Globethics Repository

Zeitschrift für Evangelische Ethik (1961)

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	2026-07-17 04:13:31
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173525

ZEITSCHRIFT FÜR

EVANGELISCHE ETHIK

Herausgegeben von

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

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

5. Jahrgang 1961

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Studien

Beckmann, Joachim: Fünfzehn Thesen zur theologischen Besinnung über die Strafe 257

Bissing, Freiherr Wo Mo von: Die evangelische Predigt in der modernen Industriegesellschaft 105

Buri, Fritz: Die Universalität des ethischen Denkens Albert Schweitzers und die künftige Gestalt seiner revolutionären Kraft 1

Freund, Ludwig: Demokratie als Herrschaftsform 26

Gamm, Hans-Jochen: Schwangerschaftsunterbrechung als religiöses und erzieherisches Problem 193

Karrenberg, Friedrich: Christlich-sozial heute 90

Koch, Klaus: Wesen und Ursprung der »Gemeinschaftstreue« im Israel der Königszeit 72

Landsman, F. Ho: Das Verhältnis von Kirche und Obrigkeit im Diakonat. 358

Lüthi, Kurt: Theologische Bemerkungen zum Selbstverständnis der modernen Malerei 259

Munby, Denys: Die Beziehung zwischen wirtschaftlichen Faktoren und christlicher Ethik im sozialen Handeln 273

Oden, Thomas C.: Ist die Forderung Gottes zweideutig? 321

Oppen, Dietrich von: Strukturfragen der christlichen Gemeinde in der mobilen Welt 293

Oyen, Hendrik van: Der Christ und der Luxus 40

Schaller, Klaus: Erziehung zum Beruf? 5

Schrey, Heinz-Horst: Kennt der Protestantismus ein Naturrecht? 339

Schüssler, Hermann: Das Verhältnis von Norm und Situation als Problem in der gegenwärtigen theologischen Ethik 149

Schweitzer, Wolfgang: Glaube und Ethos im Neuen und Alten Testament 129

Stein, Albert: Zur gegenwärtigen Problematik des Zeugeneides 65

Teinonen, Seppo Ao: Zur Problematik der ökumenischen Arbeit in der internationalen Politik 203

Tillich, Paul: Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich? 171

Tödt, Heinz Eduard: Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik? 211

Wendland, Gerhard: Theologische Gesichtspunkte zur Eigentumsfrage 281

Kommentare und Dokumente

Becker, Walter: Das Gesetz zum Schutze der Jugend in der öffentlichkeit 52

Gutachten des Sozialethischen Ausschusses der Evangelischen Kirche im Rheinland zum Thema »Verantwortliche Gesellschaft« 366

Hase, Hans-Christopli von: »Gesundes Leben« – Fortsetzung einer Diskussion 176

Oyen, Hendrik van: Antwort an Dro von Hase ... o. 179

Pfeil, Elisabeth: Die Rolle der Verwandten für die junge Ehe *307*

Schmidt, Hans-Martini Die künstliche Samenübertragung beim Menschen in der juristischen Diskussion in Deutschland 242

Stellungnahme der Konferenz für Evangelische Familienberatung zum »Mansfield-Bericht« o. 182

Synode der EKD zur Euthanasie 185

Walther, Christian: Zur Diskussion über die Todesstrafe 115

Literatur

buchbesprechungen

Baeyer-Katte, Wanda von: Das Zerstörende in der Politik (Seiffert) 187

Beijer, Erik: Christologie und Ethik in Jesu Bergpredigt (Maurer) 376

Bitter, Wilhelm: Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht (Kühne) 62

Büttner, Theodora, und Ernst Werner: Circumcellionen und Adamiten (Philippi) 314

Gablentz, 00 Ho von der: Die versäumte Reform (Karrenberg) 124

Gödan, Ho: Christus und Hippokrates (Rorarius) 59

Gyllenkrok, Axel: Systematische Theologie und wissenschafHiche Methode (Maurer) *380*

Hartman, Olov (Herausgeber): Kirche, Volk, Autorität (Maurer) 381

Hillerdal, Gunnar: Kirche und Sozialethik (Maurer) 377

Hillerdal, Gunnar: Theologische und philosophische Ethik (Maurer) 379

Karrenberg, Friedrich: Gestalt und Kritik des Westens (Rich) 247

Olsson, Karl-Manfred: Kontakt mit der Kirche (Maurer) 374

Probleme der politischen ökonomie (Seiffert) 121

Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 3 und 4 (Schweitzer) 249
Sahlin, Margit: Der Dienst des Wortes in einer veränderten Welt (Maurer) 373
Sargant, Wo: Der Kampf um die Seele (Rorarius) 60
Stratenwerth, Günter: Verantwortung und Gehorsam (Seiffert) 317
Trillhaas, Wolfgang: Ethik (Schweitzer) 56
Utz, Arrhur-Fridolin: Sozialethik (Schweitzer) 312
Wendland, Heinz-Dietrich: Botschaft an die soziale Welt (Schrey) 122
Zbinden, Hans: Der bedrohte Mensch (Kühne) 381

Bibliographien

Anthropologie 383
Automation 254
Beruf 252
Betrieb 252
Christentum und Politik 127
Demokratie 128
Ehe 189
Entwicklungsländer 255
Erziehung *190*
Ethik und Moral 63
Familie 189
Gesellschaft 319
Gewerkschaft 252
Grundlegung 63, 382
Naturrecht 64
Parteien 128
Politische Ethik 126
Recht 64, 384
Sexualethik 189
Soziale Fragen 252
Soziologie 319
Verbände 128
Wirtschaft 254

Die Universalität des ethischen Denkens Albert Schweitzers und die künftige Gestalt seiner revolutionären Krafl"

VON FRITZ BURI

1.

Albert Schweitzers Denken ist in unserer Zeit und für unsere Zeit schlechthin revolutionär, und zwar in mehr als einer Hinsicht - vorausgesetzt, daß es recht verstanden wird. In den verschiedenen Gebieten, auf die sich dieses Denken erstreckt, und in dem Zusammenhang, in dem sie in der Person Schweitzers stehen, zeigt sich die Universalität dieses Geistes.

Wir lassen hier beiseite die revolutionäre Wirkung, die Schweitzer auf musikalischem Gebiete mit seiner Bachinterpretation und seinen Ideen zum Orgelbau ausgeübt hat. Ebenfalls seine Bedeutung für die Tropenmedizin und was er etwa über das Kolonialproblem geschrieben hat bleibt unberücksichtigt, obschon das alles auch zu dem Bild dieser universalen Persönlichkeit und ihrer auf allen Gebieten neue Aspekte eröffnenden Geisteskraft gehört.

Wir beschränken uns auf drei Bereiche, in denen Schweitzer in einer für unsere geistige und menschliche Lage besonders bedeutsamen Weise durch sein Forschen und Stellungnehmen revolutionär gewirkt hat und - recht verstanden - auch heute noch und heute erst recht revolutionär, und zwar heilbringend revolutionär wirken kann.

Diese drei für die Menschheitsbedeutung Albert Schweitzers maßgebenden Momente seines Lebenswerkes sind:

1. Seine aus der Erforschung des Neuen Testaments und der Geschichte des ältesten Christentums gewonnene Einsicht in den eschatologischen Charakter des urchristlichen Glaubens und die Konsequenzen, die er daraus für die Möglichkeit eines wahren Christseins in der heutigen Welt gezogen hat.

2. Seine Begründung einer zukunftsgestaltenden Kulturweltanschauung als Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, wie er sie in Auseinandersetzung mit der abendländischen Geistesgeschichte und den großen Weltreligionen gewonnen hat.

3. Seine Stellungnahme zum Problem des Weltfriedens und der Zukunft der Menschheit im Blick auf die Atombombe und die Gefahren der Atomversuche für alles Leben.

Wenn sich die Beschäftigung mit diesen drei Forschungs- und Interessengebieten auch auf verschiedene Abschnitte seines Lebens verteilen, so gehören sie doch innerlich zusammen und bilden im Lebenswerk dieses Mannes ein unteilbares Ganzes. Wie er von Anfang an ein denkender Christ gewesen ist und bei aller Wahrung seiner Eigenart die Geschichte

---

* Thesen, vertreten an einem vom 9. bis 15. Mai 1960 in Chikago abgehaltenen Albert-Smweitzer-Symposion.

des Christentums nach allgemein wissenschaftlichen Gesichtspunkten erforscht hat, so glaubt er in der Ehrfurcht vor dem Leben die Wahrheit des christlichen Glaubens gefunden zu haben und ihn so als die wahre Religion und Philosophie vertreten zu können. Der aufsehenerregende Inhalt seiner Friedensappelle und seine darin vertretene Stellungnahme zur Atomfrage aber sind nichts anderes als die notwendige Folge seiner christlichen Kulturweltanschauung und stellen deren Anwendung auf das drängendste Problem unserer Gegenwart dar.

H.

Der revolutionäre Charakter seiner Sicht des Ursprungs und der Geschichte des diristliehen Glaubens läßt sich in drei Momente zusammenfassen:

Erstens hat Schweitzer erkannt und in der 'Theologie der Gegenwart zum Durchbruch gebracht die Einsicht, daß das Urchristentum in der Erwartung des Anbruches der Endzeit gelebt hat.

Zweitens stellte er fest, daß diese eschatologische Hoffnung nicht in Erfüllung gegangen ist, indem Christus nicht wiederkam, sondern die Welt weiterbestand, und daß die ganze Geschichte des Christentums im Zeichen dieser ihrer eschatologischen Problematik steht, was dem Christentum ebensosehr zum Nachteil wie zum Vorteil gereichen kann.

Drittens: Nachteilig wirkt sich dieser Ursprung in der Geschichte des Christentums aus, wenn die enttäuschte Reichsgotteshoffnung durch eine kulturindifferente oder sogar kulturfeindliche jenseirigkeir kompensiert wird. Zu einem Kulturfaktor ersten Ranges dagegen wird der christliche Glaube, wenn seine Reichsgotteshoffnung und das damit verbundene Anderssein als die Welt ins Ethische übersetzt werden.

Was das bedeutet, wird klar, wenn wir uns der nicht weniger umstürzenden Sicht von Sdrweitzers Kulturethik zuwenden. In dieser Hinsicht zeigt er erstens, daß der Verfall der Kultur in erster Linie von einem Mangel an Besinnung auf das Wesen der Kultur und an kulturbegründenden Ideen beruht.

Aus der Geschichte der Philosophie, der Religionen und des Christentums ergibt sich ihm zweitens die Einsicht, daß der Mangel an kulturbegründender und kulturerhaltender Ethik immer davon herrührt, daß man versucht, die Normen des ethischen Hande1ns aus dem Weltbestand abzuleiten und ihre Erfüllung in dem wirklichen oder erdachten Verlauf des Weltgeschehens garantiert sein zu lassen.

Wahre Ethik - das ist der dritte und für Sdrweitzer wesentliche Punkt - gründet allein in der aus dem denkend gewordenen Lebenswillen sich notwendig ergebenden Haltung der Ehrfurcht vor allem Leben, die uns anders werden läßt als die natürliche Welt und uns eins werden läßt mit dem unendlichen Willen zum Leben.

In dem ethischen Denken und Handeln aus der Ehrfurcht vor dem Leben erblickt Sdrweitzer nicht nur das Wirksamwerden des wahren Christusgeistes und damit die Möglichkeit eines wahrhaft religiösen und ethischen Christentums, sondern aus dieser Grundeinsicht und Grundhaltung seines religiös-ethischen Denkens heraus appelliert er heute auch im Blick auf die Atomgefahr an das Gewissen der Menschheit.

Er tut das so, daß er erstens unermüdlich und mit allem Nachdruck bis in die natur-

wissenschaftlichen und biologischen Details hinein auf die nicht zu verarttwortenden und universalen lebensschädigenden Einwirkungen der Atomversuche hinweist.

Zweitens gibt er seiner Überzeugung Ausdruck, daß die Probleme, die sich hier stellen, nur aus dem Mädrtigwerden eines neuen Geistes gelöst werden können, so wie er ihn in seiner Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben meint.

Drittens aber fordert er die Verantwortlichen auf, im Vertrauen auf das Mächtigwerden dieses Geistes audi etwas zu wagen in überwindung des gegenseitigen Mißtrauens und in Respektierung des Völkerrechts.

III.

Gerade wenn es uns darum geht, dieser Revolutionierung des Denkens durch die Ideen Albert Sdrweitzers zum Durchbruch zu verhelfen, und wenn wir meinen, darin die Möglichkeit einer Rettung sehen zu können, so dürfen wir uns aber nicht der Tatsache verschließen, daß die Forschung, die Philosophie und die Appelle dieses Mannes - soweit sie eine Theorie darstellen und von uns mit dem Verstande geprüft werden können - weder die absolute Wahrheit noch die garantierte Lösung unserer Probleme darstellen. Auch Sdrweitzers wissensdiafllidie Arbeit, philosophische Lehre und politische Sicht stehen nicht über ihrer Zeit, sondern tragen die Schwächen ihrer Zeitgebundenheit in sich. Wir würden Schweitzers Gedanken einen schlechten Dienst erweisen, wenn wir die Relativität ihrer Formulierungen und Begründungen übersehen wollten.

So kann erstens nicht bestritten werden, daß gerade die von Sdrweitzer befruchtete kritische Erforschung des Urchristentums und seiner Geschichte heute in mandien Punkten - auch gerade im Verständnis des eschatologischen Charakters des Neuen Testaments und seiner Bedeutung - über die Position Schweitzers hinausgegangen und weitergeschritten ist. Dem Wesen des Glaubens als eines persönlichen Betroffenseins, wie zum Beispiel *Tillich* und andere es heute verstehen, hat Schweitzer in seiner Sicht der Eschatologie nicht Rechnung getragen.

Desgleichen ist zweitens zu fragen, ob er in seiner Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben den Begriff des denkend gewordenen Lebenswillens, die Forderung der Denknotwendigkeit des rechten ethischen Verhaltens und die Vorstellung des Einswerdens mit dem unendlichen Lebenswillen und der Aufhebung seiner Entzweiung völlig durchdacht hat und ob er überhaupt über die dazu notwendigen Denkformen verfügt. Es wäre hier vor allem an die Unterscheidung zu erinnern, welche in heutiger Philosophie und Theologie zwischen allgemein beweisbaren, wissenschaftlichen Erkenntnissen und Aussagen der nichtobjektivierbaren Wirklichkeit persönlicher Existenz des Glaubens gemacht wird. Ohne Berücksichtigung dieser Unterscheidung kann heute die Wahrheit Sdrweitzers kaum sachgemäß zur Geltung gebracht werden.

Das gilt drittens auch von seiner Stellungnahme zur Atombombenfrage, indem sich auch hier eine gewisse Diskrepanz zeigt zwischen Schweitzers Sichberufen auf den Geist, der gerade nach ihm etwas Nichtorganisierbares darstellt, und seinem In-Erinnerung-Rufen des Völkerrechts und dem hier drohenden Illusionismus. Gerade dieses konkrete Gegenwartsproblem beweist die Notwendigkeit einer Klärung des Geistbegriffs in Schweit-

zers Theologie, Philosophie und Ethik. Nicht nur in ihrer eindrücklichen Erscheinung, sondern auch in ihrer Problematik zeigt sich die Einheit der verschiedenen Teile des Ganzen dieser Denkerpersönlichkeit. Ohne Berücksichtigung ihrer angedeuteten Grenzen und ohne ein in der damit gleichfalls angedeuteten Richtung erfolgendes Weiterdenken dürfte ihre revolutionäre und heilbringende Kraft heute nicht zur Geltung kommen können.

IV.

Erst wenn wir dieser Problematik von Schweitzers Denken und der Notwendigkeit, in gewissem Sinne über seine Positionen hinauszugehen, innewerden, offenbart sich uns die eigentliche Größe seines Lebenswerkes und die ihm innewohnende Bedeutung für unsere Zeit. Sowenig die Fragen, die wir seiner Theologie, Philosophie und Ethik gegenüber haben laut werden lassen, von außen an sie herangebracht sind, sondern vielmehr aus dem Durchdenken von Schweitzers Gedankengängen und Position herauswachsen, sowenig müssen die Antworten, die diese Fragen erheischen, außerhalb von Schweitzers Denken gesucht werden und stellt das notwendige Hinausgehen über seine Formulierungen ein Abweichen von seinem Denkweg oder einen Bruch mit seinem Wesen dar. Die Universalität dieses Denkers und seine revolutionäre Kraft sind so groß, daß sie auch noch die Ansätze zu seiner eigenen Revolutionierung in sich schließen.

Der Glaube als persönliches Betroffen- und In-Beschlag-genommen-Sein, den wir in seiner Theologie vermissen, der Begriff der Existenz als Bezeichnung für das nicht mehr objektivierbare persönliche Dabeisein, der uns in seiner Ethik fehlt, und jene Geistkraft, die die Geister unterscheidet und die das Neue Testament als den Heiligen Geist (1 Kor 12, 3-11) bezeichnet, sind Albert Schweitzer durchaus nicht fremd. Im Gegenteil: Hinter seiner wissenschaftlichen Theologie und Philosophie, seiner Ethik und Politik steht seine Existenz als gläubiger Christ, deren Klärung alle jene Untersuchungen und Darlegungen nur dienen wollen. Um dieses Existenzielle ging es in seinem Emschluß, Urwaldarzt zu werden, ging und geht es ihm in seinem Spital in Lambarene, dem er sein Leben geweiht hat, und noch einmal darum handelt es sich in seinem Sich-Exponieren in der Atomfrage. Hier überall ist dieser existenzielle Charakter seines Denkens in einzigartiger Weise verwirklicht und hat er in einer für die ganze Welt zündenden Art symbolische Gestalt gewonnen.

Hier hat sich die Revolution des Denkens in einem Menschenleben ereignet, hier ereignet sie sich immer wieder, und von hier aus allein gewinnen die Theorien Albert Schweitzers ihre revolutionierende Wirkung auf die Menschheit. Was ohne die Persönlichkeit und das Werk dieses Mannes Theorien sind, die wie andere Theorien auch angefochten und widerlegt werden können, das wird als Aussage dieses Lebens zu einem Zeugnis des Glaubens, dessen Wahrheit in dieser Form nicht widerlegt werden kann.

V.

Diesem Zusammenhang der religiös-ethischen Weltanschauung Schweitzers mit der Existenz dieses Menschen muß bei ihrer Darstellung, Würdigung und Verbreitung Rechnung

getragen werden, wenn ihre Wahrheit überzeugen soll. Die Lehre Albert Schweitzers ist - entgegen seiner eigenen Behauptung - nicht so sehr rational, als vielmehr existenziell wahr. Wissenschaftlich beurteilt ist sie wie jede wissenschaftliche Theorie auch fragwürdig und widerlegbar. Als Ausdruck existenzieller Wahrheit jedoch ist sie ein Appell an Existenz, die sich durch diesen Appell in die Entscheidung gestellt sieht, ihm zu folgen oder sich ihm zu versagen. Aufgabe der wahren »Jünger« Albert Schweitzers ist es, der Wahrheit seiner Botschaft den ihrem Wesen entsprechenden Ausdruck zu verleihen und ihr damit in der Welt diejenige revolutionierende Wirkung zu ermöglichen, die sie im Leben dieses Menschen gefunden hat und deren unsere Gegenwart bedarf, wenn sie eine Zukunft haben soll.

Für eine eingehendere Begründung und Ausführung des damit entwickelten Programms einer künftigen Kulturphilosophie im Sinne Albert Schweitzers verweise ich auf meine soeben im Artemis-Verlag in Zürich erschienene Schrift: »Alberr Schweitzers Wahrheit in Anfechtung und Bewährung-s. Das hier Dargelegte dürfte als Anstoß und Basis zu einer Neuformulierung der Wahrheit Albert Schweitzers genügen, die den dieser Wahrheit gebührenden Widerhall und die von ihr zu erhoffende Wirkung in unserer Zeit finden wird.

Prof. t». F. Buri *Basel, Augustinergasse 11*

Erziehung zum Beruf?

von

KLAUS SCHALLER

Auf diese Frage suchen heutigentags die Lehrer aller Schularten eine Antwort. Diese Frage ist unausweichlich vor sie hingestellt - auch wenn die Mächte des Lebens sie scheinbar längst beantwortet haben.

Der Gedanke, daß auch der Beruf in einem positiven Verhältnis zur Menschenbildung steht, ist erst in unserem Jahrhundert ans Licht getreten. Selbst die Berufsschule stellt den Beruf in diesen Bezug. Sie treibt nicht Berufsausbildung. Sie hat es nicht darauf abgesehen, etwa die Meister- oder Industrielehre abzulösen, sondern sie möchte ihren Beitrag zur Bildung des Menschen, die ihr nicht abgelöst vom Beruf erreichbar zu sein scheint, leisten.

In der Tat dürften Menschlichkeit und Beruflichkeit aufs engste zusammengehören. Fragen wir danach, wie denn der »gebildete« Mensch unserer Tage aussehen müsse, so wird in dem Bild, das uns da vor Augen tritt, die Beruflichkeit mit zu seinen Grundfarben gehören. Unter einem »gebildeten« Menschen verstehen wir den aufgabenbereiten - oder spezieller: den berufsbereiten Sachwalter und Mitmenschen, den Menschen, der bereit ist, dem ihn aus der Sachen- und der Menschenwelt angehenden Ruf nachzukommen und ihm in Wort und Werk zu entsprechen. Von einem »gebildeten« Menschen erwarten wir, daß er sich bereitwillig der Aufgaben annimmt, die ihm in seiner Welt, in seinem» Werkbezirk«

(Buber) zuteil werden und ihn als Mensch in Anspruch nehmen. Daß mit diesen Worten wirklich etwas Wesentliches über die Menschlichkeit des Menschen gesagt ist, wird sogleich deutlich, wenn man sie von ihrem Gegenteil her erprobt. Keiner von uns würde den als einen Menschen anzusprechen wagen, der mit den Sachen unsachlich und mit den Mitmenschen unmenschlich umgeht. Sachlichkeit und Mitmenschlichkeit beruhen nun darin, daß man Sachen wie Mitmenschen nicht ständig in den Dienst eigener oder fremder Zwecksetzungen stellt, sondern daß man sie das sein läßt, was sie von sich her sind, daß man sie _ abstrakter formuliert - auf ihr Sein hin freigibt, daß man sich selbst selbstlos verantwortlich weiß für das Sein in Dingen und Menschen. *Pestalozzi* sprach hier vom Hüten und Weiden dessen, was mir anvertraut ist[1].

Des Menschen Menschlichkeit wird erst in der so beschriebenen Beruflichkeit sichtbar. Die Beruflichkeit des Menschen wird man darum als das Medium seiner Menschlichkeit verstehen müssen. Es ist also durchaus verständlich, daß alle Schulen, denen es »um den Menschen- geht, in der Erziehung Wege zu finden und Wege zu bahnen suchen, die dem jungen Menschen den Zugang zum Beruf und damit zu seiner individuellen Menschlichkeit eröffnen. Sie werden ihn gewiß nicht zum berufsbereiten Menschen machen können; aber sie werden von der Einsicht her in das, was zu tun ist, versuchen können, ihm Umwege zu ersparen und Hindernisse aus dem Wege zu räumen, die den jungen Menschen davon abhalten, in seiner Menschlichkeit anzukommen.

I.

Das Thema dieser überlegungen ist als Frage formuliert. Was soll das besagen? Sicher doch dies, daß die Zusammengehörigkeit von Erziehung und Beruf keineswegs so sicher ist, wie es der Einleitung nach aussehen könnte. Zumindest verrät das Fragezeichen, daß die Beziehung zwischen Erziehung und dem, was man gemeinhin unter dem Beruf und der Berufsweit versteht, fragwürdig ist. Nach *Theodor Litt* muß sich die erzieherische Theorie und Praxis immer wieder von neuem fragen, »ob nicht ein erzieherisches Bemühen, das der Lebensverfassung von heute angemessen zu sein scheint, schon durch die Änderung, die der morgige Tag heraufführt, desavouien werden wirds«. Die Frage entspringt einer Antithetik, zwischen deren Polen sich die Erziehung ihren Weg suchen muß, die – auf eine kurze Formel gebracht - sich etwa folgendermaßen aussprechen ließe: Die heutige Schule kann ihren Bildungsauftrag nur erfüllen, wenn sie sich in ihren Methoden wie in den durch sie zu lehrenden Gegenständen der veränderten Welt anbequemt, wenn sie sidi in allen ihren Maßnahmen nach der aktuellen Zeitsituation richtet. - Die Schule genügt ihrer Bildungsaufgabe nur dann, wenn sie sich vom Trend der Zeit fernzuhalten weiß; nur aus ihrer eigenen Einsicht heraus in das, was Bildung heute ist, kann sie Anweisung gewinnen, in welche Sachbereiche sie die Schüler gemäß ihrer Bildungsaufgabe einzuführen hat; nie darf sie sidi ihr Tun und Lassen unkritisch von anderen Instanzen vorschreiben lassen.

---

1. *Pestalozzi:* Abendstunde eines Einsiedlers (1780).
2. *Theodor Litt:* Berufsbildung, Fachbildung, Menschenbildung. Sdiriflenreihe der Bundeszentrale für Heimatdienst. H. 35. S. 47.

Beide Thesen sind, für sich genommen, sicher falsch. Dies wird rasch deutlich, wenn man sich klarmacht, daß sie einen älteren Gegensatz lediglich in einem neuen Gewande präsentieren, nämlich die Antithetik von Berufs- bzw. Fachbildung und Allgemeinbildung. Litt wurde nicht müde zu betonen, daß alle Fachbildung vor einer Horizontverengung zu bewahren sei, wie man »auf der anderen Seite die Menschenbildung vor einer Verflüchtigung ins Unverbindliche bewahren« müsse". Desgleichen wußte Litt diesen Gegensatz dadurch zu mildern, daß er ihn als spezifisches Problem gerade der deutschen Pädagogik darzulegen verstand. Anderwärts habe, wie er sagt, diese Frage eine sehr viel harmlosere Gestalt angenommen als bei uns, »weil man durchweg das Verhältnis der Allgemeinbildung zur Fachbildung als ein solches der Ergänzung und Vervollständigung ansiehr-«, So jedenfalls in den westlichen Ländern. Für den kommunistischen Osten dagegen ist der dem Kollektiv eingeordnete »Spezialist« immer zugleich auch der vollkommene Mensch; nur in der kapitalistischen Ausbeutung führe der Zwang zur fachlichen Tätigkeit zur »Entfremdung« des Menschen. Nach dem Gesetz über die »Festigung der Verbindung zwischen der Schule und dem Leben« vom 25. 12. 1958 geht es in der Bildung (obrasowanie) eindeutig um die pedgotowka kadrow, um die Zurüstung der Kader.

Wenn einerseits durch die theoretische Erörterung Litts die Spannung dieser Antithetik auch längst gemildert worden ist, so wird doch andererseits durch die besondere Zeitsituation dieser Gegensatz wieder aufs neue aufgerissen. Hören wir *Heinrich Weinstock*: »Es ist keine Frage: die Lebenskämpfe der Völker werden von nun ab ... technisch entschieden. Die Sorge für den technischen Fortschritt ist also ein Gebot schon der nackten Selbsterhaltung ... so muß die Schulpolitik heutzutage hierzulande jedes andere Bildungsanliegen zurückstellen und rücksichtslos alle vorhandenen Mittel und verfügbaren Kräfte für die Ausbildung von Technikern aller Arten und Grade einserzens.« Alle Kräfte sind in den Dienst des Fortschritts zu stellen; alle Talente sind zu fördern; keine Begabung, namentlich keine technische, darf brachliegen bleiben". So scheint heute die besondere Zeitsituation jede pädagogische Überlegung, die diese Antithetik zu schlichten sucht, zu suspendieren. Wo es um die nackte Existenz geht, hat die Pädagogik nicht mehr mitzureden. Freilich darf nicht unerwähnt bleiben, daß selbst die reine Zeitforderung weiß, daß nicht mit einer extremen Fachbildung auszukommen ist. »Der technische Fortschritt bringt heutzutage so rasche und gründliche Veränderungen mit sich, daß jede spezielle Ausbildung schon gegenstandslos ist, wenn der so Geschulte ins Berufsleben tritt. Daraus folgt ... die Notwendigkeit einer allgemeinen technischen Grundschulung?«, die uns im Osten unter dem Namen polytechnische Bildung begegnet[8]. Um des technischen und wirtschaftlichen Fortschritts willen sind es heute die Techniker und Wirtschaftler selbst, die nicht allein

3. Ebd. S. 72 f.
4. Ebd. S. 48.
5. *Heinrich Weinstock:* Die polirisdie Verantwortung der Erziehung in der demokratischen Massengesellschaft des redmischen Zeitalters. Schriftenreihe der Bundeszentrale für Heimatdienst. H. 33. S. 68.
6. Zum Beispiel *Reinhold Schairer:* Aktivierung der Talente. Düsseldorf und Köln: Diederichs 1957. 151 S.; Tedmische Talente. Lebensfrage der Zukunft. Düsseldorf 1956.
7. *Weinstock* (s. Anm. 5), S. 69.
8. Repräsentativ hierfür S G. *Schapowalenko:* Polytedmische Bildung in der sowjetischen Schule. übers. von H. Brauer. Berlin: Volk und Wissen Verlag 1958. 173 S.

fachliche Beschlagenheit fordern, sondern Eigenschaften und Fähigkeiten, die über die Grenzen des Fachs hinausgehen. Führernaturen, »Persönlichkeiten« braucht man. Wenn hier also zwar von der extremen Fachbildung abgegangen wird, so stehen diese Forderungen doch ganz auf dem Boden der These, daß sich nämlich die Schule in dem, was sie ihren Schülern beizubringen hat, nach den Anforderungen und Bedürfnissen des Lebens zu richten habe.

Weiterhin steht offenbar hinter der im Thema formulierten Frage die Sorge, daß die Beschwichtigung, hier handele es sich um eine Existenzfrage, doch nicht hinreichend sei, der These den Vorrang zu gewähren. Unter die Frage gestellt, sind wir gehalten, dieser Sorge nachzugehen. Dies ist aus mehreren Gründen recht schwierig. Einmal stoßen wir hier auf eine äußerst verwickelte Struktur, auf eine Vielfalt von Beiträgen, die keineswegs alle von pädagogischer Bedeutung sind. Wir werden uns daher bemühen, von all den Bezügen abzusehen, die zwar auch dieses Problem tangieren, die aber nicht eigentlich pädagogischer Natur sind. Die zweite Schwierigkeit liegt darin, daß die ältere Pädagogengeneration. voran *Litt,* aber auch *Weinstock* und *Spranger,* zu dieser Frage ausführlich Stellung genommen hat und daß ihre Darlegungen, von diesen Männern zunächst nur als *Lösungsversuch* verstanden, in der öffentlichkeit - aus welchen Gründen auch immer - vielfach autoritäres Ansehen genießen und andere Gedankengänge verhindern. Die dritte und größte Schwierigkeit aber ist diese, daß die Pädagogik unseres Jahrhunderts der These Mut zu sich selbst gemacht hat, indem sie mühsam den »Bildungswert« der Arbeitswelt herauszuarbeiten suchte.

In der Tat, wenn die Arbeitswelt nicht nur das materielle Lebensbedürfnis zu befriedigen vermag, sondern wenn sie zugleich auch der Bildung des Menschen im Menschen dient - warum sollte man dann nicht ausschließlich die Arbeitswelt im Bildungsprozeß maßgeblich sein lassen; wäre doch so dem »Fortschritt« und der Bildung zugleich gedient? Es braucht nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß bei dieser Usurpation des pädagogischen Ergebnisses durch das öffentliche Leben und seine Interessenverbände der pädagogische Gedanke um seinen eigentlichen Sinn gebracht worden ist. - Wir werden nun die im Thema vernehmlich werdende Sorge auf uns zu nehmen und uns der Mühe zu unterziehen haben, diese pädagogische Rehabilitierung der Arbeitswelt, der übrigens von seiten der Industriesoziologie die These von der Requalifizierung des Menschen in der Arbeit entspricht", nachzuzeichnen. Wäre es doch immerhin möglich, daß die Arbeits- und Berufswelt dadurch, daß man ihr hier einen pädagogischen Sinn unterschiebt, ihres eigenen Gewichtes beraubt wird.

11.

Wir haben uns hier zunächst den drei klassischen Theoretikern der Berufsschule zuzuwenden: *Georg Kerschensteiner, Eduard Spranger* und *Aloys Fischer.* Das ganze 19. Jahrhundert hatte das Berufliche als das Spezielle von der Bildung ausgeschlossen. So werden zwar während des 19. Jahrhunderts eine Reihe von Berufs- und Fachschulen gegründet;

---

9. Georges Friedmann: Der Mensch in der mechanisierten Produktion. Köln: Bund 1952. - *Jean Fourastie:* Die große Hoffnung des zwanzigsten Jahrhunderts. Köln: Bund *1954.-JakobMuth* (s.Anm.62, S. 27ff.).

aber ihre Aufgabe steht in keinem Bezug zur Bildung. Diese sollte als ein höheres Reich, als das Reich der Ideen, unerreichbar hoch über den Bereichen der Lebensnot schweben, die ja nun leider auch besorgt werden müssen, die aber als das Banausische und Nebensächliche Nichtachtung und *Vorsicht* verdienen. Bildung war nur möglich durch Teilhabe an einer idealen Welt, in die der Neuhumanismus seine Zöglinge einzuführen trachtete. Während des ganzen 19. Jahrhunderts galt das von *Humboldt* geschaffene humanistische Gymnasium als die Bildungsanstalt, und als *Nietzsche* 1870 das Gymnasium seiner Zeit aufs heftigste angriff, so nur deshalb, weil es die Ideen Humboldts vergessen und verraten hatte. Das humanistische Dogma beherrschte das pädagogische Denken so ausschließlich, daß die Berufsschule, die aus den Bedürfnissen der jungen Industrie heraus gefordert wurde, nicht als bildende Schule, sondern nur als wirtschaftsfördernde Maßnahme aufgefaßt und verwirklicht werden konntet". Erst von den Berufsschultheoretikern unseres Jahrhunderts wird die neuhumanistische These in Frage gestellt, teils ergänzend, teils weiterführend; aber nie eigentlich aufhebend und überwindend.

Wir treffen da zunächst auf die Preisschrift *Georg Kerschensteiners* vom Jahre 1901 »Die staatsbürgerliche Erziehung der deutschen jugend«. Wenn man den jungen Menschen für Staat und Gesellschaft gewinnen wolle, müsse man ihn im Zentrum seines Interesses, in seinem Beruf ansprechen. Hier gewinnt also der Beruf selbst eine den Menschen bildende Funktion. Durch berufliche Ertüchtigung und im Anschluß an sie sollte der rechte Staatsbürger als der rechte Mensch gebildet werden. Wenn der junge Mensch angehalten wird, in der Berufsarbeit sich einer planenden Absicht einzufügen, lernt er Tugenden, die letztlich auch den Staatsbürger kennzeichnen: Fleiß, Gehorsam, Selbstbeherrschung, Hilfsbereitschaft und Gerechrigkeit!'.

Als nächsten haben wir *Eduard Spranger* zu nennen mit seinem Aufsatz »Grundlegende Bildung, Berufsbildung, Allgemeinbildung« vom Jahre 1918. Mit dem Titel sind bereits die drei Stufen der Bildung genannt. Der Beruf wird das unerläßliche Mittelstück, das jeder auf seinem Bildungsgang zu durchlaufen hat. »Der Weg zur höheren Allgemeinbildung führt über die Berufsbildung und nur über die Berufsbildung.« Anzufangen habe der Bildungsgang bei der grundlegenden Bildung. Sie hat ihren Mittelpunkt in der heimatlichen Welt. Hier bilden sich alle elementaren Bezüge zu Dingen, Menschen und Gott heraus. Danach wendet sich der Mensch dem Beruf zu, der schließlich auf der dritten Stufe Zentrum der Allgemeinbildung wird. Der Berufstätige »folgt nun den Strahlen, die von *seinem* Zentralgebiet ausgehen und bemächtigt sich auf diesen Linien des ganzen Lebens. So gelangt er allmählich zu einer Art *Allgemeinbildung,* die das Subjekt mit einem Kulturgehalt erfüllt, der die Teilnahme am Kulturleben ermöglicht-s., Während Kerschensteiner nur zwei inhaltliche Aufgaben, die berufliche und politische, kannte und eng miteinander verband, stellten sich für Spranger drei inhaltliche Aufgabenkreise dar: den »genialen Gedanken von Kerschensteiner, an den natürlichen Berufstrieb (zunächst) die politische Erziehung und Belehrung zu knüpfen«, glaubt Spranger, »verallgemeinern- zu können, indem er »die

---

10. Fritz Blättner: Menschenbildung und Beruf. Hamburg: Hansischer Gildeverlag 1948. S. 17.
11. Fritz Blättner: Pädagogik der Berufsschule. Heidelberg: Quelle & Meyer 1958. S. 29.
12. Spranger: Kultur und Erziehung. Ges. päd. Aufs. 3. Auf!. Leipzig: Quelle & Meyer 1925.

gesamte Lebenskunde- hinzufügtv. Noch deutlicher als bei Kersdiensteiner tritt hier die Funktionalität des Berufes für Bildung hervor. Berufsbildung ist nicht nur die geometrische Mitte des dreigliedrigen Aufbaus, sie ist zugleich Mittel, durch das wirkliche Bildung sich erreichen läßt. Ob damit aber nicht gerade das Wesen des Berufes verschüttet wird, das mag weiter unten deutlich werden.

Der dritte Klassiker der Berufsbildung ist *Aloys Fischer*, namentlich in seiner Schrift »Humanisierung der Berufsschule« (1924/25). Er geht von dem zu seiner Zeit lebhaft diskutierten Streit zwischen der Fortbildungsschule und der Fachschule aus. Ihm ist die Stärke der Fachschule nicht verborgen geblieben, wenn er sagt: »Worin besteht die Stärke des fachlichen Fortbildungsschulwesens? Einmal darin, daß sie, wie Georg Kersdiensteiner richtig gesehen hat, mit ihren Bildungsmaßnahmen an die stärksten egoistischen Interessen der Jugendlichen anknüpft, an ihren Drang nach Selbständigkeit im wirtschaftlichen Sinn ... Die Fachschule knüpft mit ihrem ganzen Geist und in ihren Einzelinhalten an die egoistisch-individualistischen Interessen an und hat darum von vornherein eine gewisse Chance des Erfolges für sich .., Der Fachschüler merkt leichter, daß er durch seine Schule gefördert wird, nämlich eben in seinem Fach und den ihm dienenden Fähigkeiten - die Förderung des reinen Menschen im Menschen kann man viel weniger leicht spüren, weil ihre Wirkung oft sehr abständig zutage tritt[14.]« Die Fachschule findet vielfach so großen Anklang, »weil im ganzen Zuschnitt das Was? und Wie? ihres Unterrichts deutlich, fast möchte ich sagen brutal, die Bezogenheit auf die Arbeitsbrauchbarkeit heraussprincgw«. In der wirklichen Berufsbildung kann es aber nicht um einen solchen vordergründigen Nützlichkeitsstandpunkt gehen; hier könne man von der Idee der Fortbildungsschule viel lernen. Das »philosophische Elernent«, wie er sagt, das der Idee nach in der allgemeinen Fortbildungsschule steckt, gilt es mit dem Fachlichen zu einer neuen Synthese zu verschmelzenw. So ist auch für ihn das staatsbürgerliche Moment Kerschensteiners, wie auch Spranger kritisierte, nicht ausreichend. Wenn man im Arbeiter den Staatsbürger kultivierte, so hatte man sich vergriffen; denn der Mensch ist mehr als Staatsbürger und mehr als Arbeiter. Von seiner »Humanisierung der Berufsschule« erhoff!: er gleichzeitig eine Humanisierurig der Arbeit. »Beruf ist etwas Tieferes als vollendete Facharbeit.« Die »nur noch als Erwerbsmittel fungierende mechanische Arbeit« kann nicht - im Sprangersehen Sinne - Mittel der Bildung sein, sondern nur der echte Beruf, in dem »die Bezogenheit der Arbeit ... auf die Menschlichkeit, die humanitas geglaubt oder mindestens ... gesucht wird-?«. Darum ist erforderlich, »daß wir selbst im *großen* Leben erst die Aufgabe einer Neuverschmelzung von Menschentum und Arbeitsgesinnung gelöst haben müssen, damit einen neuen Erziehungsgeist, ehe die Berufsschule in der Gestalt real werden kann, wie wir sie ersehnenw«. - Auch Fischer unterscheidet drei Stufen des Bildungsganges, die allgemeine Bildung, die allgemeine Berufsbildung und die spezielle Berufsanlernung. Die zweite Stufe fällt der Berufs-

---

13. Blättner (s. Anm, 11), S. 32.
14. Aloys Fischer: Leben und Werk. Hg. von K. Kreitmair. Band H. S. 322.
15. Ebd. S. 323.
16. Ebd. S. 332.
17. Nach *Blättner* (s. Anm. 11), S. 35.
18. Fischer (s, Anm. 14), S. 334.

schule zu (bzw. der Hochschule bei den akademischen Berufen), die erste Stufe der Volksschule (bzw. der höheren Schule)!".

Besondere Aufmerksamkeit haben wir Theodor Litt zu widmen, der 1947 die Forderung Fischers von der »Humanisierung der Berufsschule- wieder aufgriff. *Die* Katastrophe von 1945 ließ Litt erkennen, daß das neuhumanistische Bildungsideal für uns heute keine Bedeutung mehr haben könne. Wäre die Bildung nur in jener Welt der klassischen Antike, in der man sie verkörpert sah, zu finden, dann wäre sie prinzipiell unerreichbar geworden, »weil die Welt des zweckgebundenen Arbeitslebens, sie möge, was ihren -humanen- Wert angeht, so niedrig gestellt werden, wie sie wolle, den Menschen ohne Gnade bei sich festhält und für sich einspannt. Er würde auf seine Existenz Verzicht leisten, wollte er ihr jeglichen Tribut verweigernw., Darauf lief ja aber gerade die Forderung des Neuhumanismus hinaus. Demgegenüber muß das Humanum also fortan in der Welt, wie sie ist, in der Realität zu finden *sein.* Weinstock fordert demgemäß einen »realen Humanismus« *im* Gegensatz zu einem idealenw, Freilich darf der Mensch nicht in der Berufsarbeit, im Fach untergehen. Er muß vielmehr die berufliche Existenz *ganz* begreifen, dann wird er auch, unter einem bestimmten Gesichtswinkel, das Ganze der sie einschließenden Wirklichkeit erfassen'", »Und diese innere Bewegtheit, diese *Seele* des gemeinsamen Daseins ist es nun, mit der der werdende Mensch seinen Beruf in innigste Verbindung zu bringen angeleitet werden muß, damit seine Berufsausübung ihre menschenbildende Wirkung entfalten könne[23].« Im Gegensatz zum Neuhumanismus geht es heute darum, »in der Sphäre der Berufsarbeit *selbst* die menschenbildenden Motive zu entdecken und zur Wirksamkeit zu bringen ...« Andernfalls hieße es, jeglicher Hoffnung auf Bildung zu entsageriss. Hier wird namentlich in der Berufsschule dem Lehrer ein besonderes didaktisches Geschick abgefordert> daß er nämlich dem Schüler *die* faktische Berufssituation selbst als eine *geschichtliche* enthüllt. Er muß den Schüler etwas davon verspüren lassen, »in welchen Formen, in welchen Umbildungen das Erbteil etwa des griechischen Forschungsgeistes, des römischen Staats- und Rechtsgedankens, der mittelalterlichen Kirchlichkeit, der Reformation, der Aufklärung, der Romantik in der kulturellen, politischen, weltanschaulichen Bewegung der modernen Welt am Werke ist und mit welcher Kraft es auch dann noch an den Seelen modeln kann, wenn von einem gewollten und gewußten Anschluß an diese Geistesmächte keine Rede ist[24]«.

Zwar nimmt, *wie* man sieht, *Litt bereits* 1947 Stellung gegen den Neuhumanismus; aber dennoch ist von einer grundsätzlichen Scheidung noch keine Rede. Indem der Lehrer die faktische Berufssituation *mit* den Jugendlichen durchspricht, läßt er die alten humaniora, Hellas und Rom sowie die Geschichte zu Worte kommen. *Hier* geht es Litt allein darum,

---

19. Ebd. S. 363, 368.
20. *Litt* (s. Anm. 2), S. 52.
21. *Heinrich Weinstock:* Realer Humanismus. Eine Ausschau nach Möglichkeiten seiner Verwirklichung. Heidelberg: Quelle & Meyer 1955. 145 S.
22. *Litt* (s. Anm. 2), S. 29.
23. Ebd. S. 30.
24. Ebd. S. 24.
25. Ebd. S. 42.

in der Berufsarbeit die menschenbildenden Motive ausfindig zu machen. - Ähnlich forderte *Diesterweg* bereits die Aufnahme der Realien in den Unterricht der allgemeinbildenden Bürgerschule im ersten Drittel des vorigen Jahrhunderts, weil man auch mit ihrer Hilfe den Menschen im humanistischen Sinne bilden könne'".

In seinen späteren Schriften hat es Litt nicht mehr nötig, durch Vermittlung des konkreten Berufswissens auf die humaniora zurückzugreifen; die Arbeitswelt ist nun selbst in ihrem Bildungswert erkannt. Damit setzt er sich deutlich vom Neuhumanismus als historischer Erscheinung ab. Er wird nicht müde zu betonen, daß der Neuhumanismus und seine Nachbeter gerade gegen den von ihnen geforderten Begriff der Universalität verstoßen, wenn sie die Arbeitswelt aus dem Bereich der Bildung ausschließen. Die Arbeitswelt ist vielmehr, da sie ja eine Schöpfung des Menschengeistes ist, selbst menschlich. An diese Welt ist der moderne Mensch gefesselt; hier wird er seine Bildung finden, nicht »das Land der Griechen mit der Seele sudiend«,

Wenn hier nun also auch alles Inhaltliche, das dem Neuhumanismus wichtig war, suspendiert wird, so wird doch das Strukturelle des Humanismus, genauer: einer humanistisehen Pädagogik, beibehalten. Worin haben wir das Strukturelle zu erblicken? Darin, daß die Welt selbst oder bestimmte Ausschnitte der Welt - dort die klassische Antike, hier die Arbeitswelt - als Mittel erkannt werden, mit deren Hilfe man »die Seelen modeln« kann, als Bildungsmittel, wie wir zu sagen gewohnt sind, oder als Bildungsgut. Einer solchen Humanitätslehre liegt die Vorstellung zugrunde, daß alles um des Menschen willen da ist, daß der Mensch als die Krone der Schöpfung berechtigt ist, alles seinem Willen gemäß in den Dienst zu nehmen. Dort wurde Hellas, hier die Arbeitswelt in den Dienst genommen, den Zweck des Pädagogen, die Bildung, zu erwirken. Die Arbeitswelt wird damit in einen anderen Sinnzusammenhang gestellt, als sie dem außerhalb der Schule in der Arbeitswelt Tätigen begegnet. Dem Humanismus kommt es nicht auf die Welt oder auf die Dinge dieser Welt an als das, was sie sind; er nimmt sie vielmehr als Mittel, das Menschliche, das Humanum, mit ihrer Hilfe zu modellieren. Bei Wilhelm von Humboldt, dem maßgebliehen Theoretiker des Neuhumanismus, hörte sich dieser Sachverhalt so an: »Bloß weil beides, sein (des Menschen) Denken und sein Handeln nicht anders, als nur vermöge eines Dritten, nur vermöge des Vorstellens und Bearbeitens von etwas möglich ist, dessen eigentlid; unterscheidendes Merkmal es ist, Nicht-Mensch, d. i. Welt zu seyn, sucht er, soviel Welt, als möglich zu ergreifen, und so eng, als er nur kann, mit sich zu verbindenst.,

Wie Litt wendet sich auch Weinstock gegen diesen neuhumanistischen Ansatz, einer auf das »Innere« des Menschen beschränkten Bildung, dem die Welt, wie in obigem Zitat sichtbar, als Welt gleichgültig wurde, wenn er sagt: »Alle Gleichgültigkeit gegen die Welt fruchtet nicht der Person, sondern geht auf ihre Kosten[28].« Dennoch aber bleibt auch er wie Litt Humanist im speziellen Sinne. Nicht zwar die Gleichgültigkeit gegen die Welt, aber der tätige Umgang mit ihr *dient der Person.* Der Mensch muß sich bemühen, »sich, das

26. Diesterweg: Ober Philanthropinismus und Humanismus in bezug auf die in unserer Zeit entstehenden (höheren) Bürgerschulen. In: Sämtliche Werke. Band 11. Berlin: Volk und Wissen 1957 ff. S. 3-20.

27. Wilh. v. Humboldt: Gesammelte Schriften. Hg. v. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Band 1. Berline Behr 1903-1918. S. 283.

28. Weinstock (s, Anm. 5), S. 20.

unfertig zur Welt gekommene Lebewesen, erst dadurch wahrhaft zur Welt zu bringen, daß es die Welt zu sich bringt; anders gesagt: sich dadurch zu humanisieren, daß es die Welt kultiviert-?«. Wieder wird hier der Mittelcharakter der Welt deutlich. Nicht kommt es auf die Kultivierung der Welt an; diese wird vielmehr nur als der notwendige Umweg in Kauf genommen um der Humanisierung, der Bildung des Menschen willen. Da die Arbeitswelt nun selbst Produkt einer solchen Weltkultivierung ist, kann sie selbst auch Bildungsmittel in diesem Sinne sein. Darum kann Weinstock folgerichtig die Technik eine »großartige Gelegenheit zu wahrer Menschenbildung« nennen und es unverzeihlich finden, wenn die Lehrer diese Gelegenheit »nicht mit aller Kraft und aller Kunst nutzen« wollten[30].

Wie deduziert nun Litt den Bildungswert der Arbeitswelt? Die heutige Arbeitswelt ist als Ergebnis der neuzeitlichen Naturwissenschaft ein Produkt des menschlichen Willens[31]. Das neue mathematisch-naturwissenschaftliche Denken, aufgekommen zu Beginn des 17. Jahrhunderts, hielt sich an nichts anderes mehr als die Aufschlüsse der nur sich selbst verpflichteten rati0[32]. Da der Mensch nicht nur ratio hat, sondern ratio ist[33], heißt dies, daß der Mensch sich selbst als der Urheber dieser Wissenschaft begreifen durfte. Indem er die Natur mit Hilfe der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode bearbeitet und ans Licht bringt, wird er selbst Subjekt dieser Wissenschaft, also das, was dieser Wissenschaft zugrunde liegt. Diese Manipulation an der Welt bringt also selbst erst den Menschen als Subjekt hervor. »Ob er es weiß und will oder nicht - er modelt an sich selbst, wenn er als Subjekt jener Intelligenz am Werke ist[34]«, sagt Litt. »Als im siebzehnten Jahrhundert mit dem Aufgang der rechnenden Naturwissenschaft die Rationalisierung in ihre entscheidende Phase eintrat, da wurde ihr Siegeszug von den Kundigen dahin interpretiert, daß erst jetzt der Mensch so recht von sich selbst Besitz ergriffen habe '" Danach wäre Rationalisierung nichts anderes und nichts Geringeres als der Weg zur Vollendung der Humanität-".« Dieser willentliche Angriff auf die Natur, durch den der Mensch diese in eine Welt der Mittel verwandelt, ist nun keineswegs Willkür und Hybris; vielmehr komme, meint Litt, der »Sachwille« des Menschen durchaus dem Willen der Natur entgegenw, da sie eben, gemäß dem berühmten Satz *Galileis*, in mathematischer Sprache geschrieben sei[37]. Entscheidend ist hier, daß der Prozeß der Versachlichung der Welt, besser würde man von Objektivierung reden!", selbst immer schon ein Bildungsprozeß ist. In diesem Prozeß der Selbstbildung durch Objektbildung bringt aber zugleich der Mensch sein Selbst in höchste Gefahr. Außer dem Willen zur Objektivierung hat er hier alle anderen Willensrichtungen auszuschalten;

29. Ebd. S. 9.
30. Ebd. S. 78.
31. *Theodor Litt:* Technisches Denken und menschliche Bildung. Heidelberg: Quelle & Meyer 1957. S. 38.
32. *Litt* (s, Anm. 2), S. 61.
33. Ebd. S. 77.
34. *Litt* (s, Anm. 31), S. 59.
35. *Litt* (s. Anm. 2), S. 76.
36. *Litt* (s. Anm. 31), S. 39.
37. Ebd. S. 18.
38. Nur das Objekt ist »gleidigülrig gegen die Person«, die »Sadie« dagegen hat dem Menschen sehr viel zu sagen. VgI. *Litt* (s, Anm. 2), S. 78.

sein Selbst hat er aufs Spiel zu setzen, damit die Sache, das Objekt, ans Licht trete. »Die Selbstsublimierung. durch deren Vollzug er erst zum Organ der ratio wird, ist als solche zugleich die radikalste Enrindividualisierungw.« Doch nun kommt nach Litt alles darauf an, daß diese Hingabe des Selbst an die ratio, an die Wissenschaft, an das Objekt nicht zum Selbstverlust werde; denn die zum Mittel gewordene Welt bedarf der Zwecke. Da die Mittel sich nicht selbst ihre Zwecke setzen können, wird nun wieder die Person aufgerufen in der Totalität ihrer Willensrichtungen, daß sie die Mittel zum guten Zwecke verwende. Nicht nur also in der Produktion der Objekte, sondern auch in der Verwendung dieser Mittel wird der Mensch in seiner Menschlichkeit gebildet. Die Objektwelt erweist sich als großartiges Mittel der Selbstverwirklichung des Selbst. Was *H. H. Groothoff* als die negative Konsequenz des Neuhumanismus herausgearbeitet hat, gilt auch für den Humanismus Litts in bezug auf die moderne Arbeitswelt: »Weil der neue Humanismus die neue Zeit und ihre Aufgaben, weil er überhaupt das handelnde Leben nicht eigentlich in den Blick bekommen hat, weil es ihm nur auf die Bildung des Menschen zum -Menschen. angekommen ist, so verdirbt er auch das, was er vermitteln und pflegen will. Die Überlieferung wird zu einem *bloßen Bildungsmittel«,* zum Bildungsstoff erniedrigtw.

Wir müssen festhalten, daß die Bildungslehre des Humanismus auf zwei Weisen betrachtet werden kann: historisch und systematisch. Der Neuhumanismus als historische Erscheinung ist gekennzeichnet durch jene Hinwendung zur Antike und die Abwendung von der konkreten Gegenwart. Der systematischen Betrachtungsweise wird darüber hinaus seine formale Bildungsstruktur sichtbar, bei der jene Humanitätsteleologie, die den Zweck von allem in der Bildung des Menschen sieht, sich als hervorragendes Merkmal zeigt. Nicht als Mittel der puren Lebensfristung, wie vom Philanthropinismusst, wird die Welt angesehen, sondern als Mittel der Bildung der Humanität. Ermöglicht wird weiterhin diese Struktur durch den Gedanken, daß *der* Mensch durch Anwendung bestimmter Mittel ein bildbares, das heißt hier herstellbares Wesen ist.

Aus dem vorgetragenen Gedankengang Litts ist deutlich geworden, was hier mit der Menschlichkeit des Menschen gemeint ist, nämlich seine Willentlichkeit. Indem der Mensch die Welt in eine Welt der Mittel umschaffi und indem er diese Mittel seinem Willen gemäß verwendet, kommt er zu sich selbst, setzt er seinen Willen durch, kommt er zur Macht. In der Sucht, die absolute Vormacht zu werden, sucht der Mensch nun auch die Bereiche der ratio zu unterwerfen und also zu Mitteln zu machen, die ihr nicht angemessen sind: den anderen Menschen etwa, die Gesellschaft und die Geschichte. In dieser Machtsucht zeigt sich nun die Ambivalenz, die Zwiewertigkeit der ratio. »Das gerade ist der Widerspruch des menschlichen Seins, daß dieselbe ratio, die ohne Zweifel eine der bemerkenswertesten unter den Gaben ist, durch deren Betätigung der Mensch erst wahrhaft zum Menschen wird .., darum nicht weniger zu den Mächten gehört, durch deren Vordringen der Mensch im Men-

---

39. Litt (s. Anm. 2), S. 78.

40. Abel und *Groothoff:* Die Berufsschule. Gestalt und Reform. Hg. *v*. d. AG. Deutscher Lehrerverbände. Darmstadt: Winter 1959. S. 42, 40.

41. Nach Aloys Fischers *(5.* Anm, 14) Urteil betrachtete die Methode des Pietismus und des Philantropinismus - der zum erstgenannten nur in einem äußerlichen Gegensatz steht - »eine Art abrichtender Dressur für die Lebens- und Wirtschaftsbereiche als Quintessenz der Schularbeit< (5. 340).

sehen immer schlimmer ins Gedränge gerät[42].« Darum ist nun um des Menschen willen noch ein Weiteres notwendig: »Überwachung der Ratiow«, »überprüfende Besinnung-s« oder einfach »Gesinnung-!«, »der gute Wille der sittlichen Vernunft, die Technik human zu halten«, wie Weinstock sagt[46]. Die ratio, die vernehmende Vernunft, die den Menschen dessen innewerden ließ, was er hier zu tun und hier zu lassen habe, ist zum Mittel des sich selber wollenden Willens geworden.

Dieser Gedankengang hat sicher eines für sich, daß mit seiner Hilfe sich viele Erscheinungen des modernen Lebens erklären lassen - auch das landläufige Verständnis des Berufes, den ich eben ausübe, um mir Mittel zu schaffen, mit deren Hilfe ich mein Leben meinem Willen gemäß einrichten kann. Wir geraten aber heute mehr und mehr in Zweifel darüber, ob dieses Verständnis der Humanität, daß also alles um des Menschen Wohlfahrt willen da sei, richtig ist. Ist in diesem *reflexiven Denken,* das alles zum Mittel *meines* Wohlseins macht, dies noch möglich, was wir eingangs als die wesentlichen Züge der Menschlichkeit herausstellten: die Sachlichkeit und die Mitmenschlichkeit, den aufgabenbereiten Mitmenschen? Wenn ich alles andere zu Mitteln mache, die meinem Willen dienen, geht es mir doch gerade nicht mehr um das andere, sondern immer nur um mich. Ja, wir können den Satz wagen: Eine in obigem Sinne humanistische Pädagogik verhindert gerade Menschlichkeit, wie wir sie heute verstehen, statt ihr die Bahn zu öffnen. Der Mensch läßt sich für uns gerade nicht von seiner Willentlichkeit her definieren; seine Menschlichkeit erfüllt sich vielmehr in Inanspruchnahme und Entsprechung. Lasse ich mir meinen Willen Gesetz sein, und selbst wenn es mein sittlich veredelter Wille ist, bin ich für jede Inanspruchnahme taub geworden; ich höre immer nur mich und das Diktat meines Willens. Wird hier die Welt, werden hier Sache und Mitmensch nicht gerade ihrer prinzipiellen »Anderheit«, derer sich der Mensch in Sachlichkeit und Mitmenschlichkeit annehmen sollte, beraubt, da sie zu Mitteln meiner Selbstverwirklichung gemacht werden? Auch wenn es der Mensch im Prozeß seiner Selbstverwirklichung bis zur »verantwortlidien, sittlichen Persönlichkeit« gebracht hat, verantwortet er doch immer nur *sich,* wo er antwortend sich dem anderen hingeben sollte, entschuldigt er *sich* vor dem Gesetz seiner Sittlichkeit und redet sich heraus aus der unaufhebbaren Schuldigkeit der Liebe, die nicht das Ihre sucht.

IU.

Dieses auf den Willen sich gründende neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen ist lediglich eine, keineswegs notwendige, Interpretation seines Seins. Ein Blick auf das Aufkommen der mathematischen Naturwissenschaft im 17. Jahrhundert mag dies zeigen, wobei man sich freilich hüten muß, stillschweigend eine Willensmetaphysik zugrunde zu legen und auf ihre Kategorien sich festzulegen. Ist es doch immerhin fraglich, ob die Natur

42. *Litt* (s, Anm. 2), S. 83; hierzu auch *Litt:* Wissenschaft und Menschenbildung im Lichte des West-Ost-Gegensatzes. Heidelberg: Quelle & Meyer 1958. 190 S.
43. Ebd. S. 84.
44. Ebd. S. 85.
45. Ebd. S. 30.
46. *Weinstock* (s, Anm. 5), S. 77.

wirklich, wie Litt voraussetzt, »in mathematischer Sprache geschrieben« ist und nur so und nicht anders von sich her zu Worte kommen wolle. Vielmehr ist an vielen Beispielen zu zeigen, daß sich die Natur auch in manch anderen Weisen ans Licht bringt: im Dichter, im bildenden Künstler, im Handwerker und Bauern, im Kinde, im außerwissenschaftlichen Tun und Leben des Menschen, Die Natur läßt sich nicht auf den »quantitativen Schematismus-?« festlegen.

