... die gleiche Integrität ... wie dem geborenen Leben« zukommt (S. 139), vermag F. Böckle in Versuchen wie der »Aggregation zweier Morulae« kein besonderes ethisches Problem zu erkennen (S. 93). Dahinter steht bei Böckle ein abweichendes Urteil über den Terminus a quo personalen Daseins (Ende der Möglichkeit eineiiger Mehrlingsbildung). Am weitesten geht in dieser wie in anderer Hinsicht der Philosoph H.-M. Saß, der den Schutz menschlichen Lebens vor Experimenten erst mit dem »50. Tag post menstruationern« (S. 46) ansetzt, weil zu diesem Zeitpunkt erst die Grundstrukturen des Gehirns so ausgebildet sind, daß man zu Recht davon ausgehen kann, daß daraus ein Leben mit geistigen Fähigkeiten und damit ein Wesen mit der Würde »Person« hervorgeht.

Saß stellt der von H. Jonas vertretenen Ansicht, daß die technischen Möglichkeiten sich schneller entwickeln als die ethischen Kriterien und die Fähigkeiten des Menschen zur Steuerung des technischen Fortschritts und daß deshalb eine Verlangsamung oder gar eine Unterlassung technischer Innovationen nötig sei (Retardationsmodell), sein Akzelerationsmodell gegenüber, das auf eine Beschleunigung der »ethischen Argumentation über einen verantwortungsvollen Gebrauch der technischen Neuerungen zum Heil ... von uns Menschen« setzt (S. 53). Dabei scheinen sich aber für Saß die ethischen Probleme fast auf reine Akzeptanzprobleme zu reduzieren und die Aufgabe der Ethik darin zu bestehen, daß öffentliche Wertbewußtsein an die Fortschritte der Technik anzupassen und sie ethisch zu legitimieren. Das klingt - wenn es nicht Ausdruck eines ungebrochenen Fortschrittsoptimismus ist - wie ein Verzicht darauf, den Prozeß der Technisierung von Leben zu steuern. Demgegenüber weitet H. Jonas die menschliche Verantwortung ins Universale aus. »Aber jetzt beansprucht die gesamte Biosphäre des Planeten mit all ihrer Fülle von

Arten, in ihrer neu enthüllten Verletzlichkeit gegenüber den exzessiven Eingriffen des Menschen, ihren Anteil an der Achtung, die allem gebührt, das seinen Zweck in sich selbst trägt – d. h. allem Lebendigen« (S.4). Demgegenüber macht *ehr. Frey* auf die Gefahr einer religiösen Überhöhung der vorfindlichen Natur als Schöpfung aufmerksam. »Schöpfung ist nicht die religiös qualifizierte Natur, sondern sie ist ein neu zu entdeckendes Beziehungsgefüge, das nicht von der Bedürftigkeit, der Widersprüchlichkeit und der Hoffnung des Menschenlebens abgelöst werden kann« (S. 100). Eingriffe ins Erbgut sind deshalb nicht ohne weiteres als Versuche zu deuten, »die Schöpfung umzuschreiben« (S. 100). Die Frage, was an den gentechnischen Methoden gegenüber den herkömmlichen Züchtungen entscheidend neu ist, wird von den Ethikern unzureichend reflektiert. F. Böckle (S. 88) vermag hier überhaupt keine grundsätzlichen Unterschiede zu sehen und meint daher, daß »die ethische Unbedenklichkeit« der neuen biotechnischen Methoden an sich feststehe (S. 95, vgl. dagegen *U. Eibach*, *Gentechnik - der Griff nach dem Leben*, 1986, S. 18ff.). Die Möglichkeit, ganz neue Lebewesen zu schaffen und die Lebenswelt tiefgreifend zu verändern ist durch die Mittel der Gentechnik gegeben, so daß die von *J. Hiibner* gestellte Frage grundsätzliche Bedeutung hat: »Ist es des Menschen primäre Aufgabe, die Natur so zu bewahren, wie sie ihm überkommen ist und wie er sich aus ihr heraus entwickelt hat, oder ist er verpflichtet, sie nun bewußt, gezielt weiterzuentwickeln?« (S. 163).