So, wie sie ihn ansprechen, bringt der Mensch die Dinge und Wesen der Welt zur Sprache. Sie sprechen ihn an als das, was sie sind. Sie verstellen sich nicht; nur der Mensch verstellt sich mitunter. Ihrem Sein hat der Mensch in Wort und Werk zu entsprechen. Im Vernehmen dieses Anspruchs und im Entsprechen ist der Mensch Mensch. Der Dichter zum Beispiel denkt sich doch nicht die Dinge so und so aus. Er sagt, »was ihm in den Sinn kommt«. Er sagt, was ihm aufgeht, was vor ihn kommt in einem Bereich, der ihm und nur ihm eröffnet ist; wir anderen stehen darum angesidits seines Sagens wie vor einem Rätsel, zumal er auch selber nicht in seinen Ursprung zurückzublicken vermag. Dieses Offene, in dem der Mensch in Anspruch genommen wird als Sprecher und Vollbringer des Seins in Dingen und Wesen, ist das Denken. Wir sind zwar gewohnt zu sagen, daß das Denken ein Können ist, das wir besitzen, das wir schulen und ausbilden können - eine geschickhafte Interpretation, nichts weiter! Nicht das Denken ist im Menschen, sondern der Mensch ist im Denken. Er ist nur Mensch, wenn er sich an das hält, was ihm eröffnet ist, und wenn er das zur Sprache bringt und das tut, was sich ihm - wie man nun sagen kann - in *seinem* Denken zeigt. Im Denken kommt der Mensch zu sich selbst. Der Mensch ist, sofern er »denkt- - cogito ergo sumo

Was bedeutet das Gesagte für die aufkommende Naturwissenschaft und den Menschen, der sie dachte? Das Denken rief den Menschen als Subjekt hervor, daß er das Seiende als Objekt zur Sprache bringe. Im Denken sprachen ihn die Dinge »in mathematischer Sprache« an. Gemäß dem ihm zugemuteten Anspruch erfuhr er sich selbst als Subjekt, als ein Seiendes unter Seienden von besonderer Art (animal rationale), das die Dinge eigentlich erst hervorbringt. Der Mensch erfuhr sich als ein Wesen, das die anderen Dinge in der Hand hat, als Wille und Selbst. Es ist durchaus richtig, wenn Litt vom »Sadrwillen« des Menschen spricht. Der Wille ist freilich ein abgeleitetes Phänomen. Ursprünglich ist jener Hervorruf im Denken und ins Denken, in dem der Mensch als Wille und SeIbst sich aussprechen lernte. Dieser Ausspruch über sein Selbstsein ist durchaus legitim - wie auch das Sagen des Künstlers. Wenn sidi der Mensch als Wille ausspricht, entspricht er dem neuzeitlichen Denken, in dem er sich seIbst als Wille und Selbst zu Gesicht bekommt. Seine Selbstinterpretation als Wesen des Willens ist darum keine Schuld. Es ist vielmehr seine Schuldigkeit, in dieser Weise dem Denken zu entsprechen. Die Schuld beginnt erst dort, wo sich der Mensch in der Willentlichkeit versteift; wo er auf ihr in einer Weise beharrt, daß er nicht mehr auf das Denken hört und die im Denken vernehmbaren Ansprüche des Seins im Seienden, wo er das Denken als Instrument seinem Willen selbst unterstellt, wo er es in den Dienst nimmt, ihm, dem Willen, wie alles Gedachte zu dienen. Damit ist die schuldhafte Verkehrung des Menschen erreicht: er ist nicht mehr das Wesen der Inanspruchnahme

47. F. K. Schumann: Das Verhälmis von Sprache und Realien. Sprache, Wissen, Bildung 1957.

und der Entsprechung, sondern das Wesen des Willens. Willentlichkeit ist das Wesen des menschlichen Subjekts. Auf dem Willen gründet sich seine Subjektivität. Nun muß der Mensch all sein Denken darauf richten, daß seine Willensintentionen nicht zu kurz kommen. Dinge und Wesen muß er sich dienstbar erhalten. Er muß dafür sorgen, daß alle Dinge, die er zu Mitteln seiner Intentionen gemacht hat, Mittel bleiben.

Nachdem nun der Mensch in der Welt die Position des wollenden Subjekts eingenommen hat und sein Wesen selbst als Subjektivität versteht, muß er alles daransetzen, diese Stellung zu halten. Die Folge davon ist eine durchaus eigenwillige, subjektivistische (uns freilich geläufige) Auslegung der Erfahrungen seines gegenwärtigen In-der-Welt-Seins. Da kommt es etwa zu dem großen Erschrecken des Menschen im industriellen Zeitalter und seiner Erfahrung, daß die von ihm geschaffene Welt sich selbständig macht, sich gegen den Menschen wendet und ihn zu Sklavendiensten zwingt. Hilflose Angst lähmt den Menschen wie den »Zauberlehrling«, »Läßt sich doch nicht übersehen, daß die Macht, die der -Sache- mit dem Vordringen der ratio zufällt, jene Entmächtigung des Menschen mit sich führt, die wir mit den Worten -Medianisierung-, -Verapparatisierung-, -Srandardisierung- zu bezeichnen gewohnt smd, Nicht die Entscheidung der Person, sondern die in der Sache liegenden Direktiven bestimmen den Kurs, den der Mensch einzuhalten hat[48].« Die subjektivistische Interpretation wird nun dieser selbständig gewordenen Objektwelt durchaus eine eigene »Sachlogik« zubilligen; sie aber zugleich auslegen als »großartige Chance«, den Menschen zu höchster »sittlicher« Leistung anzuspornen und seinen Willen über die »Tücke des Objekts« zu erheben. Ja mehr noch: Das willentliche Subjekt wird versuchen, sich nicht nur als der Urheber einer geordneten Objektwelt auszulegen, sondern auch als der Schöpfer ihres hybriden überschwangs. Auch die »Unmensdilichkeit« der modernen Welt wird es auf das Konto seiner Subjektivität buchen. Der Mensch selbst weiß sich auch dort als der Herr der Welt, wo diese nicht mehr will, wie er will. Derart subjektivistisch wird die nicht länger zu verschweigende Eigenwilligkeit der Welt ausgelegt, wenn Litt sie auf die »Ambivalenz der ratio« oder Weinstock sie auf die »Gebrochenheit der Menschennatur«, auf subjektive Prinzipien also, zurückführen. Der Mensch bleibt der Herr der Welt - wenn freilich nicht gerade der geschickteste.

Lassen wir aber alle subjektivistische Willensmetaphysik beiseite und treten wir ein in das Denken, das heißt in den uns heute gewährten Raum, die uns heute gewährte Sicht, in der sich die moderne Welt in drohender Abwendung kundtut. Da ist von Sachlogik und Sachwille, den ich durch meinen härteren Willen in Schranken zu halten habe, nichts zu finden. Hier wird vielmehr die Fragwürdigkeit einer Anthropologie des »Willens zur Macht« offenbar. Was der Mensch da sieht, ist allein der Entzug der Welt aus den Fängen seiner Willensintentionen. Hier wird ihm die Erfahrung seines Ursprungs zuteil, daß er als Mensch der Angesprochene ist, die ihm anvertraute Welt als Welt zu wahren. Wenn er diesem Anspruch entspricht, dürften die Welt und er selber besser aufgehoben sein als unter dem Diktat seines Machtwillens.

Diese Einsicht ist aber dem modernen Menschen zufolge seiner eigenwilligen Hartnäckigkeit weithin genommen. Er hört nicht auf das, was sich in diesem Entzug der Welt

48. Litt (s, Anm, 2), S. 81.

kundtut sondern er hört nur auf seinen Willen, diesen Entzug zu verhindern. Die Mittel sollen Mittel seines Machtwillens bleiben. Das ist nur möglich, wenn der Wille sich aufs äußerste zusammennimmt, sich einen Gebrauch der Objekte ausdenkt, der die Dinge weiterhin dem Menschen dienen läßt.

Dieser Entzug der zum Mittel gewordenen Objektwelt war von unseren Klassikern schon gesehen worden. Sie versuchten, sich vor der selbständig gewordenen Sache zu retten, indem sie sich in eine ideale Welt als die eigentliche Menschenwelt retteten. - Die überwältigung des Menschen durch die technische und wirtschaftliche Macht ist in unserer Zeit jedoch so beherrschend geworden, daß diese neuhumanistisch-idealistische Lösung heute nicht mehr möglich ist. Die auf die Subjektivität und Autonomie des Subjekts bedachte Interpretation muß darum mit letzter Kraft versuchen, die Eigenwilligkeit der modernen Welt vom Subjekt her zu begründen und als Positivum für seine Subjektivität auszulegen. Gerade der Entzug der Welt wird nun als ihr »menschenbildender Wert« verstanden, indem hier ja nun zu ihrer Bändigung die »ganze Person in der Totalität ihrer Willensriditungen« auf dem Plan zu erscheinen hat. Gerade dies, was als Entzug der technisierten Welt aus ihrer Mittelfunktion aussah, da es sich gegen den Menschen zu richten schien, ist selbst wieder als ein Mittel der Menschenbildung zu erkennen und demgemäß von der Erziehung an- und aufzunehmen. Die aus der Naturwissenschaft geborene Technik und Industrie ist nun nicht nur Mittel der materiellen Lebensfristung, sondern zugleich audi Mittel zur Bildung des Menschen sdiledithin.

Der Rückruf in die Ursprünglichkeit des Denkens wird damit selbst wieder zum Sdrweigen gebracht und unter den Willen des Menschen verfügt. Dem Pädagogen wird hier angesidies der modernen Welt das »sdilechte Gewissen« genommen. Pädagogisch »hoffähig« gemacht, wird die moderne Arbeitswelt an die Spitze der »Bildungsgüter« gestellt, und denen, die es auf die Ausbildung der »Kader« für diese Arbeitswelt absehen, wird es an reichlicher Unterstützung dieser humanistisch-subjektivistischen Pädagogik, die ihre Belange als das Gebot der Stunde erkannt hat, gelegen sein.

IV.

Hier angelangt, kann nun versucht werden, Antwort auf die im Thema formulierte Frage zu finden. - Alle Erziehung und Bildung hat es »auf den Menschen- abgesehen, auf den aufgabenbereiten Sachwalter und Mitmenschen. Ihre Intentionen sind also nicht im Menschen und seinem Willen zur Selbstverwirklichung, nicht in der »harmonisdi in ihren Kräften entfalteten Persönlidikeit« zu Ende, sondern greifen durch den Menschen hindurch auf die ihm in seiner Menschlichkeit zugemessenen Aufgaben. Es geht der Pädagogik also nur insofern um den Menschen, als dieser der Berufene ist, den ihm aufgegebenen Lebensbezirk in seinem Sein zu wahren: seine Familie, das ihm anvertraute Stück Natur, die Gemeinschaft seiner Mitmenschen, das Werk seiner Hände, den Gedanken und das Wort. Aus diesem dem Menschen je und je gegebenen Lebensbereich, aus seiner »Begabung«, ergeht an ihn der Ruf zur Menschlichkeit, das heißt zu sachlicher und mitmenschlicher Entsprechung.

In der modernen Berufswelt ist zumeist nicht der dem Menschen in seiner individuellen Menschlichkeit aufgegebene »Werkbezirk«, sondern der Wille die »rufende« Instanz - sei es der Wille des einzelnen, sei es der 'des Staates, der weltanschaulichen Gruppe oder des Wirtschaftssystems. Insofern sprechen wir auch von der **Berufswahl.** Sofern der Wille des einzelnen als die berufende Instanz auftritt, hat er es stets auf eine Weise individuellen Wohlseins abgesehen. Hier können nicht alle Ziele aufgezählt werden, die etwa der berufende Wille sich steckt. Einige Symptome dieser Erscheinung innerhalb der modernen Berufswelt seien darum nur kurz genannt. Da wäre etwa an das Verlangen nach Arbeitszeitverkürzung und Freizeitverlängerung und an die Forderung nach ständiger Lohnerhöhung zu erinnern. Auch das Phänomen des Berufswechsels ohne zwingenden Grund wäre hier zu nennen. An die Stelle des Berufes ist der Job getreten, der mir in möglichst kurzer Zeit bei möglichst geringer Mühe einen möglichst hohen Gewinn verspricht. Der Wille des einzelnen wählt sich den Beruf nach den Gesichtspunkten künftiger »Befriedigung« und »Erfüllung«, nicht ahnend, daß hier Enttäuschungen zumeist unvermeidlich sein werden, nicht wissend, daß »Erfüllung« erst »auf dem Rücken« selbstloser Hingabe und der Bereitschaft, alle Rücksicht auf sich selbst fahrenzulassen, dem Menschen zuteil wird. In Gestalt der Neigung genießt der Wille als berufende Instanz öffentliche Anerkennung. - Der Wille überindividueller Mächte tut sich in dem Versuch kund, die Berufswahl der einzelnen je nach dem Bedarf zu lenken. Viele Möglichkeiten stehen ihnen hierfür zu Gebote. So können etwa durch die institutionelle Organisation des Bildungsganges die Neigungen der Zöglinge auf die gewünschten Lebensbereiche gelenkt werden; eben auf die, welche der Bildungsgang ihnen erschlossen hat. Die Neigungen richten sich stets auf das Bekannte. Da hat es schon seinen Sinn, in den Bildungsgang die »Produktion- als eine Etappe einzusdialtenw und den institutionellen Zugang zu anderen Bereichen des Lebens zu versperren. So kann man die von der öffentlichkeit erwünschten Berufe durch den versprochenen materiellen Ausgleich für den Berufssuchenden anziehend machen; man kann sie durch entsprechende öffentliche Würdigung als besonders erstrebenswert hinstellen und durch entsprechende Einordnung auf der Stufenleiter des sozialen Ansehens die Aufmerksamkeit der Strebsamen auf sie lenken ... Daß es dann an all diesen Stellen dennoch mitunter zu hingebungsvollem Tätigsein des Menschen kommt, ist freilich nicht mehr dem Willen zu verdanken. Der gewählte Lebensbereich legt dann den Menschen ganz in Beschlag und reißt ihn heraus aus dem Zirkel der Eigenwilligkeit. So mag es dann zu Hingabe und Einsatz kommen, in deren Vollzug erst am Menschen die Züge der Menschlichkeit sichtbar werden. So mag sich der Job zum echten Beruf vertiefen.

Diesen positiven Phänomenen gegenüber genießt das reflexive, auf den Willen gegründete Berufsverständnis heute die öffentliche Anerkennung. Das ist angesichts der neuzeitlichen Selbstauslegung des Menschen durchaus verständlich; denn nur der auf den Willen gegründete Beruf gibt dem Willen Raum, macht Wahl und Lenkung des Berufes möglich. Erziehung zum Beruf verlangt hier den willfährigen und gefügigen Auftragsempfänger, den Menschen, der sich in seinem Tun und Handeln von den Aufträgen seines

49. So im Bildungsprogramm in den Ländern des Ostblocks, im Anschluß an das erwähnte Gesetz »Über die Festigung der Verbindung der Schule mit dem Leben ...«. Moskau: Prawda v. 25. 12. 1958; s. Anm.8.

eigenen oder des überindividuellen Willens der Lebensmächte bestimmen läßt. Der Auftragsempfänger ist die erwünschte »disponible Arbeitskrafl«, er hat Chancen in unserer »mobilen Gesellschafl«.

Wenn wir oben von dem aufgabenbereiten Sachwalter und Mitmenschen sprachen, meinten wir den Auftragsempfänger gerade nicht. Dieser bedarf neben seinen Aufträgen einer festen Gesinnung, die die rechte Ausführung der Aufträge gewährleisten soll. Demgemäß wurde in den zwanziger Jahren für die Volksschule die Forderung einer Berufsethik erhoben. Sie sollte den Kindern in der schulischen Unterweisung vermittelt werden[50]. Die Schule sollte eine »ethisdie Beeinflussung in Hinsicht auf die subjektive Einstellung des Schülers zum Berufsproblem« treiben'<. Die Erzeugung einer rechten Berufsgesinnung reiht sich ein in zahlreiche andere Versuche der Gesinnungsschulung in der Moderne. Wenn Industrie- und Wirtschaftskreise heute vielfach die Allgemeinbildung fordern und mitunter sogar das humanistische Gymnasium propagieren, dann vielfach deshalb, weil sie sich von den auf diese Weise gebildeten Arbeitskräften die rechte Berufsgesinnung erhoffen. - Der Aufgabenbereite dagegen bedarf des ethischen Dekrets nicht. Die Aufgabe selbst ist ihm Ethos. Sie sagt ihm, was er zu ihrer Erfüllung zu tun und zu lassen hat. Der »barmherzige Samariter« bedarf nicht der pharisäischen Ethik. Gerade weil er frei von jedem ethischen Schema ist, rührt der Notschrei des überfallenen sein Herz und findet ihn bereit, den ihm hier auf dem Wege von Jerusalem nach Jericho vor die Füße Geworfenen als Aufgabe seines Lebens zu übernehmen. Nun braucht ihm niemand mehr zu sagen, was er zu tun hat. Er wird des rechten Weges im Vernehmen des in der Aufgabe gewährten Anspruchs inne.

Wenn unser Thema die Erziehung in den Dienst der geschilderten reflexiven Beruflichkeit zu stellen versucht, werden wir die Frage nur verneinen können. Der auf den Willen gegründete Beruf, die durch Willensvereinbarung der »Sozialpartner« geregelte Arbeit wird immer nur als Last empfunden. Sie ist Mittel der Selbstbefriedigung des Willens und wird dann aus den Händen gelegt, wenn die »Bedürfnisbefriedigung- erreicht ist. Hier ist der Beruf gerade nicht stets sichtbares Zeichen der Menschlichkeit; vielmehr glaubt der Mensch, erst dort wahrhaft Mensch zu sein, wo er Beruf und Arbeit hinter sich hat, frei von dem Zwang der Arbeit nun tun und lassen zu können, was er gerade will, Wogegen der Sinn der Freizeit doch nicht darin bestehen kann, daß hier der Beliebigkeit des Wollens Raum gegeben wird, sondern daß der Mensch frei wird für die Aufgaben, die seinem individuellen Menschsein außerhalb der 40-Stunden-Woche gestellt sind – voran seine Familie und die Erziehung seiner Kinder. Der Gegensatz von Zwang ist nicht Freiheit, sondern Verbundenheit, lehrt *Martin Buber*[52]. - Es mag sein, daß manche Arbeitsform in der modernen Arbeitswelt menschenwürdige Hingabe nicht mehr zuläßt - wir wagen das nicht zu entscheiden -, daß sie inhuman ist, wie man sagt. Ihre Unmenschlichkeit ist aber nicht darin zu suchen, daß sie die Entfaltung der Gesamtpersönlichkeit behindert, die

50. *l- Weber:* Die Sdiule im Dienste der Berufsberatung. Heidelberg: Ehrig 1922. S. 17ff. - *J. van den Wyenbergh:* Schule und Berufsberatung ... Paderborn: Schöningh 1927. S. 49 ff.

51. *Walter Sdrultze* in: Die Schule im Dienst der Berufserziehung und Berufsberatung. Hg. Reichsarbeitsverwaltung und Zentralirrst. f. Erz. u. Unterricht. Berlin: Reimar Hobbing 1927. S. 293.

52. *Martin Buher:* Reden über Erziehung. Heidelberg: L. Schneider 1956. S. 25.

dann in der Freizeit sich recht ausleben und regenerieren soll, sondern daß sie den Menschen nicht aus dem Zirkel eigenwilliger Reflexivität herausreißt und ihn sich am Werke vergessen läßt. Hier ist die Freizeit die große Chance für den Menschen, auch außerhalb des gesetzlich geregelten Arbeitsverhältnisses als Vater und Sohn, als Mutter und Tochter, als Braut und Bräutigam – aber auch in seinem Garten, bei der Pflege von Pflanze und Tier, im politischen Engagement, beim hingebungsvollen Vernehmen eines Kunstwerks, beim Lesen eines guten Buches seinen »Werkbezirk« zu finden und zu jener Beruflichkeit, die mit der Fünf-Tage-Woche nicht abgegolten, ja die in ihr vielleicht nicht einmal angetroffen wird. Wie schwer es offenbar ist, bei der massiven Propagierung des reflexiven Berufsverständnisses zu der von uns gemeinten Beruflichkeit hinzufinden, bedarf angesichts der Problematik der modernen Familie keiner umständlichen Beweise. – Sofern die Erziehung also auf den Beruf bezogen sein soll, darf sie sich gerade nicht die Struktur des modernen Berufslebens maßgeblich sein lassen. Hier würde sie den Menschen gerade von all dem, zu dem er auch gerufen ist, und das heißt von all den Bereichen, wo ihm in der Hingabe die Menschlichkeit gewährt wird, fernhalten.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß auch das reflexive Berufsverhältnis sich immer wieder zum echten Beruf, zum Aufgerufensein, vertiefen kann. Echte Beruflichkeit kann sich durchaus auch im »Beruf« einstellen; die geringste Arbeit kann für den Arbeiter verpflichtende Aufgabe werden. Hiervon gibt es Beispiele in Fülle. - Auch von der Sprache her läßt sich erfahren, daß das Berufsverständnis nicht auf Wille und reflexiven Selbstgewinn eingeschränkt werden kann. In ihren Formen wird das ursprüngliche Wesen von Beruflichkeit noch vernehmlich. Hier ist nicht von dem scheinbar so selbstverständlichen Gewinn die Rede, sondern von Selbstaufgabe und Selbsthingabe. Da sagt man etwa von einem Menschen, daß er ganz in seinem Berufe aufgeht, daß er sich ganz einem Berufe hingegeben, sich ihm verschrieben hat. Der Struktur nach verweist unsere Sprache viel eher auf das reformatorische Berufsverständnis oder gar auf das alttestamentliche, daß ich auf meinen Stand berufen bin, vielleicht ganz gegen mein eigenwilliges Ichverständnis. Wir können hier nicht ausführlich auf den Wandel des Berufsverständnisses im Verlaufe der Geschichte eingehenw. Gerade in *»Luthers* Lehre vom Berufw« werden viele Züge jener Beruflichkeit sichtbar, die wir auch in unserer überlegung herausstellen konnten. Nur einige wenige Momente seien hervorgehoben. Luther gebraucht das Wort vocatio nicht nur dort, wo er von der Berufung zum Predigtamt spricht, sondern auch bei der Arbeit des Handwerkers, des Bauern usw. Gott setzt sein in der Natur begonnenes Schöpfungswerk in den Ämtern fort. In den Ämtern, in den verschiedenen Berufen, nimmt Gottes Liebe Gestalt an auf Erden. Der Mensch wird im Beruf zum Mitarbeiter Gottes. Wo der Mensch arbeitet und Werke gegenüber seinem Nächsten tut, ist er larva Dei, Maske Gottes. Er wirkt hier nicht sein eigenes, sondern das Werk Gottes in seinem Tun am anderen. Für Luther gibt es noch keine Trennung zwischen einer Sphäre des Zuhause und einer eigenen

---

53. VgI. *Karl Dunkmann:* Die Lehre vom Beruf. Eine Einführung in die Geschichte und Soziologie des Berufs. Berlin: Trowitzsch 1922. 331 S.; Beruf. In: Handwörterbuch der Arbeieswissenschafl- Hg. v. Fritz Giese. Band I. Halle: Marhold 1930. S. 701-802.

54. Gustaf Wingren: Luthers Lehre vom Beruf. München: Kaiser 1952. 217 S.

Sphäre der Arbeit. Für ihn ist der Beruf überhaupt nicht begrenzt auf die Berufsarbeit, sondern auch das Vater-, Mutter-, Sohn- und Tochtersein ist immer auch Beruf und Amt. Das Leben im Hause, das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ist Berufsleben ebenso, wie das Leben in der Arbeit, das Verhältnis zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber Berufsleben ist. In bezug auf die Berufstätigkeit des Menschen kann man keine Gesetze und keine Regeln aufstellen; hier läßt sich nichts planen. Alles Planen, alle Gesetzlichkeit wäre eine ständige Fludit des Menschen vor dem Anspruch Gottes im andern, In dem Befehl Gottes: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, ist der Nächste das beweglidie Moment, das sich aller vorherigen Planung entzieht. Der Befehl der Nächstenliebe wird von dem lebendigen Nächsten und seiner wemseinden Not aktualisiert. Beruf wird, so möchten wir folgern, nicht in der Erwerbshaltung, sondern in sachlicher und mitmensdlicher Inansprumnahme sichtbar, im Vernehmen eines sachlichen oder mirmenschlichen Anspruchs und im nachkommenden Entsprechen. Dem derart Beruflichen geht es nicht um sich, sondern um das Sein in Sache und Mitmensch. In diesem hingebenden Entsprechen wird allererst das sichtbar, was wir Menschlichkeit nennen - nicht bei einem Tun, dem alles nur Mittel zum Wohlergehen wird. Was wäre das für ein Arzt, dem seine Kranken nur Mittel wären, nur Material seiner persönlichen Wohlfahrt! Sein Arztsein oder seine Beruflichkeit, ja seine Menschlichkeit beruhen gerade darauf, daß er es nicht auf *sein* Menschsein abgesehen hat, sondern auf das Sein des anderen, auf das Sein des kranken Mitmenschen.

Wenn im Thema diese Beruflichkelt gemeint ist, wird man die Frage entschieden bejahen müssen. Nicht notwendig und allein das gesetzlich geregelte Berufsleben, sondern jene Beruflichkeit ist der Aufenthalt, das ethos, des Menschen-". Zu jener Beruflichkeit gilt es den jungen Menschen hinzuführen; nicht kann es einer Erziehung daran gelegen sein, ihn der modernen Berufsstruktur einzugliedern.

Wir sprechen von der Beruflichkeit wie von einem *Ort,* an dem und in dem sich die Menschlichkeit des Menschen in Inanspruchnahme und Entsprechung ereignen kann. über diesen Ort ist in den vorausgegangenen überlegungen schon viel gesagt worden. Wir nannten ihn mit Buber den» Werkbezirk« des Menschen, auch seine »Begabung«, jenen bestimmten Bezirk des Seienden, der dem Menschen nicht als Habe und Besitz, aber als zu wahrendes und zu hütendes Gut aufgegeben ist[56]. Was man gemeinhin Begabung nennt, ist nur der innermenschliche Aspekt dieses ontischen Verhältnisses. Jeder Mensch ist in einen bestimmten Bereich des Seienden hineingestellt. An ihm selbst zeigt sich dieser Bezirk als Können und Anlage zu etwas. Diese dem Menschen zugemessene Aufgabenfülle, diese »Begabung« und das mit ihr gewährte Können, macht die Individualität des Menschen aus. Er besitzt sie nichr als etwas Substantielles; vielmehr muß er auf dem Gange der Bildung erst in sie gelangen. Individualität ist nur als Ergebnis erreichbar. - Nur im Umkreis der »Begabung«, des dem Menschen begrenzt gewährten Bereiches des Seienden, ist Berufung möglich. Nur aus dem Bereich des ihm Gegebenen - dieser Bereich darf freilich nicht statisch gedadn werden - kann der Ruf zu menschlicher Entsprechung an den Menschen ergehen.

55. Hierzu *Klaus Schalter:* Sinn und Grenze der Schulstrafe. Pädagogische Rundschau 1958. S. 538.
56. Zum Begriff der »Begabung« ebd. S. 530 f.

So wird auch der durch die Umstände aufgenötigte »Beruf« zur »Begabung« des Menschen werden und sich als Ort der Berufung erweisen können. Die Berufung entzieht nun gängiger Entsprechung. Der Mensch gewinnt eine neue Haltung.

Was wird nun die Schule tun können, um dem Ereignis der Berufung im Bereich der »Begabung« Raum zu geben? Hierzu in Kürze nur einige Anmerkungen. Zweierlei ist zu tun: Erziehung und Unterricht, educatio und institutio, heißt dieses Zweierlei in der Sprache der Pädagogik. Da gilt es zunächst, den Menschen aus seiner primären Selbstbefangenheit herauszuführen, ihn unter Aufgaben und Ansprüche zu stellen, daß er an ihnen sein Selbst um der Sache willen vergessen lernt. Daraufhin sind die sogenannten Erziehungsmittel, Lohn und Strafe, Lob und Tadel, Ermahnung und Gewöhnung, Entzündung des Wettstreits und des Leistungsstrebens, aber auch das Verhältnis von Spiel und Arbeit in der Schule sowie die Vielzahl methodischer Praktiken neu zu durchdenken. - Sodann gilt es, dem Kinde den Raum seiner möglichen »Begabung« zu eröffnen und es in diesen einzuführen. Das ist Sache des Unterrichts. Hier geht es zunächst um die Weite des Horizonts. Nur so kann der junge Mensch auf das treffen, was ihm zugemessen ist. Nur vom Ganzen her kann er das einzelne begreifen und diesem nachgehen. Hier sind frühzeitige Spezialisierung einerseits und andererseits die absolute Einheitsschule gewiß fehl am Platze. Nicht das sogenannte Aktuelle (Bildzeitung) kann den zu eröffnenden Raum dimensionieren; man wird vielmehr nach anderen Maßgaben zu suchen haben. Hier ist zunächst die Maßgabe der *Geschichte* zu nennen. »Die Gebiete sind auszuwählen nach ihrer Herkunft und dem Gewicht, das ihnen innerhalb des geschichtlichen Ganzen der Kultur zuteil wurde.« Sodann geht es um *sachlichen Zusammenhang*. Hier handelt es sich um das »Ermessen jener Bereiche, die im Zusammenhang eines Ganzen unerläßlich, grundlegend sind, sofern sie alles durchwalten. Daß hier Sprachen und Mathematik immer wieder mit Recht genannt werden müssen, ist einsiditig«. Aus diesen beiden Richtpunkten ergibt sich das Kriterium der *geschichtlichen Aktualität*. Hier ist all das zu berücksichtigen, was in unserer Zeit heute maßgeblich geworden und an der Zeit ist. »Das wird in sehr vielen Fällen gerade nicht das sein, was irgendwelche Gruppen und Verbände, irgendwelche Inspiratoren der sogenannten öffentlichen Meinung als -hodiaktuelk preisen'".« Es wird häufig auch das gerade nicht sein, was das Kind und der Elternwille »inreressant« finden. Auf diese Diskrepanz ist bereits Diesterweg mit seiner scheinbar so aktuellen Forderung einer höheren Bürgerschule gestoßen: »Wenn der Kaufmann praktischen Unterricht verlangt und wenn er von der Notwendigkeit einer Bildung fürs Leben spricht, so ist seine Forderung eine andere, als wenn wir einen Lebensunterricht verlangen ... Der Kaufmann, der Gewerbetreibende, der Techniker, kurz diejenigen Personen, für deren Söhne in der Regel die höhere Bürgerschule errichtet wird, verstehen unter Leben das gewöhnliche ... Leben ... Wir dagegen haben überall das höhere Leben im Auge, ohne deswegen die Berücksichtigung des Lebens, wie es ist, auszuschließen[58].« Schließlich wird das Kriterium der *jugendgemäßen Zugänglichkeit der Gebiete* der Schule bei der Auswahl behilflich sein.

---

57. Tbeodor Ballauff: Stellung und Sinn des heutigen Biologieunterrldrts. Der mathematische und naturwissenschaftliche Unterricht 1958. S. 51.

58. Diesterweg: Werke (s. Anm. 26). Bd. H. S. 16.

»Das sagt nicht eine Erziehung -vom Kinde aus-. Nicht das Kind ist maßgeblich, sondern Sachlichkeit und Mitmenschlichkeit, in die es hineinkommen muß. Es sagt, daß zu allen Gebieten ein mehr oder minder langer Weg führt und daß in der Schule dieser Weg gewiesen, aber auch beschritten wird[59].«

Damit freilich ist noch nicht genug getan, daß die Schule den jungen Menschen in die moderne Welt in ihren wesentlichen Zügen, in all ihrer Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit einführt. Die Welt muß bei dieser Einführung zugleich auch in ihrer Weltlichkeit gewahrt werden, das heißt, sie darf nicht nur als »Stoff« zu bestimmtem Ziel, und wenn dieses Ziel die »Bildung« wäre, Gegenstand des Unterrichts werden. Gerade die Verzweckurig aller Dinge und Wesen auf mich, den Menschen, gerade die heute weithin für sakrosankt gehaltene Humanitätsteleologie, verhindert jenes Verhältnis, das hier als Sachlichkeit und Mitmenschlichkeit gekennzeichnet wurde, jenes Verhältnis, in dem sich erst die Menschlichkeit zeigt. Von hier aus wird die altbekannte These vom »erziehenden Unterridit« der *Herbart-Nachfolger* zutiefst fragwürdig. Dieser Unterricht führt nicht in die Welt hinaus, wie sie ist; er verfügt vielmehr die Dinge und Wesen dieser Welt unter die Absichten des Menschen. Er nimmt sie als Mittel zur Durdisetzung seiner Zwecke in Anspruch und verhindert damit, daß sich ihrer der Mensch annehme, dem erst in der Hingabe, in der Entsprechung die Menschlichkeit gewährt wird. Ob die Gegenstände des Unterrichts im Sinne irgendeiner Ethik von Relevanz sind, sollte für den Lehrer unerheblich sein. Er braucht sich nicht eigens um ihre gesinnungsbildende Wirkung zu bemühen. - Indem man den Unterricht von der Forderung der Bildungswirkung entbindet, gibt man der Menschlichkeit erst Raum. Nicht der Unterricht erzieht, sondern die im Unterricht zu ihrem Vorkommen freigegebenen Dinge und Wesen nehmen auf das Sein hin den Menschen in Anspruch, *ziehen* ihn zur *Verantwortung*. Nicht wenn die Arbeitswelt zum Bildungsgut deklariert wird, sondern wenn sie dem Schüler im Unterricht in ihrer ganzen Anderheit und Fremdheit begegnet, wird sie den Menschen hervorrufen, sich *verantwortlich* ihrer anzunehmen. Und gerade das wäre doch in unserer Zeit so bitter notwendig.

Indem es der Schule aufgetragen ist, dem jungen Menschen den Raum seiner möglichen »Begabung« zu eröffnen, wird sie selbst dem Leben gegenüber einen Raum ganz eigener Art darstellen. Gerade dies meinten die Neuhumanisten, wenn sie von einem präordinierten Verhältnis der Schule zum Leben spradienw. Ehe man diesen Raum näher bestimmt, etwa als »behüteten« Raum, wird man sich über seine Dimensionen verständigen müssen. Wenn man ihn allein als »Raum des Kindes« versteht, ihn also dadurch dimensioniert, daß man hier das Kind mit sich selber umgibt (ofl: im Anschluß an gewisse Forderungen der Reformpädagogik), wird der Raum der Schule zu einem »behüteten Raurn« im verkehrten Sinne: Hier wird das Kind zwar in seiner kindlichen Selbstbefangenheit, nicht aber in seiner Menschlichkeit, in seinem »dialogischen Verhältnis« zum Du und zum Es (Buber) »gehütet«. - Der Raum der Schule ist dagegen »behüteter Raum« im positiven Sinne, wenn

---

59. Ballauff (s, Anm, 57), S. 51-

60. So *Reinhold Bernhard Jachmann* in seiner Schrift: Ober das Verhältnis der Schule zur Welt (1811). In: Dokumente des Neuhumanismus, mit Beiträgen von Ast, Jacohs, Evers, Jachmann. Eingel. v. R. Joerden. Berlin und Langensalza: Beltz o.].

die Schule dem genannten Verhältnis, das heißt, wenn sie der Menschlichkeit des Menschen, des Kindes Raum gewährt, indem sie dieses aus sich selber herausführt (e-ducare) und vor sachliche und mitmenschliche Aufgaben stellt (in-stituere). Hier ist der Raum der Schule »offener« Raum, und diese Offenheit gilt es der Schule zu bewahren. Als offener Raum, demgegenüber die Arbeitswelt als moderne Selbstumstellung des technischen Menschen selbstsam ge- und verschlossen erscheint, ist der Raum der Schule in bezug sowohl auf die Menschlichkeit des Menschen wie auf die Weltlichkeit der Welt zugleich »behütender« Raum. - Wer im offenen Raum der Schule seine Menschlichkeit in der verantwortlichen Erfüllung sachlicher und mitmenschlicher Aufgaben erfahren hat, wird vielleicht auch imstande sein, die falsche Verschlossenheit der modernen Welt zu durchstoßen und in der Hingabe an Sache und Mitmensch, in der Wahrung der ihm aufgetragenen Welt seine Menschlichkeit zu erfüllen",

Die Frage, ob der junge Mensch zum Beruf zu erziehen sei, haben wir bejaht. Alle Erziehung hat, sofern es ihr »um den Menschen« geht, seine Beruflichkeit im Auge. Das Verhältnis zwischen Erziehung und Beruf braucht darum nicht erst dadurch hergestellt zu werden, daß man dem Beruf menschenbildende Qualitäten nachweist. Wir sahen ferner, daß eine Erziehung zum Beruf nicht die Eingliederung des Menschen in die faktische Berufswelt im Auge hat. Es geht vielmehr um eine Beruflichkeit, von der die faktische Arbeitswelt bestenfalls einen Teil ausmacht, die aber gleichwohl alle echte Berufstätigkeit erst ermöglicht. Es geht um jene Beruflichkeit, in der die Menschlichkeit des Menschen sich kundtut. Zu dieser Beruflichkeit hin hat Erziehung den jungen Menschen auf den Weg zu bringen. Seine Beruflichkeit selbst liegt nicht in ihrer Hand - auch nicht in der Macht ihrer Zöglinge. Was dem Menschen bleibt, ist die Bereitschaft, dem an ihn im Raum seiner »Begabung« ergehenden Ruf je und je zu entsprechen. – Was da für die Erziehung zu tun ist, konnten wir nur ansatzweise aufzeigen. Die Pädagogik wird hier ganz ihrer eigenen Einsicht zu folgen haben. Genauere Hinweise können der 1958 erschienenen Dissertation von *J. Muth* »Vorberufliche Erziehung in der Volksschule- entnommen werden'",

In dieser Beruflichkeit liegt vielleicht die einzige Chance, die unserer Zeit geblieben ist: daß es nämlich den Menschen in ihrem Tun nicht immer nur um sich, ihren Willen und ihre Macht geht, sondern um die Mitmenschen, die Dinge und Wesen dieser Welt. Echte Beruflichkeit, nämlich Mitmenschlichkeit und Sachlichkeit, läßt auch in einer Zeit der entfesselten Atomenergie nicht verzagen.

Prof. Dr. K. Schalter *Köln-Sülz, Erpeler Str. 55*

61. Im Anschluß an ein Diskussionsprotokoll v. 1. Brandt der Studientagung der AG. evgl, Erzieher in Deutschland vom 27.6.-2.7.1958 unter dem Thema »Erziehung zur politischen Verantwortlichkeit«, 5.11.

62. *Jakob Muth:* Vorberufliche Erziehung in der Volksschule. Beitrag zu ihrer theoretischen Grundlegung und praktischen Durchführung. Mainz: Phi!. Diss, 1958; bes. E) über Möglichkeiten der praktischen Realisierung vorberuflicher Erziehung in der Volksschularbeit, S. 124-174. – *[, Muth:* Das Problem der vorberuflichen Erziehung in der Volksschule. Essen: Neue Dt. Schule. Verlags-GmbH. 1960. – Zum Grundsätzlichen: *Theodor Ballauf]:* Erwachsenenbildung. Sinn und Grenzen. Heide/berg: Quelle und Meyer 1958. – *Klaus Schaller:* Die Krise der humanistischen Pädagogik und der kirchliche Unterricht. Heide/berg: Quelle und Meyer 1960. – *Klaus Schaller:* Vom Wesen der Erziehung. Pädagogische Rundschau *1959/60.*

Demokratie als Herrschaflsform"

von

LUDWIG FREUND

Darf ich mir zunächst erlauben, meine besondere Aufgabe in diesem Kreise nach der methodologischen Seite hin kurz zu umreißen? Offensichtlich kann ich als profaner Wissenschaftler den Theologen ihre Methode und ihre Betrachtungen zum Thema nicht vorwegnehmen oder gar vorschreiben. Dies hängt ganz einfach mit dem Umstande zusammen, daß, wie *Paul Tillich* das auseinandersetzt, die historisch-wissenschaftliche und, wie ich hinzufügen möchte, auch die sozialwissenschaftliche Erkenntnis den *»Kairos«*, das heißt die *Fülle* der in der Zeit gegebenen Situation, nicht auszuschöpfen vermag. In dem Gegeneinander und Miteinander von »Norwendigkeir« und »Zufälligkeit« historischen Schicksals, oder politischen oder geistigen und sonstigen Geschehens, soweit sie das menschliche »Leben« als solches konstituieren, kann und soll der profane Wissenschaftler den »Trend«, also den Faktor der »Notwendigkeir«, der in der »relativ dauerhaften Struktur jeder geschichtlichen Existenz« rnitsdrwingtt, ergründen. Er kann aber nicht »das Leben« in seiner ganzen Sinnes- und Seinsfülle und der damit zusammenhängenden *Problematik* enthüllen. Denn das Element des Lebens, das der exakte Forscher das »Unbekannte«, der Dichter das »Sdiicksal«, der Theologe den »göttlichen Willen« oder die »Gnade«, der Historiker den »unberechenbaren Zufalle nennen, entzieht sich dem methodischen Zugriff des Empirikers, der vor den metaphysischen Grenzen halt machen muß.

Es kann sich also bei meinem Unterfangen nur um einen sogenannten »aporetischen« Versuch handeln. Ich glaube nicht, daß es für Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft mehr geben kann als das; den Versuch nämlich, die beobaditbaren, im weitesten Sinne wahrnehmbaren Tatsachen menschlicher Seinsweisen sorgfältig und so umfassend wie nur irgend möglich zu registrieren, die übrigbleibenden, fast überall *am Rande* der Erfahrungswissenschaften und theoretischen Forschung dramatisch sich erneuernden, wissenschaftlich *noch nicht*, sehr häufig *niemals*, lösbaren Probleme zu *diskutieren*, ohne sie »um jeden Preis« *lösen* zu wollen. Es besteht für mich kein Zweifel, daß der *Theologe* diese Behandlungsweise respektieren, sie sorgfältig zur Kenntnis nehmen und für seine eigenen, darüber hinausgreifenden Funktionen *verwerten* muß, will er zu der Zeit, zu den Menschen und vor allem zu den Gebildeten unter ihnen ein Verhältnis finden.

Es ist aber ebenso verständlich für mich, daß ein *Oberschreiten* jener metaphysischen Grenze durch die profane Wissenschaft, wenn sie anders erfolgt als im Stile vorsichtigster und rein hypotheclsmer, also mit problematischer Urteilsmodalität vorgehender Erwägung oder des mit allen Reservaten ausgestatteten Diltheyschen *Versuchs* des »Verstehens«, den heute gerade in Deutschland sehr verbreiteten »Sündenfall- des wissensdiaflsmerhodologischen Dilettantismus und des reinen »Feuilleronismus« konstituiert, der im Lande *Imma-*

---

* R.eferat, gehalten vor dem Sozialethischen Ausschuß der Evangelischen Kirche im Rheinland am 24. März 1960 in Selbeek bei Mülheim a. d, Ruhr.

1. *Paul Tillich:* Kairos und Utopie. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 1959. S. 327.

nuel Kants und des heute oft mißverstandenen oder gelegentlich unterschätzten *Max Weber*[2] eigentlich seltener vorkommen sollte als anderswo. Ganz am Rande darf ich demnach erwähnen, daß mein Begriff der Empirie nichts mit dem groben Empirismus der erkenntnistheoretischen Validierung ausschließlicher Sinneserfahrung. noch mit dem davon wenig unterscheidbaren, gedankenscheuen. in unseren Tagen sich wieder breitmachenden Positivismus zu tun hat. Die *Bedeutung* metaphysischer Ideen und Fragen für das Kulturleben der Menschheit, ja die durch den positivistischen Hang nicht überwundene *Forderung* nach metaphysischen *Antworten* sind beständig wiederkehrende Phänomene der Erfahrung, welche der Gesellschaftsforscher nicht ignorieren darf, wenn er selbst nicht bedeutungslos für die Gesellschaft werden will.

Das Thema »Demokratie als Herrsdiaflsform« gebietet, daß ich den Sinn der Demokratie zugleich mit den Auffassungen über die Demokratie als eine Form der Herrschaft zu beleuchten suche.

Die Definitionen der Demokratie sind höchst uneinheitlich. Sie unterscheiden sich *nicht nur* auf Grund ihrer *politischen* Nuancierungen. Während wir gewöhnt sind, die Demokratie vor allem als ein *politisches* Faktum zu beurteilen, gibt es neben der politischen Konzeption die Interpretationen der Demokratie sowohl als einer *moralischen* Idee als auch einer *wirtschaftlich-sozialen* Ordnung, drei Aspekte der Demokratie also, die - nach der Auffassung einiger Autoren - durchaus nicht notwendig in einem gegebenen Staatswesen miteinander verbunden zu sein brauchen, obgleich dies normalerweise der Fall sein wird. Könige, Fürsten, Angehörige privilegierter Klassen wurden manchmal als »demokratisdi« bezeidmet, weil sie ein empfindsames Organ für die Nöte ihrer Untertanen bzw, Untergebenen, eine Bereitwilligkeit, zu helfen und zu dienen, und die Gewohnheit sozialen Umgangs mit allen Schichten der Bevölkerung besaßen. Einige Verteidiger des verflossenen monarchischen Systems in Deutschland versäumten nicht, die Sozialgesetze des Kaiserreiches als »demokratisdier« zu bezeichnen als diejenigen in einigen der damals führenden *politischen* Demokratien, und tatsächlich waren die entsprechenden Bestimmungen ja auch in vieler Beziehung weiterreichend als in diesen.

Wenn wir uns, unter Abstraktion von den vorbezeichneten Verwicklungen, auf die Behandlung der *formell* und *politisch* demokratisdien Staatsformen beschränken, so wird

2. Es ist ungerechtfertigt, Max Weber als in seinem Realismus überholt (vgl, *Dol] Sternberger:* Autorität, Freiheit und Befehlsgewalt. Tübingen 1959. S. 17 f.) oder als reinen »Positivisten« (vgl, z. B. *Edu4rd Spr4nger:* Die Einheit der WissenschaA:, ein Problem. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 1952/1, S. 10/11) hinzustellen. Entgegen dem nicht alleinstehenden Mißverständnis Sternbergers, daß Weber einen »wertfreien Realismus« erstrebte, wehrt dieser sich in seinem Aufsatze »Der Sinn der ‚Wertfreiheit< der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften« (in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 2. Auf!. Tübingen 1951. S. 475ff.) ausdrücklich gegen die einseitige Auslegung, daß er subjektive Wertungen völlig aus der Thematik empirischer WissenschaA:en ausschalten wollte. Auch seine übrigen wissenschaftskritischen Schriften, insbesondere seine Aufsätze .Die sObjekrivirär, sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis- und »Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie«, stehen dieser falschen Interpretation entgegen. Allerdings zog er energisch gegen die *Über'Wucherung* sozialwissensmaA:lichen Denkens durch Werturteile und durch an Wünschen und Vorurteilen orientierte Gedankensysteme zu Felde, und die in dieser Richtung von ihm formulierten Argumente sollten gerade von modernen Sozialgelehrten wieder beherzigt werden.

eine Definition nicht weniger schwierig. Die Gründe für diese Schwierigkeit hängen just mit dem Unvermögen zusammen, den *locus der Herrschaft* in der Demokratie präzise und allgemeinverbindlich zu bestimmen. Genügt es zum Beispiel zum Verständnis des realen Sinnes der Demokratie, wenn man sagt, das *»Volk* herrsdie«, wenn es tatsächlich *nicht* herrscht im eigentlichen Sinne des Worts, oder wenn wir sagen, daß die *»Mebrbeit* herrsdit«, wenn auch *das* oft zweifelhaft ist, oder wenn wir sagen, daß der» *Wähler* herrscht«, wenn dieser nur eine sporadische und keinesfalls eindeutige Funktion im sehr verteilten Kontroll- und Rollensystem der Entscheidungen im demokratischen Staate ausübt?

»Das Volk« oder auch nur »die Mehrheit« herrscht natürlich nicht, wo in im übrigen nach konventionell-demokratischem Muster regierten Ländern gewisse weite Schichten der Bevölkerung - Frauen, Kinder, Jugendliche, Analphabeten und dergleichen - vom Wahlrecht ausgeschlossen sind. Dieser von dem berühmten britischen Politikwissenschaftler und Staatsmann Lord *fames Bryce* erhobene Einwands ist zwar wichtig, aber nicht wesentlich. Die mechanische Ausbreitung des Wahlrechts auf alle Bevölkerungsschichten liegt den angelsächsischen Apologeten der Demokratie in unserem Jahrhundert besonders am Herzen, obgleich es sich durchaus nicht überall zum Vorteil der Demokratie oder der beteiligten Völker ausgewirkt hat.

Den *Kern* des Problems *erreicht* man vielleicht erst durch *die* Überlegung, daß 1. Herrschaft und Demokratie *in* einem immerwährenden idearivен Gegensatz zueinander, daher *in* einem nie aufhörenden Spannungsverhältnis stehen; 2. die Demokratie dennoch nicht ohne eine oligarchische Schicht, welche - entgegen der ausdrücklichen *Absicht* der Demokratie als solcher - die *tatsächlichen,* in der Demokratie allerdings *verteilten* Herrschaftsfunktionen versieht, auskommen kann. Jener innere Gegensatz von Herrschaft und Demokratie - *Herrschaft* als unausweichlich auf eine *Minderheit* beschränkte, *außergewöhnliche Machtbefugnis* verstanden, *Demokratie* als eine Forderung nadi *größtmöglicher Freiheit von Herrschaft* für die Beherrschten - erklärt das messianische Sendungsbewußtsein derer, die im Besitze »echter« Demokratie zu sein glauben, andrerseits die *tiefe,* gleichsam in Haßliebe umschlagendeEnttäuschung derer, die sich über den in den Verhältnissen realer menschlicher Begrenzung gründenden Widersprudt zwischen Theorie und Praxis nicht trösten können, daher Betrug und Verrat wittern. Die Propagandisten der Demokratie, die aus ihr eine Art Fetisch, zumindest häufig eine Art von Religionsersatz gemacht haben, die man nicht bezweifeln darf, ohne Gefahr zu laufen, aus der Gemeinschaft der Heiligen dieser Konfession ausgestoßen zu werden-, leisten der Demokratie mit dieser Einseitigkeit

3. Modern Demceraeies. Bd, I. Lenden 1921. S. 20 ff.

4. *Carl J. Friedrich* redet geradezu von der »Civiras Dei« des heiligen Augustinus, um den Unterschied zwischen dem -Massenmenschen« Europas und dem demokratischen »common man. Amerikas zu bezeichnen, welch letzterer an der sCivitas Dei. teilhabe. Vgl. *Friedrich:* Begriff und Funktion politischer Moral. RIAS, Funk-Universität, 27. XII. 1955. S. 6-7; *ders.i* Demokratie als Hcrrsdiafls- und Lebensform. Heidelberg 1959, insbes. S. 17 und 44 ff. Eine nicht unähnliche Einstellung, wenngleich mit meist weniger extremen Formulierungen, ist geradezu symptomatisch für die amerikanische pädagogische, sozialphilosophisehe. soziologischeund politikwissenschafllidie Literatur, von allgemeinen Presseäußerungen der geläufigen Art ganz abgesehen. Ein eklatantes Beispiel unter unzählbaren ist *Daniel J. Bootstim* The Genius of American Politics, Chicago 1953, das die keineswegs einzigartige Theorie vertritt, die amerikaaisehe Politik und

und idealisierenden Obersteigerung tatsächlich einen Bärendienst, denn 1. verstellen sie dadurch die Wirklichkeit; 2. erwecken sie unbegründete Hoffnungen; 3. erschweren sie die auch in der Demokratie notwendigen Anpassungen an die Realitäten *relativer* Freiheitsbeschränkung und Herrschaft; 4. leisten sie auf Grund der auf die *überspannten* Versprechungen und Erwartungen folgenden Desillusionierungen den Feinden der Demokratie einen unbewußten Vorschubdienst.

Zur Straffung des bisher Gesagten darf ich an dieser Stelle das Zeugnis des der faschistischen, konservativen oder sonstwie reaktionären Gesinnung unverdächtigen, politisch eher links orientierten französischen Politikwissenschaftlers *Maurice Duverger* anrufen. In seinem mit Recht vielgepriesenen Werke über »Die politischen Parteien- zitiert dieser zustimmend auf einer der letzten Seiten]. *j. Rousseau,* der sagte: »Nimmt man den Begriff im strengen Sinne, so hat es niemals eine wahre Demokratie gegeben und wird es niemals eine geben. Es widerspricht der natürlichen Ordnung, daß die Vielen herrschen und die Wenigen beherrscht werden sollens.e Duverger selbst knüpft an seine gründlichen Untersuchungen die Betrachtung: »Jedes Regiment erfordert Disziplin. Jede Disziplin ist etwas von außen Auferlegtes und die sinnere Disziplin- ist selbst ein Produkt von Erziehung, die ihrerseits eine vorausgegangene äußere Disziplin voraussetzt. Sie wird immer sehr begrenzt bleiben '" Ein Volk zwingt sich nicht '" Es regiert sich nicht - es wird regiert".«

Die politische Herrschaft gründet entweder auf purer Gewalt oder auf Autorität. *Gewaltherrschaft* bezieht sich auf die physischen Mittel der Liquidierung von Ungehorsam gegenüber der Staatsmadit, der Verbreitung von Furcht vor der Verletzung der Vorschriften oder Gesetze. *Autorität* beruht auf dem Vertrauen und Glauben der Gefolgschaft, dem *freiwilligen* Gehorsam, welcher der Herrschaft geleistet wird. Wir werden einsehen müssen, daß die Demokratie, oder vielmehr das, was wir aus Ermangelung an einem geeigneteren Wort und ohne Möglichkeit der *genauen* Definition »Dernokratie« zu nennen uns gewöhnt haben, sich zwar in bedeutenden und dadurch entscheidenden *Graden* von der *reinen Gewaltherrschaft* unterscheidet, daß aber auch sie vernünftigerweise eine im letzten Grunde auf Gewalt basierte und durch (Polizei- oder Militär-) Gewalt *gestützte Ordnung* darstellt, welche *soweit wie irgend möglich Gewalt durch Autorität ersetzt,* wobei sie nicht zögern darf, ihre eigene Ordnung, ihre eigene Verfassung, ihre eigenen Gesetze gegen Gesetzesübertreter oder die Feinde der Verfassung, im Notfalle mit Gewalt, zu schützen. Sonst ist sie kein Staat, oder hört auf, es zu sein. Die höchstverantwortlichen Stellen der Weimarer Demokratie haben das, als es *noch an der Zeit* und nicht zu spät war, nicht begriffen. Umgekehrt ließe sich zeigen (falls unser Thema es zuließe), daß die absolute Monarchie, ja sogar die despotische Diktatur gleichfalls »gemisdire« Herrschaftsformen

---

die amerikanischen politischen Institutionen seien »vorgeprägr« und bedürfen nicht der neuen und modernen Theorie zu ihrer Überprüfung, Theorien seien ein europäisches übel, welche den Geist Amerikas gefährden, und ein Denker wie *Reinhold Niebuhr* stelle eine »Dekadenzerscheinung« in Amerika dar. Vgl. ebenfalls *James V. Schall:* Theory in American Politics, In: Modern Age 1959/2. S. 150ff.

5. *J. J. Rousseau:* Du Centrat Social. Bd. In. S. 4. Bei *Duverger:* Die politischen Parteien. Hg. und übers. von S. Landsbur. Tübingen 1959. S. 429.
6. Ebd.

darstellen, welche *nicht nur auf Gewalt,* sondern *auch auf Autorität* zu gründen oftmals geradezu krampfhafte Anstrengungen unternehmen. Hier die Grenzen zu ziehen, ist nicht immer leicht gewesen, obgleich die braunen und roten Formen des Bolschewismus mit ihren in der Geschichte kaum dagewesenen Ungeheuerlichkeiten der brutalen physischen Gewaltanwendung und psychologischen Verführungs- und Täuschungskünste in bezug auf die ihrer Herrschaft Unterworfenen es uns *besonders* leicht machen, diesen Trennungsstrich heute sehr deutlich und *sichtbarer* zu ziehen, als es durch die durch materiellen Wohlstand moralisch und geistig träge gewordenen Menschen einiger westlicher Staaten geschieht.

Mein Thema fordert, wie gesagt, Konzentration auf die *demokratische Herrscha/lsform.* Gestatten Sie mir also jetzt, daß ich sie zu zerlegen und dadurch verständlich zu machen versuche. *Franz Oppenheimer* meinte, daß *»alle«* Herrschaft ursprünglich auf *»exogene;* Ursachen« zurückgehe. Der ursprüngliche *genossenschajllicbe* Geist sei gesprengt worden schon durch die Erscheinungsweisen der *wirtscha/llichen* Sklaverei. Die so begonnene Entwicklung erreichte ihre Höhe *im Staat. »Der Staat«* ist nach ihm die Schöpfung exogener Gewalt, das heißt einer von außen, von »Fremden«, auferlegten". Oppenheimer gab zu, daß die Dinge in ihrer historischen Verflechtung schwer erkennbar sind. Er stützte sich aber auf Ethnologen wie *Wilhelm Wundt* und *Allred Vierkandt,* um zu beweisen, daß es ursprünglich *eine* Gemeinschaft war, die eine *andere* Gemeinschaft unterwirft und beherrscht. Die »Führer« der ersteren werden zu Herren der Gesamtgruppe", Um zu einem Staatsgebilde zusammenzuwachsen, um also »soziale Beziehung im strengen Sinne zu werden«, muß Gewalt zur Macht werden". Denn pure physische Gewalt ist nach *Georg Simmel* das Verhältnis »wie das des Tischlers zu seiner Hobelbank«, Sie kann den echten, spontanen Zusammenhalt im Staate auf die Dauer nicht bewirken. Das heißt, »sie muß sich mit einem Tropfen demokratischen öls salbenw, damit die »fremde« Herrenklasse und die Beherrschten zu einer Einheit im Staate werden und sich als solche empfinden.

Die »Madit«, dieser »Tropfen demokratischen öls«, steht zwar in einem gewissen Gegensatz zur bloßen Gewalt, hebt diese aber nie ganz auf, sondern bezieht sie genauso mit ein, wie sie auch die das »Vertrauen« begründende Autorität mitsetzt (die allerdings von Oppenheimer in diesem Sinne nicht behandelt wird). Nach Max Weber bedeutet Macht »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen *auch gegen Widerstreben* durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance bercht-'«. Auf diesem Begriff der Macht ruhen Max Webers Unterscheidungen der »legalen«, der »traditionellen« und

7. Damit entschied er sich für die sogenannte »anarchistisdiee Theorie über die Entstehung der Staaten, welche an sich ebenso unbeweisbar ist wie ihr Gegenpart, die» Vertragstheoriee,
8. Man sollte sich durch den Mißbrauch des Wortes »Führere durch Hitler und Genossen nicht beirren lassen. »Führertume, im Gegensatz zum »Herrsdiertum«, war immer genossenschaftlich bestimmt. Hitler war Gewaltherrscher, nicht Führer.
9. *Franz Oppenheimer,* System der Soziologie. Bd. II: Der Staat. Jena 1926.
10. *Oppenheimer* in: Handwörterbuch der Soziologie. Hg. von A. Vierkandt. Unveränd. Neudruck Stutegart 1959. S. 341-42.
11. In: Wirtschaft und Gesellschaft, Teil 1. S. 28. ~ C. *l- Friedrich* unterscheidet nicht genügend die Grenzlinien zwischen den Weberschen Begriffen der »Herrsdiafl« und »Macht«, Außerdem verwischt Friedrich die Unterschiede zwischen »Autoritäte, »Macht« und »Einfluß«. Der von ihm zitierte Einfluß des Arztes und Gelehrten paßt nicht als Analogie und hat nichts mit politischer Autorität zu tun (Zeitschr. f. Pol. 1960, S. 1 ff.).

der »charismatischen Herrschafl:«. Herrschafl:, das heißt, nach Weber, »die Chance, Gehorsam für einen bestimmten Befehl zu finden«, kann auf drei verschiedenen Motiven der (freiwilligen) *Fügsamkeit* beruhen: 1. auf einer bestimmten »Interessenlage«, auf zweckrationalen Erwägungen von Vorteilen und Nachteilen seitens der Gehorchenden; 2. auf bloßer »Sitte« und Gewöhnung an die Herrschafl:sformen; 3. »rein affektuell« bestimmt, durch Neigung, Ergriffenheit des Beherrschten in seinem Verhältnis zum Herrschenden.

Die letztere, »charismatische« Quelle der Macht und Autorität in Unterscheidung von den beiden anderen hat vielleicht *Georg Simmel* noch klarer umschrieben als Weber, obgleich er die »traditionale« und »legale« Form der Autorität in eine einzige zusammenzog1!: »Eine Persönlichkeit, an Bedeutung und Krafl: überlegen, erwirbt bei ihrer näheren oder auch entfernteren Umgebung einen Glauben und Vertrauen, ein maßgebendes Gewicht ihrer Meinungen, das den Charakter einer objektiven Instanz trägt.« Diese im Prinzip mit Max Webers »charismatisdrem Typ« der Herrschafl: übereinstimmende Erklärung wird ergänzt durch ein »umgekehrtes« Verfahren. »Eine überindividuelle Potenz, Staat, Kirche, Schule, die Organisationen der Familie oder des Militärs, bekleiden von sich aus eine Einzelpersönlichkeit mit einem Ansehen, einer Würde, einer letztinstanzliehen Entscheidungskrafl:, die aus deren Individualität niemals wachsen würde.« Ist die Autorität also im ersteren Falle »aus den Qualitäten der Person wie durch generatio aequivoca aufgestiegen«, so hat sie sich im letzteren Falle »gleichsam von oben« auf eine Person niedergelassen. Simmel fährt fort: »An dem Punkt dieses Überganges und Umschlages hat nun«- und zwar in *beiden* Abwandlungsformen der Autorität- »ersichtlich der mehr oder weniger freiwillige Glaube des der Autorität Unterworfenen einzusetzen.«

Der »freiwillige Glaube« der Beherrschten stellt aber - wenn ich nun folgern darf - in seinen beiden Abwandlungsarten ein eminentes Machtpositivum für den Autoritätsträger bzw. -inhaber dar. Mit Hilfe dieses »Glaubens«, zumal wenn er in den bekannten Manifestationsweisen patriotischer Gefolgschafl:, gutbürgerlicher Gesetzestreue und Furcht vor Strafe, gewohnheitsmäßiger und milieubedingter Loyalität oder von durch »Charisma« entzündeter Begeisterung die Massen an die gegebene Autorität bindet, ist der »Widerstrebende-s, der Gegner dieser Autorität, isoliert und machtlos. Die Atmosphäre der kollektiven Einheit und Solidarität entzieht ihm die Voraussetzungen für einen erfolgreichen, nicht lediglich geheimen Widerstand. Wir von der älteren Generation haben erfahren, daß der an »charismatischem« Glauben sidi entzündende Gehorsam sich nicht auf Demokratien und demokratische Führer zu beschränken braucht, im Gegenteil, sehr ofl: und leichter als in Demokratien bei einer von Ressentiments, Wunsch- und Wunderglauben erfüllten, politisch total ungebildeten und demagogisch aufgepeitschten Masse entsteht. Eine solche, am falschen Objekt sich begeisternde Gefolgschafl: *kann* in die moralische und politische Katastrophe führen-s.

Der *Despotismus* einer *unbegabten* Herrenschicht wie zum Beispiel der Mireeldeursdi-

---

12. In: Soziologie. Leipzig 1908. S. 136f.
13. Genau im Sinne von *Max Weber,* der »charisma« als eine *»außeralltägliche* Qualität eines Mensmenc verstand, einerlei »ob wirklich, angeblich oder vermeinrlidi« (Legitimirätsgrundlagen der Herrschaft. In: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Kröners Ausgabe »Max Weber«. Tübingen 1956. S. 435).

lands ist im Gegensatz dazu eine Form der Herrschaft, welche das »Glauben und Vertrauen« ungewöhnlich weitgehend durch »Furchr« und »Einschüchrerung« ersetzt. Die Atmosphäre der »Einheit« ist hier total künstlich. Während sie im Falle der Demokratie nur eines *nach größter Möglichkeit eingeschränkten Grades der Gewalt* bedarf, vermag die despotische Herrschaft (selbst im Falle scheinbar »charisrnatischer« Führung) nur durch die Anwendung eines bedeutenden, potentiell allumfassenden Grades der physischen Gewalt gegen die Exponenten verkappten oder offenen Widerstandes und der Verbreitung von Schrecken und Furcht vor den Regierenden bei den Massen den »Gehorsamswillen« beständig zu erhalten. Da somit die Einheit in beträchtlichen Schichten fingiert und brüchig, da *unfreiwillig* ist, versuchen moderne despotische Systeme ihre psychische Basis durch erzwungene und einseitige Indoktrinierung aller Bevölkerungsteile, insbesondere der Jugend, zu befestigen, und zwar mit Ideen, welche die brutalen Gewaltakte der Regierung und regierender Kreise als »Liebeshandlungen im Dienste der Menschheit«, Aggression als »Friedensbestrebung« und eine ungerechte Justiz als das Symbol einer wahrhaft »freien Gesellschaftsordnung« erscheinen lassen sollen. Daneben gibt es im kommunistischen Herrschaftsbereich dann natürlich noch die Anstrengungen zur Gewinnung des Arbeiterstandes. insbesondere der Arbeiterjugend, indem diese, sofern sie »parteitreu« sind, zu einer besonderen Art von »Elite« gestempelt werden, aus der die kommenden »Führer« auf allen Gebieten erwachsen sollen, ein Vorwand, der durch das harte Los der wirklich arbeitenden Mehrheit dann wieder teilweise entkräftet wird. Ob alle diese Manipulationen *auf die Dauer* den spontanen sozialen Zusammenhalt, den »freiwilligen« Gehorsam, herstellen können, welcher die Rolle des *Volkes* als »Hobelbank« (gemäß früher zitierten Beispiels) mit derjenigen eines sich psychologisch als »Partner« empfindenden sozialen Korrelats ersetzt, muß abgewartet werden, erscheint jedenfalls höchst zweifelhaft, wenn man die in *Rußland* seit dem Ableben Stalins sich zwangsläufig abwickelnden liberalisierenden Trends und Entwicklungsreihen im Inneren des Landes sorgfältig verfolgt[14].

In der von Chruschtschow so genannten »bürgerlidien« *Demokratie* nun spielt dieser Begriff der »Partnerschafl« des Volkes die ganz überragende Rolle. Trotz Chruschtschows gegenteiliger, rein agitatorischer Behauptung in seiner Rede vor dem indischen Parlament vom 11. Februar 1960 ist diese Partnerschaft in Rußland auch heute bei aller sehr relativen Lockerung der Gewaltmethoden mit dem Zustande »bürgerlicher Demokratien-e noch nicht entfernt vergleichbar. Die bewußten Lügen über das eigene System und die aus Unkenntnis stammenden moralischen Verkleinerungen der westlichen Systeme durch einen Chruschtschow wären allerdings leichter zurückzuweisen, wenn zahlreiche Parteigänger des Westens sich größerer Wirklichkeitsnähe befleißigten und die Begriffe und Tatsachen ihrerseits nicht fortlaufend verwirrten. Keineswegs möchte ich behaupten, daß die Partnerschaft des Volkes als solche in einer Demokratie in genau dem Umfange existiert, wie die übertreibenden Schlagworte amerikanischer Missionsgläubiger, die sich auch gelegentlich in den

14. Aus der Fülle der sorgfältig wägenden Literatur greife ich willkürlich die im Augenblick der Niederschrift jüngsten Darstellungen heraus: *Wallgang Leonhard:* Kreml ohne Stalin. Köln 1959. – VgL auch *Leonhard Froese:* Der »alte« russische Mensch in der neueren sowjetischen Literatur. Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlamente vom 25. November 1959. Ein Aufsatz, der mehr umfaßt, als der Titel andeutet. - Ebenfalls *Boris Meissner:* Rußland unter Chrusduschow. München 1960.

Reihen amerikanischer Soziologen und PolitikwissenschafHer finden, es vorspiegeln. Es steht nichtsdestoweniger fest, daß die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung, nicht nur der *Schweiz,* wo kleiner Raum, kleine Bevölkerungszahl und langer Friedenszustand eine direktere Form der Demokratie ermöglicht haben als irgendwo anders in der Gegenwart, sondern auch *Amerikas* und *Englands* sich als »Partner« der Regierung empfindet. Diese *psychologisch begründete Tatsache* ist von höchster Wichtigkeit. Sie ruht auf zeitlich langer und faktisch erprobter Erfahrung.

In Amerika ist der steigende und auf Grund des wachsenden *Druckes »uon unten«* - dies also ein typisch demokratisches Merkmal! - auch die Arbeiterschichten wesentlich einbeziehender Wohlstand eine sehr gewichtige Ursache für das Gefühl der »Partnerschaft« in unserer von materiellen Gesichtspunkten weithin beherrschten Zeit. Er ist aber nicht der ausschließliche Erklärungsgrund, wenn man insbesondere die selbst in wirtschaftlichen Notlagen bewährte grundsätzliche Stabilität der demokratischen Formen und Einrichtungen in England berücksichtigt. Gerade in wirtschaftlichen Krisenzeiten sind in England und auch Amerika verstärkte staatliche Eingriffe in die Freiheiten des einzelnen erfolgt. Und diese Eingriffe bedeuten an sich ein *undemokratisches* Element, wenn man als die ursprüngliche Absicht der Demokratie ein *mögliches Minimum* von Herrschaftsbefugnis versteht. Die Erklärung von *lohn Stuart Mill* räumt diesen Einwand nicht hinweg, wenn er sagt: »In the particular circumstances of a given age or nation, there is scarcely anything ... which it may not be desirable or even necessary, that the government should rake upon itself, not because private individuals cannot effectually perform it, but because they will not[15.«]

Das in den weiten Schichten des Volkes verwurzelte Gefühl der Partnerschaft innerhalb der mehr erfolgreichen Demokratien unserer Zeit hat zweifellos einen über die unausbleiblichen staatlichen – also herrschaftlichen – Eingriffe hinausreichenden Elan. Und dieser Elan beruht 1. auf der Einsicht, daß der Staat zwar überall »das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit beansprucht« (Max Weber), daß also »der Staat« allein das *Recht* hat, Gewalt zur Anwendung zu bringen gegen die übertreter seiner – in Krisenzeiten sich türmenden - Gesetze und Verordnungen; 2. darauf, daß diese Gewalt dennoch verfassungsmäßig oder durch »geheiligte« Konvention beschränkt und jederzeit reduzierbar ist; 3. auf dem Bewußtsein, daß die KontroIle über Gewalt- und Machtbefugnisse des Staates auf mehrere Instanzen *verteilt* ist, daß selbst bei Ausstattung der *Exekutive* mit quasi-diktatorischen Vollmachten die Dauer, Reichweite und Legitimation dieser VoIlmachten von der *Volksvertretung* abhängig sind und bleiben; 4. auf der schließlichen und oftmals unter Beweis gestellten Tatsache, daß der Staat zwar das alleinige *Recht* des Gebrauchs »physischer Gewaltsamkeit« *beansprucht,* dieser Anspruch aber nur solange als *moralisch einwandfrei* gilt, als er von dieser Legitimation selbst keinen *unmoralischen* Gebrauch macht. Gegen diese letztere Möglichkeit schützt sehr entscheidend das auch in Krisen- und Kriegszeiten in Amerika und England kaum oder gar nicht eingeschränkte »freie Wort« und die gleichfalls nicht angetastete »Freiheit der Presse«, wobei jeder Miß-

15. The Prineiples of Political Economy. 1848, 7. Auf!. 1872. Book V. Kapitel: »The Limits of Governmenr«.

brauch durch eine jederzeit alarmbereite Presse sofort und unbarmherzig der breiten Öffentlichkeit verkündet wird.

Primäre und umfassende Voraussetzung für die Wirksamkeit dieser Faktoren ist jedesmal das Vorhandensein einer lebendigen, doch nicht blinden Opposition. Unter »blinder« Opposition verstehe ich eine Opposition um jeden Preis und unter keiner anderen Motivation als der des eigenen Machterwerbs. Diese letztere Art von Motivation herrscht in normalen Verhältnissen natürlicherweise oft vor, wirkt aber in nationalen Krisenverhältnissen verderblich, wenn sie nicht in bedeutenden und sehr fühlbaren Ausmaßen durch rein *sachliche* Motive ersetzt oder ergänzt wird. Sie trägt sonst zur unnötigen Alarmierung und konsequenterweise zur Abstumpfung des politischen Urteils der öffentlichkeit bei. Darüber hinaus verführt sie zur Verschärfung und Taktlosigkeit der politischen Debatte, die der Tod guter parlamentarischer Sitte sind und dem Volke das böse Beispiel einer im Geiste der *Intoleranz* geführten Diskussion liefern. Es ist ein kategorischer Imperativ guten parlamentarischen Stils, daß *beide,* Regierung und Opposition, sich ihre Gefechte unter den Regeln des Anstandes, der Ritterlichkeit, des *gegenseitigen* Respektes und des guten Beispiels liefern. Eine achtunggebietende demokratische Tradition kann sich nur auf diese Weise entwickeln. Es möge dem Verfasser verziehen werden, wenn er gerade in der Bundesrepublik die Selbstverständlichkeit hervorhebt, daß das *Dasein* einer lebendigen Opposition zur unverbrüchlichen demokratischen Tradition gehört, und daß ihre in sachlichen Grenzen erfolgende Kritik an der Regierung und deren Respektierung durch diese Merkmal und Symbol der gesunden Demokratie sind.

Zum sachgerechten Funktionieren jener öffentlichen »Alarmvorrichtung- gehört als *zweite* Voraussetzung, daß die Wählerschaft in jedem einzelnen Distrikt bzw. Wahlbezirk, ja daß jeder einzelne Wähler in ihr zumindest theoretisch und latent, sehr häufig und gewohnheitsmäßig aber ganz praktisch und tatsächlich für sich das Recht in Anspruch nimmt, seine Zu- und Mißstimmung gegenüber Regierungsmaßnahmen und dem Verhalten »seines« Volksvertreters diesem letzteren unmißverständlich schrifllidi, womöglich sogar mündlich zum Ausdruck zu bringen. Im Gegensatz zu gewissen anderen Ländern wandern die vom Durchschnittsbürger oder jedenfalls von nichtprominenter Seite stammenden »Briefe an den Volksvertreter- in den angelsächsischen Ländern *nicht* unbeantwortet in den Papierkorb. Der Abgeordnete weiß zu gut, daß die gewohnheitsmäßige Verletzung dieser »guten demokratischen Sitte« sein politisches Todesurteil einschließen würde. Im Gegenteil, das amerikanisdie, britische und kanadische Mitglied der Volksvertretung *begrüßt* diesen beständigen Zustrom von Meinungen aus seinem Wählerkreise, *entweder* als Richtschnur für sein eigenes politisches Verhalten in Reden und bei Abstimmungen im Parlament *oder* als Symptom dafür, daß er in seinem Bezirk Aufklärungsarbeit zu leisten habe. Eine derartige direkte Beziehung zwischen Abgeordnetem und Wahlkreis, über das formale Stimmrecht und dessen Wahrnehmung bei den durch Jahre getrennten Wahlvorgängen zur Legislative hinaus, kann es aber offensichtlich nur geben, kann sich als Tradition nur entwickeln, wo der politisch interessierte Teil der Wählerschaft weiß und vor allem *wissen kann,* wer *in persona* der ihrem Wahlkreis verpflichtete und verantwortliche Abgeordnete ist. Wo die *direkte persbnluhe Vertretung* durch das nur *pro forma* »demokra-

tischere« Verhältnis- und Listenwahlrecht beschränkt oder gar entstellt wird, kann das so bedeutungsvolle Band der »Partnerschaft« zwischen Wählern und Gewählten nur sehr bedingt entstehen, gibt es m. E. tatsächlich nur wenig manifestes Verantwortungsgefühl des durch Listenwahl und nicht *direkt-namentlich* durch den Mehrheitswunsch der Wähler ins Parlament entsandten »Volksvertreters« seiner Wählerschaft gegenüber. Die Abhängigkeit von der *Parteijübrung,* also von einer Oligarchie, ist beim Verhältnis- und Listenwahlreche gestärkt, die Abhängigkeit vom Wähler entsprechend geschwächt. Die daraus entspringende, *nach* Wahlen oft bemerkbare Indifferenz zahlreicher Politiker gegenüber Wahlbezirken und öffentlicher Meinung läßt das Gefühl der Partnerschaft beim Volke nur beschränkt aufkommen. (Gewisse Politikwissensdiafller in der Bundesrepublik behaupten, daß »das Parlament seine frühere Bedeutung verloren« habe. Dies ist ein für deutsche Verhältnisse sehr problematisches Urteil. 1. Hat das Parlament etwa im Hohenzollernreich oder unter der kombinierten Anwendung des Notstandsartikels 48 und der Auflösungsmania der Weimar-Republik größere Bedeutung gehabt als heute? 2. Das Parlament besitzt u. a. nach wie vor seine Hauptaufgaben der Gesetzgebung, Budgetbewilligung und der Beaufsichtigung der Exekutive, während einige parlamentarische Mißbräuche der Weimarer Zeit reduziert worden sind. Ein größerer Einfluß des Parlaments gegenüber der Exekutive ist meiner Ansicht nadi eine Sache der Persönlidikeiten und weniger der Strukturänderungen und Zeitumstände.)

Die *dritte* Voraussetzung zum guten Funktionieren des »öffentlichen Alarms« ist das Vorhandensein einer zwar starken, aber auch pflichtbewußten Presse, die den Alarm nidir aus bloßer Sensationsgier und zwecks Hebung der Abonnentenzahl in Bewegung setzt. Die Selbstkontrolle der amerikanischen und britischen Presse während der Kriegszeit war *im* allgemeinen in dieser Hinsicht vorbildlich. Nicht alle wichtigen Sektoren der Presse in der Bundesrepublik Deutschland machen den Eindruck, daß sie den Wunsch und die Disziplin haben, um dieser wesentlichen Funktion der Presse in einem demokratischen Staat auch in einer Krisensituation in freiwilliger Besdieidung gereehr zu werden. Insbesondere kann die Aufgabe der Beaufsichtigung und Begutachtung *moralischen* Gebrauchs außerordentlicher Staats- und Regierungsvollmachten in Krisen- und normalen Zeiten kaum einer Presse zugestanden werden, wenn diese selbst nidir intellektuell und moralisch einwandfrei funktioniert.

Es ist beliebt, aber zu einfach, *»das Volle«* als die eigentliche und letzte Prüfungsinstanz der Verhaltensweisen von Regierung, Presse und öffentlicher Meinung hinzustellen. In Wirklimkeit überträgt das Volk diese Funktion den Parteien, den Führern der Presse - und den Führern und Funktionären der Interessentengruppen. Die Trägheit der Masse beruhigt sich bei dem Gefühl, daß die Belange der Gesamtheit etwas unruhig, doch im ganzen wirkungsvoll bei diesen Instanzen aufgehoben und bewahrt sind. Wo großes Unrecht geschieht oder auffällige Fehlentscheidungen an der Spitze sich ereignen, da sollen diese Instanzen das Alarmsignal geben, damit das Volk aus der Ruhe gescheucht werde, protestiere und demonstriere. Darüber hinaus möchte man in Ruhe gelassen sein. Diese »Okonomie« des soziologischen Verhältnisses genügt durchaus zur Begründung des Partnerschaflsgefühls.

Damit aber zeigt sich auch seine Schwäche. Der von Aristoteles bis Mosca, Pareto und Michels immer wieder hervorgehobene Tatbestand der Unausweichlichkeit von »herrsdienden Klassen«, des »eisernen Gesetzes der Oligarchie« usw. ist zwingend. Es ist hier kaum der Ort, in eine Diskussion des fragwürdig und vieldeutig gewordenen Begriffs der »Elite« einzusteigen. Ganz gleichgültig aber, wie man die betreffende soziologische Erscheinung bezeichnen will - es steht jedenfalls fest, daß sowohl die politischen Manipulationen »von oben« als auch der Sachverhalt des Überfordertseins sowie der geistigen Trägheit und Ignoranz »von unten« die Herausbildung von Führungsgremien und -persönlichkeiten begünstigen. Dies gilt besonders für monarchische, aristokratische und despotische Herrschaftssysteme, schließt aber selbst im günstigsten Falle einer mehr oder weniger »erfolgreichen Demokratie« diese nicht grundsätzlich und absolut davon aus, wie wir zu demonstrieren uns bemüht haben. Die *letzten Entscheidungen* liegen bei *einzelnen,* ob diese nun - wie in der Demokratie - mit verteilten Rollen in der Exekutive, in der Legislative, in den Parteispitzen und -ausschüssen, in den meinungsbildenden Formationen der Presse und Literatur oder in Verbänden und Gewerkschaften maßgeblichen Einfluß oder Macht und Autorität ausüben. Der *Pluralismus* der Machtverteilung und des Mächtespiels garantiert in der Demokratie die *Machtbegrenzung* des einzelnen an jeder einzelnen Stelle, einschließlich der staatlichen Exekutive. Der in der Demokratie entscheidende Trend der *Beschränkung staatlicher* Exekutivgewalt und der *Teilung staatlicher* Gewalten schützt aber nicht vor dem möglichen überwuchern inoffizieller, sowohl bürokratischer als auch nichtstaatlicher Herrschaftsbestrebungen, wie es manchmal innerhalb der Ämter, der Parteien, der Interessentenvertretungen, ja - man verzeihe mir diese Häresie – selbst an den Bildungsstätten der Universitäten nicht selten auftritt. (Interessenvertretung wird geradezu zum Ersatz der persönlichen Freiheit und Würde. »Interessen- müssen entweder auf große Wählermassen verweisen oder über Wirtschaftsmacht verfügen können, um im demokratischen Staat sich wirksam zu Gehör zu bringen. Das läßt Menschen im größten Elend, zum Beispiel Obdadilosew, oft unberücksichtigt, es sei denn, daß kirchliche oder wohltätige Organisationen oder die Presse mit Nachdruck für sie eintreren.)

Der wirkliche Unterschied zwischen »Elite« und »Führung« liegt wohl grundsätzlich in der Frage nach der *Qualität* beschlossen. Und sie ist m. E. für die Demokratie nicht weniger bedeutungsvoll als für andere Gesellschaftsformen. Wo die »Beherrsdiren« oder »Geführten« dem im weitesten Sinne *»demoralisierenden«* Einfluß herrschender Gremien unterworfen sind, der zwangsläufig auf die Beherrschten oder Geführten abfärbt, da ist das Geschrei der jeweiligen Propagandisten über die Vortrefflichkeit ihres eigenen Systems betrügerisch und unsympathisch, gleichgültig, ob es sich um Demokratie oder Despotie handelt.

Auch in der Demokratie gibt es keine fehlerfreien, zuverlässigen Selektionsprinzipien für die zum Regieren Berufenen. Natürlich hat jeder im Vollbesitze der Bürgerrechte befindliche Staatsbürger in ihr theoretisch die Möglichkeit, sich um jedes politische Wahlamt zu bewerben. In Wirklichkeit entscheidet allerdings oft nicht nur seine Popularitätsrate in der Wählerschaft darüber, ob ihm das Amt erreichbar ist, sondern auch seine Fähigkeit,

16. Vgl. Sonntagsblatt, 15. März 1960, S. 5: »Sie sagen einfach: Asoziale.

sich mit den Instanzen seiner Partei auf guten Fuß zu stellen. Innerhalb der Parteihierarchien gibt es dann den inoffiziellen und nicht immer erbaulichen Kampf, »das Tauziehen«, um die höheren und niederen Ränge. Ein bedeutender Unterschied zwischen erblicher Monarchie oder Aristokratie und Demokratie besteht darin, daß in den ersteren das Privileg der Geburt den Machtstatus bestimmt, aber nicht jeder, der diesen Status hat, ist an Macht notwendig interessiert oder zum Herrschen qualifiziert. In der Demokratie stehen die Menschen ohne Machtinteresse gewöhnlich abseits. Es ist gleichgültig, aus welchen Klassen und Schichten sie stammen, aber leider audi gleichgültig, welches moralische und geistige Niveau sie auszeichnet. Dies bedeutet selbstverständlich nicht, daß *nur* Menschen mit Machtdrang. aber ohne geistig-moralischen Rang in die Stellungen der Politik gelangen, aber es bedeutet, daß - ganz allgemein - diejenigen im Volke; die ein über den Durchschnitt hinausgehendes Verlangen nach Macht haben, normalerweise in die besonders begehrten und machttragenden Ämter gelangen, wobei der glückliche Zufall und kein garantiertes Verfahren oder Planen uns daneben auch eine hinreichende Anzahl von politisch führenden Persönlichkeiten mit hervorragenden intellektuellen Gaben und mit moralischer Konzeption ihrer Aufgaben im Staate beschert. Es ergibt sich, daß aus soldien und ähnlichen Gründen die Demokratie in Krisenzeiten besonders anfällig werden *kann* für die Wirkung des rücksichtslosen Machtmenschen und Demagogen, der sich nicht nur in seiner engeren politischen Umgebung durchzusetzen versteht, sondern im Interesse der Machtgewinnung die öffentliche Meinung und Stimmung durch seine geistig und moralisch indifferenten Methoden vergiftet.

Die Frage Max Webers aber, »was für ein Mensch man sein muß, um seine Hand in die Speichen des Rades der Geschichte legen zu dürfen«, gilt ihrem Wesen nach nicht mehr nur für die *Staatsmänner* der Demokratie, sondern gleichermaßen für die führenden Kräfte auf allen Lebensgebieten, sofern sie für das öffentliche Interesse und die öffentliche Moral mitverantwortlich und von Einfluß sind. Hingabe an die Sache, Verantwortungsgefühl für die Gemeinschaft, richtiges Augenmaß als die Fähigkeit, die *sachlich* urteilende »Distanz zu den Dingen und Menschen« zu haben, dies sind nach Weber die häufig in Spannung zueinander befindlichen Qualitäten der Person, die sie zum »Beruf der Politik«, das heißt für uns also zur Wirksamkeit im Staat, in der Partei, in der Presse, im Verbandswesen usw. qualifizieren und eine bloße Führungsschicht auf all diesen Gebieten zur *wirklichen »Elite«* werden lassen.

Was zum Schlusse noch einmal das Problem der Demokratie im besonderen angeht, so hat *Goetz Briefs* den Kern ihrer modernen Situation erfaßt, wenn er ausspricht, daß die heute *vorherrschende* Konzeption der demokratischen *Freiheit* eine solche des wirtschaftlichen »Mehr-und-mehr-Habens und -Genießens« ist, bei welcher die Säkularisierung des Geistes eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt-". »Es besteht Einigkeit darüber«, fährt er fort, »daß die Interessenverbände Aufgaben und Verantwortungen übernehmen, die der einzelne in seiner Vereinzelung zu tragen nicht fähig oder nicht willens ist[18].« Unvermeid-

---

17. Goetz Briefs: Gewerkschaft und Freiheit. In: Erziehung zur Freiheit. Hg. von A. Hunold. Erlenbach-Zürich 1959. S. 123.

18. A.a.O. S. 125.

lieh führt die Institutionalisierung des Verbandes zur Entwicklung von »Apparat« und Oligarchie. Es bleibt nieht aus, daß sich neben den ämterbürokratischen auch verbandsbürokratische Interessen entwickeln, und daß, wie bei aller Bürokratie und Oligarchie, sich die Gefahren der Perpetuierung der Organisation um der Organisation willen, der Subordinierung des Gesamtinteresses unter ein neues Herrsdiaflsinteresse von Privatcliquen anbahnen.

Vor der Verallgemeinerung dieser Regeln muß natürlich gewarnt werden. Man muß zum Beispiel im Hinblick auf die Bürokratie ganz allgemein die Unterschiede zwischen spezialgebildeter, achtbarer *Leistungsbürokratie,* rein *politischer* Ämterbesetzung und den aus Mangel an Kontrolle und überblick erfolgenden Akten von *Machtanmaßung* einzelner Beamter und Funktionäre sorgfältig beachten. Auf diese Dinge im einzelnen einzugehen kann nicht meine Aufgabe in diesem Zusammenhange sein. Bemerkenswert ist jedenfalls die auf Grund der Häufung und Komplizierung von Staatsaufgaben überall – nicht nur in den Demokratien - hervortretende Tendenz der wadisenden Abhängigkeit ministerieller Ressorts von den Facharbeiten und -urteilen der Experten, eine Tendenz, die schon im Jahre 1932 eine britische parlamentarische Untersuchung über den sogenannten »neuen Despotismus« - den der Bürokratie - hervorrief und deren Unumgänglichkeit im Interesse der Gesamtheit sich schon damals herausstelltet», Eine ähnliche Tendenz bahnt sich jetzt bei Parteien und Interessenverbänden an. Daß sie neben den beständigen Gefahren staatlicher Willkür in der Demokratie einen neuen Gefahrenherd *nichtstaatlicher* Willkür eröffnet, gegen welche eine überparteiliche und wohlinformierte öffentliche Meinung sich fortdauernd zur Wehr setzen muß, beweist, daß das Werk der Demokratie mit der Befreiung des Volkes von einer Überzahl rein *konventioneller staatlicher* Fesseln nicht beendet ist, daß es tatsächlich *nie* vollendet ist, und daß die Demokratie *innerer* freier Kräfte bedarf, die aus moralischen und jedenfalls anderen als bloß-politischen und bloß-wirtschaftlichen Quellen fortdauernd gespeist werden, wenn sie nicht schließlich im Opportunismus der einander prekär die Waage haltenden *äußeren* Kräfte und Gegenkräfte erstarren, ja untergehen soll.

Außerdem und schließlich bedarf die Demokratie zu ihrer inneren Befestigung der *Symbole* und der *Tradition. Symbole* sind die mehr oder weniger anschaulichen Repräsentationen abstrakter Einheiten. In der deutschen Demokratie scheint man diese Dinge in rationalistischer Gesinnung nicht ernst genug zu nehmen. Aber im Bewußtsein der Menge *repräsentieren* die Symbole nicht nur die Einheit: sie werden oft wichtiger genommen als diese, und ihretwegen - zum Beispiel wegen Flagge, Nationalhymne, der Antastung organisch gewachsener Formen - sind »Einheiten« gesprengt worden. Und was die »Tradition« angeht, so muß eine *demokratische* Tradition in Deutschland wohl erst in Generationen erwachsen. *Tradition* bedeutet die kollektive Gewöhnung an die spezifischen Symbole, Formen und Einrichtungen einer Gemeinschaft, so daß diese periodisch nicht

19. Die Auffassungen deutscher Rechts- und Politikwissenschaftler, u. a, G. *Leibholzt* Das Wesen der Repräsentation. Berlin und Leipzig 1929 (2. erw, Auf!. 1960), vom Verlagern des »Sdrwergewidits der gesetzgeberiechen Tätigkeit auf die Verwaltung« fanden dort ihre Parallele und Antwort. Vgl. Berichr des Committee on Ministers Powers (Cmd. 4060 of 1932). Ebenfalls Lord *Hewart:* The New Despotism, London 1929; C. *K. Allen:* Bureaucracy Triumphant. London 1931 u. a.

immer wieder grundlegend oder existentiell in Frage gestellt oder in Zweifel gezogen werden können. Zur Erzeugung einer demokratischen Tradition aber gehört, daß man die demokratischen Formen, Gepflogenheiten und Institutionen schon in ihrem *Kindheitsstadium* sehr behutsam pflegt, daß vor allen Dingen die Führer des Staatswesens dabei mit allerbestem Beispiel vorangehen und die hohen und höchsten Ämter des Staates mit Ehrfurcht und größter Achtung behandeln, und daß die Führer der öffentlichkeit, das heißt in den Parteien, in der Presse, Erziehung, Literatur, in den kirchlichen und weltlichen Institutionen die Würde der Demokratie nicht durch Verächtlichmachung vernichten.

Ich hoffe, mit meinem Erklärungsversuch wenigstens eines andeutungsweise gezeigt zu haben: die ungeheure Verzweigthein und Komplexheit nämlich der Strukturen der Herrschaft, insbesondere der Demokratie als Herrschaftsform. Ich glaube nicht, daß man mit verallgemeinernden Formeln, etwa von der gleichförmigen moralischen Fragwürdigkeit *aller* Herrschaftssysteme aus christlicher Sicht dem *menschlichen* Element des ständigen Ringens um adäquate demokratische und gleichzeitig leistungsfähige Formen gerecht wird. Im Gegenteil scheint mir von der begrenzten Warte des empirischen Analytikersw und theologischen Laien der Versuch einer gewissen Schule der Theologie, die menschlichen Verhältnisse und *Möglichkeiten* von dem von ihr bezogenen absoluten göttlichen Standpunkt her zu bewerten, nicht nur eine keiner menschlichen Kreatur zustehende Prätention, sondern auch die Versuchung einzuschließen, menschliche Dinge *zu* unterschiedslos und mitleidslos im unendlichen Abstand vom empirisch Menschlichen zu beurteilenv. Meine Ausführungen waren notwendig skizzenhaft und beschränkten sich auf das Thema der Herrschaft. Um den weiteren Antagonismus, nidit nur von Herrschaft und Demokratie, sondern auch von Leistungsfähigkeit und sozialer Gerechtigkeit in der Demokratie zu klären, würde es noch ganz anderer Ausführungen bedürfen.

Prof. Dr. L. Freund *Chicago f z. Z. Hannover, Heinrich-Heine-Str. 49*

---

20. Das Wort »empirisdi« nicht im Sinne moderner Positivisten verstanden, sondern im *ursprünglichen Sinne* der Erforschung auch der *Bewußtseinsinhalte* (Locke), außer der Sammlung streng »äußerlicher« Fakten, die tatsächlich im strengen Sinne nie rein äußerlich sind.
21. Diese Kritik bezieht sich nicht auf die christozentrische Lehre als solche, sondern auf die von ihr häufig geübte Kritik an der Demokratie, welche dem menschlichen Ringen um gerechtere Formen des Daseins keine Hilfestellung bietet.

Der Christ und der Luxus

von

HENDRIK VAN OYEN

Das Thema, das ich behandeln will, hat gewiß manchen - besonders manchen Christen - heimlich schon beschäftigt, und wäre es allein deshalb gewesen, weil er in seiner eigenen Familie damit zu tun bekam, indem er sich vielleicht dagegen auflehnte, daß die Frau und die Kinder bestimmte Anschaffungen für notwendig oder wünschenswert hielten, die ihm selbst einfach als Luxus erschienen. Vielleicht ist wegen des Kaufes eines Fernsehgerätes Streit entstanden. Oder es gibt Auseinandersetzungen wegen einer kostspieligen Ferienreise, wegen eines Autos oder auch wegen eines Kühlschranks.

Wo soll das hinführen, hat sich mancher im stillen gefragt, wo ist da die Grenze? In der öffentlichkeit wird wenig darüber gesagt; auch die Pfarrer predigen selten gegen den Luxus - ganz anders als zur Zeit unserer Vorväter, wo solche Predigten häufig gehalten wurden. Die Kirche hat wohl andere Sorgen: Probleme des Krieges, Ehetragödien, Gespräche zwischen den Vertretern der verschiedenen Richtungen in ihr usw.; über den Luxus wird selten gesprochen. Dennoch *ist* er da - das kann nicht geleugnet werden, und er ist da als eine Bedrohung auch unseres eigenen Lebens. Die Leere und Aushöhlung des Lebens, die trostlose Verflachung - wovon kommen sie anders als von dem entsetzlichen Gedränge, dem Gewühl, dem Aufeinanderstapeln von Dingen, Gegenständen, Erfindungen und technischen Hilfsmitteln, die angeblich unser Leben entlasten, es aber in Wirklichkeit häufig zu einer Raserei werden lassen. Es scheint so zu sein, daß wir alle in einer Spirale gefangen sind, in der wir gedreht werden, bis wir nichts anderes mehr sind als Abfallprodukte der Technik; die vielen Manager-Krankheiten und -Todesfälle sind dafür ein beredtes Symptom. Können wir uns auf irgendeine Weise diesem Prozeß widersetzen? Muß der Christ nicht irgendwo haltmachen und mutig sagen: Das mache ich nicht mehr mit, hier bedanke ich mich?

WAS IST Luxus?

Wir wollen das Gebiet zunächst näher erkunden und darum zuerst einmal fragen, was Luxus eigentlich ist. Dabei stoßen wir schon auf eine nicht geringe Schwierigkeit. Wer gibt uns eine umfassende Definition? *Christian Wolff,* der bekannte Philosoph, definiert Luxus als »Übermut«, das heißt als schlechte Verwendung von Gütern, die uns von der Vorsehung gegeben worden sind'. Luxus ist ein überschreiten des Budgets, ist Verschwendung. Nun stehen wir jedoch vor der schwierigen Frage: Wann ist etwas Verschwendung und wann nicht? Ist es kein Luxus, wenn - wie ich unlängst hörte - ein Filmstar in Hollywood sich einen goldenen CadiIlac bauen läßt, weil er einen solchen Wagen einfach bezahlen kann? Seine finanziellen Möglichkeiten hat er damit keineswegs überschritten, und doch überkommt uns etwas wie Ekel, wenn wir von einem goldenen Cadillac hören. Dann genügt also unsere Definition nicht, sie ist zu eng; Luxus kann nicht allein danach bestimmt

1. Vgl, *Anton Koch:* Wesen und Wertung des Luxus. Tübingen 1914.

werden, ob man eine Sache bezahlen kann oder nicht. Luxus hat für unser sittliches Bewußtsein mit Üppigkeit und unnötiger Belastung zu tun; auch wer es sich leisten kann, soll sich des Aufwandtreibens und des unnötigen Ausgebens enthalten und seinen Besitz in nützlicherer Weise verwenden als dazu, auf eine widerliche Manier sein Geld zu seiner eigenen Verherrlichung wegzuwerfen. Die Grenze des Luxus ist also nicht das Budget, die finanzielle Möglichkeit, sondern sie wird bestimmt durch die Beziehungen zwischen den Menschen selbst: Es muß ein sicheres Gleichgewicht gefunden werden zwischen meinen Ausga.ben,die ich mir erlauben kann, und zwischen meinem Verhältnis zu meinen Mitmenschen, das heißt zu dem Platz, den ich in der Gesellschaft einzunehmen habe. Die Frage des Luxus ist nicht a.lleineine Frage meines Budgets, sondern eine Frage des Gleichgewichtes zwischen Budget und sozialer Verantwortung. Wird diese Verantwortung verletzt, dann entsteht Luxus,

'Diese Behauptung will ich näher zu begründen versuchen. An erster Stelle möchte ich da.rauf hinweisen, daß das menschliche Leben gekennzeichnet ist durch einen gewissen überfluß; er ist zu erkennen am Genuß, am Vergnügen, auch zum Beispiel an Zierat, Schmuck usw., das heißt an dem, was über das zum Leben unbedingt Notwendige hinausgeht. Hierin unterscheiden wir uns von den Tieren; diese haben nicht das Bedürfnis, ihre Nahrung zu veredeln oder ihren Leib zu bekleiden und zu schmücken. Der Mensch begnügt sich nicht mit dem Dach, das er über dem Kopfe hat, sondern er verschönert seine Wohnung, welcher Art sie auch sei; er teilt die Lebenszeit, die ihm zur Verfügung steht, bewußt ein in Arbeitszeit und in Freizeit. Das Tier lebt instinktmäßig; es ist mit dem zufrieden, was zur Erhaltung seines Lebens erforderlich ist. Der Mensch kann in diesen Grenzen grundsätzlich nicht leben; selbst der Primitive im Busch trägt einen Ring in der Nase oder in den Ohren, er trägt eine schöne Koralle oder eine farbige Schamhülle. Auf irgendeine Weise zeigt er sein Menschsein in etwas überflüssigem - sei es durch Schmuck, sei es in seiner Wohnung, sei es in seiner Nahrung. Damit hat der Luxus seinen Einzug gehalten, denn *notwendig* sind ein solcher Ring, eine solche Schamhülle ganz und gar nicht, der Mensch kann ebensogut ohne sie leben. Aber sie unterstreichen und repräsentieren sein Menschsein; wer diese Dinge nicht trägt - einen kleinen Ring am Finger, eine Korallenschnur um den Hals -, ist wie ein Tier. Ich glaube nicht, daß es viele Primitive gibt, die sich ohne solche »Repräsenrarion«, ohne überflüssiges, ohne Luxus, öffentlich zeigen. Einerseits hängt das alles ohne Zweifel mit dem Verhältnis des Menschen zu seinem Leib Zusammen: Wir sind Leib, aber wir *haben* auch einen Leib und stehen ihm innerlich mehr oder weniger gegenüber, denn wir können ihn wie einen Gegenstand schmücken oder entstellen. Andererseits – und das ist noch weit wichtiger - hat es mit unserem Gemeinschaftsbewußtsein zu tun: Wir stehen miteinander in geistigem Kontakt, wir haben das Bewußtsein gegenseitiger Verantwortung. Jeder Mensch hat innerhalb der Gesamtheit der Gemeinschaft etwas zu vertreten: Er hat in ihr seinen Platz, seine Stellung, die er repräsentieren muß.

Repräsentation ist durch und durch menschlich; sie ist notwendig und doch überflüssig, denn einzig um mein Leben zu fristen, habe ich keine Repräsentation nötig. Gleichwohl *bedarf* ich ihrer, wenn ich in Verbindung stehen will mit meinem Nachbarn, meinem Vor-

gesetzten, meinem Untergebenen, mit irgend jemand. Repräsentation ist jedoch gleichzeitig _ ebenso wie bei den Primitiven, die wir erwähnten - ein Schmücken des Lebens. Sie bringt den Luxus hervor - und nun erhebt sich die Frage: Wo ist die Grenze? Was ist noch erlaubt und was nicht mehr?

Unwillkürlich scheint uns die einkommensmäßig besser bezahlte Schicht sich mehr Luxus zu erlauben als nötig ist, obwohl wir uns zu gleicher Zeit redlicherweise sagen müssen, daß die wirtschaftlich besser gestellten Schichten sich auch repräsentationsmäßig mehr Aufwand leisten müssen, vielleicht sogar mehr als ihnen nach ihrem Personaletat angenehm ist. Die Repräsentation bezieht sich also oft auf den Sachetat eines Menschen, zwingt ihm einen bestimmten Lebensstil und einen luxuriösen Aufwand auf, die anderen als überflüssiger Luxus und eine eher unschöne Neigung zum Lebensgenuß und zur Verschwendung vorkommen. Wir wollen damit sagen, daß das gesellsdtaftliche Leben manchmal zu harten und eifersüchtigen Urteilen bezüglich eines Luxusaufwands Anlaß gibt, die bei unbefangener, objektiver Beurteilung der Sachlage anders ausfallen würden. So werden wir große Vorsicht walten lassen müssen in unserer Beurteilung, ob bestimmte Personen oder Kategorien von Personen sidi an einem luxuriösen Lebensstil übernehmen. Es könnte sein, daß ihre gesellschaftliche Repräsentation, etwa beim Industriellen seine Kreditwürdigkeit, den Aufwand fordern.

Was Luxus ist, ist offensichtlich sehr relativ: Die neuen, unbekannten, teuren und von weither kommenden Dinge erscheinen uns zunächst als Luxus - jedoch nur so lange, bis wir alle sie gebrauchen und diesen Gebrauch als selbstverständlich empfinden. So galt ein Taschentuch bis weit in das 18. Jahrhundert hinein als ungewöhnlicher Luxuss, Denken wir an unsere Eßgeräte: Nur Könige leisteten sich den Luxus, Eßgabeln zu benutzen. Es gab Zeiten, in denen der Genuß von Tee und Kaffee, weil daraus ein widerlicher Luxus sprach, bestraft wurde. Goethes Mutter warf das Sahneeis fort, das die Familie aus dem gräflichen Schloß erhalten hatte, weil sie einen soldien Luxus ihrer Familie nicht zugestehen wollte und außerdem Sahneeis sehr ungesund fand. Ich zweifle nicht daran, daß in Goethes Familie Halbgefrorenes und Eiskrem heute ebenso beliebt wären wie in allen unseren Familien.

Wir müssen also den Begriff des Luxus in engem Zusammenhang mit bestimmten zeitgebundenen Gewohnheiten und Lebensformen sehen. Es gab eine Zeit, in der die Benutzung der Eisenbahn als Luxus galt; später zählte als Luxus ein Fahrrad, dann ein Auto, heute ist es das Privat-Flugzeug. Wie lange aber wird es dauern - und unsere Kinder und Enkel werden mit ihren Privat-Flugzeugen ebenfalls den Himmel verdunkeln! Wir alle kennen noch die Entwicklung vom alten Grammophon über das Radio zum Fernsehgerät. Für manche »Konservative« ist das letztere noch mehr oder weniger ein Teufelsding; wer weiß, wie schnell auch dieses zum alten Eisen geworfen werden wird, um Platz zu machen für etwas, das uns heute noch als Phantasterei erscheint! Wir müssen hier nüchterner denken lernen.

Dies gilt auch nodi in bezug auf einen anderen Punkt. - Es gab eine Zeit, da die

2. VgI. *W. Rascher:* Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkte I. 31878. S. 103 bis 204.

Regierungen sogenannte Luxus-Gesetze erließen", Bestimmte Gruppen der Gesellschaft durften sich nicht die Repräsentation erlauben, die anderen, höheren Ständen durchaus zugebilligt wurde. Wir denken hier im besonderen an die Bestimmungen, die in der Renaissance erlassen wurden und die mit einer uns heute unbegreiflichen Zudringlichkeit in die intimsten Gebiete des persönlichen Lebens eingriffen. Wir räsonieren heute über den Staat, weil er sich in alles einmischt; aber das, was der Staat heute in dieser Beziehung tut, ist harmlos gegenüber den Gesetzen, die damals ergingen. Es war vorgeschrieben, was die Bürger essen durften und welche Haartracht ihnen zu tragen erlaubt war; ihre Frauen und Töchter durften das Haar nicht in Locken legen; es war ihnen verboten, Pelzwerk und Seide zu tragen oder Stoffe, in die Gold oder Silber verwebt war. Die Arbeiterfrau durfte keinen Ring am Finger haben, selbstverständlich keine Seide tragen usw. usw. Die Luxus-Gesetze waren derart drückend und brutal, daß sie schließlich wegfielen. Calvin kommt das merkwürdige Verdienst zu, sie in Genf in voller Strenge wieder zu Ehren gebracht zu haben. Alle diese Verordnungen waren natürlich nicht für Herren und Damen besseren Blutes bestimmt; diesen war es erlaubt, alles zu essen, zu tragen und zur Schau zu stellen. In Schottland bestand, um nur ein Beispiel zu nennen, die Vorschrift, daß Bischöfe, Grafen und Barone, die ein Einkommen von wenigstens *2000* Gulden hatten, aus dem Ausland eingeführte Lebensmittel an ihrer Tafel verzehren durften. - Diese Bestimmungen hatten alle zwei Ursachen. Die eine war eine ökonomische, wirtschaftliche, nämlich die Knappheit an Gütern, die damals im Gegensatz zu heute bestand. Die andere Ursache war die religiöse Überzeugung, daß die Standesunterschiede von Gott eingerichtet worden seien; eine Grenzüberschreitung mußte daher als eine schlimme Sünde gelten-.

Luxus und stand

Die Kirche hielt streng an diesen Standesunterschieden fest. Bereits im 17. Jahrhundert gab es von der Kanzel herunter Klagen, daß in Kleidung und Schmuck nahezu kein Unterschied mehr bestehe zwischen der Herrin und der Magd und daß diese Erscheinung eines der Anzeichen für die Zersetzung der Verhältnisse sei. Die Kirche war also des Glaubens, daß Gott für jeden Stand das Maß des Luxus, des Genusses und des Überflusses festgesetzt habe; die Repräsentation des Standes war göttliche Ordnung. Das gleiche galt für den Unterschied zwischen den Geschlechtern: Es ertönte die Klage, daß die Fürstenhöfe ihr Verderben dadurch zur Schau stellten, daß an ihnen fast kein Unterschied mehr vorhanden sei zwischen der Kleidung der Männer und der der Frauens. Natürlich war es damals umgekehrt als heute, wo wir eine bedrohliche Nivellierung der Geschlechter ins Männliche hinein, namentlich in den industriellen Betrieben, beobachten können",

Wir leben in einer Zeit, in der die beiden erwähnten Ursachen für die Luxus-Gesetze sich

3. Vgl. *W. Sombart:* Luxus und Kapitalismus. 1922. - *Ders.:* Der Bourgeois. 1913. - *M. Weber:* Ges. AufSätZe zur Religionssoziologie 1. 1920. - *N. Elias:* Der Prozeß der Zivilisation. 2 Bde. 1939. -]. *Baudillart:* Histoire du luxe. 4 Vol. 1878-1880.
4. Vgl. *A. A. van Schelven:* Het Calvinisme gedurende zijn bloeitijd. 2 Bde. 1943.
5. Vgl. *R. Schippers:* De gereformeerde zede. 1954. S. 107 ff.
6. Vgl. *H. Schelsky:* Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart. Stuttgart 81955. passim.

von Grund auf gewandelt haben bzw, nicht mehr bestehen. Das, was früher als Luxus erschien, ist zum Besitz von jedermann geworden und wird es immer mehr werden. Bei uns erlaubt sich mancher Arbeiter einen Volkswagen, in Amerika fährt er bereits einen Chrysler oder einen Cadillac. Gerade in den breiteren Volksschichten ist das Fernsehgerät am häufigsten zu finden, wo es dazu dient, ein Mittel zum Verbrauch der vielen freien Zeit zu finden. Es kommt hinzu, daß für viele Menschen das Sparen eine fragwürdige Sache geworden ist. Warum soll man sparen, so fragt man sich, wenn der nächste Krieg den Regierungen wieder das Recht gibt, das Geld zu entwerten und mit einem Schlage alles Gesparte zu vernichten?

Daher muß die Verführung, bloß in den Tag hinein zu leben, als sehr erheblich betrachtet werden. Man kauft nicht nur das, was man unbedingt braucht, oder das, was das Leben verschönert, sondern besonders, was im gesellschaftlichen Rahmen Repräsehtation verleiht. jeder möchte als mehr erscheinen als sein Nachbar". So wird der Lebensstandard, über den *Hans Freyer* schreibt, daß er der Gott des *20.* jahrhunderts sei, ständig weiter hinaufgeschraubt", Nun glaube ich zwar, daß der »Lebensstandard« zu allen Zeiten einen gottähnlichen Rang eingenommen hat, aber im Gefolge der sozialen Umwälzung der beiden letzten jahrhunderte ist er - da es keine göttlich sanktionierten und bevorrechteten Stände mehr gibt - für *alle* zur höchsten Lebensnorm geworden. Damit aber kommen wir zu der Umwälzung, die sich in der zweiten der genannten Ursachen vollzogen hat, also zu der Umwälzung auf kirchlich-religiösem Gebiet. Es sagt uns nichts mehr, wenn jemand meint, daß ein Mädchen eine Dauerwelle deshalb nicht tragen dürfe, weil sie keine Adlige sei, oder daß ein Bauer keinen Paprika essen solle, weil er aus Ungarn eingeführt wird. Aber ebensowenig glauben wir noch, daß Gott selbst derartige Beschränkungen wolle. Wir haben glücklich diese Srandesbevorrechtungen allmählich überwunden; wir haben im Gegenteil entdeckt, daß das Neue Testament diese feudalen und patriarchalischen Untersdieidungen und Auszeichnungen überhaupt nicht kennt (darauf müssen wir noch im einzelnen zurückkommen) und daß es ganz auf den einzelnen Menschen selbst ankommt, wie er in ein rechtes Verhältnis zu Gott und zu seinen Mitmenschen gelangt. Es ist eine soziale Umwälzung hinsichtlich der Stände erfolgt, die wir als Christen nur bejahen können, auch wenn mit ihr ein gewisser Traditionsverlust verbunden ist. Vorläufig eilt uns die amerikanische Sitte noch etwas voraus, daß ein Untergebener zu seinem Vorgesetzten einfach »john« oder »William« sagt und allein zu seinem Direktor »Boß«. Aber allmählich wird sie sich auch bei uns immer weiter durchsetzen; der Umgangston ist zum Beispiel in den Niederlanden schon beträchtlich freier und kameradschaftlicher als in der noch in vieler Hinsicht patriarchalischen Schweiz.

Alle diese Erscheinungen sind wichtig für das Problem des Luxus. Der Gütermarkt ist überflutet, die Löhne steigen immer weiter, auf die Dauer wird man sich alles erlauben können[9]. Es gibt praktisch keine Standesgrenzen mehr, jedenfalls sind sie nicht mehr

7. Vgl. dazu *Daold Riesmann* u. a.: Die einsame Masse. Harnburg 1958; auch *Karl Bednarik:* Der junge Arbeiter von heute. Stuttgart 1953.

8. H. Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1956. S. 91: »Denn der Lebensstandard ist der Gott dieses Zeitalters, und dre Produktion ist sein Prophet.«

9. Vgl, *E. Gruner:* Luxus, soziales Prestige und christliche Kirche. Reformatio 1956. S. 531-540.

sittlich und religiös verbrämt. Der Ausgleich schreitet mit Riesenschritten vorwärts; er ist bei uns schon viel weiter gediehen als in den kommunistischen Ländern, wo zwischen hoch und niedrig gewaltige Unterschiede bestehen, auch wenn man sich gegenseitig mit "Genosse« anredet. Wer würde es noch wagen, von »Siinde« zu sprechen, wenn sich ein Arbeiter ein Fernsehgerät kauft oder sich in den Ferien eine Auslandsreise erlaubt?

Es war notwendig, erst einmal in dieser Weise die heutige Situation zu klären, um sich dessen bewußt zu werden, daß die Theologie hier vor neuen Fragen steht, nachdem die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse sich so von Grund auf gewandelt haben. Die sozialen Trennungswände zwischen den Menschen sind porös geworden; dadurch wurde auch das Gesichtsfeld der Kirche und der Theologie erweitert. Wir beginnen zu verstehen, daß die eigentliche Frage des Luxus nicht im Gebrauch bestimmter Gegenstände liegt - ob man einen Kühlschrank hat oder ein Auto oder ein Fernsehgerät -, daß sie also nicht in den *Dingen* liegt, sondern darin, wie der Mensch innerlich ausgerichtet ist. Es kommt darauf an, ob wir den Ertrag unserer Arbeit nur verwenden für unseren eigenen Genuß, für unsere Repräsentation) für den Lebensstandard, dafür) andere zu übertrumpfen, zu glänzen) unsere Lebenslügen zu verbergen - oder ob wir erfassen, daß wir miteinander in der Gemeinschaft leben, um zu dienen, zu helfen und frei zu sein für die Mitmenschen. Die Frage des Luxus liegt also im Inneren des Menschen, nicht in einem Gegenstand als solchem. Das Luxuriöse eines Gegenstandes verschwindet für uns, sobald wir selbst in der Lage sind, ihn zu kaufen. Unwillkürlich projizieren wir ein schlechtes Gewissen in den, der Dinge besitzt, die uns selbst unerreichbar sind. Besitzen wir sie aber selbst, dann machen wir kaum eine Gewissensfrage daraus; die Versuchung) die Dinge dann einfach zu genießen, sie zur Steigerung unserer Repräsentation zu gebrauchen, ist zu groß. Unsere Frage ist jedoch gerade die, ob der Christ die Dinge wirklich unbeschränkt genießen und zu seiner eigenen Verklärung verwenden darf. Tritt ihm dabei nicht das Gebot der Nächstenliebe hindernd entgegen? Wie denkt eigentlich die Bibel über diese Dinge? Kennt sie überhaupt die Erscheinung des Luxus? - Das sind Fragen, die wir nun versuchen wollen zu beantworten.

Fassen wir aber vorher noch einmal die Ergebnisse zusammen. Zunächst gehört zum Menschsein als solchem eine gewisse Spanne an Genuß und Repräsentation; diese Spanne geht also über das zum Leben und Wohnen Notwendigste hinaus. Zweitens hängt der Umstand, ob wir eine Sache als Luxus beurteilen, sehr eng damit zusammen, ob wir sie bezahlen können oder nicht. Eine Diamantenbrosche ist für denjenigen ein Luxus, der mit einem bescheidenen Lohn auskommen muß, dagegen nicht für den, der ein großes Einkommen hat. Wir haben gesehen, daß man in früheren Zeiten annahm, Gott habe die einzelnen Stände gewollt und eingerichtet; dabei war jedem Stand peinlich genau vorgeschrieben, welches Maß an Lebensgenuß und Repräsentation) an Luxus) ihm erlaubt war. Die Regierungen legten diese Grenzen in Gesetzen fest; wer sich nicht genauestens an sie hielt, mußte ein schlechtes Gewissen haben) weil er sich Dinge anmaßte, die ihm nicht zukamen.

Wir mußten dann feststellen, daß die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse sich allmählich wandelten; die Löhne stiegen, eine Massenproduktion brachte das ursprünglich

Entlegenste in den Bereich aller. So sind die Stände in der großen Angleichurig der Einkommen und in der überproduktion der Verbrauchsgüter untergegangen. Die *Stellung,* die jemand im Produkrionsprozeß einnimmt und die früher so wichtig war - ob jemand Arbeitgeber oder Arbeitnehmer war -, ist zweitrangig geworden; heute ist das entscheidend, was ich mir an Luxus erlauben kann in der Repräsentation meines Privatlebens, also meine Villa, meine Teppiche, meine Reisen, mein Auto und meine ölheizung. Es geht um die äußere Aufmachung, nicht mehr um den platz in der Gesellschaft. Gilt nun noch, was die Bibel über diese Dinge sagt? Sagt sie überhaupt etwas darüber?

DER LUXUS IN DER BIBEL

Zunächst sei vorangestellt, daß die Bibel große Freude an dem erkennen läßt, was wir die Spanne an Genuß und Repräsentation genannt haben. Die Psalmen rühmen die Fülle Gottes in der Schöpfung; sie preisen ihn, weil er mit seiner Güte das Jahr in allen Dingen der Natur krönt. »Deine Fußtapfen triefen von Fett« (Ps. 65, 12). überall in der Bibel ertönt der Jubel um die Fülle des Lebens) die Gott schenkt, die im Wein das Herz erwärmt und in den Gaben des Feldes das Leben fördert. Die Bibel hält nicht allein viel von Schmuck., von Dingen, die Freude bereiten, von fröhlicher Stimmung, sondern sie hält auch viel von der Repräsentation. Abraham war ein mächtiger Fürst, dessen Reichtum die benachbarten Fürsten beeindruckte. Salomo opferte mit Freuden bei der Einweihung des Tempels *22000* Ochsen und *120000* Schafe; er hatte ganz Israel zu Gast, von der Grenze bei Hamath bis zum Bach von Ägypten. Wir haben es hier mit orientalischer Repräsentation zu tun, mit dem Lebensstil Ibn Sauds, mit überfluß, Freude, Luxus. Kein Wort der Mißbilligung darüber in der Bibel! Alles soll dem Lobe Gottes dienen!

Aber alles soll auch Gottes Güte zu erkennen geben. Im alten Israel durfte kein Zins gefordert werden, wenn es sich darum handelte, daß ein Reicher einem armen Bauern über schlechte Jahre hinweghelfen sollte; man durfte keinen Vorteil aus dem Mißgeschick eines anderen ziehen. Wer dabei bedenkt, daß in Babel und Assur ein Zinsfuß von 20 bis 30 % keine Seltenheit war, begreift, wie sehr die Bibel den Reichtum in den Dienst des Nächsten gestellt wissen wollte. Wir erwähnen noch das Deuteronornisehe Gesetz) das der Hilfe an Armen und Bedürftigen, Witwen und Waisen einen breiten Raum widmet: Wer einen ölbaum schüttelt, darf die Zweige nicht nach Resten absuchen, denn sie sind für den Fremdling) die Witwe und die Waise bestimmt, ebenso wie vergessene Garben in der Ernte. Es ist ein lebendiges Bewußtsein um den überfluß von Gottes Gaben vorhanden, aber auch um den Dienst, zu dem dieser überfluß den Menschen aufruft.

Wo dies nidit begriffen wird) da wird der Luxus in der Bibel mit scharfen Worten verurteilt. Wir denken an die Propheten, die die fast unbeschreibliche Verschwendung und den Luxus der Besitzenden geißeln. Keinen von diesen bekümmert das Elend in seiner Umgebung, das zum Himmel schreit; ein jeder schwelgt nur im überfluß, ohne ein Auge für die Not des Nächsten zu haben. Insbesondere fällt dabei Jes. 3, 16ff. auf, wo auf den Schmuck, das »Make-up«, die Lockenfrisuren hingewiesen wird; auf Grund dieser Stelle hat später die Kirche geglaubt, daß die Bibel diese Dinge ohne weiteres verabscheut. Das

war einfach ein Irrtum. Die Bibel befürwortet keine öde Nivellierung, keine Unifonnierung; eine solche wird nur in politischen Parolen gefordert, und zwar einzig in den Ländern, in denen es eine persönliche Freiheit nicht mehr gibt.

Die Bibel ist sowohl das Buch des persönlichen Lebens als auch das der Gemeinschaft. Groß und unvergeßlich ist der Augenblick, da Maria von Bethanien aus eigenem freiem Entschluß Jesus mit dem kostbaren Nardenöl salbt. Es ist eine Welle von Versdtwendung; mit 300 Denaren - über 200 Goldmark - gibt die Bibel den Wert des öles an - welch eine üppigkeit! Judas meint, daß man diesen Betrag besser den Armen zugewendet hätte. Aber Judas war ein Dieb, sagt die Bibel, und er dachte bei den Armen in erster Linie an sich selbst. Der Lobpreis Gottes und Christi steigt im Duft des Nardenöls auf; es ist deshalb gar nicht verwunderlich, daß vor allem die römische Kirche diesen Lobpreis nachsprechen wollte durch die gewaltige Pracht ihrer Gotteshäuser, ihrer Gewänder und ihres Kultes.

Vor einiger Zeit war ich in Intragna im Herzen des Tessin. Es ist ein Dorf mit kleinen Häusern und schmalen Gassen, kümmerlich, dunkel, die Gassen so eng, daß man, wenn man die Hände ausstreckt, die beiden gegenüberliegenden Häuserreihen berühren kann - aber in der Mitte des Dorfes ein Dom, gewaltig, weit, errichtet aus den kostbarsten Marmorarten, ein Palast für jesus und Maria. Ein vollständiger Gegensatz zwischen dem armen Leben des Dorfes und dem reichen Gotteshaus – ist es aber völlig falsch, in dem letzteren etwas von der Üppigkeit des Nardenöls der Maria zu sehen?

JESUS UND DER Luxus

Jesus hat gewiß etwas von der Freude des Luxus gekannt und geschätzt. Er trägt selbst ein kostbares Kleid, er ist nicht ein Asket wie Johannes der Täufer oder ein Essener, er weist die Ehe grundsätzlich nicht ab, er spricht dem Wein zu und schenkt auf der Hochzeit zu Kana einen reichlichen Vorrat des köstlichsten Weines. Das alles rechtfertigt nicht den Vorwurf, daß er ein Fresser und Weinsäufer sei; es begründet aber den Schluß: Jesus hatte ein offenes Auge für die Tatsache, daß der Mensch über das Lebensnotwendige hinaus das Bedürfnis hat nach Freude, nach Schönheit, nach überfluß und Luxus.