Leider werden die zuletzt angedeuteten grundsätzlichen ethischen Fragen wie auch die Anwendungsprobleme bei nichtmenschlichem Leben unzureichend bedacht. In dieser Richtung wäre vor allem auch ethisch weiter zu arbeiten. Der Sammelband sollte - was gelungen ist - einen Überblick über den Stand der Diskussion ethischer Probleme der neuen Biotechniken widerspiegeln.

*Dr. Ulrich Eibach*

5300 Bonn

*Lenk, Hans* (Hg.): *Humane Experimente? Genbiologie und Psychologie*. München/Paderborn/Wien/Zürich: Schöningh/Fink 1985 (Ethik der Wissenschaften, hg. v. Hans Lenk u. a. Bd. III). 165 S. 19,80 DM.

Die Frage nach Humanexperimenten bildet gemessen an Menschenwürde, dem kategorischen Imperativ und dem theologischen Begriff der Gottesebenbildlichkeit eines der sensibelsten Themen der Ethik. Der vorliegende Band weitet die Problematik der Humanexperimente über medizinische Versuche am Menschen auf zwei weitere Bereiche, die *Gentechnologie* (T1.1) und die *Psychologie* (T1.2) aus. V. a. die letztere Thematik wird in

der theologischen Ethik kaum wahrgenommen; deshalb sei hiermit eingesetzt. Neun Beiträge - u. a.: *Hans Lenk* und *Hermann Lübke* mit philosophischen Aspekten, *Heinz Schuler* im Rückgriff auf seine Überlegungen zur Ethik der Psychologie, Erwägungen zur pädagogisch-psychologischen Forschung (*K.J. Klauer*) und eine Grundsatzkritik der Experimentalpsychologie (*H. Werbik*) - decken das Spektrum der Fragestellung ab. Der Leser wird über Deutungs- und Rechtfertigungsmodelle für psychologische Experimente orientiert, z. B. über die Kosten-Nutzen-Analyse, der zufolge der Nutzen eines Experiments für wissenschaftlichen Fortschritt und Nutzen bzw. Schaden der Versuchsperson (psychische Belastung, Persönlichkeitsschäden) miteinander verrechnet werden sollen (mit Recht kritisch hierzu *H. Lenk*, 70 ff.). Das grundsätzliche *ethische Problem experimenteller Psychologie* besteht in der *Instrumentalisierung der Versuchsperson* bzw. im Konflikt zwischen Forschungszwecken und der Würde des Individuums. Konkreter gefaßt: Ethisch fragwürdig ist z. B. die für den Ablauf eines psychologischen Experiments (vorgeblich) notwendige Nichtinformation oder Täuschung von Versuchspersonen über den Versuchsinhalt (kritisch hierzu bes. *N. Groeben*, 139 ff.) oder auch die bewußte Ausgrenzung von Kontrollgruppen aus der Therapie der pädagogisch-psychologischen Förderungsmaßnahmen (*K.J. Klauer*, 113; *L. Krsse*, 122). Überdies stellen sich für die experimentelle Psychologie neuerdings verschärft Probleme des Datenschutzes (*M. Kumpf*, 163 f.). Wenn als ein extremes Beispiel für psychologische Versuche das Milgramexperiment zu nennen ist (vgl. *H. Schuler*, 87 ff., ebd. auch weitere Beispiele), so ist hier allerdings nicht allein die Instrumentalisierung der Versuchspersonen und ihre Verleitung zu grausamen Handlungen abzulehnen, sondern auch das Erkenntnisziel des Experiments - die Demonstration menschlicher Autoritätshörigkeit - suspekt: Anthropologische Phänomene wie Autoritätsgläubigkeit und »Verführbarkeit« (*Lübke*, 156) lassen sich auch ohne entwürdigende experimentelle Konstellationen hinreichend belegen.