Das Evangelium läßt uns jedoch gleichzeitig erkennen, daß hier eine gewaltige Gefahr lauert. Der reiche Jüngling wird nicht deshalb getadelt, weil er viele Güter hat, sondern das übel ist, daß er in ihnen sein Leben zu finden meint. Sein Herz hängt so an ihnen, daß er, um vollkommen zu sein - das heißt, um völlig Gott zu gehören -, sich ihrer nicht entäußern kann; seine Seele ist dem Geld verfallen. Sie ist ihm ebenso verfallen wie die Seele des anderen Reichen, der den armen Lazarus täglich an seiner Tür liegen sieht, diesen Unglücklichen aber erst von der Hölle aus zu bemerken scheint, Auch dieser Reidie findet sein Leben nur in der Repräsentation, im Besitz, im Genuß; er sieht nicht die Armen, denen er mit seinem Geld helfen könnte. Er merkt nur auf sich selbst; noch in der Hölle, wo es sich plötzlich zeigt, daß er den armen Lazarus nur allzu gut kennt, soll dieser ihm einen Dienst erweisen.

Wir denken auch an das Gastmahl, zu dem Jesus nach Luk. 14 von einem Pharisäer eingeladen wird, bei dem aber das Bemühen der Gäste, obenan zu sitzen, als ein sinnlos-

eitles Spiel die Freude an der Gastfreundschaft zerstört, worauf Jesus die Bemerkung macht, daß der Gastgeber mehr Freude gehabt haben würde, wenn er von der Straße Arme, Blinde und Krüppel hereingenötigt hätte anstatt dieser eitlen Gesellschaft. Daß es dort gute Speisen und Weine gibt, ärgert Jesus nicht, aber sie hätten besser verwendet werden können. Der Luxus darf und soll der Freude dienen, der echten, reinen Freude. Das aber kann er erst dann, wenn er in den Dienst der Nächstenliebe gestellt wird.

DIE BOTSCHAFT HEUTE

Wir glauben, daß es diese biblische Botschaft ist, die wir auch heutzutage zu uns sprechen lassen dürfen. Wir haben konstatieren können, daß wir unter der Direktive einer starken sozialen Angleichung leben, durch die die sogenannten gottgewollten Stände die unterschiedliche Teilnahme an Luxus, Aufwand und Repräsentation nicht mehr so wie früher markieren. Was bedeutet das nun in ethischer Hinsicht? Sind wir dadurch in eine dem Evangelium entsprechendere Lage gekommen, oder haben wir es eher mit einer Zerfallserscheinung zu tun? Von den vorher erwähnten biblischen Voraussetzungen aus müßte man eher sich zum ersten entschließen, indem durch die Angleichung eine Auflockerung des einzelnen Menschen von standesgemäßen Bindungen erfolgt ist, die zweifellos positive Möglichkeiten zum Dienst am Nächsten in sich enthält. Wir meinen das folgendermaßen belegen zu können. Daß es in unserer Kultur allmählich zu stark voneinander getrennten Ständen gekommen ist, von welchen man meinte, sie seien durch Gott so bestimmt, findet seinen Ursprung eher in germanischen Unterscheidungen des gesellschaftlichen Lebens als in biblischen. Das germanische Leben war bekanntlich in scharfen Zäsuren zwischen Adel, freie Bürger und Sklaven eingeteilt. Die Stände bilden dort die Basis des gesellschaftlichen Lebens. Die Christianisierung hat diese Struktur einfach übernommen und unter gottgewollte Vorzeichen gebracht. Die platonisch-thomistische Hierarchie der Kirche schloß sich vorzüglich an diese Struktur an. Sie war jedoch dem israelitischen Gesellschaftsleben fremd. Genauso wie auch heutzutage noch im Islam weniger die sozialen Differenzen gelten als vielmehr das Prinzip der integralen Brüderlichkeit aller Allahgläubigen, so dominierte im alten Israel die freie Zugehörigkeit zum Bundesvolk für alle Bürger und wurde diese Einheit nicht durch »Stände« durchbrochen. Gewiß gab es in Israel verschiedene Bereiche der Verantwortlichkeit. Wir finden sie in jes, 3 alle genannt: die Kriegsleute, die Richter und Propheten, die Wahrsager und die Ältesten, die Hauptmänner und die Ratsherren; der Herr geht mit ihnen allen ins Gericht, gerade weil sie die Gerechtigkeit im Dienst des Herrn und des Volkes vergessen haben und ihr Stolz, ihr Reichtum, ihr Ansehen ihnen vom größeren Wert sind. Daß sie die Armen entrechten und unterdrücken und sich selbst bereichern, ist ihre große Sünde. Die Angleichung als Lebensprinzip, die Bruderschaft im *einen* Volk ist aus den Augen verloren. *Walter Eichrodt* betont in seiner Theologie des Alten Testamentsw, daß gerade die Benachteiligten und Elenden des Volkes der Gegenstand besonderen göttlichen Erbarmens waren, ja den eigentlichen Kern des jahve-Volkes bildeten, namentlich zur Zeit der Propheten. »Hier erscheint das äußere Unglück so wenig

10. W. Eichrodt: Theologie des Alten Testaments UI. Berlin 21948. S. 60.

mehr als das von Gottes Zorn verhängte übel, daß die davon Getroffenen vielmehr unter Jahves besonderem Wohlgefallen stehen und sich als die Träger der Volkszukunft betrachten dürfen.« So scheint es nicht gut möglich, »gottgewollte« Stände als vom Alten Testament vorgeschrieben zu verteidigen; vom Neuen Testament her, wo die Liebe zum Nächsten, wer er auch sei, die große praktische Glaubensdirektive ist, ganz gewiß nicht. Daß in Röm. 13 Gehorsam den bestehenden Gewalten gegenüber gefordert wird, hat nichts mit den die Gesellschaft aufspaltenden Ständen zu tun. Man hat sich freilich gerne berufen auf die Stelle 1. Kor. 7, 17ff.: »Jeder bleibe in dem Stand, in dem er berufen ist« (so Zwingli-Bibel), Luther übersetzt: »Ein jeglicher bleibe in dem Beruf, darinnen er berufen isr«, wobei das griechische κλῆσις mit Recht als Berufung, *oocatio* (Vulgata) verstanden ist, das heißt, wie man gerade war, wurde man von Gott in Christus berufen als Jude (Beschnittener) oder Heide (Unbesdinittener), als Freier oder als Sklave, und man soll daran nichts ändern wollen, um Christus besser dienen zu können, denn man kann genausogut als Jude wie als Heide, als Freier wie als Sklave in Christus frei gemacht sein. Daß der Sklavenstand in Christus aufgehoben wäre, wie manche Sklaven damals vermuteten, davon kann also keine Rede sein. Das Wort »Stand« in unserem Sinne wird hier von Paulus aber nicht benutzt, denn der vom Apostel angewendete Terminus κλῆσις, *oocatio,* visiert ausschließlich die geistige Berufung zur Teilhabe an Christus.

Das Resultat dieser bloß summarisch angestellten Erwägungen lautet, daß wir für die Angleichung des sozialen Lebens dankbar sein und darin eine Chance erblicken dürfen, die den heutigen Menschen eher die Möglichkeit bietet, frei füreinander zu werden, die Mitmenschlichkeit als Dienst zum Nächsten zu üben und sich nicht durch vordergründige Standestrennurigen behindern zu lassen. Die starke soziale Auflockerung gibt an vielen Stellen zwischenmenschliche Begegnungen frei, die früher undenkbar waren. An Mittelschulen und Universitäten begegnen sich junge Menschen aus den verschiedensten Kreisen, Ämter stehen eher jedem begabten Menschen offen und sind viel weniger bloß für die Nachkommenschaft traditionell geprägter Familien offen. Es ist gerade hierin unsere Sozialstruktur aufgelockerter als die kommunistische, die gerade dabei ist, wieder traditionelle Familienstände zu bildenu.

Das ist wohl keineswegs zufällig, denn die soziale Struktur im Kommunismus wird von ausgeprägt ideologischen Kriterien gelenkt, wobei ein durch die Generationen hindurchgehendes Verdienst für die Ideologie auch entsprechend belohnt sein will. Nun können wir wohl konstatieren: Unsere eigene Gesellschaftsstruktur bietet infolge der sozialen Angleichung mehr Chancen für eine Gestaltung mitmenschlicher Normen, aber wenn die eigentliche Direktive dazu fehlt, wenn es uns an »Ideologie« gebricht, dann werden die gebotenen Möglichkeiten schleunigst von der warenmäßigen Veräußerlidiung des Lebens aufgegriffen und tritt eine »Entfremdung« ein, die aus dem Menschen bloß noch ein Produkt seiner eigenen Produktion macht. Die Sehnsucht von Ungezählten, dieser Not, dieser Lebensleere zu entfliehen, offenbart sich am Respekt, der einem Mann wie Albert Schweitzer entgegengebracht wird. Hier entdecke man im modernen Leben eine Existenz,

11. Vgl. *Klaus Mehnert:* Der Sowjer-Mensdi. Stuttgart [5]1959, S. 45 ff.

die völlig frei geworden ist für den Mitmenschen, die in schlichter, direkter Menschlichkeit weiß um eine »Ideologie«, die im unermüdlichen Schaffen Wege zum anderen findet. Gerade in Konfrontation mit solchen Gestalten, wie Schweitzer oder etwa Ghandi, spüren wir: Unser Leben ist bei allem Oberfluß hoffnungslos schal und leer geworden; wir haben unsere innere Freiheit an die Dinge, an die Technik, an die Äußerlichkeiten des Lebens, an die Repräsentation und den Genuß verloren. *Der Genuß und die Reprdsentauon werden nicht mehr am Notwendigen gemessen, sondern das Notwendige wird am Genuß, an der ()ppigkeit und an der Repräsentation gemessen.* Das ist heute die blutende Wunde am Körper der Gesellschaft. Jeder rast, um zu verdienen, um weiterzukommen, um im Konkurrenzkampf den Kopf über Wasser zu behalten, um mindestens so auszusehen wie der besser situierte Nachbar, um den Kindern eine Zukunft zu schaffen, die besser ist als das Leben, das man selbst führt. Jeder rast, um ... - warum eigentlich? Um die Angst zu ersticken - die Angst, nicht mehr mizukommen, nicht mehr als voll angesehen, umgestoßen zu werden. Angst ist Unglaube, ist die Meinung, selbst für alles sorgen zu müssen und dabei gleichzeitig einzusehen, daß man doch zu kurz schießt. Angst entsteht unter einer Drohung: Wir sehen drohende Gespenster, und wir greifen nach dem ersten besten - nach dem Luxus, damit er uns betäubt und uns den Anschein gibt, daß wir etwas sind und daß wir wohl schon durchkommen werden.

GEGEN DIE ANGST: DANKBARKEIT

Das Evangelium von Jesus Christus stellt der Angst die Dankbarkeit gegenüber, die Dankbarkeit gegen Gott, daß wir das Notwendigste empfangen dürfen: unsere Nahrung, unsere Kleidung, unsere Wohnung. Ober dieses Notwendigste hinaus empfangen wir die Möglichkeiten, andere zu lieben, ihnen zu vertrauen, uns innerlich füreinander aufzuschließen, das Dasein mit Schönheit zu umgeben, Leiden und Krankheit auf uns zu nehmen, dem Tod ins Angesicht zu sehen. Nur die Dankbarkeit kann die Angst vertreiben. Die Dankbarkeit ist Liebe, und die Liebe treibt die Furcht aus, sagt der Apostel Johannes. Die Dankbarkeit für das, was wir empfangen und besitzen, öffnet uns die Augen für Gottes Leitung in unserem Leben; die Zukunft ist seine Zukunft, der Gang der Zeiten ist in seiner Hand. Ich bin der Meinung, daß wir das Problem des Luxus von der Dankbarkeit aus sehen müssen. Allein der Glaube an Gottes Liebe kann uns befreien von der Gewalt der Dinge, von der Schein-Repräsentation, von der Verflechtung mit allem anderen; wir lernen, besonders im Hinblick auf den Tod, verstehen, daß der Besitz von diesem allem nur ein zeitweiliger ist. Wir werden innerlich dazu frei, nicht an den Dingen zu hängen, sondern unseren Besitz für Notleidende und Hilfsbedürftige zu Verfügung zu haben. Der Luxus im Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus ist ein warnendes Beispiel. An sich selbst wird er nicht verurteilt, aber er verhindert, den armen Lazarus vor der Tür zu sehen. *Der Luxus ist nicht eine Frage meines Geldbeutels,* haben wir gesagt, *sondern eine Frage der sozialen Verantwortung gegenüber meinem Nächsten, eine Frage nach dem Verhältnis von Einkommen und Besitz.* Gerade hier aber wirft unser heutiger Luxus noch immer tiefe Schatten: In unserem sogenannten Wohlfahrtsstaat – von welchem manche

erwarten, er würde alle Bedürfnisse voraussehen und durch verpflichtete Versicherungen alle Risiken decken - ist immer noch unsägliches Elend, stille Armut, langsam fortschleichendes Leiden - weil zum Beispiel bestimmte Kuren zu teuer sind -; es gibt den schwierigen Existenzkampf vieler kleinen Mittelstandsgeschäfte und -betriebe, es gibt die Armut bei den vielen, die nicht organisiert sind, bei den Rentnern, die mit einer Minimalrente auskommen müssen, bei den vielen Flüchtlingen, deren Lebenschancen unversehens auf den Nullpunkt gesunken sind. Es gibt so viele Stellen, wo der überfluß und die üppigkeit eine verantwortungsvolle Aufgabe hätten, zu helfen und Nöte zu lindern, die oft entsetzlich sind.

Dabei kommt es auf ein erneuertes, auf ein befreiendes Herz an. Die Bibel sieht nicht die Dinge selbst, auch nicht die Dinge des Luxus, als Sünde an, aber sie verurteilt uns, wenn wir falsch mit ihnen umgehen. Sie verurteilt uns, wenn wir sie zur Grundlage und Garantie unseres Lebens machen und damit die Lüge in die Wahrheit verkehren. Die Bergpredigt spricht vom Mammon, der zum Gott werden kann. Der Mammon hat viele Seiten. Eine der auffallendsten ist die Sucht, immer mehr Güter um uns aufzustapeln und uns in äußerlichem Aufwand zu präsentieren. Die gesamte moderne Literatur ist vom Elend eines solchen Lebens in verfeinertem Luxus her zu erfassen: die Entartung, die Hysterie, das immer tiefere Hineinjagen in Scheinbilder des Lebens, der Rausch, die Betäubung, die sinnlose Verschwendung von Geist, Kräften und Begabungen. Viele Zeugnisse der modernen Malerei mit ihrem ungebundenen Chaos von Linien und Tupfen sind der lebendige Ausdruck einer erschütternden Leere, eines Lebens für den Augenblick, und zwar im Sturz in den Abgrund der Dinge, der Sinnlosigkeit.

In dieser Not unserer Zeit spricht die Bibel ein Wort von allerhöchster Aktualität. Es ist einfach ein Irrtum, wenn man meint: Die Bibel ist ein Buch, das 2000 Jahre alt ist, und Jesus wußte nichts von den industriellen Problemen und den technischen Nöten unserer Zeit. Natürlich wußte er davon nichts, aber er hatte mit Menschen zu tun, die uns gleich sind; auch sie standen in der Gefahr, der Lüge und dem Schein als den Grundlagen des Lebens zu huldigen. Gegenüber dieser Gefahr war sein Wort damals genauso aktuell, wie es das heute ist: Wir müssen durch den Glauben frei werden von den Dingen, wir müssen wieder in Gott den Herrn unseres Lebens erkennen. Dann kommt dieses Leben unter das Zeichen der Dankbarkeit zu stehen, und wir werden von dem ängstlichen Sorgen frei, das uns täglich quält. Dann sehen wir die Nöte im Leben der anderen, und es wird uns unmöglich, uns ihnen zu entziehen, denn wir sind dann in eine neue Bruderschaft mit unseren Nächsten eingetreten. Ja, die Gott wohlgefälligen Stände in der Gesellschaft lösen sich auf, aber dafür ist eher die Freiheit zu einer neuen Gemeinschaft der Mitmenschlichkeit in Christus geboten worden, eine Gemeinschaft, die letzten Endes eine Abendmahlsgemeinschaft ist, geborgen am Herzen der Liebe, bereit zu Dank und Freude.

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

Das Gesetz zum Schutze der Jugend in der Offentlichkeit

von

WALTER BECKER

Am 27. Juli 1957 wurde vom Bundestag nahe-Zu einstimmig die Neufassung des Gesetzes zum Schutze der Jugend in der öffentlichkeit angenommen (BGBl. I, S. 1058). Das Gesetz ist am 1. Oktober 1957 in Kraft getreten und nunmehr über drei Jahre in Gültigkeit. Man hatte diese Frist gesetzt, damit die Praxis sich auf die neuen gesetzlichen Bestimmungen einstellen konnte. Allerdings muß man feststellen, daß in den Ländern, denen die Ausführung der Gesetze obliegt, das Gesetz noch nicht so intensiv durchgeführt wird, wie die Fachkreise erwarteten. Es fehlen noch in den Ländern Bayern, Berlin, Bremen und Rheinland-Pfalz die Ausführungsbestimmungen und Vollzugsanordnungen, die zu dem früheren Gesetz zum Schutze der Jugend in der öffentlichkeit vom 2. 12. 1951 (BGBl. I, S. 936) in großer Ausführlichkeit erlassen worden waren (vgl, die Zusammenstellung in dem Kommentar »Jugendschutz und Öffentlichkeit« von Rothe, Bedcer, Zimmermann,Seidel, 5.Beiheft »Unsere jugend«, Mündien und Düsseldorf 1953).

Die Gründe dafür, daß einige Länder noch nicht ihre Vollzugsbestimmungen erlassen haben, liegen wohl darin, daß man sich nicht zu einer Gemeinsamkeit der Ausführung des Gesetzes entschließen kann. In den einzelnen Bundesländern liegen die Verhältnisse recht verschieden. Die Befugnisse der Polizei sind verschieden gestaltet, aber auch die Auffassungen über den Jugendschutz selbst gehen weit auseinander. Während die einen mehr die Notwendigkeit eines gesetzlichen Jugendschutzes in heutiger Zeit hervorheben, betonen andere Länder den positiven Jugendschutz, d. h. die Fülle der erzieherischen, anregenden, Freizeit gestaltenden Maßnahmen, die zu einem großen Teil in das Gebiet der sogenannten Jugendpflege fallen. Nordrhein-Westfalen hat in seiner Ausführungsverordnung vom 29. Januar 1958 die Kreispolizeibehörden, die amtsfreien Gemeinden, die Ämter und kreisfreien Städte als öffentliche Ordnungsbehörden und die Landkreise als Kreisordnungsbehörden stark in das Gesetz mit eingeschaltet.

In den öffentlichen Aussprachen ging es bei den Gesetzesberatungen im wesentlichen um den sogenannten sPilmparagraphen«. Namentlich die Filmindustrie war lebhaft daran interessiert, daß die »Filmmündigkeit« für alle Filme nicht von 16 auf 18 Jahre heraufgesetzt werden sollte. Die folgenden Ausführungen sollen nur einen knappen Überblick über die Jugendschutzbestimmungen geben, damit der Leser erkennt, daß der Gesetzgeber nur gewisse Mindestforderungen des Jugendschutzes erfüllt hat, ohne daß damit der erzieherische Raum begrenzt worden ist. Es ist selbstverständlich, daß gerade auf dem Gebiete des Jugendschutzes die positiven Maßnahmen, echte Förderung der Jugend, voranzugehen haben und auf die Dauer gesehen wichtiger sind als alle Gebote und Verbote.

Hervorzuheben ist, daß der Gesetzentwurf monatelang von dem Ausschuß für Jugendfragen unter Vorsitz des Abgeordneten *Kemmer* (Bamberg) beraten worden ist; zum Teil – bei Erörterung des Filmparagraphen - unter Hinzuziehung des »Aussdiusses für Fragen der Presse, des Rundfunks und des Films«. Bei den einzelnen gesetzlichen Bestimmungen ist auch der Rat zahlreicher Jugendsachverständiger, Jugendpädagogen, Psychologen, Richter, Ärzte, eingeholt worden. Trotzdem läßt das Gesetz den Charakter eines vielfach mühsam gesuchten Kompromisses nicht verkennen, weil alles darauf ankam, eine möglichst breite Basis für einen zeitnahen gesetzlichen Jugendschutz zu schaffen.

Allgemein bedauert wurde, daß das Änderungsgesetz nicht gleichzeitig mit dem neuen *Jugendarbeitsschutzgesetz* verhandelt und verabschiedet werden konnte. Das letztere, sehr wichtige Gesetz ist inzwischen vom Bundestage verabschiedet worden und am 1. Oktober 1960 in Kraft getreten - bis auf die gesundheitlichen Bestimmungen.

Sehr umstritten war die Frage, ob das Jugendschutzgesetz den Charakter eines Erziehungsgesetzes behalten oder zum Teil auch Strafvorschriften gegen besonders renitente, die Jugendschutzvorschriften bewußt mißachtende Jugendliche aufnehmen sollte. Man hat sich

trotz mancher Bedenken für die Beibehaltung des Charakters eines Erziehungsgesetzes entschieden und gegen Jugendliche nur die nach den bestehenden Gesetzen zulässigen Maßnahmen - d. h, vormundschafl:srichterliche Maßnahmen – zugelassen. Der Vormundschaftsrichter kann auf Antrag des Jugendamtes oder von Amts wegen auch »Weisungen« erteilen (§ 12, letzter Satz), ohne daß allerdings die Einhaltung dieser Weisungen erzwingbar gemacht worden wäre. Die Strafvorschriften richten sich einzig und allein gegen die Erwachsenen.

Im übrigen bringt das Gesetz erfreuliche Neuerungen: In Übereinstimmung mit dem Jugendwohlfahrtsgesetz und dem Jugendgerichtsgesetz ist im § 1 Abs. 3 der Begriff des »Kindes« (unter 14 Jahre) und des »Jugendlichen« (14 bis 18 Jahre) klargestellt worden. Ausgenommen aus dem Anwendungsbereich des Gesetzes sind jedoch die *verheirateten* Jugendlichen, d, h, die 16- bis 17jährigen Ehefrauen, die aus praktischen Gründen den Beschränkungen des Gesetzes nicht unterliegen sollen.

Ein Fortschritt gegenüber dem früheren Gesetz ist die Neufassung des Begriffs des *Erziehungsberechtigten,* der an den Begriff des Sorgeberechtigten anknüpft. Wenn es auf den Willen des Erziehungsberechtigten beim Gaststättenaufenthalt, beim Alkoholgenuß und bei der Teilnahme an Tanzveranstaltungen ankommt, dann stehen den Erziehungsberechtigten Personen über 21 Jahre gleich, die mit Zustimmung des Sorgeberechtigten das Kind oder den Jugendlichen zur Erziehung, Ausbildung, Aufsicht oder Betreuung in ihre Obhut genommen haben. Damit ist sichergestellt, daß nicht etwa der 21jährige »Kavalier«, der die Tochter zum Tanz begleitet, sich als Erziehungsberechtigter ausgeben kann, sondern daß nur solche Personen, die ein gewisses Autoritätsverhältnis mit Zustimmung des Sorgeberechtigten besitzen (etwa Jugendpfleger, Leiter von Jugendämtern), den Erziehungsberechtigten gleichstehen.

Die grundsätzlichen Bestimmungen des § 1 Abs. 1 und 2 enthalten gegenüber dem alten Recht keine materiellen Verbesserungen. Viele in der Praxis ungeklärte Fragen haben keine Lösung gefunden. Kinder und Jugendliche, die sich an Orten aufhalten, an denen ihnen eine sittliche Gefahr oder Verwahrlosung droht, sind durch landesrechtlich zu bestimmende Behörden oder »Srellen« dem Jugendamt zu melden. Sie sind zum Verlassen eines Ortes anzuhalten, wenn nicht eine ihnen dort drohende Gefahr unverzüglich beseitigt werden kann; sie sind nötigenfalls dem Erziehungsberechtigten zuzuführen und bei dessen Nichterreichbarkeit in die »Obhut« des Jugendamtes zu bringen. Man hätte einen Hinweis auf Art. 2 GG (Einschränkung der persönlichen Freiheit gern. Art. 19 Abs. 1 GG) begrüßt, damit an der Rechtmäßigkeit einer Freiheitsentziehung durch das Jugendamt keine Zweifel beständen. Ungeklärt ist, ob die sObhur« des Jugendamtes länger als 24 Stunden dauern darf, ob es sich um eine echte Freiheitsentziehung handelt. Die Jugendämter hätten in dieser Beziehung klarere Vorschriften gewünscht. Sie hätten es auch begrüßt, wenn der Polizei eine selbständige Rechtsgrundlage zum Einschreiten bei allen Jugendgefährdungen gegeben worden wäre. Das Polizeirecht der Länder kennt zwar - namentlich in den Nachfolgestaaten Preußens - Generalklauseln, die die Polizei im Interesse der öffentlichen Ordnung zum Einschreiten berechtigen, wenn eine drohende Gefahr von der Allgemeinheit oder vom einzelnen nicht auf andere Weise abgewendet werden kann. Man hätte begrüßt, wenn eine Generalklausel des Jugendschutzes aufgestellt wäre, die nach näherer landesgesetzlicher Bestimmung die Beseitigung aller Gefahrenquellen für die Jugend in der öffentlichkeit ermöglicht hätte.

Erfreulich ist der Fortschritt, der bei der Abgabe von *alkoholischen Getränken* an Kinder und Jugendliche erzielt worden ist. Nach § 3 dürfen alkoholische Getränke an Kinder zum eigenen Genuß überhaupt nicht mehr abgegeben werden, auch wenn sie sich in Begleitung eines Erziehungsberechtigten befinden; an Jugendliche unter 16 Jahren nur in Begleitung des Erziehungsberechtigten.

Klarer formuliert sind im § 4 auch die Bestimmungen über Teilnahme an öffentlichen *Tanzveranstaltungen.* Der von den Vollzugsorganen kaum festzustellende Unterschied zwischen „Anwesenheit« und »Teilnahme« bei Tanzveranstaltungen ist beseitigt. Grundsätzlich ist Kindern und Jugendlichen unter 16 Jahren die Teilnahme am öffentlichen Tanz verboten, Jugendlichen vom 16. Jahre an bis 22 Uhr generell erlaubt, bis 24 Uhr in Begleitung

eines Erziehungsberechtigten. Maßgeblich für diese vielfach angegriffene Beschränkung war die Erkenntnis, daß weniger der Tanz an sich Gefahren für die sittliche Entwicklung bringt, sondern vielmehr die Atmosphäre eines öffentliehen Tanzlokals in vorgerückter Stunde. Wesentlich ist, daß, wie früher, Ausnahmen zugelassen werden können. Damit haben Landesjugendämter und Jugendämter die Möglichkeit, im Sinne eines positiven Jugendsmutzes darauf hinzuwirken, daß ein sauberer und anständiger Jugendtanz gefördert wird.

In der gleichen Weise sind Ausnahmevorschriften möglich bei Variete-, Kabarett- und Revue-Veranstaltungen, die grundsätzlich nach § 5 Kindern und Jugendlichen verschlossen sind. Alle guten künstlerischen Darbietungen, Eisrevuen und ähnliche Veranstaltungen, können also von den Landesjugendämtern und Jugendämtern zugelassen werden.

Gefordert wurde vielfach, auch die »entsitt-Iidienden« und »verrohenden« Veranstaltungen - Catdierturniere, Damenringkämpfe im Schlamm und ähnliche Erscheinungen - von der Jugend fernzuhalten. § 8 gibt dem Bundesminister des Innern jetzt die Ermächtigung, durch Rechtsverordnung mit Zustimmung des Bundesrats solche Veranstaltungen zu bezeichnen, die ihrer Art nach auf Kinder und Jugendliche einen verrohenden Einfluß ausüben können. Die Erste Verordnung der Bundesregierung vom 2. April 1959 (BGBI. I, S. 240) hat eine Reihe von verrohenden Veranstaltungen aufgeführt, die Jugendlichen verschlossen sind: Catcher- und gewisseRingkampfveranstaltungen, Frauenringkämpfe und Kämpfe im Schlamm sowie derartige Schaustellungen auf Jahrmärkten und Kirmessen.

Der in den Zeitungen am meisten erörterte § 6 betriffi: die Anwesenheit von Kindern und Jugendlichen bei *öffentlichen Filmveranstaltungen.* Das Gesetz hat vier Altersstufen aufgestellt: »freigegeben ab 6, 12, 16 und 18 Jahren".

Damit ist ein Filmverbot für Kinder unter sechs Jahren verbunden (§ 6 Abs. 1), weil die vielen optischen und akustischen Reizwirkungen eines Bildstreifens nach den Gutachten maßgeblicher Pädagogen auf Kinder stets einen negativen Einfluß ausüben. Selbst Märchenfilme werden für diese Altersgruppe als ungeeignet angesehen.

Für die Gruppe der 6- bis 12jährigen muß die Vorführung bis spätestens 20 Uhr, für die Gruppe der 12- bis 16jährigen bis spätestens 22 Uhr und für die Gruppe der 16- bis 18jährigen bis spätestens 23 Uhr beendet sein (§ 6 Abs.2).

Man mag es vielleicht bedauern, daß die alten Wertbezeichnungen, »jugendgeeignsre und »jugendfördernd«, die gewisse positive Momente verlangten, zugunsten wertfreier Bezeichnungen gefallen sind. Im § 6 Abs. 3 ist geklärt, daß Filme, die geeignet sind, die Erziehung von Kindern und Jugendlichen zur leiblichen, seelischen oder gesellschaftlichen Tüchtigkeit zu beeinträchtigen, nicht zur Vorführung vor diesen freigegeben werden dürfen. Man hat damit die Grundgedanken des § 1 RJWG in den Filmschutz aufgenommen und die negativen Gesichtspunkte der Jugendgefährdung, die bereits bisher in der Freiwilligen Filmselbstkontrolle die Praxis beherrschten, in den Vordergrund gestellt'.

Nach § 6 Abs. 4 haben die obersten Landesbehörden das Recht der Freigabe und Kennzeichnung der Filme. Von der Freigabe und Kennzeichnung ist der Prüfvorgang zu unterscheiden, der bisher an die Freiwillige Filmselbstkontrolle übertragen war. Man wird an der FSK als einer bewährten Kontrollinstanz festhalten, aber prüfen müssen, ob das Hoheitsrecht der Länder (Freigabe und Kennzeichnung) nicht stärker unterstrichen werden muß. Zumindest haben die Länder bei der Wiederaufnahme eines Verfahrens einen stärkeren Einfluß durchgesetzt. Man hat die Übertragung der Rechte der Länder an die FSK bisweilen in Vergleich gesetzt zur Übertragung der elterlichen Gewalt, die als solche als nicht übertragbar gilt, aber in der Ausübung des Erziehungsrechts delegiert werden kann. Es ist zweifelhaft, ob eine solche Vergleichsmöglichkeit zum öffentlichen Recht besteht. Zumindest sollten die Länder nicht nur durch die Teilnahme ihres Jugendschutzbeauftragten im Arbeitsausschuß, Hauptausschuß und Rechtsausschuß der FSK ihre Rechte wahren, sondern auch in bestimmten Fällen ihr Hoheitsrecht stärker betonen.

Für die Übergangszeit (Art. 11 des Gesetzes) galten die bisher als jugendfördernd bezeidi-

1. Vgl. *Wolfgang Metzger:* Was ist jugendgefährdend? Zeitwende Die neue Furche 1957, Hell: 5.

neten Filme nunmehr als freigegeben ab 6 Jahren, die jugendgeeigneten Filme als freigegeben ab 12 Jahren, und die generell freigegebenen Filme als freigegeben ab 16 Jahren. Die obersten Landesbehörden konnten aber eine erneute Entscheidung über gewisse Filme herbeiführen, weil ein Teil der sogenannten Erwachsenenfilme daraufhin geprüft werden mußte, ob sie für die 16- bis 18jährigen weiterhin zugelassen werden durften.

Erfreulicherweise ist auch die Filmreklame in gewisser Weise eingeschränkt. Es ist nicht mehr möglich, mit unzulässigen Bezeichnungen, wie »Jugendverbot« oder »strengstes jugendverbot«, Werbewirkungen zu erzielen. Die Filme erhalten nur die Bezeichnung »Freigegeben ab 6, 12, 16 und 18 jahren«. Nur diese Kennzeichnungen dürfen zur Bekanntmachung der Freigabe von Filmankündigungen verwendet werden (§ 10 Abs. 2).

Auch die Werbevorspanne und Beiprogramme gelten nach ausdrücklicher Gesetzesvorschrift (§ 6 Abs. 5) als selbständige Filme, die geprüft, gekennzeichnet und freigegeben werden müssen. Das entspricht bereits der bisherigen Praxis der FSK. Auch die Wochenschau ist zweifellos ein Teil des Beiprogramms, wird aber wegen seines dokumentarischen Charakters nicht geprüft werden können.

Die weitere Vorschrift des Gesetzes über *Spielhallen und offentltche Spiele* (§ 7) ist allgemein begrüßt worden. Danach darf Kindern und Jugendlichen die Anwesenheit in öffentlichen Spielhallen und ähnlichen, vorwiegend dem Spielbetrieb dienenden Räumen, in denen Glücksspiele veranstaltet werden oder in denen mit mechanischer Vorrichtung ausgestattete Spielgerate aufgestellt sind, *nicht* gestattet werden. Dabei kommt es auf die Bezeichnung »Spielhalle«, »Sporthalle« usw. nicht an. Außerdem ist Kindern und Jugendlichen auch die Teilnahme an Glücksspielen oder die Benutzung öffentlich aufgestellter Spielgeräte mit mechanischer Vorrichtung, die die Möglichkeit eines Gewinns bieten, etwa in Gastwirtschaften, verboten. Dabei ist der Begriff »Glücksspiele im § 7 derselbe wie im § 284 StGß.

Ausdrücklich hat man die Teilnahme von Kindern und Jugendlichen an Glücksspielen bei Volksbelustigungen unter freiem Himmel und unter vorübergehender Dauer ausgenommen (§ 7 Abs, 3). Man hat auch Ausnahmegenehmigungen sonstiger Art für zulässig erklärt (§ 7 Abs. 2), so daß einzelne Spielhallenunternehmer schon mit dem Antrage kommen, für ihren Betrieb Jugendliche ab 16 Jahren - wie bisher - zuzulassen.

Das Gesetz steht und fallt mit der Durchführung. Leider findet sich in den Vorschriften keine Bestimmung über einen *Ausweiszwang*. Es ist für die Unternehmer, Kinoplatzanweiserinnen und Kartenverkäuferinnen nahezu unmöglich, 14jährige von 17jährigen zu unterscheiden, weil der optische Eindruck der Akzeleration solche Unterscheidungen oft unmöglich macht. Nach § 1 Abs, 1 des Gesetzes über Personalausweise vom 19. 12. 1950 (BGBl. I, S. 807) besteht vom 16. Jahre ab eine Ausweispflicht, aber keine Verpflichtung zur Mitführung des Ausweises. Trotzdem kann ein Lichtspieltheaterbesitzer oder Geschäftsführer bei berechtigten Zweifeln den Nachweis über das Alter eines Kinobesuchers verlangen. In einem Urteil des OLG in Köln vom 28. 6. 1955 (Ss 155/55) ist entschieden, daß der Theaterbesitzer diese Verpflichtung hat und daß bereits in der Aushändigung der Eintrittskarte die Zulassung zu einer Filmveranstaltung liegt, so daß bereits die Kassiererin berechtigt ist, sich in Zweifelsfällen über das Alter des jugendlichen Besuchers zu unterrichten. - In einzelnen Ländern - NRW und Baden-Württemberg - versucht man in letzter Zeit, Kulturausweise für die Jugend einzuführen.

Die Strafvorschriften sind im wesentlichen neu gestaltet worden. Die meisten früher als Straftaten gewerteten Zuwiderhandlungen gegen das Gesetz sollen nunmehr als »Ordnungswidrigkeiren« behandelt werden, weil einmal der Unrechtsgehalt der einzelnen Taten nicht mehr den kriminellen Charakter rechtfertigt und weil man andererseits wohl die Gerichte von der Verfolgung solcher Verstöße entlasten wollte.

Man hat an der Unterscheidung zwischen Veranstalter, Gewerbetreibenden und ihnen gleichgestellten Personen einerseits sowie von sonstigen Personen andererseits für den Täterbegriff grundsätzlich festgehalten. Nach § 13 kann nur die erstere Tätergruppe bei Voraussetzung der Tatbestände der Absätze 1 und 2 mit Gefängnis bis zu einem Jahr und mit Geldstrafe oder mit einer dieser Strafen bestraft werden:

a) bei wenigstens leichtfertiger schwerer Gefährdung eines Kindes oder eines Jugendlichen in der Entwicklung,

b) bei beharrlicher Wiederholung einer Zuwiderhandlung.

Durch diese Strafandrohung wird die besondere Verantwortung der Veranstalter und Gewerbetreibenden sowie der ihnen nach § 13 Abs. 2 gleichgestellten Personen für den jugendschutz ausdrücklich unterstrichen.

Alle anderen Zuwiderhandlungen (vorsätzliche und fahrlässige) von Veranstaltern, Gewerbetreibenden oder beauftragten Personen werden als Ordnungswidrigkeiten angesehen. Ebenso die Verstöße Erwachsener, wenn sie vorsätzlich das Verhalten eines Kindes oder jugendlichen herbeiführen oder fördern, das durch die §§ 1 bis 9 verhindert werden soll (§ 14 Abs. 1 Zi. 2). Die Erklärung der meisten Verstöße zu Ordnungswidrigkeiten bedeutet für die Praxis eine wesentliche Erleichterung. Nach dem Bundesgesetz über Ordnungswidrigkeiten vom 25.3.1952 steht die Verfolgung der Ordnungswidrigkeiten und die Festsetzung einer Geldbuße (bei vorsätzlichen Jugendschutzverstößen bis zu 1*000* DM und bei fahrlässigen Verstößen bis zu *500* DM) den Verwaltungsbehörden zu. Dabei ist es Aufgabe der Polizei, neben der Verwaltungsbehörde den Tatbestand zu erforschen. Gegen einen Bußgeldbescheid kann der Betroffene bei dem zuständigen Amtsgericht Antrag auf gerichtliche Entscheidung stellen.

Von allen Parteien ist bei der Verabschiedung des Gesetzes hervorgehoben worden, daß man an Stelle der Verbote lieber positive jugendschutzmaßnahmen gesehen hätte. Diese überschreiten aber die Gesetzgebungskompejenz des Bundesgesetzgebers und bleiben in der Zuständigkeit der Länder. Keinem Zweifel kann es unterliegen, daß der das Gesetz ergänzende sozial-erzieherische Auftrag an alle Erwachsenen dahin geht, für die jugend neue Formen der Geselligkeit und Gemeinschaftsbildung zu fördern und zu sichern und damit den Gedanken des positiven jugendschutzes in der Praxis in den Vordergrund zu stellen.

Dr. jur. W. Becker *Hamburg-Wellingsbüttel, Dannenkopel49*

Literatur

Trillhaas, Wollgang: Ethik. Berlin: A. Töpelmann-Vorlag 1959.464 S. 26,- DM.

Bei der Durcharbeitung dieser Ethik wird sich der Theologe immer wieder die alte Frage vorlegen müssen: Wie verhält sich das Vernehmen des Wortes Gottes zu dem, was wir an ethischen Problemen phänomenologisch erarbeiten können? Eine christliche Ethik, die allein »von oben« her aufgehängt wird, hat immer Mühe, sich den konkreten Phänomenen des Lebens wirklich zu stellen; ihre Gedankengänge werden leicht abstrakt wirken. Um die konkreten Fragen wahrzunehmen, um die Schwierigkeiten und Möglichkeiten des Menschen in unserer Zeit zu erkennen, können wir das Gespräch mit der Philosophie, der Soziologie und andern Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen, nicht entbehren. Diese Erkenntnis setzt sich mehr und mehr durch; sie hat in dem Buch von Trillhaas einen Vorrang bekommen. Die Frage wird nun lauten müssen: Was wird dann aus der Theologie? Was ist dann das Besondere einer theologischen Ethik?

In seinem Vorwort erklärt Tr., das Thema der Ethik sei »die Frage des Menschseins«, das Thema der christlichen Ethik demnach: »Wie komme ich als Christ mit der Tatsache zurecht, daß ich ein Mensch bin wie andere Menschen auch?« Demnach habe die christliche Ethik »dasselbe Thema wie die philosophische Erhik« und brauche sich dieser Nachbarschaft nicht zu schämen (5. VI).

Tr, wehrt sich dagegen, daß eine zu frühe Hervorhebung der »christlidien Motivee die Theologen immer wieder dazu verleite, zur nichtchristliehen Ethik »in ein offenes Konkurrenzverhaltnis« zu treten: dies hält er nicht nur den Nachfolgern Schleiermachers, sondern auch der Lehre von den Schöpfungsordnungen und der heutigen überbetonung des Glaubens »an die Herrschaft des präexistenten und wiederkommenden Christus« entgegen (5. 5): von einem solchen »unanschaulidien Einsatzpunkt«

aus sei eine Verständigung mit der Philosophie nicht zu erhoffen. »Am Anfang aller Ethik steht die Analyse der menschlichen Situation ...« (5.6). Gewiß, warum sollte sie nicht am Anfang stehen? Es müßte dann freilich klar sein, daß es sich dabei jeweils um Vorüberlegungen handelt, denen in einem neuen Ansatz aus dem Hören auf das Wort Gottes die entscheidende Besinnung erst gegenübertritt, wobei dann vieles wieder fragwürdig werden muß, was man zunächst rein phänomenologisch meinte feststellen zu können. Wenn ich den Verf. richtig verstanden habe, ist dies aber nicht die Methode, die er meint. Vielmehr wird die phänomenologische Analyse immer wieder merkwürdig ungebrochen in theologischen Sätzen fortgesetzt, deren innertheologische Begründung schwer zu erfassen ist. So erhebt sich die Frage, ob mit jenem Anfang nicht doch mehr als nur die Reihenfolge - ob nicht in der Tat der grundlegende Ansatz gemeint sei.

1m Gegensatz zu den meisten seit 1932 *(E. Brenner:* Das Gebot und die Ordnungen) erschienenen evangelischen Ethiken des europäischen Kontinents setzt sich Tr, für die »Verselbständigurig der christlichen Ethik" gegenüber der Dogmatik ein, soweit damit mehr als die Anthropologie gemeint ist (5.12 f.), Ob dies ein Fortschritt in der theologischen Diskussion ist, wird wohl fraglich sein.

Den zwei Kapiteln der Einleitung folgt die Prinzipienlehre mit vier Kapiteln, in denen »die anthropologischen Grundlagen der christlichen Ethik" dargestellt werden, nämlich: 3. Schöpfung und Sünde, 4. Der Kampf gegen die Sünde im Gesetz, 5. Die Abkehr vom Bösen in der Heiligurig und 6. Die Freiheit. Es zeigt sich, daß Tr, hier dogmatische Erwägungen doch nicht umgehen kann, so etwa, wenn er vom r;efallenen Menschen spricht (5. 19), von der Sünde (die seiner Meinung nach in *K. Barths* Ethik umgangen wird; ebd.) und von dem Verhältnis der Schöpfung zur Gnade. Ebenso kommt er nicht ohne eine skizzenhafte Lehre vom Gesetz und seinem heilsgeschichtlichen Ort im Dekalog aus (Kapitel 4). Hier hätte man sich vielleicht doch eine ausführlichere und deutlichere Auseinandersetzung mit der Lehre vom Naturrecht gewünscht, als sie S. 32 gegeben wird, zumal für den Verf. die Evidenz des Guten eine wichtige Rolle spielt (erstmals S. 39 im Exkurs über Röm. 13, weiser S. 114 ff, u. ö.), - Stärker als die vorangehenden Kapitel wird das fünfte über die Heiligung mit biblischen Erwägungen eingeleitet, in denen das »Reinwerden von Sünden", »Erlösung von Schuld« und das »Opfer Christi" eine Rolle spielen (5. 42). Gerade dies veranlaßt nun freilich Tr, zu der Warnung, der Begriff Heiligkeit dürfe »nicht zum Anlaß werden, unser eigentliches Thema, die Bewältigung unserer vorfindlichen Menschlichkeit, aus dem Auge zu verlieren, so daß wir uns plötzlich in einem von der >Welt< getrennten »christlichenc Raum wiederfinden" (5. 41). Entsprechend erhoffi: er eine Verständigung über die Heiligung »über den Kreis der Christen hinaus" (5. 45). Denn auch bei Nichtchristen gibt es so etwas wie »Abkehr von der Sünde«; andererseits kann Tr. nicht umhin, hier nun doch auf "speziell christliche Züge hinzuweisen (5. 45): Kann man wirklich von Nichtchristen erwarten, daß sie dafür Verständnis gewinnen? Gerade wenn man den Begriff in seiner ganzen Weite faßt (hier glaube ich, mit dem Verf. einig zu sein), wird seine eigentliche theologische Begründung doch immer für den Nichtchristen »unanschaulich« bleiben (im Sinne von S. 6) - es sei denn, wir verzichten auf das ,.spezifisch Christlidieee ich sehe nicht, wie Tr, diesem Dilemma entgehen konnte. - Ähnlich wie bei der ,.Abkehr von der Sünde" scheinen die Dinge bei der späteren Behandlung der ,.Evidenz des Guten" zu liegen (sie findet sich unter sEchik der Person", nicht in der Prinzipienlehre). Im Sinne reformatorischer Theologie will Tr, in möglichst undogmatischer, untheologischer Weise jede Reflexion »auf die eigene Gutheir« abweisen (5. 116). Das endet mit folgenden Sätzen: ,.Die Gutheit der Person rückt damit merkwürdig aus der Mitte des Interesses. Sie ist nur noch die Sache eines fremden Urteils. Wie unsere Handlungen zu beurteilen sind, was unsere Taten wert waren, darüber richtet ein anderer. Im günstigen Fall wird uns in der Rechtfertigung die Gerechtigkeit durch Gott beigelegt" (5. 117). »Im günstigen Fall ...«?

Den zweiten Teil der Prinzipienlehre bilden Erwägungen über »die allgemeinen sittlichen Grunderfahrungen«. Hier werden die Probleme der Adiaphora, »die Welt der Forderungen" (die Pflicht), das Gewissen und der gute

Wille (die Gesinnung) behandelt. Theologische und philosophische Erwägungen wechseln einander hier ähnlich ab wie im vorangehenden Teil. Ob sie wirklich zusammenpassen, scheint an manchen Punkten fraglich. Die Erörterung darüber, »wie sich denn aus der Welt der Forderungen im allgemeinen Forderungen Gottes herausheben« (S. 76 f.), weckt manche Fragen: Zweifellos stehen beide Forderungen nicht »in einem gleichsam nackten Konkurrenzverhältnis« zueinander, da uns göttliche Forderungen nur in Gestalt und durch Vermittlung menschlicher Forderungen erreichen. Die weiteren Überlegungen, die Tr. dann anstellt, werden m. E. aber viel zu plötzlich abgebrochen mit dem Hinweis auf Röm. 14, 23 (Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde). Hier wird die Sache doch erst aufregend, wie man jedesmal beobachten kann, wenn ein neues ethisches Problem auftaucht. Das wiederholt sich bei der Diskussion des Gewissensbegriffes, wo nochmals Röm. 14, 23 in Anspruch genommen, dabei aber unterstrichen wird, daß pistis »hier die subjektive Überzeugung bedeutete (S. 93): kann man das wirklich so sagen? Das Phänomen des Gewissens darf theologisch nicht ignoriert werden: hier meine ich wieder mit dem Verf. einig zu sein; aber ist in der Ethik das, was aus dem Glauben kommt, nur eine Verlängerung der Einsicht des Gewissens? Steht es nicht in einer besonderen Spannung auch zu dem, was mich das Gewissen zu lehren vermag? Und wäre das nicht das eigentümliche Thema einer christlichen Ethik, das freilich nicht einfach bibliziseisch, daß aber auch nicht undogmatisch entfaltet werden kann?

Der hier zur Verfügung stehende Raum erlaubt es nicht, auf die spezielle Ethik genauso ausführlich einzugehen wie auf die Prinzipienlehre. Tr. stellt den zweiten Hauptteil unter die überschrift »Ethik der Person«, den dritten nennt er »Ethik der Gemeinschaft«. Nun wird aber im zweiten Teil nicht nur unter A eine »Ethisdie Persönlichkeitslehre (Die Individualisierung des Ethisdien)« entfaltet, sondern unter B auch über s Weltgestaltung« gesprochen. Hier tauchen zum Beispiel im 17. Kapitel »Die Kultur« und im 18. Kapitel »Die Technik« auf, die man zunächst im dritten Teil erwartet hätte. Vermutlich lag Tr, aber vor allem daran, den »Wandel des Menschen im technischen Zeitalter« (S. 207 ff.) hervorzuheben und daraus ethische Konsequenzen zu ziehen: dies ist in der Tat ein Thema, das in theologischen Ethiken lange schrecklich vernachlässigt wurde.

Dankenswerterweise befaßt sich Tr. auch mit der »Ethik der Wissenschaft« (19. Kapitel); hier finden sich (implizite) auch für Rezensenten wissenschaftlicher Bücher nützliche und lesenswerte Hinweise ... - Wichtig aber auch das immer dringender werdende Thema: der Wissenschaftler muß »die Folgen seiner Forschung ... die sog. »Anwendungc in den Bereich seiner Verantwortung« einbeziehen; Tr, exemplifiziert dies an der Atomphysik und (mit Recht) an der Exegese: »Der Exeget kann die Konsequenzen seiner kritischen Gänge nicht einfach »dem Systematiker< oder dem praktischen Theologen überbürden« (S. 226). Es wäre in der Tat nützlich, wenn wir diese Frage nicht nur unter dogmatischen, sondern auch unter ethischen Gesichtspunkten zu sehen lernten.

Aus dem dritten Hauptteil »Ethik der Gemeinschaft« sei für diese Besprechung der uns in Deutschland heute ja so brennend interessierende Abschnitt C »Der politische Raume hervorgehoben. Dem bekannten, allzu bequemen Argument, daß man auf diesem Gebiet alles Entscheidende den »Fadileutene überlassen müsse, stellt Tr. gleich am Anfang seiner Überlegungen den Satz entgegen: »Wer ist denn in diesen Lebensbereichen ... *kein* Dilletant?« (S. 328). Die nachfolgenden Eingrenzungen des Begriffes des Politischen hätten vielleicht noch schärfer auf die S. 333 erscheinende Formel zugeschnitten werden können, die besagt: »Politik bedeutet: den Fortgang des öffentlichen Lebens mit friedlichen Mitteln sidiern.« Ebenso hätte man sich vielleicht gewünscht, daß das Problem der Gruppen- und Privatinteressen ausführlicher behandelt worden wäre. Kann man sich begnügen mit dem Satz: »Solche Gruppen- oder gar Privatinteressen schädigen den eigentlichen Charakter der Polirik« (ebd.)? Müßte die Frage, inwieweit das Gute hier evident zu werden vermag, nicht auch in diesen Zusammenhang gestellt werden, während Tr, hier nur den "politischen Fanatiker« erwähnt (S. 335), der für evident hält, was andere nicht für evident halten (S. 335)! Ich sehe nicht, wie man hier ohne die Diskussion von *K. Mannheims* »Ideologie und Utopie« durchkommen kann. - Das

gleiche Problem taucht zwangsläufig erneut bei der Darstellung der Wurzeln der modernen Demokratie und ihres Funktionierens in der Gegenwart auf: *Rousseaus* »volonte général« (5. 367) und die Parteien und pressure groups werden kurz erwähnt (5. 382 f.), aber erst in der »ethischen Bilanz über die Institutionen im Staat« (5. 384 ff.) wird die Problematik noch etwas ausführlicher aufgenommen, freilich nun mehr unter institutionellem Aspekt (Eigengesetzlichkeit politischer Institutionen). Während man aber vorher von dem Gedanken geleitet wurde, daß die Gruppeninteressen hinter dem Allgemeinwohl zurücktreten müßten, taucht nun (an sich mit Recht) »eine positive Einstellung zu den Gruppen und Mächten« auf, die u. a. damit motiviert wird, daß dank jener Institutionen (oder sollte man hier altmodisch »Stände« lesen?) jeder wisse, »wohin er gehört« (S. 385), und jede dieser Institutionen ein bestimmtes Ethos repräsentiere (5. 386). Aber wie hängt dies alles nun miteinander zusammen? Zwingt nicht dieses Ja auch zu einem Ja zu den Gruppeninteressen? Inwieweit ist es überhaupt möglich, sozusagen oberhalb der Gruppeninteressen die Evidenz des für das Ganze Guten anzunehmen? Diese Fragen sind doch im Gespräch mit der östlichen Gesellschaftslehre sehr dringend.

Übrigens fällt in diesen Abschnitten auf, daß der Vorname von Carl Schmitt immer wieder mit K. bezeichnet wird (5. 327, 336, 338, 340, 351), obwohl er selbst auf das C. Wert zu legen scheint (richtig S. 336).

Daß das Thema Demokratie in einem eigenen Kapitel gründlich behandelt wird, ist sehr zu begrüßen, gerade weil es wohl doch nicht ganz richtig ist, daß der demokratische Gedanke »in Deutschland keine Tradition aufzuweisen hat« (S. 365); richtiger wäre doch wohl: Diese Traditionen aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Beispiel sind bei uns nie recht zu Ehren gekommen. Und sicher ist es richtig, daß bei uns – bis in heute gängige politische Ethiken hinein - eine fatale »Unsidierheit in der Einstellung zur Demokratie« zu beobachten ist (5. 366), die übrigens meist nur durch die lautstarke Abwehr des östlichen totalitären Systems überdeckt wird. Zustimmung sei deshalb auch ausgesprochen gegenüber dem Satz, daß die Erbsündenlehre nicht dazu da ist, »um den moralischen Fundus zu erschüttern, aus dem das staatliche Leben seine Kräfte schöpfen muß«, und daß die Aufgabe darin bestehe, »zugunsten der »iustitia civilis< nicht nur obrigkeitlichen Zwang, sondern auch den guten Willen aller Bürger aufzubieten« (5. 371). Gerade unter diesem Gesichtspunkt hätte man sich aber im Abschnitt »Ethik der Demokratiee mehr gewünscht. Die Frage nach der anthropologischen Grundlage wird hier plötzlich zugunsten des Problems des Kompromisses verlassen (5. 376 f.), Hätte nicht theologisch mit dem Mißtrauen gegen die Demokratie noch kräftiger aufgeräumt werden müssen? Aber vielleicht war das im Rahmen einer solchen »Theologie im Abriß« (wie es ja die ganze Töpelmann-Reihe sein will) nicht möglich. Die Aufgabe bleibt, und es ist gewiß nichts Geringes, wenn man von einem Buch sagen kann, daß es dem Leser die dringendsten Aufgaben in der rechten Weise gestellt hat. Das Buch lädt zum Arbeiten ein: dafür sei dem Verfasser aufrichtig gedankt.

Prof. Dr. W. *Schweitzer* *Bethel b. Bielejeld*

Gödan, H.: Christus und Hippokrates. Stuttgart: W. Kohlhammer 1958. 227 S.

Mit Geleitworten sowohl eines Theologen, Prof. A. Köberle, und eines Arztes, Prof. J. Wolf, weist der Verfasser - selbst Arzt und Theologe – auf die Thematik Christus und Hippokrates hin. Er will gemeinsame, diese zwei Fakultäten angehende Fragen erörtern. Zunächst spricht er von einem zwischen diesen Bereichen liegenden Niemandsland, das nur in wissenschaftlicher Personalunion erforscht werden kann. Es genügt nicht, die hier aufbrechenden Probleme am kranken Menschen entweder nur ärztlich-psychologisch oder theologisch anzugehen. Vor allem bedarf das ärztliche Denken zur Korrektur neben der naturwissenschaftlichen auch einer geisteswissenschaftlichen Instanz.

Drei Irrtümern ist man in den letzten 100 Jahren ausgesetzt gewesen: So stellte man einmal die Realität der Seele in Abrede und übersah zum anderen, daß zur Seele mehr als nur ein bewußtes Erleben, nämlich das in Bildern sich kundgebende Unbewußte gehört. Erfreulich ist, daß in diesem Zusammenhang vor einer leichtfertigen Anwendung psycho-analytischer Methoden und auch der sogenannten Lehrana-

lyse gewarnt wird. Gibt es doch Menschen, bei denen - ohne sie zu schädigen - gerade nicht das Tiefengeschehen zur Bewußtheit kommen darf. Als dritten Irrtum deckt Verfasser auf, daß man in der Seele das von ihm sogenannte »Fundamentale« als Inbegriff einer Sehnsucht nach Heimat, einer Urtendenz zur Geborgenheit nicht erkannte. Diese Tiefenschicht muß sowohl vom Seelsorger als auch vom Psychotherapeuten in gleicher Weise berücksichtigt werden. Dabei ist für den heutigen Menschen tröstlich zu wissen, daß keine Menschenführung, keine chemisch-physikalischen, noch psychologisch-geistigen Methoden diese Wurzelschicht im Menschen auszuschalten vermögen; denn sie lebt vom Ursprung aller Wirklimkeit her.

Von dieser Grundlage aus sucht Gödan die Neurosen gleichsam als Allergie (Uberempfindlichkeitsreaktion) gegen die Fremde und Lieblosigkeit unserer Tage, als Heimwehreaktion des Menschen zu verstehen, der – ob er es weiß oder nicht - an ein ewiges Wesen gebunden ist. Läßt der Mensch diese tiefere, lebensentscheidende Fundierung, die über das rein naturwissenschaftlich-medizinische Menschenbild hinausweist, außer acht, kann es zu gefährlichen Fehlsteuerungen kommen, die der Verfasser im besonderen Transhumanz-Neurosen nennt - Neurosen, die, um es noch deutlicher auszudrücken, durch Fehlentscheidungen auf einem dem innersten Wesen des Menschen fremden Boden entstehen. Von hier aus gesehen sind daher für die innere Harmonie des Menschen seine Einstellung zum Beispiel zum Sinn der Arbeit und des Lebens, Zur Wahrheitsfrage, zum Problem des Gewissens, der Schuld und des Todes von größter Bedeutung.

In gesonderten Kapiteln widmet der Verfasser sich der Frage des Todes und des Leides. Beide sind nadi Auffassung Christi als nicht zur ursprünglichen Schöpfung gehörige, darum sinnlose, der Logik des Lebens geradezu widerstreitende Störungen zu werten. Es gilt daher, nicht nur alle theoreeischen Beschönigungen des Leides und des Todes, sondern auch jede Kapitulation vor ihnen zu meiden. Gerade aus ihrer Ablehnung entspringen die stärksten Triebfedern der ärztlichen Forschung und Praxis. überdies müssen aUe naturwissenschaftlichen und medizinischen Tatsachen in ihrer verborgenen Transparenz gesehen werden. Der Verfasser führt als eindrückliches Beispiel das Krebsphänomen an. Wie eine revolutierende Durchbrechung der harmonischen Leibordnung seitens einiger Zellen zum Zusammenbruch führt, so kann das gleiche auf den Gebieten der Seele und des Geistes geschehen. Alles, was sich auf Kosten der Schöpfungsordnung verselbständigt, wirkt zerstörend. Aber nun dürfen wir nicht bei der Transparenz als solcher stehenbleiben, sondern müssen nach der dahinterstehenden Lichtquelle, die die Durchsiehe allererst ermöglicht, fragen. Das versucht der Verfasser zum Schluß am Beispiel des Mensehen selbst durchzuführen. Nichts ist durchsichtiger als er. Aber die Transparenz wird nicht vom Licht unseres Geistes, sondern von dem des Transzendenten selbst hervorgerufen, das seine Strahlen in die menschliche Wirklichkeit hineinsendet. Danach erscheint es auch unmöglich, daß der Mensch sein innerstes Wesen ändern kann. Wenn er sich auch körperlich und seelisch umformt, bleibt er immer noch Mensch, Kind Gottes. Das Wesen des Menschen tönt hindurch durch die Maske seiner jeweiligen Existenz. Daher muß die Medizin den ganzen Einzelmenschen im Zusammenhang mit dem vom Metaphysischen her bestimmten unvergangliehen Wesen des Menschlichen sehen.

Es ist ein Buch, dem man gerade heute in einer positivistischen, transparenzarmen Welt eine große Leserschaft wünschen möchte, zumal es auch allgemeinverständlich geschrieben ist. Sein Wert liegt darin, daß es an transpsychologisdie Seiten unseres Wesens rührt, die bisher vielfach in Theorie und Praxis zum großen Nachteil des Menschen unberücksichtigt blieben.

Dr. med, W. Rorarius, Nervenarzt Bethel

Sargant, W.: Der Kampf um die Seele (,.Batde for the mind«). Eine Physiologie der Konversionen. München: R. Piper & Co. Verlag 1958.284 S.