Doch nicht erst diese extremen Beispiele, sondern bereits der alltägliche »Normalfall« psychologischer Experimente erfordert die Formulierung ethischer Kriterien; besonders wichtig sind informierte Zustimmung, Freiwilligkeit, Datenschutz, institutionalisierte Kontrolle (vgl. *Schuler*, 93 ff.) - wie auch die Option einer Verminderung experimenteller Projekte zu diskutieren wäre (*Werbik*, 149 ff.). Leider wird in den Beiträgen die Frage nach dem Menschenbild, das der experimentellen Psychologie zugrunde liegt, nur gestreift (*Werbik* 149); Überlegungen in diese Richtung hin könnten die normativen Gesichtspunkte gedanklich untermauern. Die Gefahr einer Instrumentalisierung von Versuchspersonen sollte indes nicht semantisch verschleiert werden, indem von »unentbehrlichen

Mitarbeitern« bei einem »gemeinsamen Projekt« geredet und gar noch bei »abkommandierten«(!) Versuchspersonen ein »freier Entschluß« veranschlagt wird (so *K.j. Klauer*, 107, 114).

Neben der Experimentalpsychologie thematisiert der Sammelband in sechs Beiträgen die Gentechnologie. Es fällt auf, daß einerseits die Risiken eines gentechnologisch-biologischen Unfalls bestritten werden (*R. Jaenisch*, 33; *H. M. Saß* 49), andererseits analog zur Kernenergie von geringer Wahrscheinlichkeit, aber extrem hohem Risiko eines Unfalls gesprochen wird (Saß, 51): Welche Version trifft zu? Ferner: Ist die von H. M. Saß vorgetragene Beschwörung von Bildungsstand und gesteigerter Verantwortlichkeit der Menschen ein hinreichender und realistischer Schutz vor möglichem Mißbrauch der Gentechnologie? (60, 53; z. B. soll Saß zufolge der »Verantwortung« der Eltern sogar die Einflußnahme auf das Geschlecht des Kindes unterliegen). Im psychologischen Teil des Sammelbandes wird anstelle der hier betonten Mündigkeit und Verantwortlichkeit gerade die faktische irrationale *Wissenschaftsgläubigkeit* der Menschen beschrieben (z. B. 72, 116) - ein Sachverhalt, der vor Zukunfts- und Wissenschaftsoptimismus warnen sollte. Zur speziellen Thematik der *Humanexperimente* innerhalb der Gentechnologie kristallisieren sich im übrigen zwei Aspekte heraus: 1. Eingriffe in die Keimbahn werden wegen der unabsehbaren Folgen für spätere Generationen abgelehnt, jedoch Eingriffe in somatische Zellen für vertretbar gehalten (z. B. *R. Jaenisch*, 36ff.); ähnlich lautete ja auch das Votum der Benda-Kommission, 2. Die Forschung an Embryonen wird zumindest knapp angesprochen und v. a. von *H. Staudinger* abgelehnt (67). Dieses letztere Thema dürfte in näherer Zukunft noch erhebliche Kontroversen auslösen; die Einsicht, daß es sich bei Embryonen um menschliches Leben und eine werdende Person handelt, sollte jedoch dazu führen, statt einer Freigabe der Forschung und der Erzeugung von Embryonen für Forschungszwecke die sehr restriktiven Kriterien für medizinische Humanexperimente auch auf den Umgang mit Embryonen anzuwenden.

t». *Hartmut Kreß*

5300 Bonn

*Loresr, E.*) und *Th. Strohm* (Hg.): Das Wagnis engagierter Friedensarbeit. Internationale christliche Friedensorganisationen im Spannungsfeld zwischen christlichem Glauben und politischer Wirklichkeit. Waldkirch: Waldkircher Verlagsgesellschaft 1985. 224 S. 19,80 DM.

Es handelt sich bei dieser Schrift um eine Untersuchung, die im Auftrag der Studienkommission des *Lutherischen Weltbundes* (Genf) im Sozialethi-

sehen Institut der Universität Zürich erstellt wurde. Außer den Herausgebern waren daran *A. Boyens*, *Th. Mäule*, *A. Masing*, *G. Schäfer* und *A. Walter* beteiligt.

Die Studie stellt fünf christliche (bzw. religiöse) internationale Friedensorganisationen dar und vergleicht sie miteinander: den Internationalen Versöhnungsbund, den Christlichen Friedensdienst, Pax Christi International, die Prager Christliche Friedenskonferenz und die Weltkonferenz der Religionen für den Frieden. Vorangestellt wurde ein 1. Teil: »Geschichtliche Rahmenbedingungen der Internationalen Friedensorganisationen« - ein Versuch, für den zehn Seiten sicher zu knapp bemessen wurden, zumal darin auch noch ein Abschnitt »Gegenwärtige Herausforderungen« untergebracht wurde. Teil 2 bringt eine erste Darstellung der fünf mit wichtigen und hilfreichen Informationen. Es folgt ein erster »Versuch einer vergleichenden Analyse« (Teil 3), dann eine »Einordnung internationaler christlicher Friedensorganisationen in den Ost-West-Konflikt«. ~ Im 5. Teil wird versucht, die Friedensorganisationen zu den verschiedenen Stadien der Friedensethik der Kirchen in Beziehung zu setzen; dabei werden sehr knapp auch die »historischen Friedenskirchendarstellungen (148-151) und ebenso knapp »Die Position der Evangelischen Kirche im geteilten Deutschland« (151-153). Teil 5 endet mit zehn ausführlichen Thesen: »Auf dem Weg zu einer christlichen Friedensethik« - unter systematischen Gesichtspunkten sicher der interessanteste Teil der Studie. Das gilt besonders im Blick auf These 10, die die Diskussion über »Frieden als Bekenntnisfrage« weiterführen will: Hier werden fünf Negativ-Kriterien genannt, die zur Bestimmung eines Bekenntnis-Falles dienen sollen. Daß der Bekenntnisfall auch in einer scheinbar »nur ethischen« Frage eintreten kann, ist da freilich nicht gut unterzubringen (vgl. dazu *R. Wischnath* (Hg.): *Frieden als Bekenntnisfrage*, 1984, S. 309 ff.).

Als Grundlage für weitere Studienarbeiten in interessierten Gruppen oder Seminaren ist die Studie sehr zu empfehlen. Das gilt besonders im Blick auf den ersten informativen Überblick über die Friedensorganisationen (Teil 2). Die weiteren Analysen und Vergleiche (ab Teil 3) sind selbstverständlich davon abhängig, welche leitenden Gesichtspunkte von dem Arbeitskreis verwendet wurden. Der erste Satz des Vorworts läßt noch erkennen, daß »eine Handreichung über christliche Friedensarbeit im Spannungsfeld des Ost-West-Konfliktes« geplant war: Daß im Buchtitel aus dem »Ost-West-Konflikt« die ganz unscharfe »politische Wirklichkeit« wurde, ist kaum ein Vorteil, erschwert eher das Verständnis - war auch so umfassend nicht gut einzulösen. Wer mit dem handlichen und zum Glück auch preiswerten Buch richtig umgehen will, wird sich vor Augen halten müssen, daß als Schlüsselfrage für die Friedens-Problematik unserer Zeit auch eine ganz andere als die »Ost-West«-Frage sinnvoll hätte

sein können, etwa die Frage: »Inwieweit wird von den verschiedenen Organisationen die in ihrer Qualität sicher neuartige ungeheure Bedrohung ernst genommen, der das menschliche Leben auf unserm Planeten heute durch die Entwicklung der ABC-Waffen ausgesetzt ist?« Die Frage wird hier nur gelegentlich angedeutet (z. B. S. 166) - aber wenn sie zur Leitfrage gemacht worden wäre, wären die Analysen und Vergleiche natürlich anders ausgefallen! Die kühle Distanz zur ganzen Thematik, die das Buch insgesamt auszeichnet, wäre dann kaum durchzuhalten gewesen; und auch der »Ost-West-Konflikt« wäre wohl etwas relativiert worden.

Als Beispiel sei die Darstellung der Prager Christlichen Friedenskonferenz im Zusammenhang mit der Theologie *J. L. Hromadkas* genannt: Richtig ist sicher, daß der Einmarsch der Armeen des Warschauer Paktes in die ČSSR im August 1968 diese internationale Organisation sehr verändert hat (Rezensent legte damals mit vielen andern die Mitarbeit nieder). Aber über Hromadka sollte man auch in einer Kurzfassung differenzierter referieren, als dies durch eine Analyse nur seiner Rede von Amsterdam 1948 möglich ist (79-82): Die stand zwar in der Tat am Anfang des Kalten Krieges zwischen Ost und West; aber warum wurde in die Analyse nicht einmal Hromadkas Rede vor der CFK von 1961 einbezogen, deren Text im Anhang der Studie (Teil 6: »Dokumentation«) sogar abgedruckt ist? Diese Rede zeigt, daß für Hromadka ein sehr umfassendes Bild der gesamtgeschichtlichen Wende unserer Kultur der eigentliche Ausgangspunkt seiner Überlegungen war: Erst innerhalb dieses Rahmens entwickelte er ein besonderes Verständnis der russischen Revolution von 1917 (die er als Bußruf an die Christen gedeutet hat): Das hat doch *H. Ruh* schon vor Jahren gezeigt (Geschichte und Theologie, Grundlinien der Theologie Hromadkas, Theol. Studien, H. 69, 1963)!