Im Vorwort bemerkt der Verfasser – ein bekannter englischer Psychiater -, daß sich seine Untersuchungen mit mechanischen, das Gehirn beeinflussenden Methoden befassen. Er geht dabei von der Annahme aus, daß einfache physiologisdie Mechanismen den historischen Techniken der Indoktrination, der religiösen Bekehrung, der Gehirnwäsche usw, zugrunde liegen,

sich daher aus dem Studium der Hirnfunktionen vieles lernen läßt, was bisher als Angelegenheit der Psymologie oder Metaphysik galt. So überträgt er die Resultate der Pawlowschen Tierexperimente, insbesondere dessen aufgestellte vier Grundtemperamente bei Hunden und die Lehre von den bedingten Reflexen auf den Menschen, obschon er mehrfach betont, daß Menschen keine Hunde sind. Bei über längerer Zeit erfolgter, transmarginaler (über die Grenzen des Ertragbaren hinausgehender) Hirnreizung infolge physischer und seelischer Spannungsbelastungen treten einschneidende Veränderungen der Hirnfunktionen und demzufolge der bisher gebahnten Verhaltensweisen bei Tieren auf. Beobachtungen an Menschen unter Belastungen und Spannungen des zweiten Weltkrieges liefern ihm eine Bestätigung dafür im menschlichen Bereich. Auch durch künstlich hervorgerufene heftige Erregungen und Emotionen wie Angst, Wut, besonders in Vereinigungen und Gruppen, die den Menschen bis zum Punkte ttansmarginaler Hemmung und des Zusammenbruchs bringen, ist es möglich. ihm die verschiedensten Überzeugungen einzuimpfen und ihn andere Verhaltensweisen als seine bisherigen annehmen zu lassen, und zwar auf dem Boden einer in diesem Zustande erwachsenen erhöhten Suggestibilität. Die Erfolge der Psychoanalyse und der modernen Schockbehandlung deutet der Verfasser in derselben Weise. Des weiteren untersucht er die Technik der religiösen Konversion, wobei er sich unter anderem auf die spanische Inquisition und John Wesleys Praktiken bezieht. Aus alledem folgert er, daß es keine neue protestantische Erweckung geben kann, solange nur an die Intelligenz und Vernunft appelliert wird und die Führer der Kirche nicht damit einverstanden sind, den emotionalen Mechanismus des normalen Menschen mehr auszunutzen, um alte Verhaltensweisen niederzubrechen und neue einzupflanzen; denn eine intellektuelle Indoktrination ohne emotionale Erregung ist auffällig wirkungslos.

Das gleiche gilt auch und besonders im politisdien Raum. So behaupten sowjetische Psychologen in Erweiterung der Pawlowschen Theorien, nachdem diese in den UdSSR die Oberhand über die voluntaristischen gewonnen hatten, daß das menschliche Wesen, wenn es die richtige Formung (Konditionierung) erfährt, in den idealen neuen Sowjetmenschen verwandelt werden kann. Die Pawlowsche Psychologie vertritt die Ansicht, daß die menschliche Physis sich der Formung nicht entziehen kann.

Gegen diese auf hirnphysiologischen Vorgängen basierende Indoktrination (Gehirnwäsche) – welcher Art audi immer - kann man sich nach Ansicht des Verfassers nicht einfach dadurch wehren, daß man gelassen eine intellektuelle religiöse oder philosophische Lehre vertritt. Ein feuriger, besessener Glaube an irgendeine Religion oder Lebensform bildet seines Erachtens den besten Schutz gegen die Konversion. Dabei gibt er zu, daß durch die genannten Praktiken nicht jeder bekehrt werden könnte. Besonders gefährdet ist der religiös und politisch indifferente Durchschnittsmensch, wie das tragisehe Beispiel Chinas gelehrt hat.

Zum Schluß wirft der Verfasser die Frage auf, ob eine neue intensive Beschäftigung mit der Hirnphysiologie und Hirnmechanik den religiösen Glauben schwächen muß, was er verneint. Im Gegenteil, eine bessere Einsicht in die Mittel, Glauben hervorzurufen und zu festigen, wird die religiösen Körperschaften befähigen, sich viel schneller auszubreiten.

Man kann sicher nicht ableugnen, daß in Zuständen transmarginalen Zusammenbruches. in denen sich schließlich die menschliche Seele in völliger Passivität und Suggestibilität befindet, Indoktrinationen vollzogen und Konversionen eintreten können. Wir werden auch noch gewisse indoktrinelle Nachwirkungen nach Abklingen solcher Ausnahmezustände zugeben müssen. Es würde aber einer völligen Verkennung und Verfälschung des Wesens des Mensehen gleichkommen, wollte man ihn auch sonst, also in besonnener, bewußtseinsklarer Verfassung, nur in Abhängigkeit von hirnphysiologischen Prozessen sehen. Das Wesen des Menschen ist niemals nur eine Hirnfunktion, vielmehr glauben wir an eine jenseits aller somatologischen und psychologischen Bedingungen stehende unantastbare innere Würde des Menschen, an seine »iiberphysiologisdie« Freiheit und den in ihr aufgehenden metaphysisch-religiösen Wirklichkeiten. Bei der wohl niehr abzuleugnenden Tatsache einer von Menschen an anderen ihresgleichen durchgeführten Indoktrination dürfte es sich nur um eine Ausnahmesituation handeln, in der vorübergehend der

Mensch seiner Menschlichkeit weithin, wenn nicht unter Umständen völlig verlustig gehen kann. Diese erschiitternde Feststellung betrifft gleidtermaßen die politischen wie die religiösen Konversionstedtniken. Wir bezweifeln aber ganz entschieden, daß aus diesen letzten Endes unmenschlichen Praktiken sich wirklich letzte »menschliche« überzeugungen gewinnen lassen, einfach deswegen, weil der menschliche Geist nicht durch Eingriffe in die psychische und leibliche Sphäre in Gang zu bringen ist. Menschsein ist in Freiheit sich vollziehende und bewährende, dabei von Gott geschenkte und in letzter Abhängigkeit von ihm stehende Existenz. Das ist unser Wesen, anders wären wir nur Reflexbündel, »Hunde«.

Dr. med W. Rorarius, Nervenarzt *Bethel*

Bitter, Wilhelm: Angst und Schuld in theologiseher und psychotherapeutisdier Sidrr, 2. Aufl. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1959. 186 S.

Die Stuttgarter Gemeinschaft »Arzt und Seelsorger« hat in verschiedenen Veröffentlidtungen über ihre Arbeit, besonders über die Referate und Diskussionen auf ihren Kongressen berichtet, so über »Psychotherapie und Seelsorge«, »Die Wandlungen des Menschen in Seelsorge und Psychotherapie« und »Heilen statt strafen. Behandlung und Vorbeugung jugendlidier Kriminalitär«. Der vorliegende Band gibt die Referate wieder, die auf der Jahrestagung 1952 gehalten wurden. Die Problemstellung weist auf einen weithin unbewältigten Tatbestand hin, der nicht mit dem Hinweis auf existenzphilosophische Prämissen nivelliert werden kann. Die Dringlichkeit, eine Antwort auf die Frage des Verhältnisses von Angst und Schuld und des ihr zugrunde liegenden Seinsverhältnisses zu finden, dringt uns aus den verschiedensten Referaten entgegen. Sie geht auch aus der Resolution hervor, die von den Teilnehmern der Tagung einstimmig angenommen wurde, und in der es unter anderem heißt: »Die Krisis unserer Zeit zeichnet sich durch das bedrohliche Anwachsen von Angst und Schuld aus, die beide eine positive Bedeutung für die Reifung der Persönlichkeit bekommen können und sollen, aber sich zerstörend auswirken, wenn sie nicht in echter Weise erkannt und bewältigt werden, wofür die gehäuften seelisch bedingten Zusammenbrüche wesentliche Symptome sind. Diese Not ist zu überwinden durch vertiefte Besinnung, Stille und Sammlung, letztlich durch eine religiöse Erneuerung.«

Der Band ist ein erster Schritt, sich der schwierigen Problematik zu nähern, die in der dialektischen Spannung dieser beiden menschliehen Verhaltensweisen beschlossen liegt: das Leben bedrohend, zerstörend und vergiftend, zugleich aber auch vertiefend und zur Erfüllung führend, wie Rudolf Daur ausführte. Das Erfreuliche an diesem Band ist, daß keine Rezepte dargeboten werden, sondern daß Theologen und Mediziner gemeinsam um eine Klärung bemüht sind. Manche Einseitigkeit mit weltanschaulichem Hintergrund soll nicht übersehen werden - das Buch atmet jedoch den Geist des gegenseitigen Verstehenwollens. Die ethischen Dimensionen werden nur am Rande gestreift, bilden aber oft den Grundakkord, so besonders in den Beiträgen von Jutta von Graevenitz über »Angst und Schuld in der Ehe« und Kurt Seelmann über »Kinderangst und Familienatmosphäre«, Weiterhin sei auf folgende Beiträge hingewiesen: »Was weiß die Sprache von der Angst« (Mario Wandruszka), »Theologische Dimensionen der Angst« (Helmut Thielicke), »Organneurosen als Äquivalente von Angst und Sdiuld« (Vera Scheffen) und »Sdiuld und Schuldvergehen« (Kar! Rahner). Ein Versuch in einer Diskussion, zu der nicht nur Theologen und Mediziner aufgerufen sind.

Dr. H. Kühne *Gütersloh*

Bibliographie: Grundlegung

1. Ethik und Moral

Bertsch, Hans-Werner: Der Ansatz evangelischer Ethik im Neuen Testament. Kirche in der Zeit 1960/7. S. 222-226.

Boede, Hans: Zur marxistischen Ethik und sozialistischen Moral. Berlin: Akademie-Verlag 1959. 168 S. 4,80 DM-Ost.

Bowes, Pratima: The Concept of Morality. London: Allen & Unwin 1959. 220 S. 21 s.

Brandt, Richard Booker: Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics. Englewood CliHs: Prentiee-Hall 1959. 538 S. $ 6.75.

Bring, Ragnar: Preaching the Law. Scottish Journal of Theology 1960/6. S. 1–33.

Brinton, Clarence Crane: History of Western Morals. New York: Harcourt 1959. 502 S. $7.50.

Broad, Charlie Dunbar: Five Types of Ethical Theory. Littlefield: Adams 1959. 288 S. $ 1.75.

Ciarletta, Nicola: Ethiea e eultura. Milano: Feltrine1li 1959. 80 S. 1000 1.

Goffey, Thomas P.: Moral Systems and a Defence of Compensationism. Ang. Theo, Rev, 1959/41. S. 199-211.

Daoidson, Robert: Some Aspects of the Old Testament Contribution to the Pattern of Christian Ethics. Seottish Journal of Theology 1959/12. S. 373–388.

Durkheim, Emi/e: Regeln der Soziologie. Neuwied, Berlin, Darmstadt. Luchterhand Verlag 1960. 250 S. 12,50 DM.

Finance, I- de: Ethiea generalis. Rom: Apud aedes Universitatis Gregorianae 1959. 336 S. 1800 L.

Freund, Ernest Hans: Balanced life: an Essay in Ethics. New York: Philosophical Library 1960. 186 S. $ 4.50.

Gardener, E. Clinton: The Role of Law and Moral in Christian Ethies. Religious Life 1959/28. S. 236-247.

Garnen, Artbur Campbell: Ethies. A Critieal Introduction, New York: Ronald Press 1960. 526 S. $ 5.50.

Grcene, Tbeodore Meyer: Moral, Aesthetic and Religious Insighr, London: M. Paterson & Co. 1959. 141 S. 16s.

Gulian, C. I.: Das Problem des sittlichen Wertes. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1959/7. S. 86 bis 100.

Häring, Berhard: De wer van Christus. Een kath. moraaltheologie voor priesters en leken. Utrecht: Het Speerrum 1959. 608 S. 18,50 hfl.

Heinecleen, Martin J.: The Tension Between Love and Truth. Luth. Quart. 1959/11. S. 129-206.

[obnson, Fredericle Ernest (Hg.): Patterns of Ethics in Ameriea Today. New York: Harper 1960. 167 S. $ 3.-.

Johnson, Oliver A: On Moral Disagreements. Mind 1959/68. S. 482-491.

Kar, Khagendra Nath: Ethics, Being Philosophieal Analysis of Methods and Theories of Morals. Calcutta: Indian Publicity Society 1959. 224 S.

Köberle, Adol]: Das Menschenbild des Existentialismus. Wege zum Menschen 1960/4. S. 114-120.

Krook, Dorotbea: The Traditions of Moral Thought. London und New York: Cambridge University Press 1960. 354 S. 30 S.; $ 5.50.

Mañero, Salvador: La eticidad de la existeneia humana. Rev. Filos. 1959/18. S. 17-40.

Meyer, Hans: Systematische Philosophie. Bd. III: Sittlichkeit, Recht und Staat. Paderborn: Sdiöningh 1960. 461 S. 28,- DM.

Monte/iore, Alan: A Modern Introduction to Moral Philosophy. New York: Frederidt A. Praeger 1959. 213 S. $ 4.-.

Moore, George Edward: Prineipia ethiea. New York und London: Cambridge University Press 1959. 232 S. $ 1.95.

Murray, Michael Vivian: Problems in Ethics, New York: Henry Holt & Co. 1960. 404 S. $ 4.50.

Northrop, Filmer Stuart Cuchon: The Complexity of Legal and Ethical Experienee. Boston: Little, Brown & Co. 1960. 210 S. $ 3.50.

Oliver, Paul: Gedanken zu einer Grundlegung der sozialistischen Ethik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1959/7. S. 828-851.

Osborn, R.: Humanism and Moral Theory. London: Allen & Unwin 1959. 115 S. 18 s.

Pie, Albert: Moral Acts and the Pseudemorality of the Unconscious. Cross Currents 1959/9. S. 31-56.

Schischkin, A.: Die Grundlagen der kommunistischen Moral. 3. Aufl. Berlin: Dietz 1959. 367 S. 5,50 DM-Ost.

Steuenson, Charles Leslie: Ethics and Language. New Haven: Yale University Press 1960. 338 S. $ 1.75.

Tillich, Paul: Love, Power and]unice. Ontological Analysis and Ethical Applications. New York: Oxford University Press 1960. 128 S. $ 95.

Tremenau, M.: Principes de morale chretienne: Paris: P. Lethielleux 1959. 312 S. 900 Ffrs,

Vagovic, Stejano: Etica comunista, Roma: Liberia Editr. dell'Universicä Gregoriana 1959. 180 S.

Vercors, G., P. Besse, G. Charchard u, a.: Morale chretienne et morale marxiste. Paris: La Palatine 1960. 236 S. 6.95 NF.

Warnocle, Mary: Ethies Sinee 1900. London: Oxford University Press 1960. 212 S. 8,6 s,

Webster, Douglas: To Be and To Do. Theology Today *1960/2.* S. 148-150.

Wheelwright, Philip Ellis: A Critieal Inrroduction to Ethics, 3. Aufl. New York: Odyssey Press 1959. 401 S. $ 4.25.

Wiese, Leopold VOn: Ethik und Lebenssituation. Universitas 1960/5. S. 487-495.

2. Recht, Naturrecht

Alt, Hans Peter: Das Problem der Todesstrafe. München: Kaiser 1960. 168 S. 8,50 DM.

Bertrams, Wilhelm: Zur ethischen Begründung der Todesstrafe. Stimmen der Zeit 1959-60/4. S. 287 bis 297.

Cluijsenaer, j. L. H.: Recht in de welvaartstaat. Groningen:]. B. Wolters 1959.24 S. 1,50 hfl.

Coing, Helmut: Grundformen des Rechtes. Universitas 1960/3. S. 249-261.

Dombois. Hans Adolf (Hg.): Die weltliche Strafe in der evangelischen Theologie. Witten: Luther-Verlag 1959. 172 S. *9,80* DM.

Ermecke, Gustav: Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute. Paderborn: Schöningh 1959. 41 S. 2,- DM.

Fichte, johann Gottlieb: Grundlage des Naturrechts. 2. Auf!. Hamburg: Felix Meiner 1960. 391 S. Br. 18,- DM. Ln. 22,- DM.

Friedmann, Wolfgang Gaston: Law in aChanging Society. London: Stevens & S. 1959. 522 S. 50 sh.

Gale, Richard M.: Natural Law and Human Rights. Philos. phenomenol, Res. *1959-60.* S. 521-531.

Gardner, E. Clinton: The Role of Law and Moral Prineiples in Christian Ethics, Religion in Life 1959/2. S. 236-247.

Geiger, Willi: Grundrechte und Rechtsprechung. München: Anton Pustet 1959. 104 S. Br.5,20 DM. Ln. 7,20 DM.

Glastra van Loon, j. F.: Recht en menselijke natuur, Haarlem: De Erven F. Bohn 1959. 24 S. 1,20 hfl.

Grundmann, Siegfried (Hg.): Für Kirche und Recht. Festschrift für]ohann Heckel zum *70.* Geburtstag. Köln und Graz: Böhlau-Verlag 1959. *360* S. 27,- DM.

Hoeven, j. van der: Religie en recht. Wending 1959/1. S. 14-26.

laffe, Raymond: The Pragmatie Coneepcion of Justiee. Berkeley and Los Angelest University of California Press *1960.* 117 S. $ *2.50.*

[anssens, L.:]ustiee à l'echelle de I'humaniee, Justiee dans le monde September 1959. S. 17-36.

Kelsen: Hans: Reine Rechtslehre. Wien: Verlag Franz Deuticke *1960.* 543 S. 65,- DM.

Kempski, jürgen von: Bemerkungen zum Begriff der Gerechtigkeit. Studium Generale *1959/2.* S. 61-68.

Languer, Albrecht: Der Gedanke des Naturrechts seit Weimar und in der Rechtsprechung der Bundesrepublik. Bonn: Bourier 1959. 228 S. *22,50* DM.

Leibholz, Gerhard: Die Gleichheit vor dem Gesetz. München und Berlin: C. H. Beck 1959. 265 S. *18,50* DM.

Leibholz, Gerhard: Die Bedrohung der Freiheit durch die Macht des Gesetzgebers. Universitas 1959/5. S. 459-470.

Melden, Abraham Irving: Rights and Right Conduct, Oxford: B. Blackwe111959. 87 S. 12 s. 6 d,

Nava, Nino: La crisi del diritto e I'etica della responsabilitä. Torino: Giappichelli 1959. 116 S. *1000* L.

Ossowsky, Maria: Moral and Legal Norms, J. Philos. *1960.* S. 251-258.

Quervain, Al/red de: Les droits de I'homme et la gräce de Dieu, Revue de Theologie et de Philosophie *1959/1.* S. 1-11.

Schmölz, Franziscus M.: Mensch und Naturgesetz. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie *1960.* S. 26-51.

Todesstrafe? Theologische und juristische Argumente. Mit Beiträgen von M. Dorfmüller, K. Krämer, W. Künneth, R. Maurasch, E. Wolf. Stuttgarr: Kreuz-Verlag *1960.* 88 S. 3,80 DM.

Vecchio, Giorgio del: Wandelbarkeit und Unvergänglichkeit des Rechts. Universitas 1959/11. S. 1175-1187.

Vecchio, Giorgio del: Presupposti, concerto e principio del diritto. Milano: Giuffré 1959. 346 S.

Vattel, Emmerich de: Le droit des gens. The Hague: M. Nijhoff 1959. 625 S. $ 12.

Völkerrecht und rechtliches Weltbild. Festschrift für A. Verdross. Wien: Springer 1960. 345 S. 69,-DM.

Weber, Max: Rechtssoziologie. Neuwied, Berlin, Darmstadt. Luchterhand Verlag 1960. *340* S. 14,80 DM.

Weischedel, Wilhelm: Recht und Ethik. 2. Aull. Karlsruhe: Verlag C. F. Müller 1959. 36 S. Kt. 2,10 DM.

Winterfeld, Achim von: Der Richter und der Rechtsstaat. Wort und Wahrheit 1960/1. S. 19-27.

Wulf, Hans: Das Problem des Naturrechts in der theologischen Ethik von Heimuth Thielicke. Die neue Ordnung 1960/1. S. 15-29.

Diesem Heft liegt *der* Prospekt »Prorestanrisdres Wagnis« der Firma Kreuz-Verlag GmbH., Stuttgart, Lange Straße 51, bei. Wir bitten um Ihre Beachtung,

Zur gegenwärtigen Problematik des Zeugeneides

von

ALBERT STEIN

Nach jahrelangen Kommissionsberatungen hat die Bundesregierung nunmehr den »Entwurf eines Strafgesetzbuches (E 1960)[1]« verabschiedet, der nach den Ankündigungen amtlicher Sprecher in der nächsten Bundestagsperiode Gesetz werden soll und das zur Zeit geltende, in seinen Grundzügen aus dem Jahre 1871 stammende Strafrecht der Bundesrepublik grundlegend erneuern will. Zu den zahlreichen von diesem Entwurf aufgeworfenen Problemen, die einer rechtstheologischen Erörterung würdig erscheinen, gehört auch das Recht des gerichtlichen Zeugeneides. Da nämlich der Entwurf das geltende Recht der Bestrafung von Meineiden und falschen Aussagen vor Gericht einer tiefgreifenden Abänderung unterziehen will, verlangt er von uns eine klare Stellungnahme zu der Frage nadi Recht und Grenze des gerichtlichen Zeugeneides schlechthin.

Der Entwurf erklärt es zu seinem kriminalpolitisch bedeutsamsten Ziele bei der Reform der Eidesdelikte, eine Verschärfung der Strafen bei den unter mildernden Umständen begangenen Meineidsverbrechen zu erreichen. Nach dem gegenwärtig geltenden Strafgesetzbuch wird zwar grundsätzlich mit Zuchthaus bestraft, wer vor Gericht vorsätzlich falsch schwört (§ 154 Abs. 1). Sind jedoch mildernde Umstände vorhanden, so ist die Strafe Gefängnis nicht unter sechs Monaten (§ 154 Abs, 2); diese Strafe kann zur Bewährung ausgesetzt werden, wenn sie neun Monate nicht überschreitet und die Resozialisierung des Täters auch ohne die Einwirkung des Strafvollzugs möglich erscheint (§ 23). Von dem ihnen somit eingeräumten weiten Ermessensspielraum haben unsere Gerichte allerdings oftmals Gebrauch gemacht. Nach einer in der amtlichen Begründung des Entwurfes mitgeteilten Erhebung wurde in den letzten Jahren nur in etwa 5% aller Meineidsfälle auf Zuchthaus und davon wiederum in den allermeisten Fällen auf Zuchthaus unter zwei Jahren erkannt. Dieser Praxis will der Entwurf entgegentreten; allerdings keineswegs wegen der in jedem Meineid sich vollziehenden Lästerung des heiligen Namens, sondern unter ausdrücklichem Abrücken von dem Gedanken der Gotteslästerung allein um der Gefährdung der Rechtspflege willen. Der Entwurf erklärt ganz offen, die Gerichte zeigten bei der Bestrafung von Eidesdelikten eine Neigung zu oft allzu großer Milde; angesichts des grundsätzlich hohen Unrechtsgehaltes des Meineids und seiner Gefährlichkeit für die Rechtspflege sei es »nidit unbedenkliche, wenn hier Strafen zwischen sechs und zwölf Monaten Gefängnis verhängt werden könnten. Der Entwurf erhoffi sich eine Besserung dadurch, daß künftig für den Meineid als Mindeststrafe ein Jahr Gefängnis vorgeschrieben werden soll, wovon lediglich für die engumgrenzten Fälle des Meineides aus Notstand, des gesetzwidrig abgenommenen Eides und der lediglich in bedeutungslosen Nebenpunkten falschen eidlichen Aussage eine Ausnahme vorgesehen wird (§§ 432-440 des Entwurfs).

1. Der Entwurf ist mit amtlicher Begründung als Sonderdruck der Bundesdruckerei Bonn vor kurzem erschienen.

Für den kritischen Leser auffällig ist es, daß der Entwurf bei seinem herben Tadel an der Strafzumessungspraxis der Gerichte es ganz unerwogen läßt, warum die nach seiner Meinung allzu milden Richter zu ihren milden Urteilen gekommen sein mögen. Daß ein Meineid wie jede unwahre Aussage vor Gericht die Rechtspflege gefährdet, sollte gerade den berufenen Dienern der Rechtspflege am ehesten gegenwärtig sein. Deutlicher wird schon das führende Erläuterungswerk von *Schönke-Schröder* zum Strafgesetzbuch, das die unterschiedliche Strafzumessung auf die verschiedene Beurteilung der Strafwürdigkeit dieser Tatbestände zurückführte. Wer aber diesen Fragenkreis aus der Sicht des täglich mit Eid und Meineid umzugehen gezwungenen Rechtspraktikers würdigt, wird sich dem Eindruck kaum zu entziehen vermögen, daß bei den milden Meineidstrafen neben der persönlichen Tragik so manchen Einzelfalles auch ein gut Teil allgemeiner Bedrücktheit über die gegenwärtige Problematik des gerichtlichen Zeugeneides mitschwingt. Daß diese Bedrücktheit tatsächlich besteht und weit verbreitet ist, zeigt sich nicht nur an den geringen Meineidstrafen, sondern ebenso an dem Bestreben vieler Gerichte, die praktische Anwendung des Zeugeneides durch ausdehnende Auslegung der gesetzlichen Ausnahmebestimmung einzuschränken, was immer wieder zur Aufhebung von Urteilen durch die Obergerichte führt.

Diese Bedrücktheit der Juristen sollte nicht nur ihnen selbst und allenfalls den Gesetzgebern zu denken geben. Auch und gerade die Theologie sollte hier aufmerken; denn es ist ja der von ihr verkündete heilige Name, dessen Gebrauch in den Dingen irdischen Rechts zu allen diesen Sorgen führt. Dabei bedeutet es für den fragenden Juristen wenig Hilfe, wenn er darauf verwiesen wird", daß die Bekenntnisschriften der christlichen Großkirchen sämtlich die Zulässigkeit des Eides in weltlichen Dingen bejahen. Denn jedenfalls unsere evangelischen Bekenntnisse verstehen sich ja selbst nicht anders als allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die Heilige Schrift in der Kirche Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt worden ist[4]; sie fordern zu einer gewissenhaften Überprüfung aller ihrer Sätze an der Heiligen Schrift geradezu herauss, sie können und wollen uns die eigene Verantwortlichkeit gegenüber der Schrift nicht abnehmen".

Prüfen wir aber demgemäß die biblische Begründung, welche unsere Bekenntnisschriften für ihre Behandlung der Eidesfrage geben, so zeigt sich, daß der Eid entweder ohne nähere Auseinandersetzung mit den Schwurverboten Mt 5, 34ff., Jak **5,12** für erlaubt erklärt (CA XVI, Apol. XVI, FC XII) oder aber mit der Begründung gerechtfertigt wird, daß sich im Alten wie im Neuen Testament weithin ein unbefangener Gebrauch des Eides finde (Gr. Kat., 2. Gebot, Heidelberger Kat., Fr. 101). Demgegenüber wird durch neuere Untersuchungen zweifelhaft gemacht, ob an Stellen wie Mt 26, 64 ein Eid überhaupt vorlieget, und klargestellt, daß weder das alttestamentarische noch das talmudische Recht einen unter Gerichtszwang abgenommenen Zeugeneid im heutigen Sinne gekannt haben".

---

2. Vorbemerkung zu § 153 StGB, VII 3.
3. So von G. *Wendt* in RGG III unter .Eid. IV sowie von *Dombois* in Evang, Soziallexikon unter »Eid« 11.
4. FC, Epir, Von dem summarischen Begriff ...
5. Wie ausdrücklich Conf. Scoticana in ihrer Einleitung, ed. *W. N,esel,* S. 85, Z. 2 ff.
6. *Barth:* KirchI. Dogmatik I, 2. S. 728.
7. *Joh. Sehnetder* In: ThWB. Bd. VIII. S. 183.
8. *[ob, Schneider,* a.a.O. S. 461; *Ernst Kutsch:* Ev, Theol. XX. 1960. S. 206.

Der letztgenannte Umstand verdient besondere Beachtung; denn hier wie auch bei der Beurteilung mancher anderer Frage der Rechtsethik gewinnen zunächst mehr technisch ersmeinende Einzelheiten bei sorgfältiger Prüfung auch für das Urteil über Wert oder Unwert eines ganzen Rechtsinstituts ihre Bedeutung. Das Volksrecht Israels, ganz ähnlich wie die altdeutsdie Rechtstradition", kennt den gerichtlichen Eid nur als den Reinigungseid des Beklagten, wie er diesem zur Abwehr der gegen ihn erhobenen Klage zusteht. Macht der Rechtsgenosse davon Gebrauch, so ist es sein freier Entschluß, daß er den Herrn der himmlischen Gerechtigkeit zum Zeugen auch für sein kleines irdisches Recht anruft. Einen kraft Gerichtszwanges von dem nicht nach freiem Willen, sondern auf Ladung vor Gericht erschienenen Zeugen zu leistenden Eid kannten die Reformatoren ebensowenig wie etwa einen Fahneneid von gesetzlich Wehrpflichtigen.

Unter diesen Umständen wird die theologische Rechtfertigung für die eidliche Anrufung Gottes in unseren Gerichtssälen nicht mit Hinweisen auf eine theonome Begründung staatlicher Ordnungen oder auf die Gefahr der Säkularisierung unseres Rechtslebens erbracht werden können'v. Vielmehr wird in dem Gebrauch des Eides bestenfalls eine Notverordnung, ein vorläufiges und interimistisches Institut erblickt werden können, ein allenfalls notwendiges übel, welches uns gerade daran hindert, die Rechtsordnungen dieser Welt als etwas Endgültiges und in Ordnung Befindlimes anzusehen'>: die Stellung des Christen zum Eide wird eine gebrochene sein[12].

Dieses neuere christliche Eidesverständnis hat innerhalb des kirdienrechtlichen Bereiches unlängst bereits zu Folgerungen geführt. Während nämlich die bisherigen kirchlichen Disziplinarvorschriften die Beeidigung von Zeugen als selbstverständlich vorgesehen hatten und sich insoweit in nichts von den entsprechenden staatlichen Verfahrensordnungen uarerschieden'", hat man in dem neuen kirchlichen Disziplinarrecht der EKU entsprechend den zuvor auf der Synode von Espelkamp geäußerten Bedenken den Zeugeneid nahezu vollständig beseitigt-s. In diesem Punkte hat die Kirche einmal den Mut gezeigt, dem ihr gegenüberstehenden Staate gerade auf dem Gebiete der Rechtsetzurig und Rechtsanwendung das Beispiel einer vom Evangelium her gedachten Ordnung vor Augen zu führen[15]. Es fragt sich aber, ob nicht gerade in der Eidesfrage heute über ein solches gutes Beispiel hinaus die Kirehe dazu aufgefordert ist, den Staat auch unmittelbar auf seine Verantwortung anzusprechen und an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit zu erinnern". Auch wenn der Staat des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts in den Reichsprozeßgesetzen des Jahres 1877 die christliche Eidesformel zu einer für alle monotheistischen

9. *Eberhardt Schmidt:* Einführung in die Geschichte der deutsdien Srrafreditspflege, Göttingen 1951. S. 37 ff., 73.
10. So G. *Wendt,* a.a.O.
11. Vgl. *Thielicke:* Theologische Ethik 11, 2. S. 471 f.
12. So *A. d. Quervain:* Die Heiligung. S. 346.
13. Vgl. etwa § 23 Ahs. 3 des preußischen Kirdiengesetzes betr, die Dienstvergehen der Kirdienbeamren (wozu ausdrücklich auch die Geistlichen gezahlt wurden!) *v*. 16. 7. 1886, K.GVBI, S. 81.
14. Vgl, *Grunzow:* Das neue kirdil, Disziplinarrecht in der Praxis. ZEvKR. Bd. VII. Heft I (1959). S. 32!f.
15. Zu dieser exemplarischen Existenz der Kirche vgl. *Karl Barth:* Christengemeinde und Burgergemeinde. Nr.33.
16. Vgl, die fünfte Barmer These.

Religionsparteien gleich gut und schlecht passenden Anrufung des »Allmächtigen und Allwissenden« hat verblassen lassen'? und die auf das Geheimnis der Trinität hinweisende Sitte der drei Schwurfinger in ein bloßes Erheben der rechten Hand verwandelt hat[18], so muß doch auch jeder so geleistete Eid, der nicht vor den Forderungen der Notwendigkeit, der Wahrheit und der Würdigkeit bestehen kann, in den Augen der christlichen Gemeinde als ein »zu nichtigem Zweck« unternommenes Aussprechen des heiligen Namens erscheinen, wie es der Herr der Kirche im Dekalog verbieter'". Leider kann von unserer derzeitigen Redrespflege nicht gesagt werden, daß sie diesen Anforderungen genügte. Dies gilt insbesondere für das in der Bundesrepublik zur Zeit geltende Strafprozeßredn, und zwar nicht etwa wegen der Art seiner Handhabung, sondern wegen des sachlichen Inhaltes der den Eid regelnden Normen.

Wird mit dem Gedanken Ernst gemacht, daß der Eid kein unbefangen zu geb#auchendes Requisit der Rechtspflege ist, sondern ein nur um der Verworrenheit dieser Welt mit angefochtenem Gewissen eben ertragbarer Notbehelf, so ergibt sich als erste Folge die Forderung nach seiner Beschränkung auf den Fall editer Rechtsnot. Das kann allerdings nicht heißen, daß man den Eid da abschaffen sollte, wo es um geringeren Geldwert oder leichtere Strafe geht. Denn Unrecht und Lüge sind allemal verwerflich, und wem in kleinen Dingen sein Recht genommen wird, braucht darunter deshalb nicht weniger Leid und Anfechtung zu tragen, als wem durch richterlichen Fehlspruch die ganze irdische Existenz genommen wird[20]. Aber daß ein Eid nur für eine in dem jeweiligen Prozeß ausschlaggebende Aussage und nur da geleistet werden sollte, wo gerade der Eid zur Ermittlung der Wahrheit unerläßlich erscheint, kann von unserem Ausgangspunkt aus kaum zweifelhaft: sein. Gerade dies wird in der geltenden Strafprozeßordnung der Bundesrepublik nicht gewährleistet. In ihren §§ 59-63 verlangt sie die Vereidigung grundsätzlich eines jeden in der Hauptverhandlung vernommenen Zeugen, soweit nicht bestimmte engumrissene Ausnahmefälle, wie etwa jugendliches Alter, Beteiligung an der Tat, Schädigung des Zeugen durch die dem Angeklagten vorgeworfene Tat, Eigenschaft des Zeugen als naher Angehöriger des Täters oder des Verletzten, vorliegt. § 61 Nr. 3 ermöglicht zwar die Nichtvereidigung von Zeugen, deren Aussage das Gericht keine wesentliche Bedeutung beimißt und von denen auch unter Eid nach überzeugung des Gerichts keine wesentliche Aussage zu erwarten ist. Als unwesentlich kann aber nach der Entstehungsgesdiidite dieser Vorschrift nur eine solche Aussage angenommen werden, die für die richterliche überzeugungsbildung entbehrt werden kann und die demgemäß auch im späteren Urteil keinerlei Berücksichtigung findet[21]. üb mit der Aussage des Zeugen die Verurteilung des Angeklagten stand oder fiel oder aber ob der Zeuge nur zu einem zwar nicht direkt unerheblichen, aber doch weniger wichtigen und auch von anderen Beweismitteln berührten Punkte ausgesagt hat, ist gleich; der

17. Vgl. zu dieser Entwicklung Meydenbauer in RGG I z. Stidrw. »Eidesformelne. Daß die nach unbestrittener Rechtsprechung immer zulässigen freiwilligen Zusätze zur Eidesnorm (»... durch Christum zur Seligkeir« o. ä.) in Vergessenheit geraten sind, ist mindestens schade.
18. § 66 c Abs. 3 StPO.
19. Vgl. Exodus 19,7 in der überserzung von Martin Noth. ATD. Bd. V. S. 122.
20. So mit Redit *Scheel* in RGG I z, Stichw. »Eid« III.
2t. Vgl. die Urteile BGHStr 1,8; 7,28t.

Zeuge muß auf jeden Fall vereidigt werden, wenn nicht das Gericht die Aufhebung seiner Entscheidung durch das Obergericht riskieren will. Dementsprechend wird im juristischen Fachschrifttum dem Richter ganz offen geraten, in allen Zweifelsfällen den Zeugen lieber zu vereidigen als ihn unbeeidigt zu entlassenw; ein solches Verfahren läuft Zwar auf das genaue Gegenteil dessen hinaus, was eine christliche Betrachtung des Eides verlangen muß23, wird aber durch die jetzige, seit 1951 geltende Regelung erzwungen.

Diese Ausdehnung des Eideszwanges kann kaum damit gerechtfertigt werden, sie sei aus praktischen Erwägungen heraus zur Erforschung der Wahrheit notwendig. Im Bereiche des Zivilprozesses hängt seit nunmehr zweiundzwanzig Jahren die Vereidigung von Zeugen davon ab, ob das Gericht sie wegen der Bedeutung der Aussage für geboten erachtet (§ 391 ZPO). Diese Regelung, die dem Richter eine allein von seinem Ermessen beeinflußte Handhabung ermöglicht, hat allerdings die Eidesleistung im Zivilprozeß aus einer Regel zu einer Ausnahme werden lassen. Sie hat sich aber praktisch bewährt und nicht zu wesentlichen Beschwernissen geführt, obgleich mancher Zivilprozeß für die Beteiligten von ungleich gewichtigerer Bedeutung sein kann als etwa ein durch einen leichten Verkehrsunfall veranlaßtes Strafverfahren. Auch in der Strafgerichtsbarkeit war von 1943 bis zum Inkrafltreten des Gesetzes zur Wiederherstellung der Rechtseinheit vom 12. September 1950 die Vereidigung der Zeugen in das pfliditgemäße Ermessen des Gerichces gestellt[24]. Der Regierungsentwurf hatte diese Regelung beibehalten und noch dahin weiterbilden wollen, daß der Eid auf die wesentlichen Punkte der Aussage beschränkt werden konntew, Im Bundestag fand sich dann jedoch eine Mehrheit für den Vereidigungszwang, wie er heute in Kraft steht; das Vereinheitlichungsgesetz brachte insoweit statt des erhofften Fortschritts einen Rückschritt[26].

Zu einer weiteren inneren Belastung für den christlichen Richter führt die im geltenden Recht vorgeschriebene Beeidigung auch solcher Zeugen, die ihre Aussage nach der Überzeugung des Richters der Wahrheit zuwider und gegebenenfalls sogar wider besseres Wissen gemacht haben. Die Problemlage entsteht hier dadurch, daß einerseits zur Zeit der erst zum Abschluß der Zeugenvernehmung abzuleistende Nacheid vorgeschrieben ist[27], andererseits aber der Richter sich durch die der Zeugenaussage vorhergegangene Verhandlung oftmals bereits eine sichere Überzeugung von dem tatsächlichen Hergang hat bilden können. Es ist zwar kein alltäglicher, aber auch wieder kein seltener Fall, daß der Richter bereits während der Vernehmung des Zeugen erkennen muß, daß dieser aus mangelnder Selbstkritik und überschätzung der eigenen Beobachtungs- und Merkfähigkeit fahrlässig unrichtige Angaben macht oder auch aus durchsichtigem Eigeninteresse heraus bewußt falsch aussagt. Ermahnung und Vorhalt führen manchmal zur Wahrheit zurück, oft aber

22. So etwa *Schwarz,* StPO, § 61, Anm. 2 D; *Kleinknecht-Müller* - KMR - StPO, § 61, III zu Nr. 3; *Hulle,* NJW 51. S. 297.
23. Eine erhebliche Einschränkung der Zahl der Eidesleistungen fordern etwa *Trillhaas:* Ethik. S. 255; *de Quervain:* Heiligurig. S. 351. Bedenken äußert auch aus katholischer Sicht *P. Peters* im StaatsleXIkon. Herder 1958 f. Art. »Eid«. Anm. 3.
24. Verordnung vom 29. Mai 1943 (RGBI. I, 341).
25. VgI. die Schilderung bei *Dahs,* NJW 1950. S. 888.
26. So treffend *Strathmann,* EKL. Art. »Eid«. S. 1033.
27. Bis zum Gesetz v. 24. 11. 1933 (RGBI I, 1008) war der Voreid vorgeschrieben gewesen.

erst recht in die Verhärtung der Unwahrheit hinein. So kommt es dann dazu, daß der Richter bei Abschluß der Vernehmung die überzeugung gewonnen hat, die jetzt vor ihm geleistete Aussage keinesfalls seiner Entscheidung zugrunde legen zu dürfen. Darf in einem solchen Falle der Zeuge noch dazu angehalten werden, die angebliche Wahrheit seiner Worte noch durch die eidliche Anrufung Gottes zu bekräftigen? Nach der die höchstrichterliche Rechtsprechung beherrschenden und von maßgebenden Auslegern anerkannten Auffassung *muß* der Richter einen solchen Zeugen sogar vereidigen.

§ 61 Ziff. 3 StPO erlaubt ein Absehen von der Vereidigung, »wenn das Gericht der Aussage keine wesentliche Bedeutung beimißt und nach seiner überzeugung auch unter Eid keine wesentliche Aussage zu erwarten ist«. Diese Bestimmung wird von dem Bundesgerichtshof[28] unter Zustimmung von *Dahs*[29] und *Schmidt*[30] so ausgelegt, daß die Wesentlidikeit einer Aussage allein aus deren objektivem Inhalt ohne Rücksicht auf ihre Glaubwürdigkeit folgen soll. Nach dieser - durch die Rechtsprechung des Bundesgerichtshofes zur Zeit die Praxis beherrschenden – Auffassung muß folgerichtig ein Zeuge sowohl dann vereidigt werden, wenn er nach der Überzeugung des Gerichtes in einem entscheidungserheblichen Punkte die Unwahrheit sagt, als auch dann, wenn er der Wahrheit zuwider eine inhaltlich nichtssagende Aussage macht[31]. Die von der höchstrichterlichen Rechtsprechung abgelehnte Gegenmeinung von *Löwe-Rosenberg*[32], *Schwarz*[33] und *Richter*[34] bekämpf\: zwar diese Auffassung mit dem Argument, dem Richter könne die Beteiligung an einem Meineid nicht zugemutet werden. Auch sie aber muß nach dem eindeutigen Gesetzeswortlaut die Vereidigung dann für angezeigt halten, wenn zwar der Zeuge nach Auffassung des Gerichtes bisher die Unwahrheit gesagt hat, unter dem Drucke des Eideszwanges aber möglicherweise doch noch der Wahrheit die Ehre geben wird. Hier zeigt sich, daß auch, ganz abgesehen von dieser Auslegungskontroverse, der Eid des Zeugen im heutigen Prozeßrecht nicht eine Form des Gottesdienstes und ein Bekenntnis zu Gott bedeurer'", sondern ein seelisches Zwangsmittel, welches der Staat im Interesse seiner Rechtsordnung unter Ausnutzung ebenso der Glaubensvorstellungen wie der Furcht vor Strafen seiner Bürger einsetzt. Zu diesem Bilde paßt es, daß ein-sei es auch aus Glaubensgründen – verweigerter Eid durch Geldstrafen und Haf\: erzwungen werden so11[36] und daß auch die einzig aus Gewissensgründen derzeit vom Eideszwang befreiten Mennoniten und Philipponen statt des Eides eine Beteuerungsformel anderer Art abzuleisten haben und bei gleichwohl unrichtiger Aussage wie für einen Meineid bestraft werdens", Versagt das Druckmittel des Eides und beschwört demnach der Zeuge eine erkennbar unrichtige oder offenbar zweifelhafl:e Aussage, so wird der Richter in der anschließenden Urteils-

28. Vgl. die Entscheidungen NJW *1052.* S. 74, 151.
29. NJW *1950.* S. 888.
30. Kommentar StPO, § 61, Anm. 16f.
31. VgI. die Beispiele bei *Dabs,* a.a.O,
32. Kommentar z. Strafprozeßordnung. *20.* Auf!. 1958, § 61, Anm, 4c.
33. Kommentar zur Strafprozeßordnung. *10.* Auf!. 1957, § 61, Anm. 2 D.
34. NJW 1952. S. 74, Anm.
35. So noch *Scheel* in RGG I zu »Eid. IH, S. *230.*
36. § 70 StPO; als praktischen Fall (Zeuge jchovas) vgl. NJW 1952. S. 278.
37. § 155 Nr. 1 StGB.

begründung ihm und den übrigen Beteiligten klarzumachen haben, daß und warum er ihm trotz des Eides nicht habe glauben können. Die Verantwortung für dieses allerdings bedrückende Ergebnis kann unseres Erachtens weder allein dem unwahrhaftigen Zeugen[38] noch dem auch gegenüber beeideten Aussagen geltenden Grundsatz von der Freiheit der richterlichen Beweiswürdigkeit[39] zugeschoben werden; auch der Gesetzgeber, der Richter und Zeugen in eine solche Lage geraten läßt, kann sich der Mitverantwortung für das daraus Folgende nicht entziehen.

Der durch öffentliche Anrufung Gottes geleistete Eid erhält seine Würde nicht nur daher, daß er angesichts einer gegenwärtigen Rechtsnot der Wahrheit zum Siege verhelfen will, sondern zunächst und zuerst um der Person des in ihm Angerufenen willen. Deshalb muß auch und gerade die im Eide liegende Anrufung Gottes aus freier Überzeugung geschehen, wenn der Eid vom christlichen Glauben her als ein rechtmäßiger erscheinen soll. Hierfür ist es von besonderer Bedeutung, daß entsprechend dem Gebot der Verfassung[40] niemand zur Benutzung einer religiösen Eidesform gezwungen werden kann und demnach der Eid auch ohne religiöse Beteuerung geleistet werden kann[41]. So wie sich diese Regelung rechtsgeschichtlich aus dem Widerstand der Dissidenten gegen den Zwang zur religiösen Eidesleistung entwickelt hat, war es zeitweise ausdrücklich vorgeschrieben[42] und ist auch heute noch durchaus herrschende Praxis[43], jeden Zeugen nach der religiösen Eidesform zu vereidigen, solange er nicht ausdrücklich den weltlichen Eid verlangt. Wenn man sich vor Augen hält, daß gerade die religiösen Voraussetzungen eines sinnvollen Eideswesens einem großen Teil unseres Volkes im letzten Jahrhundert verlorengegangen sind[44], so muß eine solche Handhabung bedenklich erscheinen. Mit Recht erklärt es *Peters*[45] gerade aus der Sicht des Glaubens heraus für untragbar, daß vor Gericht eine Anrufung Gottes unter Umständen nur deshalb erfolgt, weil der Zeuge sich nicht dazu gedrängt fühlt oder es nicht der Mühe für wert hält, die Vorfrage seiner eigenen Gläubigkeit zu prüfen. Sein Vorschlag, daß der Richter jeden Zeugen ausdrücklich darauf aufmerksam machen sollte, daß ihm um seines Gewissens willen die Wahl zwischen religiösem und weltlichem Eid freisteht, verdient alle Zustimmung. Eine derartige Belehrung würde den unter Anrufung Gottes geleisteten Eid aus der Ebene prozessualer Routine herausheben und zu einer Sache persönlicher Entscheidung machen. Dem Dissidenten aber bliebe die nach der gegenwärtigen Handhabung vorgesdiriebenew Peinlichkeit erspart, im Anschluß an seine Gewissenskundgebung alsbald darüber belehrt zu werden, daß auch ein weltlich geleisteter Meineid mit Zuchthaus bestraft werden kann.

Diese Erwägungen mögen verdeutlichen, daß sowohl die gesetzliche Regelung als auch die praktische Handhabung des Eides im deutschen Strafprozeß einer Verbesserung

38. So *Peters* in Staatslexikon. Art. »Eid« 6. a. E.
39. So G. *Wendt* in RGG BI. Art. »Eid« IV. S. 353.
40. Vgl. Weimarer Verf. Art. 136 Abs. 4, Grundgesetz Art. 140.
41. § 66 c Abs. 2 StPO.
42. Richtlinien für das Strafverfahren v. 13. 4. 35 Nr. 206. Vgl. *Peters*, a.a.O. Nr, 2.
43. Vgl. *Schwarz*, StPO, § 77, Anm. 1. *Löwe-Rosenberg*, StPO, § 66c, Anm. 3.
44. Vgl. *Strathmann* in EKL, Stichwort »Eid«, S. 1032.
45. A.a.O. zu Nr. 2.
46. Vgl. die zur Zeit geltenden Richtlinien für das Strafverfahren vom 1. 8. 1953, Nr. 117 Abs. 1 Satz 2.

bedarf. Die Achtung vor dem Eid wird durch die jetzt geplante Verschärfung der angedrohten Meineidsstrafen schwerlicherhöht werden, wenn nicht zugleich durch eine entschlossene Abkehr von den geschilderten Übelständen Sinn und Wesen des Eides den Rechtsgenossen deutlich gemacht werden.

Für eine solche Reform einzutreten sollte der christlichen Gemeinde ebenso dringlich sein wie dem christlichen Richter.

Landgerichtsrat Dr. A. Stein *Rheinbach b. Bann*

Wesen und Ursprung der »Gemeinschaftstreue« im Israel der Königszeit

VON KLAUS KOCH

Der evangelische Theologe, der sich ethischen Themen zuwendet und dafür nach biblischen Bezugspunkten sucht, hat es nicht mehr so einfach wie seine geistigen Väter beispielsweise zur Zeit der Reformation oder der Orthodoxie; es genügt heute nicht mehr, eine größere oder geringere Reihe von Schriftstellen aufzuspüren und zu zitieren. Seitdem die historische Methode in der Schriftauslegung Allgemeingut geworden ist - wenigstens dort, wo ernsthaft Exegese getrieben wird -, läßt sich ein theologischer Inhalt nur noch in Ausnahmefällen aus einem einzelnen Vers oder einem isolierten Bibelabschnitt erheben, in der Regel ist aber auf den weiteren Textzusammenhang und seinen historischen Hintergrund sorgfältig einzugehen, ehe eine überzeugende Auslegung möglich ist. So ist der Versuch, bei ethischen Themen die Stimme des Alten Testamentes zur Geltung zu bringen, einzig da erfolgversprechend, wo vorweg geklärt ist, wie die alttestamentlichen Schriftsteller und die hinter ihnen stehende Gemeinschaft Sitte und Sittlichkeit überhaupt fundiert sahen. Um diesen für das Verhältnis »ethischer« Aussagen unbedingt notwendigen »Rahmen« zu erhellen, wollen die folgenden Ausführungen einen Teilbeitrag leisten",

Die zeitliche Eingrenzung, wie sie die überschrift zu erkennen gibt, mag befremden. Warum wird gerade die Königszeit zum Ausgangspunkt gewählt? Deshalb, weil hier die Probleme und die Antworten, die Israel gefunden hat, besonders deutlich werden. In der Königszeit, das heißt in der Zeit zwischen David und dem Zusammenbruch des judäischen Staates 587 entstehen einmal die großen *Geschichtswerke* (Jahwist, Elohist, überlieferung von der Thronnachfolge Davids usw.), die nicht nur den großen Verlauf der Volksgeschichte, sondern daneben auf vielfältige Weise das Versagen und Schuldigwerden einzelner Menschen darstellen; freilich andererseits auch von einigen wenigen Personen

1. Für die Einzelausführungen, die hier nicht eingehend begründet werden können, verweise ich auf meine (maschinenschriftliche) Dissertation: *Sdq* im Alten Testament. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. Heidelberg 1953.

Kunde geben, die sittlich einwandfrei und dem Willen Jahwes entsprechend gelebt haben. In diesen Geschichtsabschnitt gehört zum andern die Blüte der *Psalmendichtung;* wenn sich im Psalter auch nachexilische Stücke finden mögen, so ist doch sowohl die Formensprache wie die Gedankenwelt der Psalmen in vorexilischer Zeit ausgebildet und von da ab festgeprägt weitergegeben worden; in ihnen, vor allem in den Klage- und Dankliedern geht es weithin darum, völkisches und einzelmenschliches Schicksal von einem rechten oder falschen Tun her zu begreifen. Auch die älteren *Weisheitssprüche* stammen aus dem davididischen Jerusalem; zum Teil unter dem Einfluß altorientalischer Vorbilder suchen sie den Ort des Menschen in seiner Welt auf eigentümliche Weise zu ergründen. Am Ende diesesZeitabschnitts aber stehen die großen *Propheten* auf, die mahnend und drohend ihrem Volk verkünden, wie sehr es sich von dem entfernt hat, was nach göttlichem und menschlichem Urteil anständig, recht und gut ist. So verfügen wir für diese Zeit, mehr als für jede andere des vorchristlichen Israels, über eine Fülle von Texten für unser Thema; also ist die Königszeit der gegebene Ausgangspunkt.

Eine eigentümliche Schwierigkeit für unsere Fragestellung ergibt sich allerdings daraus, daß Israel bekanntlich ein abstrakt-logisches Denken, wie es in der Nachfolge hellenischer Philosophie heute selbstverständlich ist, nie für notwendig gehalten und deshalb nicht ausgebildet hat. Es wäre vergebliche Mühe, im Alten Testament einen Begriff wie »Sittlichkeit« oder auch nur »Willen Gottes« zu suchen. Doch kommt es unserer Untersuchung zustatten, daß Israel unter dem Substantiv *ṣädäq/ṣᵊdaqa* und dem dazugehörigen Adjektiv *saddiq* einen Vorstellungskomplex zusammengefaßt hat, der unter anderem auch das einschließt, was der Abendländer unter sittlich gutem Handel zu verstehen pflegt. Dieser Wortstamm wird gerade in der Königszeit für Israel ungemein wichtig und zum zentralen Ausdruck für wahrhaft menschliche Existenz. Gemeinhin wird das Substantiv im Deutschen mit »Gerechtigkeit- wiedergegeben, aber diese übersetzung - durch das *dikaiosyne* der griechischen Bibel letztlich angeregt - verdeckt mehr als sie erklärt.

I.

Schon *H. Cremer* hat, wohl als erster, mit Nachdruck hervorgehoben, daß *ṣädäq/ṣᵊdaqa* von Haus aus eine *gemeinscha/isgemäße Verhaltensweise* meint. Das Verhältnis, in dem Subjekt und Objekt einer Tat schon zuvor stehen, ist ausschlaggebend bei der Frage, ob es sich um eine *ṣädäq*-Tat handelt. »jedes Verhältnis bringt bestimmte Ansprüche an das Verhalten mit sich, und die Befriedigung dieser Ansprüche, welche sich aus dem Verhältnis ergeben und bei welcher allein das Verhältnis bestehen kann, wird mit unserem Begriff (*ṣdq*) bezeichnets..

Anscheinend ohne Cremers Arbeiten zu kennen, ist *Pedersen* in seinem großen Werk über Israel zu einem sehr ähnlichen Ergebnis gelangt: was die Israeliten als sittlich gutes Handeln ansehen und mit *ṣädäq/ṣᵊdaqa* zusammenfassen, ist im Grunde *Bundesbehauptung,* ist das Bestreben, in allen Lebenslagen das Wohl der Gemeinschaften zu fördern,

2. Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen. 2. Aufl. 1909. S. 34 ff.

denen man zugehört; denn »Bund« ist Ausdruck für das Leben in Gemeinschaft. Dazu zählt zuerst die Familie, dann die Nachbarschaft und endlich das Volksganzes.

Diesen Befund hat neuerdings G. *v. Rad* nachdrücklich aufgenommene; er bildet damit jedoch eine Ausnahme; denn in Fachkreisen hat man zumeist die Gemeinschaftsbezogenheit des israelitischen Ethos übersehen oder ohne nähere Begründung abgelehnt und wie in der Zeit vor *Cremer* nach der »Norm« gesucht, die sich hinter dem Wort *ṣädäq/ṣ³daqa* verberge", So stark ist selbst unter Alttestamentlern das Gewicht jahrhundertealter Tradition!

Dabei läßt sich das, was *Cremer* gemeint hat, sehr schnell einsichtig machen. Er hat den Beweis aus den Stellen geführt, wo von den »Waagschalen und Gewichten des *ṣädäq*« und *dem »Hoblmaß des ṣädäq«*, welche der Israelit benutzen soll, geredet wird (Lv 19,36; Hes 45,10; Dt 25,15; Hi 31,6). Solche Redeweise setzt nicht die Idee einer objektiven Norm voraus, sondern weist durch ihren Gegensatz »trügerisches Hohlmaß«, »trügerische Waagschalen und Gewichte« auf das »Gerechtwerden« gegenüber einem Anspruch. Aber diese Forderungen sind noch tiefer in der Gemeinschaftsvorstellung verwurzelt, als *Cremer* gesehen hat. Die angeführten Belege geben nämlich nach dem jeweiligen Textzusammenhang keine allgemeine Regeln für den Handel, sondern beziehen sich auf die Erfüllung der Abgabenpflicht. Hes 45,9 f. sind die Volksführer angesprochen, sie sollen ihre Steuern nicht durch ungenaue Maße und Gewichte zu steigern versuchen und dadurch Glieder der Volksgemeinschaft schädigen. Lv 19,35 f. spricht vom Abmessen und Abwägen im Verkehr zwischen dem Grundbesitzer und dem kraft Vertrags bei ihm wohnenden Fremdling. Hi 31,6 wird Gott aufgefordert, die Taten abzuwiegen, welche die *ihm untergebenen Menschen* vor ihn bringen. *Ṣädäq* bezieht sich in diesen Fällen auf das Verhältnis, in dem die Partner stehen.

Noch deutlicher wird dieser Sinn von *ṣädäq/ṣ³daqa* in einigen alten Erzählungen. So im Zusammenhang des jahwistischen Werkes bei der Tamar-Sage Gn 38. Jene Schwiegertochter des Ahnherrn Juda war Witwe geworden; ihr Mann war gestorben, ohne Kinder zu hinterlassen. Für israelitisches Empfinden ein furchtbares Geschehen, denn ohne Nachkommen sterben, heißt den Namensträger verlieren und damit ausgelöscht sein von der Erde. In solchem Falle war einer der Verwandten des Verstorbenen verpflichtet, die Ehe mit der Witwe zu vollziehen (Levirat). Aber der ältere Bruder weigert sich und wird daraufhin von Jahwe getötet, der jüngere wird von dem ängstlich gewordenen Vater ferngehalten. Da setzt sich die Witwe als Dirne verkleidet an den Straßenrand und verführt unerkannt ihren Schwiegervater, als er des Weges kommt. Als ihre Schwangerschaft kund wird, befiehlt Juda, sie wegen Ehebruchs zu verbrennen; auf dem Wege zur Richt-

---

3. Israel, Its Life and Culture VII. 1926. S. 336 ff., 355 ff. Von der Seelentheorie, die dem Buch zugrunde liegt, kann hier abgesehen werden.
4. Theol. d. A. T. I, S. 368 ff.
5. Vgl. *F. Nötscher:* Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten, ATA IVl1, 1915, S. 13: Normgemäße Beschaffenheit und normgemäßes Tun und Handeln. Bezeichnend jedoch das Zugeständnis S. 9: »Eine Rechtsnorm im Sinne von objektivem Recht wird aber weder durch *sedaqa* noch durch *ṣädäq* jemals bezeidmet.« – *L. Köhler:* Theol. d. A. T., 2. Aufl. 1947, 5. 155: .Es ist eine feste Norm gedacht- (sobald das Wort gebraucht wird). - G. *Quell:* ThW II, 5.177,30 f. Einer der »wichtigsten Normbegriffe«.

stärte aber enthüllt sie ihn als Vater ihres Kindes, und er muß eingestehen: »Sie ist *saddiq*, ich bin es nicht« (V. 26)6. Die Frau geht frei aus, ja, ihr Tun wird fortan als beispielhaft im Volke gerühmt. Daß ihr an sich anstößiges Verhalten *sdq* genannt werden kann, erklärt sich nur daraus, daß sie der ehelichen Gemeinschaft entsprechend gehandelt hat, damit der Name ihres Mannes weiterlebe. Dagegen hat Juda sich nicht so verhalten, wie es das Verhältnis des Vaters zum Sohn, auch zum verstorbenen, fordert. Indem Tamar sich über Tugend und Sitte hinweg- und nicht nur ihren guten Ruf, sondern auch ihr Leben aufs Spiel setzte, hat sie richtig und sittlich gut gehandelt. Gut und Böse wird hier nicht an einer Norm, an einem Gesetz gemessen; welches Gesetz könnte ein solches Verhalten gebieten! Vielmehr gilt es, die Gemeinschaftsbezüge zu achten, in denen man steht, und dementsprechend den Mitmenschen zu begegnen. Die Gemeinschaften sind dabei kein Ideal oder Programm, so daß um ihretwillen dem anderen Gewalt angetan werden müßte, sondern sie werden so geachtet, wie sie sich in der jeweiligen Situation vorfinden. Sie werden deshalb so hoch geschätzt, weil sie den einzelnen erst ihre Existenz ermöglichen. Auf sich selbst gestellt, als Individuum unter isolierten Individuen, würde sich der Israelit verloren und verlassen vorkommen. Indem der Israelit dem andern gemeinschaftsgemäß begegnet, handelt er also nach der einzig möglichen Weise, seinem Partner (und sich selbst) Heil zu bereiten und zu erhalten.

Von denselben Anschauungen ist die Rutherzählung getragen, die, obwohl erst in nachexilischer Zeit niedergeschrieben, in ihrem Grundbestand gewiß bis in die Königszeit zurückweist. In Gestalt der Ruth steht im Mittelpunkt der Erzählung eine Frau, die dem Geschlecht ihres Mannes, dem sie seit ihrer Hochzeit angehört, allen Widrigkeiten zum Trotz die Treue hält. Sie stellt es über das Volk und die Religion, von denen sie herkommt, ja schlägt um seinetwillen die Aussicht auf eine gute Versorgung im Heimatland aus. Was Boas Kap. *3,10* als Ruths »Bundestreue«, *ḥäsäḏ*, lobt, stimmt inhaltlich mit dem überein, was in der Tamar-Sage als *saddiq* gilt". Auch die Nebenpersonen handeln nach demselben Antrieb; Naemi ist deshalb nach der Ankunft in Bethlehem mehr auf das Wohl der Schwiegertochter bedacht als auf ihr eigenes, weil an dieser die einzige Hoffnung für die Zukunft ihres Geschlechtes hängt, nämlich die Nachkommenschaft mittels eines Levirats. So sehr bei Boas die Zuneigung zur schönen Moabiterin eine Rolle spielt, so ist doch auch bei ihm das Bestreben unverkenabar, den Bestand seiner Sippe zu erhalten; und der Erzähler hat seine Freude an solcher Rechtschaffenheit.