Merkwürdigerweise wird übrigens auch in andern Abschnitten der Studie nicht auf die Dokumentation am Ende des Buches verwiesen. Zu wünschen wäre eine baldige, überarbeitete und erweiterte Neu-Ausgabe dieses Werkes, damit es seinen Zweck erfüllen kann: zu selbständiger Urteilsbildung anzuregen. Dem würden weitere Literatur-Hinweise und ein Namensregister dienlich sein: Dann könnte es ein kleines Standard-Werk werden.

*Prof. Dr. Wolfgang Schweitzer*

*7821 Dachsberg*

# Bibliographie

## GRUNDLAGENPROBLEME UND METHODENPROBLEME

- Anzenbacher, Arno*: Was ist Ethik? Eine fundamentalethische Skizze. Düsseldorf: Patmos 1987. Ca. 96 S. Ca. 16,- DM.
- Feil, Ernst*: Antithetik neuzeitlicher Vernunft. Autonomie - Heteronomie und rational-irrational. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 205 S. Ca. 52,- DM.
- Holmes, Arthur F.*: Wege zum ethischen Urteil. Grundlagen und Modelle. Vorwort v. Helmut Burkhardt, Wuppertal: R. Brockhaus 1987 (TVG-Wiss. Taschenb.). Ca. 19,80 DM.
- fosuttis, Manfred*: Der Kampf des Glaubens im Zeitalter der Lebensgefahr. München: Chr. Kaiser (Kaiser Traktate - Neue Folge 7). Ca. 176 S. Ca. 14,80 DM.
- Kamper, Dietmar, und Christoph Wuif (Hg.)*: Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. Frankfurt a. M.: Athenäum 1987. 692 S. 58,- DM.
- Keil, Günther*: Glaubenslehre. Grundzüge christlicher Dogmatik. Stuttgart: Kohlhammer 1986. 216 S. 38,- DM.
- Kerstiens, Ludwig*: Das Gewissen wecken. Gewissen und Gewissensbildung im Ausgang des 20. Jahrhunderts. Bad Heilbrunn: J. Klinkhardt 1987. 166 S. 21,-DM.
- MacIntyre, Alasdair*: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt a. M.: Campus 1987 ("Theorie und Gesellschaft" Bd. 5). 381 S. 58,- DM.
- Meier, Karl Ernst*: Grundriß moralischer Erziehung. Bad Heilbrunn: J. Klinkhardt 1986. 160 S. 19,20 DM.
- Marcel, Gabriel*: Reflexion und Intuition. Texte zur ontologischen Teilhabe des Denkens. Ausgew. u. komment. v. Vincent Berning. Frankfurt a. M.: JosefKnecht 1987. Ca. 216 S. Ca. 36,-DM.
- Marquard, Odo*: Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse. Köln: Verlag für Philosophie Jürgen Dinter 1987 (Schriftenreihe zur Philosophischen Praxis, Bd.3). XIII, 499 S. 48,-DM.
- Michel, Karl-Heinz*: Immanuel Kant und die Frage der Erkennbarkeit Gottes. Eine kritische Untersuchung der »Transzendentalen Ästhetik« in der »Kritik der reinen Vernunft« und ihrer theologischen Konsequenz. Wuppertal: R. Brockhaus 1987 (TVG-Monographien u. Studienbücher). Ca. 256 S. Ca. 38,- DM.
- Robls, fan*: Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1987. Ca. 600 S. Ca. 98,- DM.

*Sauter, Gerbard*, In der Freiheit des Geistes. Theologische Studien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. Ca. 180 S. Ca. 38,- DM.

#### HISTORISCHE PROBLEME DER ETHIK

*Böckenjörde, Ernst-Wolfgang*, und *Robert Spaemann* (Hg.): Menschenrecht und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen - säkulare Gestalt - christliches Verständnis. Mit Beiträgen von 17 Experten aus Ost und West. Stuttgart: Klett/Cotta 1987. Ca. 320 S. Ca. 68,- DM.

*Düsing, Editb*: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln: Verlag für Philosophie Jürgen Dinter 1986. IX, 399 S. 64,- DM.

*Ebert, Klaus*: Thomas Müntzer. Von Eigensinn und Widerspruch. Frankfurt a. M.: Athenäum 1987. Ca. 250 S. Ca. 38,- DM.

*Eckert, Michael*: Gott - Glauben und Wissen. Friedrich Schleiermachers Philosophische Theologie. Berlin und New York: de Gruyter 1987. XII, 226 S. 98,- DM.

*Kantzenbach, Friedrich Wilhelm*: Politischer Protestantismus. Historische Profile und typische Konstellationen seit 1800. Saarbrücken-Scheidt: R. Dadder 1987 (Schriften z. internationalen Kultur- und Geisteswelt). 214 S. 24,80 DM.

*Krolzik, Udo*: Säkularisierung der Natur. Providentia - Dei - Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1987. Ca. 240 S. Ca. 48,- DM.

*Die Präsenz des verdrängten Gottes*. Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach Dietrich Bonhoeffer. Hg. v. Ilse Tödt und Chr. Gremmels. München: Chr. Kaiser 1987 (IBF Bd. 7). Ca. 252 S. Ca. 38,-DM.

*Reader Theologie: Theologiekritik in der Neuzeit*. Theologische Texte aus dem 18. bis 20. Jahrhundert. Hg. v. Michael Weinrich. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1987. Ca. 192 S. 34,- DM.

*Schmid, Wilhelm*: Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros. Frankfurt a. M.: Athenäum 1987. Ca. 120 S. Ca. 28,- DM.

*Theologenlexikon*. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart. Hg. v. W. Härle u. H. Wagner. München: C. H. Beck 1987 (BSR 321). Ca. 300 S. 19,80 DM.

- Bkbrig, Marga*: Die unsichtbare Frau und der Gott der Väter. Eine Einführung in die feministische Theologie. Stuttgart: Kreuz Verlag 1987. 140 S. 19,80 DM.
- Csrren, Charles*: Sexualität und Ethik. Aus d. Amerikan. v. Vivien Marx. Frankfurt a. M.: Athenäum 1987. Ca. 230 S. Ca. 34,- DM.
- Douies, Nigel*: Liebe, Lust und Leidenschaft. Die Kulturgeschichte der Sexualität. Hamburg: Rowohlt 1987 (Rororo 8315). 9,80 DM.
- Göttner-Abendroth, Heide*: Das Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung. Stuttgart: Kohlhammer 1987. Ca. 160 S. Ca. 20,- DM.
- Sorge, Biga, und Siegfried Vierzig*: Religion und Sexualität. Frauen und Männer wandeln ihr Selbstbild. Stuttgart: Kohlhammer 1987. Ca. 200 S. Ca. 24,- DM.

## SOZIALETHIK

- Büchle, Herwig*: Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre. Wien, Zürich, Düsseldorf: Europaverlag/Patmos 1987 (Soziale Brennpunkte, Bd. 12). 254 S. Ca. 28,-DM.
- Lause, Bernhard*: Die institutionelle Ordnung der Massenkommunikation aus sozialetischer Sicht. Frankfurt a. M., Bern, New York: Peter Lang 1986. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie Bd. 296) XVI. 413 S. 75,- sFr.
- Manicas, Peter*: A History and Philosophy of the Social Sciences. Oxford: Blackwell 1987. 360 S. 29,50 f..
- Punt, JozeJ*: Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung. Paderborn: Schöningh 1987 (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 26). 269 S. 28,- DM.
- Robin, Régine*: Le réalisme socialiste: une esthétique impossible. Paris: Payot 1986.
- Zur sozialetischen Verpflichtung der Kirche*. Festschrift für Felix Tschudi. Bern und Lausanne: Institut für Sozialethik des SEK 1987. 128 S. 14,- Fr.