Gleiches lehrt die Erzählung vom Zusammentreffen Davids mit Saul in der Höhle bei Engedi 1 Sm 24. Nachdem David dem König offenbart hat, wie leicht es für ihn gewesen wäre, den König unbemerkt hinterrücks zu töten, er aber den Gesalbten Jahwes nicht angerührt habe, da ruft Saul aus (18): *»saddiq* bist du, ich bin es nicht; denn du hast mir

---

6. min ist ausschließlich gemeint. *Ungnad:* Hebr. Gram., § 481.

7. ḥäsäḏ meint »götcliche und menschliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise«, so *N. Glueck:* Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch ..., BZAW 47, 1927. Gegen diese Bestimmung hat zwar *H.*]. *Stoebe* Einspruch erhoben und behauptet, der Ursinn des Wortes sei »Güte, Freundlichkeit« (Die Bedeutung des Wortes ḤÄSÄḌ im Alten Testament. Veto Test. II. 1952. S. 244-254), seine Ausführungen sind aber deshalb nicht schlüssig, weil sie von der besonderen Denk- und Vorstellungswelt des A. T. völlig absehen und die Belegstellen »modernistisch« interpretieren.

das Gute angetan, ich aber dir das Böse.« David hat sich nur deshalb an seinem persönlichen Feind nicht gerächt, weil sein Gegner der König und Gesalbte Jahwes ist. Ein ausdrückliches Gebot, die Hand nicht an den König zu legen, wird es angesichts der kurzen Frist, seit der es einen israelitischen König gab, kaum gegeben haben. David, bzw, der Erzähler der David-Sagen, denkt nicht von einer Norm her, sondern von dem Verhältnis, in dem der Untertan zu seinem König steht. Das erlaubt ihm zwar, vom Königshof zu fliehen, als sein Leben bedroht ist (1 Sm 19), ja dem König den Gehorsam zu versagen, aber es erlaubt nicht, ihn anzutasten. Danach hat David gehandelt, und somit ist er *saddiq*. Umgekehrt hat auch ein König seinem Untertan bzw. seinem »Knedit« gegenüber gemeinschaftsgemäß zu handeln und darf ihn nicht grundlos verfolgen; das aber hat Saul getan, und deshalb ist er nicht *saddiq*.

Gibt es Fälle, in denen zwischen zwei Personen keine Gemeinschaft (mehr) besteht und deshalb auch kein *ṣädäq* (mehr) im gegenseitigen Verhalten gefordert ist? Ein Beispiel solcher Art berichtet 2 Sm 19, 25ff. Mephibaal, der letzte männliche Nachkomme Sauls, war von David aus Mitleid und diplomatischer Klugheit an seinen Hof gezogen worden. Während des Absalomaufstandes hatte er aber eine etwas zwielichtige Haltung eingenommen. Nach Davids Sieg wird er vor ihn geladen und bekennt: »Was bleibt mir noch an (Anspruch auf) *ṣᵊdaqa* und Anrufung des Königs?« Nach soviel Hader und Kampf zwischen David und den Sauliden ist jede Gemeinschaft zerbrochen, jedes sittliche Verhältnis hinfällig. Wenn David dennoch den Mephibaal nicht tötet, geht er weit über das hinaus, was sittliche Pflicht für ihn sein kann, handelt er aus Gnade und Erbarmen. So geht es in der israelitischen Ethik nicht um abstrakte Rechtsgrundsätze, auch nicht um isoliert gesehene Einzelne, sondern um die menschlichen Gemeinschaften, innerhalb derer das Leben der Einzelnen erst sinnvoll wird.

Wie nun, wenn die Ansprüche verschiedener Gemeinschaften einander entgegenstehen? Die engste gemeinschaftliche Bindung ist die Sippe. Ihr gegenüber gilt es darum vor allem, Gemeinschaftstreue zu erweisen, ihr Anspruch geht dem anderer Gemeinschaften vor. Als David Freischärler wird, ist es selbstverständlich, daß das »ganze Haus seines Vaters« sich bei ihm einfindet und sich damit der »staatlidien« Gemeinschaft entzieht 1 Sm 22, 1. Aber es gibt Ausnahmen, in denen der rechtschaffene Israelit sich gegen die Ansprüche der Sippe stellt. So ist Jonathan mit David durch den gemeinsamen Bund zu einer solch engen Gemeinschaft geworden, daß er den Interessen der eigenen Familie stracks zuwiderhandelt, was seinen Vater aufs höchste empört 1 Sm *20*, 30 f. Vor allem aber ragt der Gottesbund über alle anderen Gemeinschaften, sogar über die der Sippe, weit hinaus; er kann unter Umständen fordern, daß man die nächsten Anverwandten in den Tod schickt Dt 13,6-11 (vgl. Ri 6, 25 ff.).

11.

Es gibt eine Reihe von Stellen, an denen das Schlüsselwort *ṣädäq*/*ṣᵊdaqa*, das hinfort mit »Gemeinschaflstreue« wiedergegeben werden soll, als oberstes Gebot bei der Durchführung eines *Rechtsverfahrens* erscheint. Schon das Bundesbuch gebietet Ex 23,7: »Von einer

lügnerischen Sache halte dich fern; den Reinen und *saddiq* töte nicht; denn -du- sollst den Frevler nicht rechtfertigen (*taṣdiq*).« Die Fortsetzung verbietet (wie Dt 16,19), Bestechungsgeld anzunehmen, denn Bestechungsgeld verdreht die Sache der *saddiqim.*

Der Gemeinschaftstreue (*ṣaddiq*) ist in diesem Falle derjenige, dessen Sache »gerecht« ist, wie wir sagen würden. Ähnliches ist an anderen Stellen zu lesen, etwa Lv 19,15: »Du sollst dich im Rechtsstreit nicht vergehen. Du sollst das Angesicht des Armen nicht begünstigen, aber auch das Angesicht der Großen nicht vorziehn, in *ṣädäq* sollst du deinen Volksgenossen aufriditen.«

Aus solchen Stellen hat man früher geschlossen, die Wörter *ṣädäq* und *saddiq* stammten aus dem Rechtsverfahren und bezeichneten einen Menschen (bzw, seine Rechtssache), der sich einer Beschuldigung gegenüber als unschuldig erwiesen habes. Sind wir bisher falscher Fährte gefolgt, indem wir hinter den Wörtern einen umfassenden sittlichen und keinen (nur) juristischen Sinn gesucht haben? Die zuerst angeführten Belege bezogen sich nicht auf rechtliche Auseinandersetzungen - handelte es sich dort um eine (spätere) Ausweitung eines ursprünglich nur prozeßrechtlichen Begriffs? Nach allem, was wir vom alten Israel wissen, war die Rechtspflege noch keineswegs streng von Sitte und Moral geschieden. So lag es nahe, die Rechtsübung unter dem Gesichtspunkt gemeinschaftsgemäßen Verhaltens zu begreifen. Die Begrifflichkeit des Gerichtsverfahrens ist in dieser Hinsicht einer sehr viel weiter gefaßten Lebenswirklichkeit entsprungen. Die beiden zuletzt angeführten Verse weisen schon an sich betrachtet auf die Gemeinschaftsbezogenheit richterlicher Funktionen. Ex 23,7 gehört in den Zusammenhang eines Richterspiegels, bei dem »das Grundanliegen der Abwehr von Störungen der *Volksgemeinschaft* auf dem Gebiet der Rechtspflege ... deutlich spürbar« wird", In dem Vers 7 selbst ist das – nach der Regel hebräischer Ausdrucksweise sinngleiche – Parallelwort zu *saddiq* der »Reine«; der Gemeinschafl:streue ist demnach nicht derjenige, der »im Recht« ist, sondern der, der rein von Frevel ist, weil er die Gemeinschaftsbezüge geachtet und treu bewahrt hat, wie der Frevler derjenige ist, der gemeinschaftswidrig gehandelt hat[10]. Nach Jahwes Willen ist es Aufgabe der Richter - das sind im Regelfall die freien Männer der Ortsgemeinden -, denjenigen, der sich keines Gemeinschaftsbruches schuldig gemacht hat, als gemeinschaftstreu herauszustellen und ihm seinen gebührenden Platz in der Gemeinschaft wieder öffentlich zuzuerkennen. Wo es zu einem Rechtsverfahren kommt, wird vorausgesetzt, daß ein Gemeinschaftsverhältnis gestört wurde. Ist der Angeklagte unschuldig, so ist dennoch die Gemeinschaft zwischen ihm und dem Kläger gebrochen, wobei in solchem Fall nach israelitischer Anschauung dieser der Störenfried ist, weil seine falsche Anklage Unfrieden gestiftet hat. Für den israelitischen Menschen wie für den altorientalischen überhaupt, ist die öffentliche Anerkennung der ihm zukommenden Stellung in der Gesellschaft lebensnotwendig; wer

8. So noch *L. Koebler,* a.a.O, S. 154, der freilich im Blick auf die Gerechtigkeit *Gottes* hervorheben kann, es handle sich um einen gemeinsdiaflsbezogenen und gerade keinen Juristismen Begriff (S. 16).
9. *A. Alt:* Die Ursprünge des israelirisdien Redits. KI. Schriften zur Gesdi, Israels 1. 1953. S. 316 (Kursiv von mir).
10. Vgl. *K. H. Fahlgren:* Ṣ[ə]daḳa nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im A. T. Diss, Uppsala 1932 S. 1[e].
11. Dazu *L. Koehler:* Die hebräische Redrtsgemeinde, In: Der hebr, Mensch. 1953. S. 143 ff.

in ein Gerichtsverfahren verwidcelt ist, ist deshalb in seiner Existenz geschmälert. Das Gericht hat deshalb über beide Parteien zu urteilen. Wird der Angeklagte nicht als schuldig befunden, so wird der *Kläger* verurteilt (Dt 19, 15ff.; vgl. Codex Hammurabi §§ Uf.; Ausnahmen werden ausdrücklich hervorgehoben: Nu 5,31). In jedem Falle aber ist der zu Unrecht Geschädigte in seiner Gemeinschaftstreue herauszustellen.

Auch der zweite Beleg weist in diese Richtung. Damit die Gemeinschaft (des Volkes, der Ortsgemeinde) ungestört bestehen bleibe, gilt es, das Unrecht nicht zu verdecken noch zu verharmlosen, sich von keinen falschen Sympathien leiten zu lassen. Aber ausdrücklich wird hervorgehoben: gegenüber deinem *Volksgenossen;* unparteiisch gerichtet werden Kläger wie Angeklagte, weil die Richter beiden gegenüber in der gleichen Gemeinschaftsbindung stehen, nicht aber um einer Gleichheit aller vor dem Gesetz willen.

Ein weiteres Beispiel bietet Dt 25,1: »Wenn ein Streit zwischen Männern entsteht, so sollen sie zur Rechtsgemeinde kommen. Man soll sie richten, indem man den Gemeinschaftstreuen als solchen öffentlich anerkennt (*hiṣdiqu*), den Frevler aber öffentlich aburteilt *(hirscu).«* Es ist auffällig, daß bei solchen Anweisungen nicht vom Kläger und Angeklagten die Rede ist (beide Begriffe fehlen im Alten Testament), sondern nur vom Gemeinschaftstreuen und dem gemeinschaftswidrigen Frevler; jeder Rechtsstreit ist Störung von Gemeinschaft und wird unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. Die Richtenden erweisen bei einem Verfahren, sofern sie recht handeln, Gemeinschaftstreue dem unschuldigen Teil gegenüber; nie wird *ṣädäq/ṣᵉdaqa* für das Strafurteil gegenüber dem Schuldigen gebraucht!

Auch die Propheten setzen da, wo sie Rechtsübung in Israel rügen, die gleiche Rechtsauffassung voraus. So Jesaja in Kap. 5,23: »Sie stellen den Frevler als gemeinschaftstreu hin auf Grund von Bestechung; die Gemeinschaftstreue -des *saddiq«* aber nehmen sie von ihm (wörtlich: lassen sie von ihm weichen).« Der Gemeinschaftstreue trägt seine Rechtschaffenheit gleichsam bei sich, sobald er vor den Schranken des Gerichts erscheint, wenngleich sie infolge der Anklage, die er erheben muß oder die gegen ihn erhoben ist, nicht mehr zutage liegt. Durch ein falsches Urteil würde seine Gemeinschaftstreue, die er durch sein Tun und Lassen vollbracht hat und die verborgen an ihm haftet, hinfällig werden; er würde ihrer beraubt. Durch falsches Gericht wird Gemeinschaftstreue »gebeugt«, wie es js 29,21 heißt (vgl. Am 5,12; Spr 18,5). (Das Rechtsverständnis ist also bei den Propheten noch das gleiche wie in den älteren Schriften. Doch das Vertrauen zur israelitischen Rechtsübung, in der alten Zeit noch völlig ungebrochen, ist jetzt zutiefst ersdiüttert.)

So bestätigen die vorexilischen alttestamentlichen Schriften, sobald sie auf rechtliche Fragen zu sprechen kommen, das, was oben für das weitere Gebiet der Sittlichkeit erhoben wurde. *Es geht niemals um ein absolut gesetztes Recht, dem Genüge getan werden muß.* Noch sorgt man sich um die isolierten Rechte des *Individuums*. Der *Begriff* einer vergeltenden wie der einer ausgleichenden Gerechtigkeit sind unbekanntw. Innerhalb der Gemein-

12. An einigen Stellen des A. T. scheint so etwas wie ein allgemeines Gerechtigkeitsempfinden im Hintergrund zu stehen, zum Beispiel Ex 1, 16-22, wo Mose zugunsten der benachteiligten Mädchen im Heidenland - also außerhalb von Gemeinschaftsbindungen - auftritt, was offensichtlich die Zustimmung des

schaften gibt es zwar Rechte der einzelnen; aber in abgestuftem Maße: der König hat innerhalb des Volkes, das Sippenoberhaupt innerhalb der Familie ein anderes und größeres Recht als etwa der einfache erwachsene Mann oder gar Frauen und Sklaven, aber diese Rechte sind begrenzt durch das Recht der Cesamtheirw. Insofern kann es zum Beispiel in Israel ein despotisches Königtum niemals geben. Und im Blick auf das Eigentum fordert der Gott des Alten Testaments »vor allem, daß Ausnutzung von Eigentumsrechten nicht die soziale Karität verletzt und das Ordnungsgefüge der Gemeinschaft gefährdet[14]«.

Zum Begriff der Gemeinschaft noch eine Anmerkung. Der moderne Ethiker mag fragen, ob bei diesem Wort an bleibende, in ihrer Struktur unwandelbare Institutionen gedacht ist. Nun kennt Israel gewiß Gemeinschaften, die es als zu allen Zeiten gegeben ansieht, vor allem die der Sippe; vom Volk läßt sich das weniger sicher behaupten und schon gar nicht vom Staat (der erst mit dem Königtum entsteht). Aber diese Frage nach dem längeren oder kürzeren Bestand einer Gemeinschaft ist für die Ethik nicht ausschlaggebend, abgesehen vom Fall der Pflichtenkollision. Grundsätzlich ist Gemeinschaftstreue auch bei einem Freundschaftsbund (David und Jonathan) erforderlich, ja selbst bei einer so vorübergehenden Gemeinschaftsbindung wie der Gastfreundschaft (David hat bis zu seinem Tod so etwas wie ein schlechtes Gewissen, weil sein Gastfreund Abner in der von ihm beherrschten Stadt ermordet worden war, 2 Sm 3,28 f.; 1 Kö 2,5 f.). Nicht metaphysisch, sondern geschichtlich sind die Gemeinschaften begründet, »jeder Tag kann ein neues Bezugsverhältnis geben[15]«.

UI.

Bei einem Rechtsstreit »im Tor«, das heißt vor den freien Bürgern einer israelitischen Ortsgemeinde, wird in der Regel auf Grund von *Gesetzen* entschieden, die, so weltlich sie dem heutigen Leser scheinen mögen, im Israel der Königszeit doch durchweg als Gebote Jahwes galten. In welchem Verhältnis stehen sie zu der vom Israeliten geforderten allgemeinen Gemeinschaftstreue? Beides kann nicht beziehungslos nebeneinander gestanden haben. Aber es ist auffällig, wie wenig Gesetz und Gebot mit der Beschreibung dessen, was gemeinschaftstreues Handeln ist, ausdrücklich zusammenstehen. Vielleicht läßt es sich daher erklären, daß die Gottesgebote der alten Zeit fast ausschließlich negativ gefaßt sind - sie weisen auf Taten, die nicht vollbracht werden dürfen -, ähnliches gilt von den Rechtssatzungen, die im Tor ihren Sitz haben und ebenfalls den Bruch einer Gemeinschaftsbildung

---

Erzählers findet. Aber soldie Hinweise sind selten und für die allgemeine Sittlichkeit belanglos. Israel ist im Kampf ums Dasein viel zu sehr engagiert, als daß ihm eine Unparteilichkeit verlangende Tugend zu einem wichtigen Ziel werden könnte. Der Kämpfende kann kameradschafelieh handeln an seinem Gefährten, kann edelmütig sein gegenüber dem Gegner, aber er kann nicht geredir sein. So erscheinen Aussagen, die auf ein *gerechtes* Handeln Gottes wie der Menschen abzielen, nur am Rand; etwa in dem fälschlich so genannten Kapitel von der individuellen »Vergeltung. Hes 18 oder in der oben angefuhrten Forderung aus Lv 19,15, weder den Armen noch den Reichen im Gericht zu begünstigen. Einen Begriff für solches »Nichtansehen« der Person hat Israel jedoch nicht ausgebildet.

13. Unter diesem Gesichtspunkt wäre das Wort *mišpaṭ* einmal zu untersuchen.

14. Horst in: RGG 11. 3. Auf!. S. 364.

15. V. Rad, a.a.O. S. 369.

voraussetzen; in beiden Fällen geht es nicht um Anweisungen zu einem positiven, Gott wohlgefälligen Handeln. Erst im Deuteronomium finden sich Äußerungen wie 4,8: "Gibt es ein so großes Volk, welches so gemeinschaftserhaltende *(saddiqim}* Gesetze und Rechtsordnungen besitzt wie diese Tora (gemeint ist das Deuteronomium), welche ich euch heute übergebewr«

Daß die Gesetze *saddiqim* sind, macht sie überaus heilsam und zum Gegenstand des Rühmens. Warum aber sind sie das? In dieser verhältnismäßig *späten* Zeit scheint der Gedanke aufzutauchen, daß in dem großen Komplex der Gottesweisungen sich auch, ja vor allem *Weisungen zu einem rechtschaffenen* und also gemeinschaftstreuen Leben finden. Aber der Endzweck ist auch hier nicht einfach ein *usus didacticus* für den Einzelnen, sondern die durch die Gemeinschaftstreue Aller mögliche Erhaltung der Gemeinschaften, unter denen für den Deureronomiker das »heilige Volk« die weitaus vornehmgte ist; deshalb der Vergleidi mit den andern Völkern, die über so feste Gemeinschaften nicht verfügen werden, weil ihnen die entsprechenden Gebote fehlen. Die Jahwegebote klären also, wie man sich in gewissen undurchsichtigen Lebenslagen gemeinschaftsmäßig verhält.

Gleiches ist gemeint, wenn Js 42,21 aussagt, daß Jahwe die Gottesweisung für Israel »herrlich« gestaltet hat »um seines *ṣädäq* willen, was hier nur »Bundestreue« und unmöglich »Gerechtigkeit« heißen kann, denn nach einem gerechten Maßstab hätte die Gottesweisung in Israel nicht herrlicher sein dürfen als in anderen Völkern! *ṣädäq* bedeutet gerade die besondere Zuwendung zu Israel, mit der GOtt sein Volk von allen Störungen der Gemeinschaften fernhalten will!

So wächse in den letzten Jahrzehnten vor dem Exil die überzeugung, daß die Gottesgebote auch die positive Funktion haben, den Anspruch der Gemeinschaften an den einzelnen zu verdeutlichen, nicht nur die negative, Störungen des menschlichen Miteinanders prophylakeisdi abzuwehren oder sie, sobald sie dennoch geschehen sind, durch Rechtsrnaßnahmen zu beheben. Was Gemeinschaftstreue im Alltag ist, sagen jetzt die Gottesgebote, vgl. Hes 18,5-9 (wo zweifellos eine alte Gebotsreihe zugrunde Iiegtv). Aber sie bleiben dabei Mittel zum Zweck der Oerneinsdiafts- und Bundesbehaupnmg: selbst da, wo es um rein und unrein, um Sabbat und Beschneidung geht, handelt es sich letztlich um das Schicksal des Ganzen; deshalb lautet die diesbezügliche Rechtsfolge: Der übeltäter „ist auszustoßen aus seinen Volksgenossen- (Gn 17,14; Ex 31,14). Nicht darum geht es also primär, daß Gott beleidigt, sondern daß das Volk gefährdet wurde! *Noth* war es, der diese Stellung des Gottesgesetzes in der vorexilischen Zeit als erster entdeckt hat[18]. Wenn er forrnuliertw, daß es »die Ausschließlichkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Volk« sichern soll, so ist damit seine Funktion im Blick auf die Gemeinschaft zwischen GOtt und Volk zutreffend umschrieben, denn diese kann nur bestehen, solange sie ausschließlich ist. Analog ist aber auch die Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen zu verstehen. Deshalb kennt Israel im Unterschied zu andern altorientalischen Rediren besonders strenge

16. Ähnlich Aussagen in den vom deuteronomistischen Geist beeinflußten Ps 19 und 119.
17. *V. Rad,* a.a.O, S. 376, *W. Zimmerli:* BibI. Komm. z. St.; vgl, Dt 6, 25.
18. Die Gesetze im Pentateuch, ihre Voraussetzungen und rhr Sinn. SGK 1940. H. 2. Ges. Studien Zum A. T. 1956. S. 9 ff.
19. S. 42 bzw. 70.

Bestimmungen bei Verletzung der Ehe[20], deshalb wird für Mordfälle die durch die Sippengemeinschaft durchgeführte Blutrache zumindest in der Rechtstheorie bis hin zur Priesterschrift (Nu 35, 9 ff.) Festgehalten.

Ein schlagender Beweis für den Primat der Gemeinschaft vor einer »Norm- des Gesetzes ist die vielfache *Veränderung,* welche die Gottesgebote je nach der geschichtlichen Lage wiederum bis hin zur Priesterschrift erfahren haben. Aus dem literaturgeschichtlichen Ergebnisw lassen sich entscheidende theologische Schlüsse ziehen. Erst im Spätjudentum hört die ständige Verwandlung des kanonischen und fixierten Gottesrechts auf – und damit wird der Buchstabe, abgesehen von seinem Oemeinschaflsbezug, verpflichtend; dann erst taucht eine feststehende Norm auf.

IV.

Es ist eine Eigentümlichkeit israelitischen (und altorientalischen) Denkens, daß es menschliches Tun und menschliches Ergehen in einer gewissen Zwangsläufigkeit miteinander verbunden sieht, und zwar so, daß rechtschaffenem Handeln das Heil, frevlerischem dagegen das Unheil auf dem Fuße folgt. Die Tat eines Menschen schlägt auf ihn und die Gemeinschaft, in der er lebt, notwendig zurück; wenn auch nicht umgehend, so doch im Lauf der Zeit. Diese Auffassung einer *»schicksalwirkenden Tat«* habe ich an anderer Stelle ausführlich behandele", ich kann mich deshalb mit Andeutungen begnügen. In der Weisheitsliteratur wird der enge Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen mit Fleiß nach beiden, der positiven wie der negativen Seite, hin entfaltet. Als ein Beispiel unter vielen Spr 12,21: »Kein Unheil triffi den Gemeinschaftstreuen, aber die Frevler sind erfüllt mit übel." Aber die Auffassung ist keineswegs eine Besonderheit der Weisheit, findet sie sich doch an einer Vielzahl von Stellen in Propheten und Psalmen, allerdings weniger im Blick auf das rechtsdiaffene als vielmehr auf das frevlerische Tun (Hos8,7; Hes 18,22.24; 33,12-18; Ps 1; 7,14-17 usw.),

Von daher wird es begreiflich, daß das bisher mit »Gerneinsdiaflstreue- übersetzte Wort *ṣädäq/ṣ°daqa* seit alter Zeit nicht nur das sittlich richtige Tun, sondern auch das Heil bezeichnet, das infolgedessen einem Menschen zufließt. Das Wort ist also doppelsinnig. So antwortet Gn 30,33 Jakob seinem Schwiegervater trotz der für ihn ungünstigen Abmachung in guter Zuversicht: »Anrworten wird mir meine Gemeinschaftstreue am künftigen Tag, denn sie wird zu meinem Lohn hinzu (wörtlich: über meinen Lohn) kommen vor deinem Angesicht.« Die Gemeinschaftstreue also, die Jakob übt, wird seinen geringen Lohn vermehren, vergrößern. Seine Rechtschaffenheit ist zugleich »Selbstbehauptung« *(Pedersen).*

In Israel ist dieser Tun-Ergehen-Zusammenhang zu keiner Zeit und auf keinem Gebiet - auch nicht in der Weisheit - völlig von Jahwes Handeln isoliert worden.

---

20. Ebd. S. 45 bzw. 75.
21. S. den in Anm. 8 genannten Aufsatz von *Alt* sowie G. *v. Rad:* Deuteronomiumstudien. 1947 (PRLANT 58 = N.F.40).
22. GIbt es ein Vergeltungsdogma im A. T.? ZThK 1955. S. 1 ff.

Jahwes Handeln und die Auffassung von schicksalwirkender Tat, für moderne Begriffe sich gegenseitig ausschließende Gegensätze, widersprechen sich für israelitisches Denken nicht. Wo Jahwe eingreift, verstärkt er die Wirkung, die in der menschlichen Tat für den Täter angelegt ist, macht sie vollständig (sillern), sorgt dafür, daß der Rechtschaffene schneller zu seinem Heil, der übeltäter schneller zu seinem Untergang kommt. Wo die Gemeinschaftstreue eines Israeliten noch unter einem widrigen Geschick verborgen ist, läßt Jahwe sie endlich zum Durchbruch kommen, das heißt, Gesundheit und Wohlstand im Gefolge tragen. Kurz, Jahwe wacht darüber, daß jede menschliche Tat dem Täter wirklich zum Schicksal wird, insofern erscheint die Entsprechung von Tat und Ergehen fast wie eine Ordnung, die Jahwe gesetzt hat. Bezeichnend dafür, wie ein Israelit sich Jahwes Handeln in solchem Zusammenhang gedacht hat, ist Ps 18,26f. vgl. 2 Sm 22,26 f.: "Mit dem Getreuen handelst du getreu, dem untadeligen Mann begegnest du untadelig-e, dem Reinen gegenüber bist du rein, mit dem verkehrt Handelnden aber handelst du verdreht.« Deutlicher kann der Idee eines »gerechten« Gottes wohl nicht widersprochen werden, als es hier geschieht; deutlicher aber kann andererseits nicht herausgestellt werden, wie sehr Israel bei göttlichem wie menschlichem Verhalten in dem Gemeinschaftsbezug das sittlich entscheidende Moment gesehen hat.

Einschränkend ist jedoch hinzuzufügen, daß – abgesehen vielleicht von der Weisheitsliteratur - die Entsprechung von menschlicher Guttat und menschlichem Heil längst nicht mit der gleichen Folgerichtigkeit betont wird wie die von Frevel und Unheil. Daß der übeltäter sich selbst ein böses Ende bereitet, wird sehr viel häufiger ausgesprochen und geschieht demnach mit einer strengeren Zwangsläufigkeit als daß der Rechtschaffene sich selbst das Heil heraufführen kann durch seine Guttaten. Es finden sich sogar Stellen, in denen *dieser* Zusammenhang in Frage gestellt zu sein scheint; zum Beispiel Spr 10, 22: »Der Segen Jahwes ist's, der reich macht, nichts fügt ihm (menschliche) Mühe hinzu[24].«

Wie sich noch zeigen wird, ist der *Glaube,* daß das Heil Israels einzig von Jahwe stammt und daß es seiner Bundestreue, die sich in Segenspendung äußert, entspringt, eine bleibende Voraussetzung der vorexilischen Zeit; *er bildet allererst den Rahmen, innerhalb dessen von schicksalwirkender menschlicher Guttat geredet werden kann,* während Unglück und Unheil in ganz anderer Weise *allein* im menschlichen Tun gründen[25].

23. tamim eigentlich »vollständig«, wohl in dem Sinn: wer *tamim* handelt, fügt sich vollständig ein in die beiderseitige Gemeinschaft

24. Es ist das Verdienst von *H. Gese* (Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. 1958. S. 42 ff.), diese Auffassung von der »Frei waltenden Gnade Gottes- auch in der Weisheitsliteratur aufgewiesen zu haben; wie er sie freilich als »Vergeltungslehre« bezeichnen kann (S. 50), ist mir unerfindlich. Freilich scheinen mir die Sprüche, die menschliches Sinnen und Planen – nicht menschliches *Tun!* – dem göttlichen Ratschluß entgegensetzen, einem eigenen Gedankenbereich zuzugehören, der weder mit der Auffassung von schicksalwirkender Tat noch mit der von der frei waltenden Gnade Gottes in unmittelbarer Verbindung steht (anders *Gese);* vgl, Spr 16,9; 19,21 u. ö.

25. Durch ein Sühnehandeln kann GOtt Sünde und Schuld vom Menschen auf ein Ersatzmittel. vor allem ein Tier, übertragen, das dann in den Tod geschickt wird. Lv 16 u. ö. Der Gedanke schicksalwirkender Tat wird dadurch nicht verlassen. Solche übertragung in Sühne und Vergebung kann als eine Äußerung göttlicher Gemeinschaftstreue erwartet werden, so Ps 143,1 f.: Um deiner Beständigkeit willen erhöre mich in deiner *ṣədaqa,* und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht ...

V.

Woher nimmt ein Israelit die Fähigkeit, gemeinschaftstreu und damit sittlich recht zu handeln? Mag das bisher Ausgeführte schon für europäische Begriffe seltsam gedacht sein, was im Folgenden auszuführen ist, wird ausgesprochen befremden. Für das Israel der Königszeit versteht sich nämlich das Moralische nicht von selbst; es ist auch nicht in einer Anlage des Menschen begründet, die bloß geweckt werden müßte; sondern *die Kraft zu sittlichem Handeln* wird *immer wieder neu von Jahwe* seinem Volk und dessen Gliedern geschenkt. Anders sind jedenfalls eine Reihe von Psalmenstellen nicht zu verstehen.

Ps 24 setzt eine Wallfahrt zum Zion voraus, bei der kurz vor dem Eintritt in das Heiligtum ein Priester den Pilgern gegenübertritt und ihnen verheißt, daß derjenige, der mit »reinen Händen und lauterem Sinn- einzieht, »aufnehmen wird Segen von]ahwe und ṣ[a]daqa von dem Gott seiner Heilshilfe (Vers 5)«. Offenbar wird auf die Segnungen vorausgeblickt, welche die Pilger von der bevorstehenden kultischen Begehung erwarten. Dem Segen parallel und damit - nach den Gesetzmäßigkeiten israelitischer Dichtung - gleichsinnig ist das Wort ṣ[a]daqa, was also hier eine kultische Segensgabe einschließt. Es meint zweifellos zunächst eine Äußerung göttlicher Gemeinschaftstreue, die sich im kultischen Geschehen verwirklicht. Aber da die Pilger diese Gemeinschaftstreue ihres Gottes »aufnehmen«, ist offensichtlich daran gedacht, daß sie damit zu ihrer eigenen Gemeinschaftstreue wird, die ihnen zum Heil gereicht. Das Wechselglied »Segen«, das Lebensmacht und Lebensüberhöhung beinhaltets", legt nahe, auch bei ṣ[a]daqa an äußeres Heil, also Wohlergehen in Haus und Hof, zu denken; aber es ist zu fragen, ob ṣ[a]daqa ein von menschlichem Tun völlig unabhängiges Heil meinen kann. Zielt das Wort etwa auf ein Heil ab, das durch menschliches Tun allererst »hindurchgehen« will? Ist die Vorstellung die, daß das kultische Geschehen auf dem Zion zunächst die Fähigkeit zu wahrer Gemeinschaftstreue den Kultteilnehmern übermittelt und *auf Grund dessen* ihnen eine heilvolle Zukunft ermöglicht?

Die gleichen Fragen weckt Ps 99, ein Lied zur Huldigung vor dem König Jahwe, wahrscheinlich für einen kultischen Anlaß gedichtet. Zunächst wird der Gott gerühmt, der auf den Keruben thront und in Zion »groß« ist, dessen - wohl im Kult feierlich ausgerufener - Name furchtbar und heilig ist. Der Blick des Sängers haftet also an dem Zionsheiligtum, und in diesem Zusammenhang heißt sein Vers 4: »Du hast Redlichkeit (*mešarim*) fest gegründet, Rechtsordnung *(mispat)* und ṣ[a]daqa in Jakob - du hast sie geschaffen.s Es liegt nahe, die Sätze auf ein mit dem Kultort verbundenes Geschehen zu beziehen. *Kraus* denkt (Biblischer Kommentar z. St.) an die seit ältester Zeit im israelitischen Gottesdienst übliche »Promulgation des Cottesrechts«. Die Erinnerung daran mag anklingen, es ist aber die Frage, ob der Text nicht mehr sagen will.]ahwe hat die Redlichkeit »fest gegründet« - das Verb wird sonst von der Gründung der Erde über der Urflut gebraucht Ps 24,2; 93,1 u.ö., hat also »rnassiven- Sinn. Auch läßt sich zwar das oben als Rechtsordnung übersetzte mišpaṭ auf eine Rechtsverkündigung beziehen, weniger gut aber

26. F. Horst: Segen und -handlungen in der Bibel. EvTh 1947. S. 23ff.

das selten mit den Gottesgeboten zusammenstehende ṣ°daqa und noch schlechter das Wort »Redlidikeit«. Befriedigender erscheint die Deutung, daß]ahwe die im Lauf der Zeit unter den Israeliten wankend, das heißt schwach gewordene Redlichkeit durch einen kultischen Akt wieder neu gekräftigt, die Fähigkeit zu gemeinschaftstreuem Verhalten im Volke erneut hat.

Zu diesen Stellen läßt sich Ps 97 fügen, wie Ps 99 ein Thronbesreigungslied. In Vers 11 heißt es – anscheinend gehört das hier Ausgesagte zu den Folgen einer kultischen Theophanie -, daß »ein Licht gesät wurde dem saddiq«, wobei das letzte Wort nach dem Wechselglied »denen, die redlichen Herzens sind« kollektiv zu fassen ist. Der Wortlaut wird meist von den Kommentatoren geändert, weil sie ihn nicht verstehen. Aber sollte *Delitzsch* nicht auf richtiger Fährte sein, wenn er von einer Gabe spricht, die auf den Lebensweg gestreut ist, so daß der »Gerechte« sich Schritt für Sehrire im Lichte fortbewegt? Licht aber bedeutet für den Israeliten Heil und Segen. Bedenkt man weiter den kultischen Hintergrund des Psalms, so könnte der Gedanke der sein, daß durch ein kultisches Geschehen die *Fähigkeit zu heilschaffender Gemeinschaflstreue* einem Keime ähnlich den Kultgenossen übereignet wird, sie hätten dann für das Wachsen und Reifen dieses Lichtkeimes durch ein gerneinschaflstreues Handeln Sorge zu tragen im Alltag.

Eindeutiger ist Ps 132, ein agendarisdies Formular zu einem Hinaufzug zum Zion, Ps 24 vergleichbar. Die Schar, die sidi dem Heiligtum naht, bittet Vers 8f.: »Madie dich auf, Jahwe, zu deiner Ruhestatt, du und deine machtvolle Lade. Deine Priester sollen (dann) in sädaq gekleidet sein, und deine Getreuen jubeln.« Darauf antwortet wenige Verse später Jahwe, nämlich in Vers 15f., durch Propheten- oder Priestermund. »Seine (des Zions) Nahrung will ich gewißlich segnen, und seine Armen mit Brot sättigen. Seine Priester werde ich in Heil *(jesaC)* kleiden, und seine Getreuen sollen gewißlieh jubeln.« Von der Ankunft Jahwes auf dem Zion wird also ṣädäq für die Priester erwartet, was nach Vers 16 mit Heil gleichbedeutend ist und dem Segen für das Volk entspricht, den dieses anscheinend durch eine Opfermahlzeit (des Zions Nahrung) empfängt. Warum wird sädäq in besonderer Weise den Priestern zugewendet? Inwiefern geht diese Gabe an die Priester über den allgemeinen Segen für das Volk hinaus? Der Sinn kann wohl nur der sein, daß die Priester in besonderer Weise die Krafl: zu gemeinschaftsgemäßem Verhalten benötigen; denn falls sie sittlich versagen, ist die Verbindung des Volkes mit seinem Gott überhaupt gefährdet. So meint ṣädäq hier gewiß *auch* äußeres Heil, darüber hinaus aber die soldies Heil bewahrende Kraft zum Tun des Guten.

Die Vorstellung einer kultischen Übertragung der Fähigkeit zu gemeinsdiaflstreuem Handeln aus dem göttlichen Bereich auf die Israeliten ist selbst für den Theologen schwer nachzuvollziehen. Deshalb ist man bisher darauf nodi nicht aufmerksam geworden. Doch lassen sich die angeführten Psalmenstellen nur unter dieser Voraussetzung zureichend deuten. Auch einige prophetische Aussagen werden auf diesem Hintergrund durchsichtig.

Dahin gehört zunächst das »Weinberglied« in Jes 5, das von Jahwes Mühen um seine »Pflanzung« Israel berichtet und in den Worten gipfelt: »Er hoffte auf Guttat (*mišpaṭ*), und siehe da – Bluttat, auf ṣ°daqa, und siehe da - Zetergeschrei!« Was Jahwe an seinem Volk im Verlauf der Geschichte - die sich für das Israel der Königszeit im Kult vergegen-

wärtigt - getan hat, zielte darauf ab, in dem Volk ein sittlich gutes Tun hervorzurufen. Dem Gefälle des Textes wird die Deutung, daß dieses Tun allein aus der *Dankbarkeit* des Volkes entspringen sollte, nicht gerecht. Die Verbindung von göttlichem Bemühen und gemeinschaftstreuem menschlichem Verhalten ist sehr viel unmittelbarer; das menschliche Rechttun ist nicht erst ein *Echo* auf das Heil, das Gott geschaffen hat, sondern liegt in seinen Wurzeln in diesem Heil bereits beschlossen.

Der gleiche Gedanke liegt hinter Jes 1,21, wo der Prophet von Jerusalem als der Stadt spricht, in der sädäq »nächtigte« (von dem jetzt nichts mehr zu merken ist); dabei ist nicht nur an die Gemeinschaftstreue der Einwohner gedacht, sondern an deren von Gott gesetzten Grund (der freilich im menschlichen Verhalten zu bewähren ist und nach Jesajas Meinung auch ehedem bewährt wurde), wie aus dem Vergleich mit Vers 26 hervorgeht, nach dem Jahwe es ist, der dereinst Jerusalem wieder zu einer Stadt des ṣädäq machen wird.

Bezeichnend für die Propheten, die der Wirksamkeit des zeitgenössischen Kultes weithin kritisch gegenüberstehen, daß sie in die *Zukunfl* verlagern, was ihre Volksgenossen von den Kultbegehungen der *Gegenwart* erwarten. So weissagt Hosea, daß Jahwe die Gemeinschaft zwischen sich und Israel, die der Prophet in der aus kultischer überlieferung stammenden Vorstellung einer Ehe erläutert, in der endzeitliehen Wende erneuern wird. Dann wird er als Brautgeschenk die Kraft zur Gemeinschaftstreue neu seinem Volk vermachen Hos 2,21. Jes 1,27 redet davon, daß Gott dann den Rest Israels erlöst in »Rechthandeln und in ṣ[a]daqa«, was gewiß einschließt, daß die davon betroffenen Menschen rechtschaffen und gemeinschaftstreu werden (vgl. weiter Jes 32, 16f.; 54, 13f.; 58, 8; 61, 10; Jer 23, 6; 31, 23[27]).

Wie hat man sich die kultische (oder auch eschatologische) übertragung einer so umfassenden Größe, wie sie in dem Nomen ṣädäq/ṣ[a]daqa zum Ausdruck kommt, welcheäußere und innere Wohlfahrt sowie Kraft zum sittlichen Wandel in einem ist, genauer vorzustellen? Leider wissen wir über die kultischen Vorgänge im alten Israel noch viel zu wenig, doch gibt es einen Anhaltspunkt. In einem alten Stämmespruch heißt es von Sebulon und Naftali Dt 33,19: "Völker laden sie auf den Berg, wo sie Mahlopfer des sädäq schlachten; denn sie saugen vom überfluß des Meeres und von den verborgenen Schätzen des Sandes.« Der »Berg« ist der Tabor an der Grenze der beiden Stammesgebiere, ein uraltes kanaanäisches, dann israelitisches Heiligtumes. Daß die »Mahlopfer des sädäq« »riduige, geziemende-s Opfer sein sollen, entweder im Blick auf rituelle Unradeligkeitt? oder auf verschwenderischen Aufwandw, beruht auf einem vorgefaßten Verständnis von ṣädäq als Normgemäßheit, hat aber am Text keinen Anhaltspunkt. Sollten sich andere Stämme bei ihren Mahlopfern nicht um die gleiche Untadeligkeit und Reichlichkeit

27. Dazu kommen eine Reihe von Stellen, die auf die Begabung des Messias mit heilskräftiger Gemeinschaftstreue weisen (Jes 11,5 usw.), Um die umstrittene Frage des sakralen Königtums hier nicht aufrollen zu müssen, klammere ich diese Stellen ebenso aus wie diejenigen, die von einer Begabung des zeItgenössischen Königs mit *sadäq* sprechen (Ps 72, 1ff., vgl. 110, 3).

28. O. *Etssjeldt:* Der Gott Tabor. Arch. f. Re1igionswiss. 1934. S. 14ff.

29. *Gressmann* (SAT), *Konig* (KAT).

30. *Bertholet* (KHC), *K. Budde:* Der Segen Moses. 1922. S. 40.

bemüht haben? Näher liegt es, dieses Opfer, von dem Gott und die Menschen einen Anteil empfangen, als das Mittel zum Empfang des heilskräftigen sädäq anzusehen. Das begründende »denn« weist dann darauf hin, warum gerade bei den beiden Stämmen ein besonderer Reichtum herrscht, weil nämlich die Schlachtopfer auf dem Tabor besonders heilwirkend sind. Mahlopfer des sädäq führen also zu Gelingen und Erfolg menschlicher Unternehmungen, sie übermitteln die Heilskraft, deren der Mensch für sein Vorhaben bedarfu,

Die Wendung kehrt Ps 4, 5 f. wieder, wo ein Beter anscheinend seine Widersacher anredet: »>Sinnet in eurem Herzen- - doch sündiget nicht; >erregt eud« auf eurem Lager - dodi schweigt[32] Schlachtet Mahlopfer des ṣädäq und vertraut auf Jahwe!«

Mit diesen dunkel klingenden Worten werden die Gegner aufgerufen, zu tun und zu planen, was ihnen beliebt, sich aber nicht zu versündigen. Vor allem aber sollen sie am Mahlopfer teilnehmen, damit sie sädäq überkommt - was in dieser Betonung nur das sittliche Unterscheidungsvermögen meinen kann - und sie neu in Verbindung mit Jahwe kommen. Dadurch, so ist wohl stillschweigend vorausgesetzt, wird sich auch ihr Verhältnis zum Beter wieder ordnen[33].

Ebenso ist der Schluß von Ps 51 zu verstehen, eine Bitte für das darniederliegende Jerusalem: »Lasse es Zion wieder gut gehen nach deinem Wohlgefallen, baue die Mauern zu Jerusalem! Dann mögen dir Mahlopfer des ṣädäq gefallen (Brand- und Ganzopfer), dann möge man wieder Stiere auf deinem Altar darbringen.« Vers 21 weist auf Vers 18 zurück: »Denn ein Mahlopfer gefällt dir (gegenwärtig) nicht, und gebe ich ein Brandopfer, nimmst du es nicht an.« An dieser Stelle kann das Mahlopfer nicht durch den Zusatz »des sädäq« näher bestimmt werden, denn nur ein Opfer, über dem Jahwe sein »Wohlgefallen« erklärt durch den Entscheid des Priesrerse-, nur ein heilübereignendes Opfer ist eines »des sädäq«, Solch ein Schlachtopfer ist aber erst nach der Erneuerung des Zion wieder möglich.

Nach diesen drei Stellen ist das Mahlopfer in Israel als eine Art sakramentaler Speise aufgefaßt worden, durch welche den Kultgenossen die Kraft zu gemeinschaftstreuem Verhalten, damit aber zugleich - entsprechend der Auffassung von schicksalwirkender Tat - zugleich die Voraussetzung für ein heilvolles Ergehen übereignet wurde. (Bezeichnenderweise wird das Wort sädäq nie mit einem anderen Opferbegriff verbunden.) Der Zusammenhang zwischen dem Mahlopfer und heilkräftiger Gemeinschaftstreue wird wohl auch Ps 65, 5 b. 6 ausgesprochen, wo die Sänger erwarten, mit dem »Guten« des Tempels »gesättigt« zu werden - was kaum anders als vom Opferschmaus zu verstehen ist - und zugleich erbitten, daß Jahwe ihnen »in sädäq« antwortet als »Gott unsres Heils« (vgl. oben zu Ps 132, 15 f.).

---

31. Vgl. dazu (wie zum ganzen Abschnitt) *H. Cazelles:* Apropos de quelques textes difficiles relatifes à la justice de Dieu dans l'A. T. Rev. Bibl. LVIII. 1951. S. 173 (169 ff.).
32. Zum Text s. zuletzt *Kraus* (BK).
33. Der zweite Imperativ scheine hier - wie häufig vgl, *Gesenius-Kautzsch:* Hebr. Grammatik, § 110 f. - eine Folge anzudeuten, die aus der Erfüllung des ersten hervorgeht.
34. S. dazu *E. Würthwein* in: TheoI. Literaturzeitung 1947, S. 143 ff.; G. *v. Rad,* ebd. 1951, S. 129-132 (= Ges. Studien 1958, S. 130 ff.); *R. Rendtorff,* ebd. 1956, S. 339 ff.

Freilich geschieht nach Ps 65 die Antwort Jahwes auf das Gebet der Gemeinde zugleich in »furchtbaren Taten«, also nicht nur in der Opferhandlung. Was sind solche furchtbaren Taten«? Von anderen Psalmen her liegt es nahe, an eine Theophanie, eine Erscheinung Jahwes, zu denken. Denn die Gabe von sädäq/svdaqa wird Ps 50,1-6 - wo daneben das Schlachtopfer genannt wird - und 97,1-6 (vgl. Ps 82; 96,13; 98,9; Jes 33,3-5; Hos 10,12) in Verbindung mit einem *Herannahen Gottes* zur Kultgemeinde gebracht. Ps 85 setzt voraus, daß, sobald die Herrlichkeit Jahwes sich im Land niederläßt, heilsträflige Gemeinschaftstreue und friedevolle Wohlfahrt *(salom)* sich küssen werden (Vers 10L); ja, es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß sädäq vor Gott »einherschreitet« (Vers 14). Wie die Theophanie im Rahmen des Jerusalemer Kultes vorzustellen ist, ist noch nicht restlos geklärt, daß aber so etwas wie eine Gotteserscheinung im Rahmen des Herbstfestes stattgefunden hat, läßt sich kaum mehr bestreitense. Der Zusammenhang mit der Theophanie läßt erkennen, daß die Israel geschenkte heilskräftige Gemeinschaftstreue letztlich ihren Ursprung im Himmel, im göttlichen Bereich, hat. Eine Ausprägung jener heilvollen und vom Willen zur Gemeinschaft bestimmten Sphäre, in der Jahwe selbst sein Dasein hat, läßt er auf das von ihm erwählte Volk herabkommen. In dieser Bewegung vom Himmel auf die Erde ist der ṣädäq dem Regen gleich, mit dem das Wort öfter zusammengestellt wird Hos 10, 12; Jes 45,8; Jl 2, 23 f.[36].

VI.

Die Fähigkeit zu gemeinschaftstreuem Verhalten läßt sich nicht nur im Kult gewinnen. Zumindest die jüngere Spruchliteratur - setzt sie ein Absterben lebendiger Kultauffassung voraus? - kennt daneben eine zweite Weise, wie sädäq dem Menschen zukommt: *durch die Weisheit,* die in der Art einer »Hypostase« dem Menschen gegenübertritt und ihn mit guten Gaben beschenkt. Spr 8 bietet sich die Weisheit an V. 18: »Reichtum und Ehre kommen von mir, altangestammter Besitz und ṣᵉdaqa ...« V. 20: »Auf dem Weg der s-daqa führe ich und auf die Pfade des Rechthandelns ...«, ähnlich Spr 1,3,2,9.20; 8,8; Sir 45,26. Der Weise und der Gemeinschaftstreue können infolgedessen gleichgesetzt werden Hos 14,10; Ps 37,30; Spr 23,24. Auch die Gemeinschaftstreue des Königs wird auf die ihm verliehene Weisheit zurückgeführt 1 Kö 10,9f.; vgl. Spr 8,15. Das Handeln in Gemein-

35. Dazu *A. Weiser:* Zur Frage der Beziehungen der Psalmen zum Kult: Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult. Festschrift A. Bertholet. 1950. S. 513-531.

36. Der kultischen Übermittlung der Fähigkeit zu heilkräftiger Gemeinschaftstreue steht in gewisser Weise als Gegenstück der kultische *Fluch* zur Seite (bezeichnendstes Beispiel Dt 27,14 ff.). Auch er wird auf das Volk und seine einzelnen Glieder übertragen, ist ein Etwas, das unsichtbar über jedem Israeliten steht, dessen Wirkungskraft aber in eigentümlicher Weise eingeschränkt und bedingt ist. Sobald der einzelne durch eine gemeinschaftsschädigende Tat in die Sphäre des Unheils gerät, beginnt der im Kult einst vernommene Fluch plötzlich an ihm wirksam zu werden. Diese auf Jahwes Willen hin verkündeten Flüche gehören zu dem Bereich göttlichen Handelns, nach dem Gott entschlossen darüber wacht, daß jede menschliche Übeltat zu dem ihr entsprechenden üblen Schicksal führt, ja darüber hinaus solchen Zusammenhang beschleunigt und verstärkt. Die göttlichen Flüche kennen kein Strafmaß, sondern einzig die Vernichtung des Betroffenen; die Behauptung von *F. Hesse* (Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1959, S. 122), daß der Fluch »unzweifelhaft« eine>Vergeltungsordnunge voraussetze, erscheint mir deshalb wenig überzeugend.

schaftstreue wird damit von *rechter Einsicht* abhängig gemacht; viel stärker als in der älteren Zeit spielt menschliches Denken eine Rolle. Was gemeinschaftstreues Handeln ist, kann und muß dem Menschen gesagt werden, wird in gewissem Maße lernbar. Doch verstanden die Israeliten das, was im Namen der Weisheit vorgetragen wurde, wohl nicht als bloße Belehrung und platte Aufklärung, sondern als wirksames Wort. Wenigstens legen das die sonstigen Ausführungen des Alten Testaments über Wort und Sprache nahe; wer demnach die weisheitliehen Reden mit ganzer Hinwendung vernimmt, empfängt durch das Hören zugleich die Kraft zur Erfüllung.

Die Weisheit, welche Kraft zum sittlichen Tun vermittelt, ist keine rein innerweltliche Größe, sondern ein Wesen, das Jahwe zu den Menschen gesandt hat Spr 2,6; 8,22. So wird auch an diesen Stellen das rechte sittliche Verhalten nicht von einer menschlichen Instanz, sondern letztlich allein von Jahwe selbst abgeleitet; es bleibt sein ständig neues Werk, daß es auf Erden zwischen den Menschen so etwas wie gute Taten gibt. Doch sehen die Weisheitslehrer solche Fürsorge Gottes nicht auf die kultische Vermittlung beschränkt.

VII.

Den gedrängten Überblick über einige bemerkenswerte alttestamentliehe Aussagen zur Frage nach Ziel und Ursprung rechten sittlichen Handelns breche ich ab. Dem theologisdien Ethiker mögen die Ergebnisse alles andere als »griffig« sein. Was soll systematische Überlegung heute mit einem aller modernen Denkweise so fernliegenden Befund? Die Eierschalen einer mythologischen Denk- und magischen Vorstellungsweise scheinen sich nicht übersehen zu lassen. Sie würden noch deutlicher zum Vorschein kommen, wenn das ṣädäq/ṣᵉdaqa-Problem hier umfassend behandelt werden könnte. So läßt sich zum Beispiel zeigen, daß das hebräische Wort keine geistige Idee, sondern eine raumhafl:-dingähnliche Sphäre meint) die eng verwandt ist mit dem) was im Altertum von Phönikien bis hinunter nach Südarabien über einen Gott Sydyk/Sadyk/sädäqs" und in Ägypten von der Göttin Maat erzählt wird; immer handelt es sich um ein Wesen aus der Umgebung des höchsten Gottes) das für die Rechtschaffenheit unter den Menschen entscheidend ist.

Aber es bleibt doch die Frage) warum Israel so viele Jahrhunderte hindurch an dieser Vorstellung festgehalten hat. War es nur der Zwang althergebrachter Denkgewohnheiten? Oder drückt sich darin aus) wie sehr die Israeliten sich auch auf sittlichem Gebiet von Jahwes ständig neuer Zuwendung abhängig wußten) so nämlich, daß) wenn er sein erwähltes Volk verläßt, alle Sittlichkeit und Rechtlichkeit unter den Menschen hinfällt? Die zweite Deutung ist sicher zutreffender. Jedenfalls wird von ihr aus verständlich, warum Israel von einem »Naturrecht« nichts wußte und nichts wissen konnte[38]. Für die alttestamentlichen Schriften gibt es keine eingeborenen Ideen und kein angeborenes Rechtsempfinden, an die irgendwie appelliert werden könnte[39]. Daß es ein sittlich gutes Handeln

37. Vgl. etwa *H. Ringgren:* Ward and Wisdom. 1947. S. 451f., 85 ff.

38. Vgl. *F. Horst:* Naturrecht und Altes Testament. EvTh X, 1950/1, S. 253 ff.

39. Bei einer solchen Oberzeugung entsteht die Frage, wie es mit der Rechtschaffenheit anderer Völker bestellt ist. Kann auch ein Heide Gutes tun? Darüber hat Israel anscheinend selten nachgedacht. Gewöhn-

zwischen einzelnen Menschen innerhalb des Volksverbandes gibt, ist alles andere als selbstverständlich und hängt davon ab, daß Gott jeden einzelnen mit der Kraft zur Rechtschaffenheit wie mit der dazu notwendigen rechten Einsicht begabt. Grob gesprochen: sittlich gutes Handeln entspringt einer Art Charisma, das gleichsam sakramental vermittelt wird[40].

Hat Israel mit solcher Meinung völlig unrecht? Es stellt sich die Frage, ob nicht tatsächlich das *gottesdienstliche Geschehen* für den *Bestand von Rechtlichkeit und Sittlichkeit* unter den Menschen eine entscheidende Funktion zu erfüllen hat. (Was nicht ausschließt, daß es jenseits des kirchlichen Raums eine humanistische Randzone geben mag, in der auch bei solchen, die längst von einem Gottesglauben abgerückt sind, das ethische Erbe abendländischer Tradition noch nadrwirkt.)

Diese Frage hängt mit einer zweiten zusammen. Wie steht es mit der *Gemeinschaflsgebundenheit sittlicher Forderung?* Ist sie nur Ausdruck einer kollektivem Denken verhafteten Zeit? Oder ist eine solche Auffassung vielen anderen ethischen Entwürfen dadurch überlegen, daß sie den Mitmenschen, dem handelnd gegenüberzutreten ist, in den konkreten Bezügen seines Daseins und damit an seinem geschichtlichen Ort faßt statt von einem zeitlosen abstrakten Prinzip her den andern als isoliertes Individuum zu betrachten? Wenn daran etwas richtig ist, dann kann sittliches Tun nur dort entstehen und bestehen, wo die einzelnen sich in Gemeinschaften eingefügt wissen und wo der Rang dieser Gemeinschaften von der aller menschlichen Existenz letztlich zugrunde liegenden Gemeinschaft zwischen Gott und seinem erwählten Volk her bestimmt wird.

Die alttestamentlichen Anschauungen können heute gewiß nicht mehr in Bausch und Bogen übernommen werden. Die Blutsverwandtschaft innerhalb einer Sippe, das Verhältnis zwischen einem Schutzherrn und seinem Schutzbürger, auch das zwischen dem König und seinem Knecht sind für uns nicht mehr in gleicher Weise verpflichtend wie für die Israeliten der Königszeit. Dafür gibt es andere Gemeinschaftsbezüge, die wohl ebensosehr dem göttlichen Geschichtshandeln entspringen wie die altorientalisch-israelitischen. Israel fragt nicht, ob solche Gemeinschaften von Gott gestiftet sind, ob es sich um Schöpfungs- oder Erhaltungsordnungen handelt; genug, sie sind da und tragen den Verkehr von Mensch zu Mensch. Ebensowenig kennt man den Unterschied zwischen

---

lich wird man fremdvölkisch und gottlos, also frevlerisch, gleichgesetzt haben; vgl, Ps 9,6.18. Bezeichnend ist die Erzählung in Gn 20: sobald Abraham in eine fremde Stadt kommt, setzt er voraus, daß dort keine Gottesfurcht herrscht (Vers 11); der Erzähler ist also der Meinung, a) daß auch bei einem Heiden anständiges Verhalten nur aus Gottesfurcht entspringen kann, demnach aus dem göttlichen Bereich stammen muß, b) daß solches im Ausland in der Regel nicht zu erwarten ist. Nach der Darstellung ist der Erzvater ausgesprochen verwundert, auch in der Fremde Menschen zu finden, die sich ihm gegenüber einwandfrei verhalten, die auch dem Fremdling gegenüber gemeinschaftstreu sind (Vers 4), wobei hier an die Gemeinschaft zwischen Schutzbürger und Patron gedacht ist. – Als sich der politische und geistige Horizont in der Königszeit weitete, der Verkehr mit andern Völkern häufiger wird, hat die Weisheitsliteratur »die eigene religiöse Erfahrung und die für das Rechtsdenken sich daraus ergebenden Folgerungen ... einfach in die Weltweite hineingedehnte *(Horst,* a.a.O, S. 260). – In Dt 32, 8, vgl. Ps 58 und 82, findet sich die Vorstellung, daß jedem Volk der jeweils zuständige Obergott die Kraft zur Rechtschaffenheit übereignet (vgl. *Horst,* S. 260 F.).

40. Von da aus wird es zu einem besonderen Problem, daß erst bei den großen Schriftpropheten durchdacht wird, wie es in Israel trotz regelmäßiger Kultbegehungen zu Sünde und Schuld kommen kann.

Individual- und Sozialethik. All das sollte bei der Behandlung ethischer Fragen heute wenigstens einer Überlegung wert sein.

Zum Beschluß ist nun freilich noch eine *Einschränkung* vorzunehmen. Was ausgeführt wurde, gilt zwar für die Mehrheit der alttestamentlichen Schriften, aber vielleicht nicht für alle. Die letzten Schriften der nachexilischen Zeit und das spätjüdische Schrifttum sind auf unser Thema hin noch ungenügend untersucht. In dieser Epoche scheint das Gesetz Jahwes als eine absolute Größe, die unveränderlich ist, in den Vordergrund zu rücken[41]. Die Gemeinschaft zwischen Israel und seinem Gott tritt in ihrer ausschließlichen Besonderheit so sehr hervor, daß alle anderen Gemeinschaftsansprüche darüber hinfällig zu werden drohen-s. War das Abfall oder Fortschritt? Erst wenn die Reichweite dieser Veränderung untersucht ist, läßt sich der Weg vom Alten Testament über das Neue bis hinein in unsere Gegenwart überblicken, erst dann können die obigen Aufstellupgen in ihrer Tragweite für christliche Theologie heute in letzter Verbindlichkeit fruchtbar gemacht werden.

Prof. 1)r. K. Koch *Wuppertal-Barmen, Missionsstr. 15*

41. Bezeichnend ist etwa die Rede von den noachitischen Geboten in der nachexilischen Quelle P Gn 9,6 f. Sie gelten allen Menschen, zwar ohne ihnen bei der Schöpfung anerschalfen worden zu sein, aber auch ohne ständig neue Kundgabe.