- Härle, Wilfried*: Ausstieg aus der Kernenergie? Einstieg in die Verantwortung! Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1987 (Grenzgespräche Bd. 13). 80 S. 9,80 DM.
- Harms, Jens* (Hg.): Sozialstaat und Marktwirtschaft. Frankfurt a. M.: Haag u. Herehen 1987 (Arnoldshainer Texte - Bd. 48). 199 S.
- Ruh, Hans*: Wirtschaftsethik. Stuttgart: Kohlhammer 1987 (Ethik. Lehr- und Studienbücher, Bd. 10). Ca. 240 S. Ca. 36,- DM.
- Sombart, Werner*: Der moderne Kapitalismus. München: DTV reprint 1987 (dtv 5923). 6 Bde. zus. 165,- DM.
- Die Zukunft der Arbeit*. Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium generale der Universität Bern, Hg. v. Hermann Ringeling u. Maja Svilar. Bern: Verlag Paul Haupt 1987 (Berner Universitätschriften. H.34). 158 S. 28,- DM.

## ÖKUMENISCHE ETHIK

- Dussel, Enrique*: Ethik der Gemeinschaft. Aus d. Span. v. H. Oesterle-Schindler. Düsseldorf: Patmos 1987 (Bibliothek Theologie der Befreiung BThB. Die Befreiung in der Geschichte). Ca. 256 S. Subskr.pr. Ca. 34,- DM. Einzelpr. ca. 39,80 DM.
- Kaufmann, Gordon D.*: Theologie für das Nuklearzeitalter. München: Chr. Kaiser 1987 (Ökumenische Existenz heute Bd.2). Ca. 100 S. Ca. 14,80 DM.
- Konzil des Friedens*. Beiträge zur ökumenischen Diskussion 1. Hg. v. Hans-Richard Reuter, Heidelberg: FEST 1987 (Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Reihe A Nr.24). 166 S.
- Kling, Hans*: Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung. München: Piper 1987. Ca. 320 S. Ca. 38,- DM.
- Mbiti, John S.*: Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987 (Theologie der Oekumene, 22). 210 S. Ca. 36,- DM.
- Nethöfel, Wolfgang*: Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987 (Kirche und Konfession, Bd. 26). 251 S. 64,- DM.

Zusammengestellt von Gunhild Frey

---

*Ständige Mitarbeiter:* Prof. Dr. H. J. Adriaanse, Leiden' Prof. Dr. H. D. Bastian, Bonn . Prof. Dr. O. Bayer, Tübingen . Prof. Dr. G. Brakelmann, Bochum . Prof. Dr. K-W. Dahm, Münster . Dr. J. Degen, Dusseldorf . Prof. Dr. eh. Gremmels, Kassel' Prof. Dr. J. Hemberg, Lund . Prof. Dr. H. Hofmeister, Heidelberg . Prof. Dr. M. Honecker, Bonn . Prof. Dr. S. Katterle, Bielefeld . Prof. Dr. T. Koch, Hamburg . Prof. Dr. Dr. R. Lachmann, Bamberg . Dr. K. Lefringhausen, Mettmann . Prof. Dr. J. M. Lochman, Basel . Bundesvcrf-Richter Dr. H. Simon, Karlsruhe . Min.-Rat W. Steinjan, Bonn : Prof. Dr. eh. Walther, Hamburg : Prof. Dr. eh. West, Princeton

---

*Schriftleitung: Prof Dr. ehr. Frey (Ruhr-Universität Bochum), Hebeierweg 7,  
4600 Dortmund 72*

*Reklamationen und Nachfragen wegen Zustellung oder Lieferung sind an den Verlag zu richten.*

---

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis 1986 je Heft im Abonnement 1 6,- DM; einzeln 1 8,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Abbestellung ist nur zum Ende eines Jahrgangs möglich und muß bis spätestens 30. September bei der das Abonnement führenden Buchhandlung eingehen. Bei späterer Kündigung läuft das Abonnement ein weiteres Jahr' Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen: Rückporto ist beizufügen.

Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden.

Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 1343, 4830 Gütersloh.

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

Gesamtherstellung: Lengerleher Handelsdruckerei. Lengerich. Printed in Germany.

---

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die  
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

---