42. V. Rad: Theol. des A. T. 1. S. 378.

Christlich-sozial heute"

von

FRIEDRICH KARRENBERG

I. ZUR GESCHICHTE DER CHRISTLICH-SOZIALEN BEWEGUNG

Christlich-sozial ist der Ausdruck für bestimmte Bestrebungen innerhalb der evangelischen und katholischen Christenheit, in betontem Gegensatz zu Liberalismus und Sozialismus zu bestimmten eigenen Lösungen in den sozialen Auseinandersetzungen der industriellen Entwicklung zu kommen. Man kann darüber streiten, ob man auf katholischer Seite *Kolping*, auf evangelischer Seite *Wiehern* und *Bodelschwingh* unter die Vertreter des christlich-sozialen Gedankens zählen soll. Wichtiger waren Männer wie *Ketteler, Pranz Hitze, Theodor Brauer* und die großen päpstlichen Enzykliken von 1891 (Rerum novarum) und 1931 (Quadragesima anno) und auf evangelischer Seite *Stoeeker, Huber* und in den Anfängen *Friedrich Naumann*. Organisatorisch wurde die christlich-soziale Bewegung wirksam in der Katholischen Arbeiterbewegung (KAB), in den Christlichen Gewerk-

* Verkürzte Wiedergabe eines Referats vor der Sozialkammer der Evangelischen Kirche in Deutschland am 21. 9. 1960 in Berlin.

schaften (1894-1933) und in der Sozialpolitik der Zentrumspartei, auf evangelischer Seite in den Evangelischen Arbeitervereinen (seit 1952 Evangelische Arbeiterbewegung - EAB), in der Evangelisch-Sozialen Schule in Spandau, im Kirchlich-sozialen Bund und im Evangelism-Sozialen Kongreß. Es gab Unterschiede; es ist sicher auch vieles nicht erreicht worden, was man sich vorgenommen hatte. Das ist hier nicht im einzelnen darzustelleni. Sicher ist, daß die christlich-soziale Bewegung zu ihrer Zeit und nach dem Maß ihrer Einsicht das Bewußtsein der sozialen Verantwortung der Christenheit zu weckenversuchte und dies ohne Frage audi bis zu einem gewissen Grad erreicht hat, trotz mancher Widerstände aus dem Raum der Kirche, von seiten der Obrigkeit, aus den Kreisen der Industrie und der sozialistischen Arbeiterbewegung. Nach 1933 wurde diese Arbeit praktisch Zum größten Teil stillgelegt, einiges ist davon nach 1945 wieder aufgelebt, zum Teil aber auch von und an anderen Stellen weitergeführt worden. Immerhin kann die christlich-soziale Bewegung auf eine gewisse Tradition zurückblicken, die den Gedanken nahelegte, den Versuch zu unternehmen, das, was noch da ist, enger zusammenzuführen. Das ist nach langen Vorbereitungen auf dem »Christlieh-Sozialen Arbeitnehmerkongreß« in Köln Anfang 1960 geschehen. Das Berichtsheft[2] über diesen Kongreß liegt jetzt vor, so daß es im Rahmen einer »Zeitschrift für Evangelische Ethik« interessant ist, festzustellen, wie denn nun die Konzeption aussieht, die man anzubieten hat, und gegen wen man sich bei dieser Konzeption abgrenzt. Dies soll im folgenden versucht werden darzustellen. Es muß aber noch vorweg gesagt werden: Trägerorganisationen des Kongresses waren die Katholische Arbeiterbewegung, die Deutsche Kolpingsfamilie, die Christliche Arbeiterjugend, die Sozialausschüsse der Christlich-Demokratischen Arbeitnehmerschaft, die Evangelische Arbeiterbewegung, die Evangelische Arbeiterjugend, die Evangelischen Gesellenvereine. Sie vertreten, so heißt es, mehr als eine Million Arbeitnehmer. Manche haben erklärt, dieser Kongreß sei eine »reine CDU-Angelegenheit« gewesen, eine Veranstaltung des »linken Flügels der CDU« mit unverkennbarem übergewicht der katholischen Organisationen. Das mag alles stimmen. Immerhin ist eine Feststellung von Sozialminister *Grundmann* (NRW) aufschlußreich, der Kongreß sollte kein parteipolitisdies, sondern ein gesellschaftspolitisches Ereignis sein. Dies war sicher die Absicht. In diesem Sinn ist das Programm zu werten und sind die Auseinandersetzungen mit dem zeitgenössischen Liberalismus und Sozialismus zu verstehen. Sehen wir uns das näher an.

H. DAS PROGRAMM DER CHRISTLICH-SOZIALEN HEUTE

Ich nehme das Ergebnis in Gestalt bestimmter Forderungen zur gesellschaftlichen Neuordnung vorweg und versuche gleichzeitig zu zeigen, ob und wo übereinstimmung und

1. Dazu vor allem *E. Tbier:* Die Kirche und die soziale Frage, 1950; *H. H. SchTey'* Die Kirche und die soziale Frage, Theol. Rundschau, N. F. 21, 1953; sowie C. G. *Sdnoeitzer, L. Heyde, H. Lutz* Art. Arbeiterbewegung, Evangelisches Soziallexikon, III, 1959; sowie *F. Karrenberg* (Hg.); Evangelische Sozialreformer im 19.]h., 1957; *ders.:* Christlich-sozial, Weltkirchenlexikon 1960; *ders :* Soziale Frage, Evangelisches Kirchenlexikon, 1959; *K. KUPISch:* Christlich-soziale Bestrebungen, Evangelisches Kirchenlexikon, 1956.
2. Christlich-sozialer Arbeitnehmerkongreß, Köln 1960.

Unterschiede zu anderen Konzeptionen vorhanden sind, weil auf dem Kongreß selbst auf Abgrenzungen großer Wert gelegt wurde, ohne daß immer einsichtig wird, welchen realen Grund solche Abgrenzungen eigentlich haben.

a) Man bejaht »die auf Privateigentum gegründete Wirtschaftsverfassung«. Dies tun Liberale und freiheitliche Sozialisten heute auch. Freier Markt und freier Wettbewerb _ so wird erklärt - sind notwendig, sie haben »sidier ausgleichende und den Leistungswillen anregende Wirkung«. Aber Wirtschaftsregulativ schlechthin sind sie nicht. Von daher hat man bestimmte Bedenken gegenüber der tatsächlichen Entwicklung. Die Marktfreiheit hat, so heißt es, »die äußerste Ausnutzung konjunktureller Marktsituationen, den Ruf nach Subventionen, Kartelle und Marktabsprachen zur Sicherung von Gruppeninteressen nicht verhindern können«, Das ist auch die Meinung der Sozialisten. Dies bestreiten sogar die Liberalen nicht. Das ist also kein ernsthafter Unterschied in der Beurteilung der Gegenwart. Ihre Absicht ist doch gerade: Möglichst freier Wettbewerb auf vielen Gebieten und die Bekämpfung von Kartellbindungen und ähnlichen Dingen. Also das, was auch im christlich-sozialen Programm zu lesen ist - das wird von vielen heute vertreten.

b) Die überkommene Eigentumsverteilung - so wird erklärt - ist zu erheblichen Teilen ungerecht. Statt dessen fordert man: Eine Neugestaltung des Bodenrechts, namentlich des Bodenpreisrechts - mit dem Argument, daß Grund und Boden nicht vermehrbar ist -, wirksame Maßnahmen, um ein ausreichendes Baulandangebot zu gerechten Preisen zu sichern und ein soziales Mietrecht. Wiederum kann man feststellen: Dies alles wollen die Sozialisten auch. Und ob deren Widerstand gegen Privatisierung öffentlichen Vermögens wirklich so groß ist, wenn die soziale Privatisierung wirklich sichergestellt ist? Die Sorge der Sozialisten war doch wohl ganz ähnlich der Sorge der Christlich-Sozialen - es könnte Bundesvermögen in privates Konzernvermögen überführt werden. Daran, sagen die Christlich-Sozialen, sind wir nicht interessiert; darum geht es uns nicht. Vom Ziel einer breiten Eigentumsstreuung - so wird mit Recht betont - sind wir noch weit entfernt, es kann über den Weg des Sparens allein auch nicht erreicht werden. Noch einmal: Genau das sagen auch die Sozialisten. übereinstimmung scheint mir auch in folgenden Punkten zu bestehen:

Die Frage der Machtkonzentration und die sich daraus ergebenden politischen Gefahren können auch durch eine breite Eigentumsstreuung nicht gebannt werden, erklärte der Referent zu diesen Fragen auf dem Christlich-Sozialen Kongreß. Es gibt zwar volkswirtschaftliche und betriebswirtschaftliche Notwendigkeiten, die eine Unternehmenszusammenfassung bedingen. Aber die Re-Konzentration der Wirtschaft war in diesem Umfang nicht notwendig. Auch dies ist die Meinung der Sozialisten, sie können darauf hinweisen, daß sie diesen Prozeß ja schließlich nicht eingeleitet haben. Daß wirtschaftliche Macht »allzuleidit« als politische Macht mißbraucht werden kann, wie der Referent zu dieser Frage auf dem Kölner Kongreß ausführte, ist auch die Sorge der Sozialisten.

c) Die Frage ist: Wie wollen die Christlich-Sozialen mit diesem Problem fertig werden? Der Referent sagt: Wer Macht auf dem Markt besitzt, das heißt, wer nicht durch Wettbewerb kontrolliert wird, darf nicht frei sein. Und umgekehrt: Wer frei sein will, muß

sich dem Wettbewerb unterwerfen und darauf verzichten, Macht auf dem Markt zu erstreben. Das sagen übrigens überzeugte Liberale und freiheitliche Sozialisten auch. Die Frage ist: Wie?

Antwort: Neben die Politik einer breiten Eigentumsstreuung muß »die Verwirklichung eines machtverteilenden Prinzips« treten. Was das im einzelnen ist und wie das aussieht, dafür finden sich einige steuerrechtliche und aktienrechtliche Hinweise.

Steuerrechtlich: Beseitigung des sogenannten Schachtelprivilegs, wettbewerbs- und konzentrationsneutrale Gestaltung des Umsatzsteuerredits, höhere Vermögens- und Erbschaftsbesteuerung.

Aktienrechtlich: Erweiterung der Publizität, Verstärkung der Aktionärsrechte, Änderung des Depotstimmredits, Ausbau des Kartellrechts, im besonderen Verbot der Preisbindungen zweiter Hand. Dagegen werden die Sozialisten kaum ernsthafte Einwendungen machen, es gibt sogar Liberale, die das befürworten. Aber die Sozialisten halten das wohl alles noch nicht für ausreichend. Das Grundsatzprogramm der SPD gibt über die dort herrschenden Vorstellungen genauere Auskunft. Inwieweit die Christlich-Sozialen damit übereinstimmen, was sie davon akzeptieren könnten und was nicht, wird leider nicht gesagt: eine (für eine Bewegung, die so sehr auf Abgrenzung bedacht ist) interessante Frage, gerade weil sie ins Konkrete gehen würde und weil man dabei erfahren könnte, wie die Christlich-Sozialen sich denn die Lösung des höchst differenzierten Problems der Machtkonzentration denken.

d) Daß eine stabile Währung für alle Teile »das wichtigste soziale Erfordernis ist«, wird sicher von keinem bestritten. Der Referent weist in diesem Zusammenhang auf die Gefahren mangelnder Preisdisziplin hin. Einen Satz wie den: »Die Unternehmer wären in ihrem Ruf an die Gewerkschaften, bei ihren Lohnforderungen Maß zu halten, glaubwürdiger, wenn sie die vorhandenen Möglichkeiten zur Preissenkung« besser genutzt hätten, wird sicher jeder Sozialist unterschreiben.

e) Auch in der Frage der Mitbestimmung vertreten die Christlich-Sozialen Forderungen (Bundeswirtschaftsrat, paritätische Besetzung der Industrie- und Handelskammer, Neugestaltung des Rechts der Handwerkskammern mit einem Vertreter aus dem Gesellenstand als Vizepräsident), die kein Sozialist grundsätzlich ablehnen wird.

f) Das gilt auch für das Parteiengesetz, als Maßnahme zur Verhinderung einer Umwandlung wirtschaftlicher Macht in politische Macht. Der Referent spricht - unter Hinweis auf die »Madit der Verbände« - von »immer massiveren Versuchen von Interessengruppen, den Staat zu überspielen«, die eines Tages zu einer Resignation führen könnten, die für den Staat gefährlich wäre.

g) Zum Thema Familie wird ausgeführt, sie werde nicht in angemessenem Maße bei der Erörterung und Durchführung sozialwirtschaftlicher Maßnahmen berücksichtigt. Daher der Anspruch auf Familienlastenausgleich; nur so könne die soziale Deklassierung der Familie verhindert werden. Das Ziel ist: Der Familienvater muß in die Lage versetzt werden, mit seinem Einkommen in Verbindung mit einem gerechten Familienlastenausgleich seine Familie allein - ohne Mitverdienen der Frau - zu ernähren. Auch dem wird kein Sozialist widersprechen. Dies gilt auch von folgender Sache:

h) Im Arbeits- und Sozialrecht soll die Gleichstellung von Arbeitern und Angestellten angestrebt werden, besonders auch bei der Neuordnung der Krankenversicherung, die außerdem nicht einseitig zu Lasten der Versicherten gehen dürfe.

Alles in allem sind die Punkte, an denen die Meinungen nicht weit auseinandergehen, zahlreicher als die Punkte, in denen keine Übereinstimmung herrscht. Dabei bleibt einiges dunkel; zum Beispiel die Forderung nach einer personenrechtlichen Begründung des Arbeitsvertrags an Stelle des bisher geltenden schuldrechtlichen Charakters. Man müßte wohl zunächst sagen, was das heißt und wie man sich das im einzelnen vorzustellen hat.

Die Sprecher des Kongresses bestreiten selbstverständlich auch nicht, daß vieles von dem, was sie vortragen, auch anderswo vertreten wird. Sie wehren sich sogar gegen den Versuch, das, was hier proklamiert wird, deshalb abzuweisen, weil andere das auch fordern.

Aber man legt doch großen Wert darauf, etwas eigenes zu sein. Von den Details her - und daran müßte sich die Differenz ja eigentlich zeigen – ist der Unterschied nicht überwältigend und, wenn man die Forderungen gegeneinander hält, nicht besonders überzeugend. Und doch legt man großes Gewicht darauf, daß man ganz etwas anderes vertritt als der zeitgenössische Liberalismus und der Sozialismus. Sehen wir uns das näher an. Das ist schon deshalb nötig, weil der Anspruch im Grunde darauf gerichtet ist, »die« christliche Sache zu vertreten. Kann man das so machen?

IH. CHRISTLICH-SOZIAL UND SOZIALISMUS HEUTE

a) Natürlich weiß der Referent zu diesem Thema, daß der moderne freiheitliche Sozialismus heute in vielen Stücken anders denkt als in seiner Frühzeit, daß er keine »letzten Wahrheiten mehr- verkündigen will und sich zur Achtung vor den Glaubensentscheidungen anderer bekennt, daß er das Privateigentum nicht mehr prinzipiell ablehnt, daß er sidi scharf vom Kommunismus absetzt. Er wird von den Christlich-Sozialen gleichwohl kritisch gefragt, ob nicht doch Reste der alten Fortschrittsgläubigkeit zu finden sind, ob er auch (»wie wir«) weiß, daß sich Machtfülle auch bei den Kollektiven in bedrohlicher Weise bilden kann, ob die bloße Versittlichung nicht doch zu wenig sei, ob es nicht vielmehr um die Befestigung und Ausbreitung des Christentums gehe; die bloße Duldung des Christentums könne auch der Anfang einer Entdirisrlidiung der Welt sein. In der Kritik und in der Auseinandersetzung mit den negativen Seiten des Kapitalismus weiß man sich mit dem humanitären Sozialismus einig. Aber man hat Fragen: Ob der Sozialismus bereit ist, die Intoleranz (in der Kommunalpolitik und in den Organisationen) Iallenzulassen, ob er das Selbstverständnis der Gruppen achten will, ob er für eine gegliederte Gesellschaft eintritt und das Prinzip der Subsidiarität »voll zum Zuge kommen lassen will«, ob er auf die natürlichen Gemeinschaften Rücksicht zu nehmen bereit ist, ob er die Freiheit der Frau im Arbeitsprozeß begünstigen oder einer rechten Aufgabenverteilung zwischen Mann und Frau den höheren Rang zuerkennen will? Man erwartet vom Sozialismus eine Absage an den Gedanken, Ehegatten und Lebensgefährten seien rechtlich gleichzustellen, man erwartet eine Absage an jede»Tendenz zur Nivellierung«, eine Beteiligung im Kampf gegen Schmutz und Schund, für eine bessere Eigentumsbildung und einiges andere mehr.

Im ganzen deutet die Art, wie hier gefragt wird, auf eine gewisse Vorsicht hin. Das ist auch wohl nötig. Sozialisten könnten jedenfalls leicht einige Gegenfragen stellen: Was haben die Christlich-Sozialen denn auf dem Gebiet der »Eigentumsbildung in Arbeiterhand« erreicht? Die Einseitigkeiten der Vermögensbildung nach dem Kriege gingen doch nicht auf das Konto der Sozialisten. In dem Grundsatzreferat heißt *es:* »Der Christlich-Soziale weiß: Die Wirtschaftspolitik muß von vornherein so angelegt sein und gelenkt werden, daß Ungereditigkeiten des marktwirtschafllidien Verteilungsprozesses nach Menschenmöglichkeit ausgeschlossen sind, und daß er sich da, wo es zur Abwendung von Not oder Wiederherstellung der verletzten Gerechtigkeit unerläßlich ist, zur Einkommensumverteilung bekennen muß.« Der Sozialist wird die Gegenfrage stellen: Da sie so jedenfalls nicht »von vornhereine angelegt war, wie denkt man sich die Einkommensverteilung? Ohne nähere Angaben ist das alles sehr ungenau. Solche Ungenauigkeiten sind nie gut, zumal wenn der Eindruck entsteht, als wollte der andere eine allgemeine »Gleichmadierei«.

Das aber ist eine schreckliche Vereinfachung. Vor allem ist auch nicht klar, ob und wie man denn mit den Problemen der Massengesellschaft, insbesondere mit den Fragen der sozialen Sicherheit für die Masse der abhängigen Arbeiter -- ohne großes Bankkonto, im ganzen ohne Grund und Boden, ohne Produktiveigentum, ohne Pensionsansprüche - wirklich fertig werden will. Ablehnung egalitärer Tendenzen kann ja wohl nicht heißen - und dies ist auch nicht die Meinung der Christlich-Sozialen -, daß man die tatsächlichen Startungleichheiten einfach billigt, die keineswegs nur Ausfluß persönlicher Qualifikation sind.

b) Sicher ist an der vorgebrachten Kritik einiges richtig. Eine zahlenmäßig so große, mit mancherlei historischer Fracht beladene Bewegung ist in ihrem Denken und Wollen so wenig homogen wie in ihrer Zusammensetzung. Aber es ist an der vorgebrachten Kritik weniger »dran«, als es der Fall zu sein scheint.

Der Sozialismus wird einige der ihm gestellten Fragen klar beantworten können.

Daß sich die Machtfülle auch bei Kollektiven in bedrohlicher Weise bilden kann, daß Macht zwar nicht korrumpieren muß, aber korrumpieren kann, wird kein Sozialist bestreiten. Die Möglichkeit einer Korrumpierung der Macht in jeder Gesellschaft steht ausdrücklich im Godesberger Programm der SPD.

Und was die »Gliederung der Gesellschaft« angeht, wie ist sie gedacht? Zu den Gliederungskräften gehören, wie dem Referat zu entnehmen ist, die Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände. Welcher Sozialist lehnt das denn ab? Darüber hinaus ist in keinem der drei Referate zum Problem der Gliederung etwas gesagt. »Der Christlich-Soziale will entproletarisieren durch eine nie endende Sozialreform.« Welcher Sozialist denn nicht?

Und wenn der Referent davon spricht, der »Sinn der Wirtschaft« sei für den Christlich-Sozialen die bestmögliche Versorgung aller Menschen mit Gütern und Dienstleistungen bei Erhaltung und Sicherung der Freiheit aller, darf man doch wohl fragen: Für den Sozialisten etwa nicht? Das sind doch Unterscheidungen ohne Unterschied.

Und was heißt: »Will der Sozialismus das -Selbstverständnis. der Gruppen achten«? Will er »auf die natürlichen Gemeinschaften so Rücksicht nehmen, wie es der Christ ver-

langen muß«? Tut er das nicht? Inwiefern nicht? Hat je ein Sozialist erklärt, Mann und Frau seien »gleichartig«? Und was hat man sich konkret unter »einer rechten Aufgabenverteilung zwischen Mann und Frau« vorzustellen? Inwieweit und wie denken die Christlich-Sozialen, die Freiheit der Ehefrau zur Teilnahme am Arbeitsprozeß zu beschränken? Und ist das Prmzip der Subsidiarität so klar, daß man vom anderen verlangen kann, er solle sich bereit erklären, dafür zu sorgen, daß dieses Prinzip »voll zum Zuge komme«? Davon kann weder in der katholischen noch in der evangelischen Soziallehre die Rede sein. Und darf man bei der Frage, ob der humanitäre Sozialismus dort, wo er - etwa in der Kommunalpolitik oder in den Organisationen - Einfluß hat, bereit ist, der Intoleranz zu wehren, die Gegenfrage stellen, ob andere Parteien toleranter sind?

c) Ein paar Worte noch zum Verhältnis Christentum und Sozialismus. Hiervhat es einigen Ärger gegeben. Einer der Kritiker des Kongresses schreibt: Immer wieder kam während der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus (natürlich auch mit dem Liberalismus) der Totalitätsanspruch der Christlich-Sozialen zum Ausdruck, daß nur der Christ »über die Grundlage für ein dem VolksganzendienendesHandeln« verfüge. Nun wird sich, schreibt er, die überwiegende Mehrheit gerade der deutschen Sozialisten mit nicht geringerem Recht als andere Kreise der Bevölkerung darauf berufen können, im volkskirchlichen Sinn Christ zu sein. »Der nicht unerheblichen Minderheit aber, die ihr ethisches Wollen und Handeln aus anderen Quellen herleitet, als aus denen des Christentums, wird durch den Ausschließlichkeitsanspruch einer einzigen sittlichen Wertordnung praktisch die Fähigkeit zu wahrhaft ethisch bedingtem Handeln abgesprochen. Hiergegen muß Einsprudi erhoben werden.« Dieser Einspruch ist sicher berechtigt. So einfach sind die Dinge ja nun nicht. Aber was steht eigentlich dahinter? Wenn der Sozialismus als Partei darauf verzichtet, »letzte Wahrheiten« zu verkünden und sich zu einer »Achtung vor den Glaubensentscheidungen anderer Menschen« bekennt, dann wird ihm ein Ausweichen in »Unverbindlichkeit« vorgehalten. Die Gegenfrage ist dann: Wollen die Christlich-Sozialen die Glaubensentscheidung anderer nicht achten? Was will man eigentlich von einer Partei mehr? Und hat der freiheitliche Sozialismus seit Jahrzehnten, selbst in Deutschland, eigentlich Anlaß zu der Befürchtung gegeben, er wolle nicht eine Gesellschaft, in der »alle Menschen ihrer Verantwortung, insbesondere der vor Gott, frei und ungehindert leben können«? Dies kann man heute weder vom Godesberger Programm der SPD noch im Blick auf die Wirklichkeit sagen.

Diese wenigen Fragen und Bemerkungen mögen im Rahmen eines Zeitschriftenaufsatzes genügen. Idi würde (alles in allem) sagen: Es ist zu bedauern, daß der Kölner Kongreß nicht resoluter und präziser auf die sozialistische Konzeption eingegangen ist. Es kann ja sein, daß man das, was da gefordert und erstrebt wird, als zu weitgehend oder als undurchführbar - oder was weiß ich weshalb - ablehnt. Es gibt sicher Dinge, die man kritisch beurteilen kann. Es ist nur schade, daß man das nicht präziser bis in die Begründung hinein getan hat. Was hier vorgelegt wird, ist schlechterdings unbefriedigend und entspricht nicht dem Stand der Diskussion, jedenfalls nicht im Bereich der evangelischen SOZIallehre.

Das Selbstverständnis des Christlich-Sozialen grenzt sich aber nicht nur gegen den Sozialismus, sondern auch gegen den zeitgenössischen Liberalismus ab. Das ist insofern schwieriger, als, soweit die Christlich-Sozialen der CDU angehören, die Ablehnung des Sozialismus allgemein ist, während der Liberalismus innerhalb der CDU eine bestimmt nicht gering zu veranschlagende Größe ist. Die Kritik am Liberalismus richtet sich deshalb auch gegen den Einfluß liberaler Kreise in der CDU. Das ist an sich nicht neu. Als *Gerstenmaier* auf dem Kieler Parteitag der CDU vor dem »neosozialistischen Lieblingsgedanken der Versorgungsstaaten« warnte und statt dessen unter Berufung auf Friedrich Naumann einen »konsequenten Personalismus« verfocht, da waren es Katzer und seine christlich-sozialen Freunde, die dagegen aufstanden. Aber sehen wir uns die Kritik im einzelnen an.

a) Der Referent gibt zu, daß sich auch die liberale Idee im sozialgeschichtlichen Prozeß der letzten Jahrzehnte gewandelt hat. Auch beim älteren Liberalismus macht der Referent noch Unterschiede. Er sieht auch, daß jede Auseinandersetzung mit dem Liberalismus einseitig wäre, die nicht die Grundwerte eines wahren, personalistischen Liberalismus würdigte, deren Werthaftigkeit unbestritten sei: Freiheit, Menschenwürde, Gerechtigkeit, Toleranz. Aber das sind ja - meint er - vom Christentum geliehene Dinge: »Lange bevor der Liberalismus existierte, hatten diese Werte bereits im Christentum ihren Hort und ihre Heimat ... Um der Freiheit willen hätte der Liberalismus nicht zu entstehen braudien.. Aber es gibt einen Unterschied zwischen liberalem und christlichem Freiheitsverständnis. Freiheit ist nicht Selbstzweck; wahre Freiheit der Person ist nur denkbar und möglich in den gottgewollten Bindungen an das Sittengesetz und in Beachtung der Erfordernisse des Gemeinwohls. Der individualistische Liberalismus und seine heute noch vorhandenen Spielarten aber kennen - so heißt es - nur die Bindung an das positive Recht, wobei für ihn positives Recht und Sittlichkeit gleichbedeutend und gleichrangig sind. Und er betrachtet ein Höchstmaß an Freiheit als die Voraussetzung für eine automatische Verwirklichung des vollkommenen Ordnungszustandes, weshalb der Staat sich tunliehst aller Eingriffe in die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete enthalten soll.

Auch hier gibt der Referent um der Wahrhaftigkeit willen zu, daß der Neoliberalismus sich darum bemüht, den bloß formalen Freiheitsbegriff der reinen Verneinung aller Bindungen zu überwinden. Ob ihm das gelingen werde, der Nachweis, meint der Referent, stehe freilich noch aus. Seiner individualistischen Herkunft nach - davon ist man überzeugt - werde er es schwer haben. Der Liberalismus kennt »keinen natürlichen Gesellschaftsbegriff und leugnet den naturhaften Charakter menschlicher Vergemeinschaftungen«, er bestreitet die soziale Natur des Menschen.

Der mechanistischen Gesellschaftsauffassung entspricht ein materialistischer Gemeinwohlbegriff: Das - rein ökonomisch-materialistisch gedeutete - »größte Glück. der größten Zahle, Wer bei diesem Wettlauf um irdische Glücksgüter auf der Strecke bleibt, dem ist nicht zu helfen. Für die Ungleichheit der Startbedingungen hat der Liberalismus - so sagt man - niemals Verständnis gehabt. Nach christlichem Verständnis hat die Wirtschaft eine

Dienstfunktion. Sie soll dem Menschen die materiellen Voraussetzungen seiner Existenz sichern, damit er frei werde für die Verwirklichung der höheren Werte, der Werte des Geistigen und Religiösen.

Das falsche Gesellschaftsverständnis des Liberalismus hat ihm auch den Zugang zu einem rechten Staatsverständnis versperrt. Um die Freiheit zu wahren, wollte er nicht anerkennen, daß die Notwendigkeit des staatlichen Zusammenlebens von Gott gewollt aus der Natur des Menschen erwachst. Der Liberalismus hat sich niemals dazu aufraffen können, den Staat als das unentbehrliche Ordnungsinstrument der Gesellschaft zu werten, geschweige denn als den Letztverantwortlichen für das Gemeinwohl.

Er kommt über die Rechtsstaatsidee der formalen Demokratie nicht hinaus zu einer sozialen Demokratie mit einer sinnvollen Gliederung der Gesellschaft in überschaubare Bereiche der Selbstverwaltung und mit genossenschaftlichen Formen menschlichen Zusammenlebens.

Die Beschränktheit der liberalen Konzeption zeigt sich vollends in seiner Lehre von der Wirtschaft. Dabei lehrt doch die Wirtschaftsgeschichte, daß die innere Ordnung der Wirtschaft nicht allein durch Wettbewerb geordnet werden kann. Wenn er sinnvoll sein soll, dann muß er institutionell gegen Mißbrauch und Entartung gesichert werden, dann muß er eingebaut werden in eine umfassende Konzeption der Gesellschaftspolitik, deren sinnvoller Bestandteil er dann ist. Der Liberalismus aber sieht offenbar gar nicht, daß Wettbewerb zwischen den Unternehmungen, aber erst recht zwischen Produktionsmittelbesitz und Arbeitersdiafl nur sinnvoll ist, wenn die Bedingungen für alle Beteiligten »wenigstens annähernd gleich sind«, Auch für eine fortschrittliche Verbraucherpolitik hat der Liberalismus niemals Verständnis gehabt.

Auf alles das hinzuweisen ist deshalb besonders notwendig, weil gerade in der letzten Zeit sich nach Ansicht des Referenten die Anzeichen dafür mehren, daß man infolge der Steigerung des Lebensstandards die Notwendigkeiten einer umfassenden strukturpolitischen Sozialreform für überflüssig hält. Dazu gehört vor allem eine ordnungspolitische Veränderung der historisch gewachsenen Eigentumsverhältnisse nach den Erfordernissen der Gemeinwohlgerechrigkeit, In Wirklichkeit aber brachten die »vergangeneu zehn Jahre eine Restauration der Vermögensverhältnisse der Vorkriegszeit«. »Der Neoliberalismus ist zu wirklich strukturpolitischen Maßnahmen der Eigentumspolitik und zu '" Eingriffen in den volkswirtschaftlichen Verteilungsprozeß nicht bereit«. Sein Eigentumsverständnis hat früher den »Herr-im-Hause-Srandpunkt« begründet. Heute dient es zur Bekämpfung des betrieblichen und überbetrieblichen Mitbestimmungsrechts, der Verhinderung der Wirtschaftsdemokratie durch ein regionales, paritätisches Kammersystem der wirtschaftlichen Selbstverwaltung.

Im ganzen ist die Bilanz, die man vom Liberalismus zieht, also verheerend: Auch der heutige Liberalismus ist nach dieser Darstellung, wie der Frühliberalismus. dem Geist der Aufklärung, der Verherrlichung der Vernunft, dem platten Fortschrittsglauben verfallen. Er erwartet bereits von bloßer Wissensvermittlung automatisch eine sittliche und moralische Höherentwicklung der Menschheit. Die Religion hat er aufgelöst, den Begriff der Kultur hat er aristokratisch verengt und vieles andere mehr.

b) Was soll man davon halten? Was ist daran richtig und was falsch? Viele Kritiker, die die Sozialismuskritik der Christlich-Sozialen ablehnen, freuen sich über die »Hiebe«, die der Liberalismus bekommt. Die Auseinandersetzung ist etwas erschwert dadurch, daß kaum Namen genannt sind: aus der Vergangenheit ein Urteil *W. v. Humboldts* über die Ehe und *Lassalles* Urteil über den Nachtwächterstaat, aus der Gegenwart die Namen *Mende* und *Dehler*. Bei einer über ein Jahrhundert sich erstreckenden und bis heute vielschichtigen Bewegung ist das etwas wenig. Wenn man sich mit einer bestimmten Schicht auseinandersetzt, ist es doch wohl ein Gebot der Fairneß, daß man diese Gruppe sorgfältig analysiert. Davon kann hier im Ernst keine Rede sein. Es gibt Vertreter eines naiven, unreflektierten Liberalismus, für den die Gleichung Liberalismus = Individualismus stimmt. Aber es gibt auch Vertreter eines maßvollen, einsichtsvollen sozialen Liberalismus - geistig, politisch, wirtschaftlich. Bei dem Verfasser der vorliegenden Arbeit hat man den Eindruck: So ungefähr alles, was schlecht ist, wird dem Liberalismus in die Schuhe geschoben.

Gewiß hat es Liberale gegeben, die den Staat »zum Bedienten der freien Gesellschaft« herabdrücken wollten. Aber es hat auch ganz andere gegeben.

Die Dinge sind geschichtlich nicht so einfach, wie es seit *Friedrich List* und *K. Marx* oft dargestellt wird. Auch die sozialpolitischen Einsichten der klassischen Nationalökonomie sind, wie *Adolf Webers* gezeigt hat, ergiebiger als die meisten ahnen. Es ist immer leicht, im Abstand von mehreren Generationen denen, die vorher waren, eine Beschränktheit des Blickes vorzuwerfen. Daran ist ja sicher auch einiges richtig. Aber man sollte den Leuten nicht die gute überzeugung und den Sinn für Rechtlichkeit abstreiten. Das hat es zwar auch gegeben, aber es reicht nicht hin, um die Leidenschaft zu verstehen, mit der gerade im 19. Jahrhundert noch um Ideen gerungen wurde.

Ich würde bei allen Versuchen, die geschichtliche Schuld auf andere abzuwälzen, vorsichtig sein.

Ich würde auch vorsichtig mit der Behauptung sein, Freiheit, Menschenwürde, Gerechtigkeit und Toleranz hätten, lange bevor es einen Liberalismus gab, im Christentum Hort und Heimat gehabt; um »der Freiheit willen hätte der Liberalismus nicht zu entstehen brauchen«. Mit der Toleranz war es in der Geschichte der Christenheit streckenweise jedenfalls sehr schlecht bestellt. Und bei ihrem Kampf um Freiheit und Gerechtigkeit haben die Menschen oft sehr lebhaft gegen soziale Bindungen, theologische Vorurteile und ständische Befangenheit der Christen angehen müssen. Daß es diese Auflehnung gegeben hat, daß Christen hinzulernen mußten und hinzugelernt haben, ist doch nicht von ungefähr. Wir sollten uns hüten, so zu tun, als sei unter Christen alles in Ordnung gewesen. Wenn das der Fall wäre, müßte ja wohl die Wirklichkeit etwas anders aussehen. Dies ist jedenfalls die Meinung der evangelischen Christenheit heute. Dafür lassen sich viele Zeugnisse beibringen. Wenn ich lediglich auf den 3. Sektionsbericht von Amsterdam 1948 verweise, dann deshalb, weil es sich dabei um ein ökumenisches Dokument handelt. Dort heißt es, »die Kirchen sollten nicht vergessen, in welchem Ausmaß sie selbst gerade zu den übeln beigetragen haben, die sie so gern der Verweltlichung der Gesellschaft zur Last

3. Ad. Weber in: SOZIalpolitik Mundien 1931 S. 26 ff

Iegen«; sie sind »für die soziale Unordnung der welt mirverantwortlidi«. Unsere Kirchen haben oft »die besonderen Vorrechte der herrschenden Klassen, Rassen und politischen Gruppen religiös sanktioniert und sind auf diese Weise den Wandlungen im Wege gewesen, die im Interesse der sozialen Geredrtigkeit und politischen Freiheit notwendig waren«. Dieser Ton fehlt leider in den Kölner Dokumenten fast ganz. Aber wie kann man das nur, wenn man sich selbst an den ernsten Maßstäben der Bibel messen läßt? Wem vergeht denn da nicht der Mut zur Selbstrechtfertigung?

Und wie ist es mit der Behauptung, der Liberalismus sei mit dem Verhältnis Staat und Gesellsdiafl nicht fertig geworden, das hänge mit seiner individualistischen Herkunft zusammen? Demgegenüber laute der Grundsatz für den christlichen Freiheitsbegriff in der demokratischen Staatsordnungs »Soviel Freiheit wie möglich, soviel Bindung wie nötig, oder mit anderen Worten: soviel Selbstverantwortung wie möglich, soviel Staatstätigkeit wie nötig ...« Nun, wenn das ein christliches Prinzip ist, werden sich alle guten Liberalen prinzipiell als Christen wiedererkennen. Und wem will man das eigentlich nachsagen, der Liberalismus habe sich niemals dazu aufraffen können, den Staat als das unentbehrliche Ordnungsinstrument der Cesellsdiafb anzuerkennen, für ihn sei der Staat nur eine Apparatur, die man nach den eigenen Interessen, zur Befriedigung bestimmter Bedürfnisse nach Eigentumsschutz und Rechtssicherheit spielen lassen wollte? Das stimmt weder für das 19. noch für das 20. Jahrhundert. So billig sollte man sich die Geschichte der deutschen Staatsauffassung nicht machen. Es fehlt auch jeder Beweis dafür. Unsere Väter, auch liberale, haben vielfach eine sehr hohe Staatsauffassung gehabt. Vielleimt zu hoch und zu unkritisch.

Und kann man im Ernst von einer »demokrarisdien Unzuverlässigkeit des Liberalismus in der Weimarer Republik« sprechen?

Daß die Weimarer Republik - sie hat es von vornherein schwer gehabt - zugrunde ging, liegt wahrhaftig nichr nur an der Unzuverlässigkeit der Liberalen. Dafür gibt es viele Gründe: »Der improvisierte Charakter der ersten deutschen Republik« *(Hugo Preuß)*, hilfloses Pazlament und unvorbereitete Parteien, Erbschaft der gescheiterten Monarchie, »Doldistoßlegende«, Liquidation des Krieges, Versailler Friedensvertrag, innere Aufstände, Inflation, gewaltige Reparationsforderungen, Besetzung des Ruhrgebietes. Ausfall bedeutender Demokraten durch Tod und Ermordung, Separatismus, Arbeitslosigkeit, rechtsradikale Hetze. Mit alledem ist die Fülle der Schwierigkeiten längst noch nicht vollständig aufgezählt. *Eschenburg* und *Friedensburg* heben noch die Belastung hervor, die der Republik durch ihr Bündnis mit den Militärs erwuchs, so daß ihr Untergang machtpolitisch nicht wenig aus dem Versagen gegenüber der Reichswehr und den Wehrverbänden zu begründen sei. Hinzu komme die Tolerierung und nicht selten Förderung der Gegner der Republik von rechts in wichtigen Teilen von Verwaltung, Justiz und Polizei. Sicher spielte auch der Dualismus von Reich und Ländern eine Rolle, der den Gegnern der Republik ein ungestörtes Einsickern und ein selbstbewußtes Auftreten gestattete. Man hat auch auf die durch das unglüddidie Verhältniswahlrecht zurückzuführende parteipolitische Zersplitterung und außenpolitisch auf die Mitverantwortung der sogenannten Alliierten hingewiesen, die der Republik das Leben schwergemadie haben und ihre Zugeständnisse dann

Hirler als Erfolg seiner Politik sozusagen in den Schoß warfen, um die die Politiker der Republik sehr mühsam ringen mußten, wodurch sie ohne Frage viel an Popularität einbüßten. Man könnte noch viele andere Dinge anführen. Dabei spielt dann sicher auch das Versagen der verfassungstreuen Gruppen und Personen eine Rolle. Sie waren im Grunde viel zu gutmütig und haben Hitler mit wenigen Ausnahmen gewaltig unterschätzt. Nur die Liberalen? Davon kann überhaupt keine Rede sein-,

Wenn man schon von Unzuverlässigkeit spricht, muß man alle Parteien aufs Korn nehmen. Man muß dann auch von den Deutschnationalen und vorn Zentrum" sprechen.

Dies Knäuel kann hier nicht entwirrt worden. Man müßte sich dann auch schon die tieferen geistesgeschichtlichen Gründe ansehen. Aber lediglich im Blick auf den Liberalismus von einern »engen Bündnis mit dem monarchistisdi-nationalistisdien, konservativen Obrigkeitsstaat« zu sprechen, das ist ein Märchen. Die Behauptung, der Liberalismus erkenne nur die Bedingungen des positiven Rechts an und mache keinen Unterschied von Sittlichkeit und Recht, ist nachweislich auch im Blick auf die Vergangenheit einfach falsch.

Daß der Liberalismus nur die Bedingungen des positiven Rechts anerkennt, und daß er aus bloßer Wissensvermittlung automatisch eine sittliche Höherentwicklung der Menschheit erwartet - soldien Unsinn sollte man, wie immer man zu ihm steht, dem Liberalismus unserer Tage nicht mehr nachsagen. Die Marktwirtschaft, schreibt selbst *Roepke,* bedarf eines festen, moralisch-politisch-institutionellen Rahmens, »wenn sie die Gesellschaft als Ganze nicht durch ungezügelte Interessenwirtschaft zerstören soll ...« Man kann sagen, der Liberalismus habe in dieser Hinsicht wenig »zuzusetzen«. Aber auch Roepke und die mit ihm im Bunde sind, wissen, daß die Konkurrenzwirtschaft nicht, wie die Alten annahmen, eine moralische Erziehungsanstalt, sondern ein »Moralzehrer« ist. Daß die Konkurrenz nicht automatisch zu guten gesamtwirtschaftlichen Ergebnissen führt, das haben - von einigen Unenrwegten abgesehen - die Liberalen inzwischen auch begriffen.

Franz Böhm hat seit Jahrzehnten den Glauben an eine »automatische Selbstverwirklichung der Konkurrenz« scharf abgelehnt - und mit ihm viele andere! Ihr Argument ist ja gerade, der Wettbewerb müsse, wenn er sinnvoll sein soll, auch institutionell gegen Mißbrauch und Entartung gesichert sein. Man kann sagen, so wie man sich das denkt - geht es nidit, Man kann sagen, die gesellschaftliche Ungleichheit werde audi ohne Monopole oder monopolähnliche Gebilde fortbestehen, die Nivellierungsfunktion der Konkurrenz werde überschätzt. Aber man kann den Leuten nichts Unsinniges anhängen. Für wie dumm hält man sie eigentlich, wenn man ihnen nachsagt, sie übersähen den Tatbestand ungleicher Startbedingungen? Mit scharfen Worten und bestimmten i\nderungsvorschlägen hat etwa *A. Rüstow* die vermögensrechtliche und bildungsmäßige Startungerechtigkeit kritisiert und manche Naivitäten aus der Umgebung von Hayek und Mises zurückgewiesen. Daß Rüstow, wie *F. Oeter* m. E. mit Recht in der »Mitarbeit« Juli 1960 festgestellt hat, in familienpolitischen Fragen einen so engen Standpunkt einnimmt, halte ich auch unter dem

---

4. Vgl. dazu *E. Mattbias* und *R. Morsey:* Das Ende der Parteien 1933, Düsseldorf 1960, sowie *KI. Reuermann:* Die stufenweise Durchbrechung des Verfassungssystems der Weimarer Republik 1930-1933, Münster 1959.

5. Dazu richtig *B. Nellessen:* Als der Staat verramscht wurde. Die Welt, 23. 7. 1960.

Gesichtspunkt der Startgleichheit für merkwürdig inkonsequent. Man kann nur hoffen, daß die Inkonsequenz eines Tages eingesehen wird.

Und wieso ist der »Herr-im-Hause-Standpunkt« typisch liberal? Die konservative patriarchalische Familien- und Betriebsvorstellung hat diesen Gedanken zuerst entwickelt und kultiviert. Der Herr-im-Hause-Standpunkt war jedenfalls eine auch unter christlichen Leuten sehr verbreitete Einstellung zum Lehen. Es gibt demgegenüber ausgesprochene liberale Verfechter des Gedankens der Gleichberechtigung und der Mitbestimmung lange vor unserer Zeit. Naumann war nicht der einzige. Daß der »Neoliberalismus jegliche Mitbestimmungsrechte ablehnr«, ist abermals ein Märchen. *Franz Böhm* hat zwar gegen die Mitbestimmung Bedenken geäußert, aber das hat auch *Goetz Briefs*, ein angesehener katholischer Gelehrter, getan. Ich teile sie nicht. Aber ich meine, man muß dann auch hier die Gründe nachlesen und diskutieren. Im übrigen: Wenn die betriebliche und überbetriebliche Mitbestimmung nicht weitergediehen ist: die FDP hat doch nicht die Mehrheit im Bundestag.

Noch ein letzter Gesichtspunkt: Die Gesellschaftsauffassung auch des heutigen Liberalismus soll »mechanistisch« sein, er glaube, die Gesellschaft: wie eine Maschine konstruieren zu können, sein Gemeinwohlbegriff sei rein ökonomisch. Man erwarte das Gemeinwohl von einem möglichst großen Güterertrag, aber die Wirtschaft sei kein Höchstwert, der Liberalismus habe aber kein Verständnis für eine umfassende Gesellschaftspolitik. Auch das stimmt so nicht. Daß die Wirtschaft: nicht »alles«, sondern Teil einer weiter- und übergreifenden gesellschaftspolitischen Konzeption sein muß, das wissen auch einsichtsvolle Vertreter des Neoliberalismus.

Man muß darauf noch etwas näher eingehen, weil viele Kritiker der Christlich-Sozialen, die gegen deren Kritik am Sozialismus Stellung bezogen, die christlich-soziale Kritik am Neoliberalismus sehr beifällig aufgenommen haben. Das gilt auch für G. *Windschild* (Die Mitarbeit, April 1960). Er findet es erfreulich, daß dem »Vater der sozialen Marktwirtsehafl« - *Müller-Armack* - eins ausgewischt wurde, der genau »auf diesen Neoliberalismus sdrwört«. Aber gerade Müller-Armack hat in diesen Monaten Studien zur Sozialen Marktwirtschaft vorgelegt, in denen er die Unzulänglichkeit der bloß wirtschaftspolitischen Bemühungen und die Notwendigkeit einer gesellschaft:spolitischen Konzeption darlegt. Ich kann hier nicht aufführen, was dazu nach Ansicht von Müller-Armack alles zu tun ist. Noch viel weniger kann hier dargestellt werden, was von den gegebenen Voraussetzungen her möglich und was - in der Eigenrumsfrage. in der Frage der Konzentration usw. - wahrscheinlich nicht oder nur sehr schwer möglich ist. Aber daß der Neoliberalismus keinen Sinn für gesellschaftspolitische Gesamtplanung hat> das stimmt in dieser Form einfach nidir, Ich darf vielleicht darauf hinweisen, daß die Aktionsgemeinschaft Soziale Markrwirrschafl im Juni 1960 eine Tagung unter das Thema gestellt hat »Was wichtiger ist als Wirtschaft:« mit Referaten: »Wirtschaft: als Dienerin der Menschlichkeit«, »Dringlichkeit einer aktiven Bildungspolirik«, »Von der Rangordnung der Werte«.

Ich darf schließlich auch die neueste Publikation der Hermann-Ehlers-Gesellschaft »Sozialpolitik aus evangelischer Verantwortung?« erwähnen.

6. F K.uhn· SOZialpolitik aus evangelischer Verantwortung. Sturtgart 1960.

Doch muß das genügen. Ich fasse zusammen: Es ist sicher vieles richtig, was die Referenten ausgeführt haben. Aber es ist undifferenziert. Infolgedessen haut man dauernd daneben. Natürlich erstrahlt dann auf diesem verzeichneten Hintergrund die christlich-soziale Idee um so heller. Aber ich fürchte, so dient man nicht dem Frieden und nicht der Gerechtigkeit. Das verärgert nur, das verfestigt die Fronten. Und - »gerade das hat uns auch noch gefehlt«. Die Kritik, die am Liberalismus geübt wird, übernimmt teils neosozialistische Argumente, teils erfolgt sie auf dem Hintergrund »leistungsgemeinschaftlicher Ideen«, die nur nicht näher entfaltet werden. Wie ist das zum Beispiel mit dem »regionalen Kammersystem im Sinn der Wirtschaftsdemokratie« gedacht? Erst dann kann man beurteilen, wo die echten Unterschiede sind, ob sie unüberwindlich sind, ob das nur eine »Idee« ist, ob diese Idee nicht überschätzt wird und wie sich so etwas realisieren ließe.

Die Feststellung, in der Wirtschaft gehe es um die Freiheit des Menschen von den Bedrückungen der materiellen Not, von wirtschaftlicher Existenzsorge und unverhältnismäßigen Risiken, unterschreibt jeder Liberale blanko. Das ist doch nodi kein Unterscheidungsmerkmal,

Ich kann also auch am Schluß dieses Abschnittes nur sagen: Er enttäuscht vor allem durch mangelnde Sorgfalt. Man kann über den Liberalismus heute jedenfalls im protestantischen Schrifttum, theologisch aber auch gesellschaflspolitisch, etwa bei *R. Niebubr, H. H. Walz, Th. Heuss* und vielen anderen, sehr viel mehr und sehr viel Besseres erfahren. So billig sollten wir Christen uns Auseinandersetzungen nicht machen.

V. SCHLUSS

Es ist bitter, das sagen zu müssen. Aber so geht es nun wirklich nicht mehr. Es ist auch gar nicht einzusehen, was eigentlich an der Konzeption, wie sie hier vorgetragen wird, spezifisch christlich sein soll.

Ich finde fast nichts darin, was man nicht vertreten könnte, ohne Christ zu sein: Eigentumsstreuung, machtverteilendes Prinzip, steuerrechtliche Maßnahmen, stabile Währung, erweiterte Mitbestimmung, verstärkter Familienlastenausgleich usw. Was ist daran spezifisch »diristlich«]

Einer der Referenten auf dem Kölner Kongreß hat erklärt: »Wir müssen anspruchsvoller sein.« Dies ist in der Tat der Fall. Aber einen solchen Satz wird man als Christ doch wohl zunächst auf sich selbst beziehen müssen. So ist er aber nicht gemeint. Man ist anspruchsvoller im Blick auf die anderen. Man selbst ist ja offenbar ein für allemal im Besitz der einzig richtigen Einsichten, des christlichen Menschenbildes. Von daher werden dann immer leicht ein bißchen von oben herab an andere Leute Fragen gestellt, ob sie wohl auch soviel an rechter Erkenntnis besitzen »wie wir«.

Dem »humanistischen Ideal der Menschenwürde« wird nachgesagt, es lasse sich historisch nachweisen, daß es ohne Bezug auf Gott versagt habe. Immer – die anderen! Als wenn wir Christen - was ja noch viel schlimmer ist, da wir es besser hätten wissen können – nicht versagt hätten, als wenn das nicht auch "historisch nachweisbar« wäre. Aber eben

von diesem Gericht des Herrn über sein Volk ist nirgends die Rede, von den Züchtigungen an denen, die er liebhat.

Dabei mag völlig offenbleiben, ob das christliche Menschenbild richtig beschrieben ist. (Die Unsterblichkeit der Seele ist jedenfalls keine evangelische Lehre.) Aber das Schreckliche ist doch der Besitzanspruch bei Dingen, die wir gar nicht haben, nicht haben können, weil wir selbst immer wieder die Gefragten, die Zurückgebliebenen, die Schuldiggebliebenen sind.

Es ist wenig wahrscheinlich, daß man, wenn man so weitermacht, viele nachdenkliche Menschen überzeugt und gewinnt. Und das will man doch. Das soll man auch. Ein Knecht des Herrn, sagt Paulus, soll nicht streiten, sondern freundlich sein gegen jedermann, darauf bedacht sein, andere zu belehren, bereit, auch einmal etwas einzustecken, bemüht darum, andere, sogar Gegner, in Milde zu erziehen. Das entspricht nicht dem gängigen Stil der Politik, an den wir uns gewöhnt haben. Das ist politisch oft unbequem. Aber die Männer und Frauen, die da zusammen waren, waren doch als Christen zusammen. Wenn es einem damit ernst ist, warum ist man nicht etwas gerechter gegen andere, etwas weniger darauf bedacht, den Splitter beim anderen zu finden, etwas kritischer gegen sich selbst? - Das würde das Gespräch in jedem Fall erheblich erleichtern. Auf dieses Gespräch aber sind wir angewiesen. Von dieser selbstkritischen Gesinnung, von dieser Bereitschaft, auf den anderen zu hören, von der Offenheit, mit dem das Gespräch um diese Fragen heute in der ch.ristlichen Sozialethik, wie es in Sonderheit in der ökumene geführt wird, geführt werden muß, ist leider fast nichts zu spüren.

Wir meinen aber, wir hätten nicht nur zuviel hinter uns, zuviel durchgemacht, als daß wir uns diese unkritische Art noch lange leisten können. Wir meinen vor allen Dingen, unsere Lage, unser aller Lage sei viel zu ernst.

Die Aufgaben, vor denen wir stehen, sind nur durch Sachlichkeit und ein ungewöhnliches Maß an diszipliniertem Denken einigermaßen ordentlich zu lösen, durch eine Art des Denkens, das nichts verschleiert, aber umgekehrt auch jede Chance einer Verständigung wahrnimmt und nich.t alle möglichen - dabei offensichtlich zum Teil höchst schwach.en - Argumente sucht, um sich von anderen abzusetzen.

Herzliche Bitte an die Männer und Frauen, von denen viele aus derselben Tradition kommen wie wir, dies doch ja sorgfältig zu bedenken.

D. t». F. Karrenberg *VelbertIRhld., Parkstr. 4*

Die evangelische Predigt In der modernen Industriegesellschafl"

VON W. M. FRHR. VON BISSING

A.

Ober die Tatsache, wie die Kirche, und insbesondere die evangelische Kirche, nicht nur in Deutschland, sondern auch im Ausland', in der modernen Industriegesellschaft an den Rand des gesellschaftlichen Geschehens gerückt ist, ist gerade in den letzten beiden Jahren viel geschrieben worden. Der Erlanger Theologe *Walther v. Loeuenich* sagt in seiner »Geschichte der Kirche«: »Die Kirche ist in der Neuzeit nicht mehr führende Geistesmacht".« Die Situation der Kirche ist in Stadt und Land gleich. Wie *Heinrich Niehaus* festgestellt hat, ist der Unterschied zwischen Stadt und Land nur noch ein gradueller und kein prinzipieller mehrt. In der vorhandenen Literatur scheint aber ein Problem, das sich gerade aus dem Wesen der evangelischen Kirche heraus ergibt, nicht genügend untersucht zu sein. Das ist die gesellschaftliche Auswirkung und Bedeutung der Predigt. Warum findet die Predigt so wenig Anklang, und warum trägt sie nur in so geringem Maße dazu bei, die Stellung der evangelischen Kirche in der modernen Industriegesellschaft zu festigen und zu stärken und die Kirche damit wieder mehr in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Geschehens zu rücken? Die evangelische Kirche ist doch nun einmal ihrem Wesen nach eine Kirche der Predigte. Die Erörterung über die gesellschaftliche Bedeutung und Wirkung der evangelischen Predigt ist aber bereits seit etwa 80 Jahren ein Problem, über das sich eine rege Diskussion entfaltet hats. So scheint es doch notwendig, die soziologische Betrachtung einmal auf diesen Punkt hinzulenken. Dabei kann es sich nicht um eine theologische Auseinandersetzung darüber handeln, inwieweit die heutige Predigt das Wort Gottes richtig verkündet. Das würde die Aufgabe und die Fähigkeit des Soziologen überschreiten. Es soll vielmehr ausschließlich das Problem behandelt werden, warum die Predigt bei den breiten Massen des evangelischen Kirchenvolkes nicht mehr ankommt,

---

* Nachdruck aus »Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtsdiafl«. Berlin. 80. Jg. (1960). Heft 4.

1. *D. Goldschmidt, F. Gremer, H. Schelsky:* Soziologie der Kirdiengemeinde. Stuttgart 1960.
2. Witten (Ruhr) 1957, S. 310. Ich verweise im übrigen auf die Arbeiten, die m, E. dieses Thema am gründlichsten behandelt haben. Es sind dies vor allem: *Eberhard Muller:* Die Welt ist anders geworden. Hamburg 1957. - Kritik in der Kirdie. Hg. von *Hans Jürgen Schultz.* Stuttgart 1958. - *Hans Jurgen Schultz:* Frömmigkeit in einer weltlichen Welt. Stuttgart 1959. - *[ustus Freytag:* Die Kirmengemeinde in soziologischer Sicht, Hamburg 1959. - *Hans Storck:* Kirdie im Neuland der Industrie. Bedin 1959. - *Renate Pflaum:* Die Bindung der Bevölkerung an die Institution der Kirche. In: *Gerhard Wurzbacher:* Das Dorf im Spannungsfeld der industriellen Entwicklung. Stutrgart 1954.
3. *Heinrich Niebaus:* Die Chancen des Landes in der modernen Gesellschaft. Sonderheft 168 der Berichte über Landwirtschaft. Hamburg 1957.
4. *Al/red Ntebergall:* Die Geschichte der diristliehen Predigt. In: Leiturgia. Bd, II. Kassel 1955. S. 257.
5. *Georg Gottwald Ulrici:* Warum finden unsere Predigten so wenig Anklang? Halle (Saale) 1876; und *Niebergall,* a.a O.

inwieweit diese Tatsache auf die Einwirkungen der modernen Industriegesellschafl zurückgeht, denen die heutigen Menschen unterliegen, und ob dadurch die Kirche aus dem gesellsdiafllidien Zentrum, das sie früher war, zu einer sozialen Institution neben vielen anderen geworden ist. Zu diesem Zweck sollen auf dem Wege der empirischen Sozialforschung einigermaßen exakte Ergebnisse gefunden werden.

B.

1. Um eine Grundlage für die Untersuchung zu finden, veranstaltete der Verfasser im Jahre 1959 zunächst eine mündliche Umfrage bei 300 Personen jeden Alters, verschiedener Berufe und beiderlei Geschlechts, die in den verschiedenen Gegenden der Bundesrepublik und in Westberlin selbst wohnhaft sind. Dabei galt es jedoch, darauf Bedacht zu nehmen, daß nicht etwa ausgesprochen »kirdientreue« Persönlichkeiten erfaßt wurden, sondern es ging darum, soldie evangelischen Christen zu befragen, die allerdings nicht nur zu den großen christlichen Festen den Gottesdienst besuchen, sondern auch außerhalb der Festtage etwa zehnmal im Jahr zur Kirdie gehens, Es handelte sich also um Durchsdinirechrisren, die der Kirche als Institution positiv, aber kritisch gegenüberstehen. Die Antwort auf die Frage, warum der Gottesdienst nicht regelmäßig und nur so selten besucht würde, lautete fast übereinstimmend: »Es ist so langweilig.«

Im weiteren Verlauf des Gesprächs schälten sich bei der Analyse des Begriffs »Iangweilig« adit Punkte heraus. Soweit die Predigt als Mittelpunkt des evangelischen Gottesdienstes in Frage kam, waren dies:

1. Die Predigt ist zu sehr von den Problemen des täglichen Lebens abgekehrt;
2. die Predigt bewegt sich zuviel in Vorstellungen, die dem Denken des heutigen Menschen fremd sind;
3. die Predigt ist oft eine rein dogmatische Lehrpredigt;
4. die Predigten wiederholen mit ihrem Inhalt zu oft den gleichen Gegenstand;
5. die Predigten behandeln in derselben Predigt oft zu viele Probleme, so daß der Hörer nicht weiß, was er mitnehmen soll;
6. die Predigten wiederholen zu oft die gleichen Redensarten;
7. die Predigten gebrauchen zu viele Superlative und erwecken daher den Anschein eines hohlen und unangemessenen Pathos;
8. die Predigten sind zu lang.

Die befragten Personen erwähnten oft mehrere dieser acht Punkte gleichzeitig, Wenn man daher die erhaltenen Antworten zahlenmäßig addiert und prozentual auf die einzelnen Punkte aufteilt, so entfallen an Antworten auf den

Punkt 1	41%
Punkt 2	32%
Punkt 3	3%
Punkt 4	2%

6. *Reinhard Koster:* Die Kirdienrreusn, Sruetgart 1959. S. VII.

Punkt 5	2 %
Punkt 6	5 %
Punkt 7	4 %
Punkt 8	11 %

Daß die befragten Personen und ihre Antworten ein brauchbares Muster der über die Predigt herrschenden Meinung unter den Gliedern der evangelischen Kirdie darstellen, ergab eine allerdings an einen kleineren Kreis evangelischer Christen gerichtete Umfrage der »Monatsschrift für Pastoraltheologie- vom Sommer 1959[7], die etwa die gleichen Ergebnisse zeitigte.

Nunmehr kam es darauf an, die acht gewonnenen Punkte zu verifizieren. Dazu ergaben sich drei Möglichkeiten:

1. Der Verfasser arbeitete einen Teil der neueren, nach *1950* erschienenen Predigtsammlungen durch, die im Druck vorlagen. Er versuchte auf diesem Wege festzustellen, ob auch in den veröffentliduen Predigten die adit Punkte gefunden werden konnten", Dabei war allerdings zu berücksichtigen, daß es sich hier im wesentlichen um Reden der Elite der protestantischen Theologen handelt, und daß die Predigten vor der Drucklegung wohl auch einer gewissen überarbeitung unterzogen worden waren. jedoch stellen die Sammlungen eine gewisse Kontinuität der Predigten und der Prediger dar. Auf diese Gruppe entfielen 29 Prediger mit 258 Predigten.

2. Der Verfasser überprüfte weiter in der Zeit vom 1. November 1959 bis zum 14. Februar *1960* die Predigten, die durch den Sender Freies Berlin I an jedem zweiten Sonntag zwischen zehn und elf Uhr verbreitet wurden. Dabei ergab sich eine Streuung der Prediger über große Teile des Nordwestens der Bundesrepublik einschließlich West-Berlins, Auf diese Gruppe entfielen 12 Predigten und 12 Prediger.

3. Zehn ausgesuchte Mitglieder des Soziologischen Seminars der Freien Universität Berlin hörten Predigten in einer Anzahl Westberliner Kirdien in der Zeit zwischen dem *10.* Januar *1960* und dem 14. Februar *1960.* Ihre Aufgabe war, festzustellen, inwieweit sidi hier die erwähnten adit Punkte nachweisen ließen. Dazu wurden aus den zehn studentischen Teilnehmern an der Untersuchung fünf Arbeitsgruppen zu je zwei Seminarmitgliedern gebildet. Jede Gruppe besuchte an jedem der in die erwähnte Zeitspanne fallenden Sonntage eine andere Westberliner Kirche, und jedes Mitglied der Arbeitsgruppe verfaßte getrennt und für sich einen besonderen Bericht über das Ergebnis seines Besuches, Die Berichte wurden dann jeweils am Montag, der auf den Kirchenbesuch folgte, innerhalb der ganzen Seminargruppe besprochen und ausgewertet. Auf diese Weise wurden

7. Monatsschrift für Pastoraltheologie, 98. Jg., Hell: 9, S. 330.

8. Es wurden herangezogen: *Duo Dibelua:* Predigten. Berlin 1952. - *[ob, Hamel:* Seid nuchtern und wachet. Göttingen 1958. – *Martin Ftsther:* Einer trage des andern Last. Berlin 1957. - *Rudol] Bultmann:* Marburger Predigten. Tübingen 1957. - *Hemricb Vogel,* Gott ist größer. Berlin 1952. - *Ders.:* Wir sind geliebt. Berlin 1957. - *Helmut Golluntzer:* Zuspruch und Anspruch, München 1954. - *Helmut Thielicke:* Das Bilderbuch Gottes. Stuttgart 1958. - *Claus Westermann'* Verkundigung des Kommenden. München 1958. - *Wallgang Trillhaas:* Von den Geheimnissen Gottes. Göttingen 1956. - *Eduard Steinwand:* Passionsandachten. Göttingen 1957. - *Eduard Stemwand* und *Herbert Girgensobn,* Laß leuchten Dein Antlitz. Göttingen 1956.

44 Predigten von 41 Westberliner Pastoren untersucht. Im ganzen lagen also 314 Predigten von 82 Predigern der nachfolgenden Untersuchung zugrunde.

11. Bevor jedoch die untersuchten Predigten nach ihrer religionssoziologischen Seite analysiert werden, soll eine kurze Darstellung der gesellschaftlichen Umwelt gegeben werden, in die hinein die Predigten gehalten wurden und wirken sollten. Es ist dies die »sozialnivellierte- Industriegesellschafl", Die Menschen dieser Gesellschaft sind von außen gelenkt, das heißt, ihr Verhalten wird durch die Zeitgenossen geformt, das, was auf allen Gebieten als modern angesehen wird, beherrscht den einzelnen, der wiederum bestrebt ist, sich den Charakter und die Haltung anzueignen, die »rnan- von ihm erwartet-", Dabei sind die Menschen in ihrem Streben ambivalent. Einerseits erstreben sie Freiheit, andererseits suchen sie im Widerspruch zum Drang nach Freiheit soziale und ökonomische Sicherheit.

Die Industriegesellschaft ist gekennzeichnet durch die Bevölkerungsmillionen, die sich vor allem in den zahlreicher werdenden Großstädten zusammenballen. Der einzelne Mensch steht im Schnittpunkt vieler großer und kleiner sozialer Gebilde, die nebeneinander geordnet sich in ihren Auswirkungen überschneiden. Der einzelne vermag sich durch das Gewirr der sozialen Gebilde, die ihn in irgendeiner Weise in ihren Bereich ziehen, nicht mehr hindurchzufinden, so daß er das Gefühl hat, von anonymen Kräften beeinflußt und geleitet zu werden, denen er sich nicht entziehen kann. Sein Schicksal wird also weitgehend von außen gestaltet und sein Verhalten von außen bestimmt. Sicher, auch der Mensch der vorindustriellen Gesellschaft war nicht vollkommen unabhängig und Herr seines Schicksals. Er stand unter dem Zwang der Tradition, und er beugte sich bewußt unter den Willen Gottes. Aber der Mensch der modernen Industriegesellschaft will aus dem Zwang der gesellschaftlichen Gebilde heraus, er will »sich selbst verwirklichen« und sein Schicksal selbst gestalten. Er will mündig sein. Er will individuelle Freiheit, und Freiheit heißt, frei zu sein von Bindungen irgendwelcher Art, Freiheit heißt, sein Einkommen vermehren und seinen Lebensstandard heben zu können. Vor allem aber heißt Freiheit Flucht aus dem Geflecht der anonymen Kräfte in die Intimsphäre der eigenen Familie. Gründung der eigenen Familie wird daher wichtigster Lebenszweck der jungen Generation.

Die Familie gilt als Hort der Freiheit und Sicherheit. Zusammenhalt in der Familie ist Kompensation für den Verlust gesellschaftlicher Stiitzung--, und in der Familie glaubt man sich den anonymen Kräften der öffentlichkeit entziehen zu können. Die Wertideen der heutigen Menschen, auch der Jugendlichen, sind Ruhe, Ordnung, Sicherheit und individuelle Freiheit'>, Da aber die Existenz der Familie von der Höhe des erreichbaren Lebensstandards abhängig ist, der wiederum von der Höhe des Einkommens abhängt,

9. *Helmut Schelsky:* Die skeptische Generation. Köln 1957. S. 233. Im übrigen siehe hierzu und zum folgenden: *H. Schelsky:* Die Arbeiterjugend gestern und heute. Heidelberg 1955. - *Ders.:* Die Wandlungen der deutsdien Familie in der Gegenwart. Stuttgart 1955. - *H.]. Schultz:* Kritik an der Kirdie. Stuttgart 1958. - *W. G. Hoffmann:* Zur Dynamik der industriellen Gesellschaft. In Beiträge zur Soziologie der industriellen Gesellschaft. Dortmund 1952. - *Claus v. Bismarck:* Die Kirche und die Welt der Arbeit. Witten (Ruhr) 1955.

10. *Dmnd Riesmann.* Die einsame Masse. Köln 1957. S. 35ff., 252ff.

11. *Helmut Schelsky:* Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart. Stuttgarr 1955. S. 91.

12. *Helmut Schelsky:* Die skeptische Generation, a.a.O. S. 461.

erstrebt man mit allen Kräften den beruflichen Aufstieg, denn das Einkommen ist eine Funktion der beruflichen Qualifikation. Das Leben in der Familie ist daher weitgehend arbeits- und berufserfüllt. Vor allem triffi das für die Altersgruppe der Zwanzig- bis Fünfzigjährigen zu, die noch in der Vollkraft ihrer Arbeitsfähigkeit stehen.

Diese Industriegesellschaft ist eine »außengelenkte« Gesellschaft. Deshalb ist sie ohne Ideologie, besonders in Deutschland, wo die Ideologie des Nationalsozialismus Schiffbruch erlitten und die des Marxismus sich als hohl erwiesen hat. Man lehnt die Religion ab, religiöses Leben und kirchliche Tradition sind durch das Streben nach Freiheit und Sicherheit zurückgedrängt, Bindungen irgendwelcher Art gelten als Beschränkungen der individuellen Freiheit. Diese gesellschaftlichen Verhaltensweisen wirken zurück auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, und so muß ein erheblicher Teil unserer Zeitgenossen heute gestehen: »Wir begreifen gar nicht, wovon die Rede ist, wenn von Gott gesprochen wird[13].« - »Der Mensch hat gelernt, mit allen wichtigen Fragen selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der Arbeitshypothese zu Gott[14].« Die große Masse der Unternehmer, des Bildungsbürgertums und der Arbeiter bleiben außerhalb der Kirche. Dadurch fehlt der kirchlichen Gemeinde die Vielgestaltigkeit und Vielschichtigkeit der modernen Industriegesellschaft. In der Kirche bleibt als Kern ein beträchtlicher Teil des Kleinbürgertums. Das sind die Schichten, über die die Industriegesellschaft hinweggegangen ist, die sie beiseite gedrängt hat und die ihr daher ablehnend gegenüberstehen. Diese Schichten klammern sich an die alten Werte der Religion, und sie suchen gesellschaftliche Sicherheit und gesellschaftliche Stellung im Rahmen der kirchlichen Gemeinde. Sie stellen den Kern der kirchentreuen Gemeinde dar, und sie sind der Resonanzboden für die Predigt der Geistlichen. Sie wenden sich in geistiger, seelischer und ökonomischer Not noch an den Pfarrer, während der moderne Mensch den Arzt, den Psychotherapeuten, den Sozialberater und den Rechtsanwalt um Rat und Hilfe ersucht. Die moderne Industriegesellschaft ist säkularisiert; Gott ist in diesen Menschen abwesendw.

Aber neben dieser starken Tendenz zur Säkularisierung, der Religions- und Bindungslosigkeit, die aus dem Streben nach Mündigkeit und Freiheit erwächst, geht ein anderer Strom. Dieser entspringt allerdings nicht aus der Kirche, sondern er fließt an der Kirche vorbei. Die Menschen, die in diesem Strom schwimmen, stehen dem Religiösen offen fragend und keineswegs ablehnend gegenüber. Es sind dies vor allem Kreise der jungen Generation, die vom Marxismus und Nationalismus unberührt geblieben sind. Aber man weiß mit den kirchlichen Formen und Inhalten, mit ihren Worten und Lehren nichts anzufangen. »Man sucht ein Christentum der Tat und nicht der Worte[16].« Deswegen bewundert man eine Persönlichkeit wie Albert Schweitzer, während man die Predigt als eine Rede voll hohlen unangemessenen Pathos empfindet. Die Kirche vermag offenbar den neben ihr hinfließenden Strom religiösen Lebens und Sehnens durch die Predigt nicht in die Kirche zurückzuleiten. Dieses Problem zu klären ist mit Aufgabe der nachfolgenden Untersuchung.

---

13. H. l- Schultz: Frömmigkeit in einer weltlichen Welt. Stutegart 1957. S. 65.
14. Dietrieb Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. München 1952. S. 215.
15. H. t, Schultz, a.a.O, S. 44.
16. Helmut Schelsky: Die skeptische Generation, a.a.O, S. 485.

IH. Wir wollen uns jetzt zunächst der ersten Gruppe von Predigten zuwenden, nämlich den 258 von 29 Pfarrern gehaltenen Ansprachen, die in der Form von Predigtsammlungen gedruckt vorliegen. Von den acht Punkten wurden angetroffen:

Punkt 1	64mal
Punkt 2	31mal
Punkt 3	16mal
Punkt 4	2mal
Punkt 5	Omal
Punkt 6	17mal
Punkt 7	3mal
Punkt 8	Omal

Auf 176 Predigten = 68% der untersuchten Predigten traf keiner der Punkte zu. Insgesamt wurden auf Grund der acht Punkte 132 Einwendungen erhoben. Davon entfielen:

auf Punkt 1	48%
auf Punkt 2	25%
auf Punkt 3	12%
auf Punkt 4	1%
auf Punkt 5	0%
auf Punkt 6	12%
auf Punkt 7	2%
auf Punkt 8	0%

Der Punkt 8 mußte bei den gedruckten Predigten notwendigerweise ausfallen. Die Verteilung der einzelnen Einwendungen auf die verschiedenen Punkte entspricht im wesentlichen den Ergebnissen der ersten Befragung (s. S. 106ff.) und dürfte deren Richtigkeit bestätigen.

Die zweite Gruppe der untersuchten Predigten bilden die an jedem zweiten Sonntag durch den Sender Freies Berlin I ausgestrahlten Predigten im Rahmen der evangelischen Gottesdienste. Zwölf Predigten von zwölf Pfarrern konnten im Untersuchungszeitraum ausgewertet werden. Dabei tauchten auf:

Punkt 1	Smal	35% der Einwendungen
Punkt 2	4mal	28% der Einwendungen
Punkt 3	2mal	15% der Einwendungen
Punkt 4	Omal	0% der Einwendungen
Punkt 5	2mal	15% der Einwendungen
Punkt 6	Omal	0% der Einwendungen
Punkt 7	Omal	0% der Einwendungen
Punkt 8	1mal	7% der Einwendungen

Unter den 12 Predigten waren es fünf = 41%, auf die keiner der acht Punkte zutraf. Auch bei dieser Gruppe zeigt sich, daß die Punkte 1 und 2 am stärksten vertreten sind,

wenn auch der prozentuale Anteil der übrigen Punkte von dem in der ersten Befragung abweicht. Das ändert nichts daran, daß auch diese Untersuchung das Ergebnis der ersten Befragung im wesentlichen bestätigt.

Die dritte Gruppe endlich bilden die Predigten, die von Pfarrern in den Westberliner Kirchen in der Zeit vom 10. Januar 1960 bis zum 14. Februar *1960* in den Gottesdiensten gehalten wurden. Dabei konnten 44 Predigten von 41 Pfarrern untersucht werden. Hier fällt zunächst auf, daß der Anteil der Predigten, auf die keiner der acht Punkte zutrifft, erheblich geringer ist als bei den beiden anderen Gruppen. Die Gruppen I und II heben sich damit als Elitegruppen der Gruppe III gegenüber sah. Die Gruppe III umfaßt damit wohl die Predigten zum mindesten der städtischen Durchschnittspfarrer. Danach würden nur 25% der Predigten gegenwartsnah sein, die in den regelmäßigen Gottesdiensten gehalten werden. Auch in dieser Predigtgruppe fällt das Schwergewicht auf die Einwendungen der Punkte 1 bis 3. Die Predigten sind zu abstrakt, dem täglichen Leben abgekehrt, sie bewegen sich oft in Vorstellungen, die dem heutigen Menschen fernliegen und werden dann zu einer dogmatischen Lehrpredigt. Die Predigten gehen in ihrem größten Teil zu wenig auf die Bedürfnisse der Zeit und der Menschen in der modernen Industriegesellschaft ein. Es wird daher über die Köpfe der Zuhörer hinweggepredigt. Dabei spielt das Alter der Prediger, wie die Beobachtungen ergaben, keine Rolle.

Wenn man die Ergebnisse der Untersuchung in den drei Gruppen überschaut (s. Tabellenanhang, S. 113 f.), so zeigt sich, daß die 300 der Kirche noch nicht entfremdeten Christen, von deren Äußerung die Untersuchung ausgegangen ist, sich nicht zu Unrecht über die Langweiligkeit eines erheblichen Teiles der protestantischen Predigten beklagt haben. Heinz Zahrnr hat daher wohl recht, wenn er meint, daß »auf unseren Kanzeln wahrscheinlich noch niemals so korrekt und richtig - fast ist man versucht zu sagen, so erschreckend korrekt und langweilig richtig - gepredigt worden ist, wie heute-?«.

IV. An dieser Tatsache interessieren uns die gesellschaftlichen Ursachen und Wirkungen. Es ist zunächst festzustellen, daß zwar durchschnittlich 62% der Predigten wohl der von außen gelenkten Industriegesellschaft etwas zu geben vermag. Aber diese Durchschnittszahl ist keineswegs geeignet, über die Schwere des Problems hinwegzutäuschen. Denn wenn man die Rundfunkpredigten und die Predigten bewertet, die in den regelmäßigen Gottesdiensten in den Kirchen gehalten werden, so sinkt dieser Satz beträchtlich. Und dann muß man doch feststellen, daß die Predigten offenbar in ihrer Mehrheit nicht »ankommen«. Ihre abstrakte und dogmatische Sprache widerspricht gerade der Abneigung gegen Ideologien und abstraktes Denken, von der die Menschen der heutigen Industriegesellschaft beherrscht werden. Diese Menschen sind auf das Konkrete eingestellt, das sie gerade in den Predigten vermissen. Unsere Zeit hat bestimmte Konflikts- und Notsituationen (Ehefragen, Jugendfragen, Verhältnisse am Arbeitsplatz, Lebensangst und Sicherheit), in denen die Menschen angesprochen werden möchten. Wenn dann noch der Vortrag in pathetischer und »pastoraler« Weise erfolgt, werden die heutigen Menschen davon abgestoßen. Dadurch vermag die Kirche den Strom religiösen Bedürfnisses und Strebens, der an ihr vorbeifließt, nicht einzufangen. Wenn nun die Altersschicht zwischen

17. Krink an der Kirche, Hg. von *H. J. Schultz.* Stuttgart 1958. S. 182.

20 und 40 Jahren in der Regel den Gottesdiensten fernbleibt und sich auf einen konventionellen Kirdienbesuch zu den großen Feiertagen beschränkt, so wäre es falsch, diese Alrerssdiidn unreligiös hinzustellen. Sie steht noch in voller Anspannung der geistigen und körperlichen Kräfte mitten im Berufsleben und damit im Kampf ums Dasein. Dieser Kampf braucht keineswegs nur auf materielle Ziele hin ausgerichtet zu sein, sondern er dient zu einem erheblichen Maß der Existenz und der Sicherung der Familie als dem Hort der Freiheit und der Sicherheit, Wenn nun an den Sonntagmorgen diesen Menschen eine Predigt geboten wird, die lebensfern und abstrakt und dann vielleicht sogar noch durch übermäßige Länge die geistigen Kräfte zu stark beansprucht, so resignieren sie und bleiben dem Gottesdienst fern. Aber ihr religiöses Bedürfnis wird dann in den Zeiten des Urlaubs wach. Man besucht den Gottesdienst an den Sonntagen in der Urlaubszeit sogar bei schönem Wetter, das eigentlich dazu reizt, die Kirche zu meiden. Aber man hat jetzt Zeit, man hat äußere und innere Ruhe. Alles das zeigt der starke Kirchenbesuch in den Erholungsorten durch die dort weilenden Fremderi'",

Aber diese Tatsache darf nicht darüber hinwegtäusdien, daß die überwiegende Anzahl der sonntäglichen Predigten viele evangelische Christen der Kirdie mehr und mehr entfremdet, weil sie dem täglichen Leben abgekehrt sind. Viele dieser Predigten könnten im gleichen Wortlaut ebensogut im Jahre 1900, 1920 oder 1930 gehalten worden sein. Von dem, was die heutigen Menschen bewegt, ist in ihnen wenig zu spüren. Man ist versucht zu glauben, daß viele Geistliche mit der heutigen gesellschaftlichen Situation nicht vertraut sind. So können diese Predigten wohl dazu beitragen, daß die gesellschaftliche Bedeutung der evangelischen Kirdie weiter abnimmt. Dabei sind, wie die untersuchten Predigten zeigen, die evangelischen Geistlichen sicher sehr gute und gebildete Theologen, aber sie sind weniger Seelsorger. Seelsorge, das heißt das Eingehen auf die Nöte des einzelnen, indem man ihn anspricht, ist auch Aufgabe der Predigt. Doch dem evange-Iisdien Geistlichen liegt vor allem an der schrifl:gemäßen Auslegung des Textes, aus der er dann pädagogische Schlußfolgerungen zieht, um dem Hörer klarzumadien, was er denken und wie er handeln soll. Man geht dann mit einer gewissen Scheu an unserer Vergangenheit vorbei, die doch gerade die Altersklassen zwischen 20 und 50 Jahren bewußt oder unbewußt belastet. Vielleimt fürchtet man, angeblich vernarbte Wunden aufzureißen oder sich mitten in die Kämpfe der Meinungen hineinzustellen. So kommt es nicht dazu, daß gerade das aus dem Text heraus destilliert wird, was den Menschen der heutigen Zeit angeht und wonach er innerlich verlangt. Man fürchtet offenbar, dadurch das nicht zeitgebundene Wort Gottes zu verfälschen, während doch gerade die Predigt erst dadurch zur Verkündigung wird, wenn sie zeigt, wie man auch in der heutigen Not aus dem Wort Gottes Hilfe, Trost, Erbauung und Aufrichtung finden kann. Das bedeutet keineswegs eine Verharmlosung des Textes.

Der Geistliche ist allerdings in vielen Fällen stark beeindruckt von der fast alleinigen Anwesenheit der kirchlichen Kerngemeinde im Gottesdienst, während gerade die Sdiiditen der Industriegesellsmafl: fehlen, die wohl religiösen Halt suchen, ihn aber im Gottesdienst der Kirche und durch die Predigt nicht zu finden meinen. Aber besonders an diese

18. Beobachtungen des Verfassers in einer Reihe oberbayrischer Erholungsorte.

Menschen müßte sich die Predigt wenden. Wenn der Geistliche das versucht und deswegen von der üblichen Form und Darstellungsweise der Predigt abweicht, so stößt er dabei leicht auf den Widerstand der Kerngemeinde. Sie meint oft, daß eine vom Herkömmlichen abweichende Predigtweise »nidits mit geistlicher Frucht zu tun habe, sondern nur reine Sensation wäre[19]«. So kommt es dann dazu, daß »von Predigt zu Predigt dasselbe geboten wird, nur verschieden arrangiertw«,

Doch diese »Krise der Predigt« ist nicht etwa nur eine Erscheinung der Gegenwart. *Alfred Niebergalb»* weist darauf hin, daß es der evangelischen Predigt schon im Zeitalter von Grotius, Hobbes, Descartes und Newtons nicht gelungen ist, die Wahrheit des Evangeliums in einer sich ändernden Zeit zu verkünden. Damals wie heute hat sich die Wirkung der Predigt auf bestimmte Kreise des Kirchenvolkes beschränkt. Dasselbe gilt für die Zeit der Aufklärung und dann für die Jahrzehnte vor dem ersten Weltkrieg von 1890 bis 1914. In jener Zeit meinte G. *Bassermann* schon, es hinge alles daran, daß man aufhöre, langweilig zu sein, und *Reinhold Seeberg* stellte fest, daß »eine der bedrohlichsten Erscheinungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts der Rückgang ... der Wirkungen der Predigte sei[22]. Und diese Erscheinung tritt auch heute in vielleicht verstärktem Maße zutage. Man darf eben »nidit vom Licht predigen, das niemand sehen kann, sondern man muß den Menschen die Kunst des Sehens beibringenw«, »Unsere Generation braucht eine konkrete Antwort auf die Frage, wie kann Christentum im Umgang mit technischen Apparaten und Maschinen heute verwirklicht werdenw« und was vermag das Christentum den Menschen der modernen Industriegesellschaft zu geben.

TABELLEN-ANHANG

Tabelle 1: Anzahl der Predigten, der Prediger und Prozentsatz der Predigten ohne Einwendungen

Gruppe	Anzahl der Predigten	ohne Einwendungen	0/0 Satz der Predigten ohne Einwendungen	Anzahl der Prediger
I	258	176	68	29
II	12	5	41	12
III	44	11	25	41
msgesamt	314	192	62	82

19. *Helmuth Thielicke:* Das Bilderbuch Gottes. Stuttgart 1958. S. 104.
20. *Martm Fischer:* DIe Anfemtung des Predigers heute. Bielefeld 1953. S. 18.
21. Die Geschichte der christhdien Predigt. In: Leiturgia. Bd. II. Kassel 1955. S. 290 ff.
22. Die Kirdie Deutschlands im 19. Jahrhundert. Leipzig 1920. S. 214.
23. *Karl Gustav Jung:* Psychologie und Alchemie, Zürich 1952. S. 22.
24. *Hans Stark:* Kirdie im Neuland der Industrie. Berlin 1959. S. 85.

Tabelle 2: Verteilung der Einwendungen auf die einzelnen Gruppen und Punkte

	Gruppe I	11	III	I.G.	I.G. = 100
Summe der Einwendungen	132	14	96	242	*100*
Punkt 1	64	5	27	96	40
Punkt 2	31	4	8	43	18
Punkt 3	16	2	17	35	14
Punkt 4	2	0	2	4	2
Punkt 5	0	2	16	18	7
Punkt 6	17	0	9	26	11
Punkt 7	3	0	6	9	4
Punkt 8	0	1	11	12	5

Tabelle 3: Prozentverteilung der Einwendungen auf die einzelnen Punkte innerhalb der Gruppen[25]

	Es entfallen von Punkt 1 bis 8 in % der Einwendungen auf Gruppe I	11	111
Punkt 1	48	35	28
Punkt 2	25	28	8
Punkt 3	12	15	18
Punkt 4	1	O	2
Punkt 5	O	15	17
Punkt 6	12	O	9
Punkt 7	2	O	7
Punkt 8	O	7	11

25. Tabelle 2, Zeile 1 = 100.

Prof. Dr. W. M. Frhr. u. Bissing *Berlin-Steglitz; [eoerstr. 17*

Zur Diskussion über die Todesstrafe

von

CHRISTIAN WALTHER

Das Problem der Todesstrafe ist innerhalb des letzten Jahrzehnts lebhaft in der Bundesrepublik Deutschland diskutiert worden. Daran zeidinet sich der Tatbestand ab, daß die in Art. 102 des Grundgesetzes vollzogene Abschaflung dieser Strafe und der damit geschaffene neue Rechtszustand nidit auf eine ungeteilte Zustimmung gestoßen sind. Befürworter der Todesstrafe vertreten die Auffassung, "daß die Beseitigung der Todesstrafe nicht auf Grund einer gründlichen, systematischen Prüfung des Problems, sondern auf Grund eines zeitbedingten, überwiegend polleisdien Ressentiments erfolgt ist!«, Sie meinen, »daß man in Art. 102 GG das konsequente Auslaufen einer konstanten geschichtlichen Entwicklung« *nicht* vor sich habe[2]. Es ist deutlich, daß in diesen Kreisen die Abschaffung der Todesstrafe einerseits als nicht hinreichend strafrechtswissensdiafllich begründet, andererseits vor allem aber auch als ein Bruch der rechtsgesdiidirlichen Tradition angesehen wird.

Demgegenüber hat bereits 1952 der damalige Bundesjustizminister *Dr. Dehler* darauf hingewiesen, daß der Parlamentarische Rat mit der Abschaffung der Todesstrafe an die »deutsche Rechtsentwicklung vor 1933« angeknüpft habe", Mögen der Abfassung des Art. 102 GG, der in lapidarer Kürze feststellt: "Die Todesstrafe ist abgeschaffl«, auch die Erfahrungen mit dem Mißbrauch der Todesstrafe in den Jahren 1933 bis 1945 zugrunde gelegen haben', so kann man sie doch nicht als aus »politischen Ressentiments« erfolgt betrachten. Seit dem 18. Jahrhundert gibt es eine starke Bewegung gegen die Todesstrafe, die selbst eine Tradition geschaffen hat, in welcher respektable redrtswissensdiafllidis Überlegungen wirken, die durchaus in der Kontinuität der redrtsgesdriditlichen Entwicklung stehen. Es ist also nicht so, daß nur die Befürworter der Todesstrafe sich auf angemessene Argumente berufen können. Bei sorgsamer Prüfung aller vorgebrachten Gründe zeigt es sich, daß das Recht auf Todesstrafe keineswegs stringent bewiesen werden kanns, Die Todesstrafe erscheint heute als ein Fremdkörper im Strafsystern", Dies wird gerade auch daran deutlich, daß in einigen Staaten, in denen sie heute noch Geltung hat, Kommissionen damit beauftragt sind, die Frage ihrer Abschaffung zu prüfen, wie etwa in England. Man wird daher sagen können, daß, wenn das Recht der Todesstrafe Zweifeln unterliegt, es in jedem Falle sittlicher ist, sich ihrer nicht zu bedienen. Der nach langjähriger Arbeit von der großen Strafrechtskommission jetzt vorgelegte Entwurf eines neuen Strafgesetzbuches sieht jedenfalls, und dies durchaus in konsequenter Anerkennung des durch

1. So Oberstaatsanwalt *Dr. M. Dorfmüller:* Juristische Argumente für die Todesstrafe. Kirche im Volk. H. 24. Stuttgart 1960. S. 7.
2. So Kammergerichtspräsident i. R. *Dr. Skott* in seinem Votum für die Wiedereinführung der Todesstrafe, das er am 17. 10. 1958 vor der Großen Strafrechtskommission abgegeben hat. Vgl, Niederschriften über die Sitzungen der Großen Strafrechtskommission, Bd, 11: Beratungen zur Todesstrafe. Bonn 1959. S. 8.
3. Vgl. »Stellungnahme des Bundesministers der Justiz Dr, Dehler zu dem Antrag der Fraktion der Deutschen Partei und dem Antrag der Abgeordneten Dr, Etzel, Dr, Horlacher und Genossen betr, 102 GG (Todesstrafe)« im Bundesanzeiger Nr. 193 vom 4. 10. 1952. S. 7.
4. Vgl, dazu *H. Büchert:* Die Todesstrafe. Darmstadt und Neuwied o. J. S. 17. - In diesem Zeitraum sind in Deutschland nach vorsichtigen Scharzungen rund 16 500 Todesurteile gefällt worden, von denen allein der Münchener Scharfrichter Reichhart 2948 vollstreckt hat, vgl, *Debler,* a.a.O, S. 7, und *B. Dusing:* Die Geschichte der Abschaffung der Todesstrafe. Offenbach 1952. S. 208 f. - *Prof. Dr. Bockelmann,* Göttingen, schätzt die Zahl der allein in den Jahren 1939-1945 gefällten Todesurteile auf 18141. Vgl. Niederschriften über die Sitzungen der Großen Strafrechtskommission, Bd. 11. Bonn 1959. S. 15.
5. Dies zeigt die ausgezeichnete Arbeit von *E. Dreher:* Für und wider die Todesstrafe. Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 1958. H. 4. S. 493 ff.
6. Vgl, dazu *R. Radbruch:* Einführung in die Rechtswissenschaft. 9. Auf!. 1952. S. 130 ff.

Art. 102 GG geschaffenen Reditszustandes, die Todesstrafe nicht mehr vor",

Der durch die Abschaffung der Todesstrafe veränderte Rechtszustand stellt auch die Theologie, die evangelische wie die katholische, vor ein ernsthaftes Problem. Hier wird ja weithin noch ein Ja Zur Todesstrafe gesprochen. Die Frage muß aber jetzt lauten: Hat die Theologie ungeachtet aller gegen die Todesstrafe vorgebrachten Gründe trotzdem an ihr festzuhalten? Oder kann sie deren Abschaffung lediglich als ein bestehendes Faktum hinnehmen, ohne daß sich an ihrer Grundeinstellung etwas zu ändern brauditj' Oder gibt es auch theologische Gründe, die das Nein zur Todesstrafe für unsere geschichtliche und staatliche Situation verbindlieh madienj

Alle diese Fragen münden aber in die eine Hauptfrage ein, ob der Staat das Recht zum Töten hat. Daß er dieses Recht in früheren Zeiten für sich in Anspruch genommen hat, ja daß es ihm, wenngleich auch nicht, wie die Geschichte der alten Kirche zeigt, ohne Widerstand in den eigenen Reihen, von der Theologie und der Kirche zugesprodien wurde, ist noch kein Grund dafür, es ihm auch heute zuzusprechen, Mit Recht bemerkt *H.-P. Alt,* daß die "jahrtausendelange Anwendung der Todesstrafe ... durchaus Ausdruck menschlichen Irrsinns-e gewesen sein kann, mithin also die "Todesstrafe durch den Hinweis auf die Gesdridite« nicht begründet werden kann",

Es erscheine ebenfalls der Versuch einer biblischen Legitimierung der Todesstrafe ausgeschlossen. *E. Wolf* ist dieser Frage nachgegangen. Er kommt zu dem u, E. einzig möglichen Schluß: "Eine biblische Begründung für das Recht auf und die Pflicht zur Todesstrafe im Rahmen staatlichen Strafhandelns läßt sich nicht in nur einigermaßen überzeugender Weise erbringen".« Auch *P. Althaus*[10], der im evangelischenRaum zu den Anhängern der Todesstrafe zählt, hält ein biblizistisches Verfahren für wissenschaftlich nicht vertretbar. Statt dessen fordert er, daß sich die Ethik »auf den Logos, die innere Wahrheit der biblischen Worte von der Todesstrafe« zu besinnen habe. Es stimmt jedoch bedenklich, wenn dieser Logos dann mit dem »Rechrsgefühl aller Völker und Zeiten« sowie mit dem "Gewissen der Verurteilrene in Zusammenhang gebracht wird. Diese beiden Faktoren, Rechtsgefühl und Gewissen der Verurteilten, bekommen dadurch den Charakter eines Beweismittels für das Recht der Todesstrafe, den sie aber nach heutiger rechtswissenschaftlicher Erkenntnis nicht beanspruchen können"', Die Erfahrung lehrt vielmehr, daß die öffentliche Meinung hinsichtlich ihres Rechtsempfindens außerordentlich labil und die Sühnebereitschaft bei allen Rechtsbrechern, auch bei Totschlägern und Mördern, ausnahmslos gering ist. Gerade die Theologie wird sich davor hüten müssen, diese Momente überzubewerten, Zudem zeigt die Exegese von Röm. 13, daß hier gar nicht auf das natürliche Rechtsgefühl rekurriert wird, sondern nur auf die staatliche Faktizität jener Zeit. In Rörn, 13, 1 ff, sprach Paulus wohl von der Strafgewalt des Staates, in die er im Blick auf die damalige Rechtssituation auch die Todesstrafe als Faktum antiker Strafrechtspraxis miteinbezog. Aber er entwickelt nicht eine Lehre vom Wesen des Staates, zu dessen

7. Eine Abstimmung in der Großen Srrafrechtskommission über die Frage: .Wird die Aufnahme der Todesstrafe für Mord in den Entwurf des Strafgesetzbuches für notwendig gehalten?« ergab, daß die weitaus überwiegende Mehrheit ihrer Mitglieder diese Frage verneinte. Vg]. Niederschriften über die Sitzungen der Großen Strafrechtskommission, Bd. 11, a.a.o, S. 28.

8. *H.-P. Alt:* Das Problem der Todesstrafe. München *1960.* S. 48.

9. *E. Wolf:* Todesstrafe. In: sunterwegse-Reihe, Bd. 11. Berlin *1960.* S. 50.

10. *P. Altbaus:* Die Todesstrafe als Problem der christlichen Ethik. Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschafl:en, Philosophisch-historische Klasse. Jg. 1955. H. 2. S. 24f.

11. Vgl. dazu *Dreher,* a.a.O. S. 549/f. und S. 555. In gleicher *Weise* beurteilt auch der Münchener Strafrechtler *Prof. Maurach* das sogenannte .natürliche« Rechtsempfinden. Er kommt zu dem Schluß, .daß das Parlament sich zu gut sein soll, um sich zum Exekutor der labilen öffentlichen Meinung zu machen«, Vgl. *R. Maurach:* Juristische Argumente gegen die Todesstrafe. Kirche im Volk. H. 24. S. 31 f. Dies ist gerade auch als Korrektur zu der Von *H. Tbielicee:* Ethik 11, 2, 1958, S. 192 vorgetragenen Auffassung von einem im Volk vorhandenen .Wissen um Schuld und Sühne« geltend zu machen.

Sein die Todesstrafe als Teil der Rechtsstruktur immer und unter allen Umständen mit hinzugehören muß[12]. Zu beachten ist ferner auch, daß CA XVI die Todesstrafe nur im Zusammenhang mit den »kaiserlichen und anderen üblichen Rechrene sieht, sie also nur innerhalb der Remtssituation im 16. Jahrhundert für zulässig erklärt, keineswegs aber von ihr als von einem übergeschichtlichen-ewigen Recht spricht, Es ist doch wohl dem Tatbestand stärker Rechnung zu tragen, daß sowohl das Neue Testament als auch die Bekenntnisschriften nicht auf ein rein statisches Verständnis der Rechtsordnung festzulegen sind, sondern daß beide auch der Möglichkeit einer gesdiidulidien Änderung des Redrts und damit auch der Abschaffung der Todesstrafe offen gegenüberstehen, wenngleich sie damals auch noch nicht gesehen werden konnte.

G. *Hillerdal* hat bei der Besprechung der Ethik von *K. Heim*[13] darauf mit Recht aufmerksam gemacht, daß solche Versuche, die Todesstrafe theologisch zu begründen und an ihr trotz aller gegen sie vorgebrachten Gründe festzuhalten, wie Heim es tut, in »rein subjektive Behauprungen« darüber ausarten können, »wie eine Gesellschaft beschaffen sein *soll*, damit sie Gottes Schöpfungsordnung entspricht-!«, Das Resultat aller dieser in ihrer Art konservativen theologischen Bemühungen können wir an der Tatsache ablesen, daß man ihnen von seiten der Rechtswissenschaften auch dort mit Ablehnung begegnet, wo man die Todesstrafe aus utilitaristischen Gründen sonst befürworret-s.

Diese Ablehnung wäre noch verständlich, wenn sie von den Gegnern der Todesstrafe ausgesprochen würde. In der Tat finden wir bei ihnen ein lebhaftes Bedauern darüber, daß Theologen für sie eintreten. So erklärte der Freiburger Strafrechtler *Prof. Jescheck* in einer Stellungnahme zur Todesstrafe: »Der tiefste Grund meiner Gegnerschaft gegen die Todesstrafe ist die Überzeugung, daß jeder Mensch bis zu seiner letzten Stunde berufen ist, der göttlichen Gnade teilhaftig zu werden. Es ist deswegen keinem Menschen erlaubt, das Leben eines anderen aus Gründen der Strafe zu vernidiren. Ich beklage es tief, daß diese einfache religiöse Wahrheit gerade von theologischer Seite verkannt wird und daß man dort die Rufer im Streit um die Todesstrafe findet[16].«

Aber weit auffälliger ist jene andere Tatsache, daß die theologische Begründung der Todesstrafe gerade bei denen keine Resonanz findet, die selber diese Strafe bejahen. Der Grund dafür ist in dem theologischen Staatsverständnis zu suchen, das hinter jenen Begründungen steht. In der Ablehnung dieses Staatsverständnisses sind sich offensichtlich nichttheologische Befürworter und Gegner der Todesstrafe einig. Beide haben den säkularisierten Staat vor Augen, der nicht mehr im Namen Gottes, sondern im eigenen Namen und in eigener Verantwortung straft[17]. Für beide Seiten muß daher ein theonomes Verständnis des Staates und das von dort her abgeleitete Recht der Todesstrafe, wie es sich bei *W. Künneth*[18] findet, inakzeptabel bleiben. Das Gutachten der Rheinismen Kirche stellt darum mit Recht fest: »Es wäre ein Widerspruch in sich selbst, wenn man, nachdem das Strafrecht säkularisiert worden ist, nur die Todesstrafe von dieser Säkularisierung ausnehmen wollte, um dann bei der Frage ihrer Wiedereinführung

12. VgI. dazu *E. Wolf:* Barmen. 1957. S. 141 f. - *Ders.:* Königsherrschaft Christi und der Staat. TheoI. Existenz heute. H. 64. S. 39 f. - *Ders.:* Todesstrafe, a.a.O, S. 46 ff., dort auch weitere Literaturhinweise. *ehr. Walther:* Die Abschaffung der Todesstrafe und die Theologie. Kirche in der Zeit 1959. H. 9. S. 316. Diesen Gesichtspunkt hebt schließlich auch das Gutachten der Rheinischen Kirche zur Todesstrafe hervor, abgedruckt in Kirche in der Zeit 1959. H. 12. S. 423 f.
13. Zeitschrift für Evangelische Ethik 1960. H. 2. S. 121 ff.
14. Ebd. S. 123.
15. »In Juristenkreisen begegnen allerdings diese theologischen Argumente häufig der Ablehnung.« *M. Dorjmüller,* a.a.O. S. 17.
16. Niederschriften über die Sitzungen der Großen Strafrechtskommission. Bd. 11. Bonn 1959. S. 36.
17. VgI. *M. Dorjmuller,* a.a.O. S. 17, und die Stellungnahme von Prof. *E. Schmidt* in den Niederschriften über die Sitzungen der Großen Strafrechtskommission, Bd. 11, a.a.O, S. 32.
18. Politik zwischen Dämon und Gott. Berlin 1954. S. 261 ff., bes. S. 266. Vgl. auch *ders.:* Theologische Argumente für die Todesstrafe. Kirche Im Volk. H. 24. Stuttgart 1960. S. 41 ff.

für ihre Legitimität Gott verantwortlich zu machen'".«

Dem Tatbestand eines vom Staat in eigene Verantwortung übernommenen Strafrechts wird gerade im Zusammenhang mit den Erörterungen über die Todesstrafe die Theologie künftighin Rechnung zu tragen haben. Es ist darum durchaus berechtigt, wenn *H.-P. Alt* in seiner Abhandlung über »Das Problem der Todesstrafe'?« den »säkularen Charakter des Staates« in seine überlegungen mit einbezieht'". In bezug auf diesen Staat sagt er mit Recht, »daß *das Verhältnis Gottes zum Staat für uns nicht so direkt faßbar ist, daß wir das Wissen um das Handeln Gottes zur Grundlage für die konkrete Ausgestaltung des Staates werden lassen können*[22]«. Und er folgert dann weiter, daß der säkulare Staat selbst seine Ordnung schaffi und begründet. »Diese Autonomie gilt selbstverständlich auch für die Ausgestaltung des staatlichen Strafrechts ..,[23]« In diesem Zusammenhang erfolgt dann auch die notwendige Korrektur an einer »theonomen Begründung der Todesstrafe«. Diese Begründung ist »unzureichend für diejenigen, die über ihre Verhängung zu befinden haben[24]«.

Gerade an der theonomen Begründung der Todesstrafe zeigt sich, daß hier rein formal ein Recht behauptet wird, ohne zu fragen, ob es dem heutigen Staat, seinem Wesen und seiner Funktion nach, wohl möglich ist, es zu praktizieren. Es zeigt sich weiter an ihr, daß der Eigenverantwortung des Staates keineswegs Rechnung getragen wird; denn der Staat wird nur zum Vollzugsorgan einer Ordnung gemacht, über deren Wert oder Unwert allein der Theo-

19. A.a.O. S. 424.
20. Vgl. Anm. 8.
21. A.a.O. S. 113ff.
22. Ebd. S. 116.
23. Ebd. S. 116.
24. Ebd. S. 116. – *Alt* gibt in den beiden ersten größeren Abschnitten seines Buches einen guten Überblick über den Stand der Diskussion (S. 12 bis 85). Seine gegen die Todesstrafe vorgetragenen Gründe decken sich zum Teil mit denen von *Dreher* (vgl, Anm. 5), *Düsing* (vgl. Anm.4), *Büchert* (vgl. Anm. 4) und *F. Bauer,* Das Verbrechen und die Gesellschaft. München und Basel 1957. S. 212ff. Auch seinen theologischen Argumenten wird man an manchen Punkten zustimmen können, so seiner Kritik am Begriff der Schöpfungsordnung und der Lex naturalis (a.a.O. S. 117ff.). Indessen stoßen seine Aussagen über den »Rechtsstaar« (a.a.O. S. 138) und in diesem Zusammenhang über das Verhältnis von »Macht und Recht« (S. 138ff.) auf Bedenken. Die Rechtsstaatlichkeit ist eine Aufgabe, der sich der Staat zu unterziehen hat. Unsere Demokratie versteht sich auch bewußt als ein Rechtsstaat. Daß sie in dieser Form nur eine »Alpdruck« verursachende »Uropie« sei, kann man angesidits ihrer rechtsstaatlichen Funktionen wirklich nicht sagen. Darüber haben die Staatsrechtler O. *Bleibtreu:* Demokratie, soziales Prinzip und Rechtsstaat, Verantwortung für den Menschen. hg. von J. Beckmann und Fr. Karrenberg, Stuttgart 1957, S. 103ff., sowie *U. Scheuner:* Begriff und Entwicklung *des* Rechtsstaats, Macht und Recht, hg. von H. Dombois und E. Wilkens, Berlin 1956, S. 76ff. einiges Zutreffendes gesagt. Leider kann man nicht feststellen, daß der Verfasser neuere Literatur zu diesem überaus wichtigen Thema herangezogen hat. Ebenfalls ist es nicht möglich, die Macht dem Recht so überzuordnen, wie *Alt* dies tut. Die Strafgewalt des Staates muß durch das Recht begründet sein, wenn sie nicht zu willkürlichen Unrechtstaten ausarten soll. Einem solchen Satz, daß durch die »theonome Beziehung der Macbt ... das prinzipielle Recht des Staates auf die Todesstrafe« von der evangelischen Ethik festzustellen sei (S. 139), vermögen wir auch dann nicht zuzustimmen, wenn der Verfasser einschränkend die »theonomische Begründung« als zu formal und daher ergänzungsbedürftig ansieht (S. 140). Sie reicht überhaupt nicht aus, die Legitimität faktischer Macht und ihres Gebrauchs zu begründen, wenn nicht zugleich auch theologisch das Verhältnis zwischen Macht und Recht im Sinne einer Kontrolle der Macht durch das Recht geklärt wird. Schließlich halten wir auch seinen Entwurf einer »diristlichen Strafrechtstheorie« (S. *150* ff.) vom Grundsatz der »Liebe« her für nicht uberzeugend, Dabei geht der Gedanke der Gerechtigkeit völlig verloren. Liebe ohne Gerechtigkeit ist aber immer in der Gefahr, in reine Sentimentalität oder, wie es hier geschieht, in reine Ueilitaritatsgesichtspunkte auszulaufen. Ober das Verhältnis von »Liebe, Macht, Gerechtigkeit. hat aber *P. Tillicb* wesentliche Gedanken geäußert. Leider ist auch eine Auseinandersetzung mit ihm unterblieben, obwohl sie gerade einer Klärung des Problems der Todesstrafe hätte förderlich sein können.

loge zu befinden hat, der auf Grund seiner besonderen Einsichten festlegt, was sein soll und was nicht, Ob dies dann aber noch mit der in der Zwei-Reime-Lehre dem Staat zu Recht zuerkannten Eigenverantwortung, wie sie auch die 5. Barmer These zum Ausdruck bringt, zu vereinbaren ist, bleibt mindestens zweifelhaft.

Dieses Dilemma wird daher auch in einigen evangelischen Ethiken deutlich spürbar. *P. Althaus* erklärt im Blick auf den säkularen Staat, daß es »vom Standpunkt der diristliehen Ethik gesehen, ehrlich und sachlich- gewesen ist, wenn in vielen Staaten die Todesstrafe abgeschafft wurde[25]. *W. Eiert,* bei dem der Vergeltungsgesichtspunkt maßgebend ist, kommt zu dem Schluß: »Auch ohne das Vergeltungsprinzip preiszugeben, kann es daher gerade, um dem Bösen zu wehren, notwendig sein, auf den Vollzug der Todesstrafe zu verzichren'",«

Dabei wird grundsätzlich die Todesstrafe als sein fragloses Recht der Obrigkeit« behauprer'". Man spricht sich aber dafür aus, es ruhen zu lassen. Im Blick auf eine theologische Stellungnahme zum gegenwärtigen Rechtszustand, wie er durch die Abschaffung der Todesstrafe gekennzeichnet wird, ist eine solche Haltung aber trotz der Tatsache, daß sie dem eigenverantwortlichen Handeln des Staates Raum gibt, letztlich doch unbefriedigend; denn es ist noch keine Antwort auf die Frage gegeben, wie der vom Staat ausgesprochene Verzicht auf die Todesstrafe theologisch zu bewerten ist. Um auf diese Frage antworten zu können, wird man von dem Problem der Schuld und den Grenzen staatlicher Strafgewalt auszugehen haben.

Gerade in der evangelischen Ethik legt man das ganze Gewicht auf die volle Verantwortlichkeit des einzelnen Rechtsbrechers. Es ist dann seine, mit dem Rechtsbruch auf sich geladene Schuld, die er zu sühnen hat, damit das verletzte Recht wiederhergestellt wird. Dem Mörder wird durch die Todesstrafe sein Recht zuteil[28].

Dieser Gedanke scheint zunächst einleuchtend zu sein, zumal er dem Charakter der Strafe als Schuldstrafe Rechnung trägt. Indessen werden gerade vom Schuldstrafrecht Zweifel an der Todesstrafe laut; denn es läßt sich dem Täter auf Grund kriminalpsychologischer Einsichten nicht jenes absolute Maß an voller Eigenschuld zuerkennen, wie es getan werden müßte, wenn man den Tod als Ausgleich für seine Schuld fordert[29]. In die Tätersdiuld, die damit keineswegs bagatellisiert werden soll, wie es die Milieutheorie in ihren extremsten Vertretern tat, flicht sich immer fremde Schuld mit hinein. Es ist die Einsicht in diesen Tatbestand einer Schuldverflechtung, der zur Abschaffung der Todesstrafe rät. Wenn der Grundsatz des Schuldstrafrechts: *»Die Strafe darf das Maß der Schuld nicht übersteigen[30]«,* Geltung haben soll um der doch nun auch von der Theologie zu fordernden Gerechtigkeit willen, wie will man dann noch für die Todesstrafe eintreten, wenn nur ein Schuldiger bestraft wird, der andere Schuldige aber, die Gesellschaft, frei ausgeht? Es spricht im Gegenteil alles dafür, daß die Abschaffung der Todesstrafe den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit stärker berücksichtigt als die Beibehaltung dieser Strafe.

Die Todesstrafe stellt schließlich jenen Grenzfall dar, an dem die Frage nach den Grenzen staatlicher Strafgewalt sich stellt. Sie ist dahin zu präzisieren, ob und inwieweit ein vom Staat beanspruchtes Recht über Leben und Tod nicht dem unbedingten Anspruch Gottes, allein Herr über Leben und Tod zu sein, widerstreitet.

Den hier auftretenden qualitativen Unterschied zwischen göttlichem Recht und menschlichem Recht wird man nicht dadurch beseitigen können, daß man das menschlich-irdische Recht metaphysisch im göttlichen Recht verankert. Wir stehen ja, wie die neuere Philosophiegeschichte zeigt, am Ende der abendländischen Metaphysik, in der das möglich war. Es ist daher fraglich geworden, »ob die Todesstrafe das sein kann: Abbild des göttlichen Vergeltens, der von Gott

25. A a.O. S. 23 f.
26. W. *Eiert:* Das christliche Ethos. Tübingen 1949. S. 157.
27. So W. *Trillhaas:* Ethik, Berlin 1959, S. 176, und *N. H. See:* Christliche Ethik, München 1949, S. 348, der jedoch mit Recht den Abschreckungscharakter der Todesstrafe in Zweifel zieht (a.a.O. S. 520).
28. Vgl. dazu *Altbaus,* a.a.O. S. 23/f.
29. Vgl. *Dreher,* a.a.O, S. 59.
30. Dreher, a.a.O. S. 557.

eingeforderten Sühneleistung. Ist nicht schon das eine schwere Bedrohung der Gleichnisfähigkeit und also der Zeugniskraft der Todesstrafe, daß zwischen der Sicherheit des abschließenden menschlichen Urteils, das sie begründet, und der Unfehlbarkeit des göttlichen Urteils nun doch der ganze Unterschied zwischen den Gedanken des heiligen Schöpfers und den Meinungen des sündigen Geschöpfs zu bedenken sein dürfte? Wie kann man erwarten, daß ein menschliches Todesurteil nur darum, weil es allerdings den furchtbaren Charakter des Ultimativen, des Unwiderruflichen, hat, die Majestät der ewigen Entscheidungen Gottes auch nur widerspiegeln könne?31« Alles, was daher im Bereich der staatlichen Rechtspflege zu geschehen hat, darf der ewigen Entscheidung Gottes nicht vorgreifen wollen, sondern muß für sie offen sein.

Wenn also *die* Theologie *die* freie Verantwortung des modernen Staates zu berücksichtigen hat, die es ihm erlaubt, die Maßnahmen zum Schutz der Rechtsgemeinschaft selbst so zu bestimmen, wie es die Erfordernisse gebieten; dann wird sie auf der anderen Seite ebenso deutlich auf jene Grenzen zu achten haben, bei deren Überschreitung der Staat sich göttliche Rechte anmaßt. Es ist mit Nachdruck zu fragen, ob die Todesstrafe nicht bereits eine solche Grenzüberschreitung darstellt/".

Es ist völlig unmöglich, diese Frage dadurch zu überspielen, daß man in der Todesstrafe lediglich die »Zwangsvollstreckung des Selbstausschlusses des Verbrechers« sieht[33]. Der sozialen Selbstschutztheorie des Aquinatenss wird damit nur eine soziale Selbstmordtheorie gegenübergestellt. Nicht der Staat spricht Recht durch seine berufenen Organe, sondern der Rechtsbrecher »sprichr sich selbst das Gericht[35]«. Der Staat ist nur nochein Vollstreckungsorgan dieser subjektiven Rechtssprechung. Es bedarf keiner großen Mühen, um einzusehen, daß eine derartige Auffassung von der Todesstrafe weder der Eigenverantwortung des Staates noch der Autorität und Würde des Rechts gerecht wird.

Auch dort, wo in den gegenwärtigen Diskussionen über die Todesstrafe die theologische Relevanz dieses Problems überhaupt nicht oder nur am Rande gesehen wird, hat die Frage nach den Grenzen staatlicher Strafgewalt und nach der absoluten oder nur relativen Gültigkeit des Tötungsverbots für den Staat ein schweres Gewicht. Die Todesstrafe ist kein Problem, das mit reinen Zweckmäßigkeitserwägungen gelöst werden kann, etwa mit Erwägungen über den Sicherungs- und Abschreckungsgrad dieser Strafe[36].

Für *die* theologische Ethik entsteht an dieser Stelle das grundsätzliche Problem der materialen Bestimmtheit ihrer Aussagen. Dies wird gerade an der Todesstrafe deutlich. Sie ist keine Frage nach einer religiösen Legitimierung und theologischen Sanktionierurig. Ebensowenig wird der Versuch, von ethischen Prinzipien Aussagen auf unseren Rechtszustand zu deduzieren, Erfolg haben; denn jene Prinzipien sind ja eindeutig, sofern sie jedenfalls das Recht der Todesstrafe behaupten, Abstraktionen von geschichtlichen Rechtsordnungen, deren Bestandteil sie war. Heute treffen sie aber auf eine Rechtswirklichkeit, die ihren Voraussetzungen widerspricht. Der einzig mögliche Weg besteht m, E. darin, daß sich die Ethik auf die gesellschaftlichen und staatlichen Faktizitäten einläßt, nach deren Gestalt und Funktion fragt und dabei eine theologische Klärung ihrer Grenzen vornimmt, innerhalb derer sie als sinnvoll und für den Schutz des Menschen erforderlich bezeichnet werden können. Ein solches wissenschaftsmethodisches Verfahren sichert die Ethik vor dem Abgleiten in ein System ungeschichtlicher und damit aber auch wirklichkeitsfremder Prinzipien sowie vor jeglicher

---

31. *K. Barth:* KD III,4. S. *505.*
32. Diese Gesiditspunkre werden nachdrücklich im Gutachten der Rheinischen Kirche, a.a.O. S.424, geltend gemacht,
33. So G. *Ermecke:* Zur ethischen Begründung der Todesstrafe. Paderborn 1959. S. 34.
34. Vgl. Sth II.II. qu, 64a.2: .Et ideo si aliquis homo *sit* pericolosus communitati et corruptivus ipsius proprer aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum comrnune conservetur.«
35. *Ermecee,* ebd, S. 34. Zur Kritik an E. vgl. *E. Wolf:* Todesstrafe, a.a.O. S. 87, Anm. 61, der mit Recht sagt: »Zuletzt läuft das Ganze auf das traditionelle Bemühen hinaus, den Staat, der die Todesstrafe verhängt, bei diesem Tun zu entsdtuldigenc (a.a.O. S. 89).
36. Vgl. dazu bes, *R. Maurach,* a.a.O, S. 24 ff.

bloßen Abkommodation an gesellschaftliche und staatliche Vorgegebenheiten. Es sichert ihr die Position einer kritischen Wirklichkeitsnähe und trägt dem Charakter ihrer Geschichtlichkeit Rechnung.

In bezug auf die Todesstrafe wird man sagen können, daß ihre Abschaffung von der theologischen Ethik um so eher bejaht werden kann, als durch den Verzicht auf sie der Staat den absoluten Herrsdiaflsanspruch Gottes über Leben und Tod des Menschen nicht antastet und sich damit bewußt in den Grenzen seiner Säkularität hält. Innerhalb dieser Grenzen für einen angemessenen und nachhaltigen Schutz der Rechtsgemeinschaft zu sorgen ist eine Angelegenheit, bei der die Theologie allenfalls mitdenkend und mitratend dem Staat helfen kann. Vor einer Bevormundung des Staates sollte sie sich jedoch hüten, wenn anders ihre Ordnungsvorstellurigen nicht zu einer Klerikalisierung weltlicher und damit auch ablösbarer Ordnungsformen ausarten sollen.

Dr. eh. Walther *Velbert/Rhld.*

Literatur

Probleme der politischen Ökonomie. Deutsche Akademie der Wissensmaften zu Berlin:] ahrbuch des Instituts für Wirtschaftswissenschaften, Band I. Berlin: Akademie-Verlag 1957. VIII, 217 S.

Dieses vom Institut für Wirtschaftswissen der Deutsdien Akademie der Wissensmaften zu (Ost-)Berlin herausgegebene Sammelwerk besdiäfflge sich in sieben Beiträgen im wesentlichen mit der ökonomischen Entwicklung Westdeutschlands nach dem zweiten Weltkrieg. Verfasser sind außer den Professoren *jürgen Kuczynski* und *Fritz Behrens* vor allem jüngere, zum Teil nicht promovierte Mitarbeiter des Instituts.

Grundsätzlich wäre zu bemerken, daß es angesidus einer Publikation solcher Provenienz nicht darum gehen kann, es gar nicht erst zu lesen und mit den vorfabrizierten Redewendungen einer Antipropaganda abzutun. Die wissenschaftliche Betrachtung muß sich in jedem Fall der Mühe unterziehen, eine geistige Erscheinung von ihrem Selbstverständnis her angemessen zu interpretieren. Das gilt auch gegenüber totalitären Systemen. Kommt sie dann zu einem kritischen Ergebnis, so ist es wirklich fundiert. Einer soldien Kritik kann es also nicht darum zu tun sein, festzustellen: »Dieses Buch kommt aus Mirteldeutsdiland, also ist es sdiledit«, sondern um etwas anderes: das Buch wirklich zu lesen, und dann, wenn es schlecht ist, konkret zu belegen, warum es schlecht ist.

Die Beiträge sind voll von volkswirtschaftliehen und statistischen Einzelheiten. Es kann hier nicht der Ort sein, auf sie einzugehen und zu prüfen, ob sie faktisch richtig sind und das Ergebnis sachangemessener Interpretation. Das müßte Sache einer speziell nationalökonomisdien Rezension sein.

Lediglich an zwei ganz allgemeinen Punkten sei modellhaft dargestellt, wo eine westliche Kritik, auch wenn sie nicht auf Einzelheiten eingeht, in solch einem Falle ansetzen könnte.

In allen Wissenschaften, und wohl nicht zuletzt in den Wirtschaftswissenschaften, ist es üblich, die Objekte, über die man arbeitet, aus eigener praktischer Anschauung zu kennen. Speziell die betriebswirtschaftliche Forschung etwa ist ohne praktische Erfahrung gar nicht denkbar. In der Volkswirtschaftslehre liegen die Dinge sicher ein wenig anders. Sie ist von ihrem Ursprung her eine mehr theoretische Wissenschaft, und es liegt mir fern, die Bedeutung praktischer Erfahrungen für die nationalökonomisdie Erkenntnisarbeit zu überschätzen. Trotzdem wird es wohl allgemein üblich sein, daß ein Nationalökonom, der etwa über die USA arbeitet, sich an Ort und Stelle einen lebendigen Eindruck von den Dingen verschafft. Selbst wenn das, strenggenommen, für eine rein theoretische Untersuchung gar nicht nötig wäre, ergäbe sich doch der Anstoß zu einer Forschungsreise aus dem natürlichen Erkenntnistrieb des Menschen - der sogar dann mit Vergnügen fremde Länder studiert, wenn es von der

Sache her gar nicht einmal unbedingt erforderlich ist.

Nichts von alledem wird in der vorliegenden Schrift spürbar. Zumindest die jüngeren Autoren scheinen niemals in Westdeutschland gewesen zu sein. Jedenfalls berufen sie sich niemals auf die eigene Anschauung und Erfahrung. Alles wird nur sus Statistiken und Büchern herausgesponnen. Das könnte - wie durchaus immer wieder eingeräumt werden soll, denn es geht ja gerade darum, dieses Buch unvoreingenommen zu prüfen! - noch hingehen, wenn lediglich von rein rational erfaßbaren, wirrschaflsquantirariv-stacistischen Dingen die Rede wäre. Aber natürlich spielen andauernd sozial wertende Begriffe wie »Ausbeutung« und »Verelendung« hinein, und da vermißt man dann konkrete, auf handgreifliche Erfahrungen gestützte Nachweise, worin sich die Ausbeutung und Verelendung des westdeutschen Menschen denn im einzelnen zeige.

Natürlich könnte der dialektische Materialismus auf einen soldien Einwand mit großer Selbstsicherheit antworten, daß eine Ausziehtung der Theorie an den Fakten eine typisch bürgerliche Vorstellung sei, die in dem hier zugrunde liegenden Wissenschaftsbegriff kategorial unangemessen sei. Aber auch dann bleibt offen, ob das Ergebnis einer solchen Forschungsmethode vor dem Anspruch der Sache stichhaltig bleibt-in den Naturwissenschaften ist bekanntlich längst an die Stelle der Proklamation einer »eigenständigen« sozialistischen Wissenschaft die heimliche Einsicht der schlichten Notwendigkeit getreten, bestimmte allgemeingültige Forschungsprinzipien anwenden zu müssen, um einen Sputnik zustande zu bringen. Wann werden auch die WirtschaftswissensdJ.aften dem folgen müssen?

Ein anderer Hinweis: Jeder, der einen gewissen Begriff von dem in wissenschaftlichen Abhandlungen seit eh und je üblichen *Stilniveau* besitzt, wird eine sonderbare Grobschlächtigkeit der Ausdrucksweise, die fast das ganze Buch bestimmt, nicht übersehen können. Der auch hier denkbare Einwand, das sei eben der stahlharte Stil einer jungen sozialistischen Wissenschaft, verfängt nun leider aus einem ganz anderen Grunde nicht: deshalb nicht, weil wir genau den gleichen Stil auch bei uns im Westen kennen, und zwar in den verschiedensten Ausprägungen: als deutsdmationale, als nationalsozialistische, als altsozialistische Phraseologie, kurz: als die Sprache eines vulgären Schablonendenkens.

Eben das scheint mir ein gewichtiges Argument zu sein: Nicht, daß der Osten »anders« ist, können wir ihm zum Vorwurf machen. Das zu sein, wäre, wenn er es wäre, sein gutes Recht. In Wahrheit aber rezipiert er nur das, was bei uns aus mancherlei Gründen anrüchig ist, und präsentiert es dann wieder als autonome Errungenschaft des Sozialismus. Für uns liegt seine Schwäche gerade darin, daß uns alles, was er sagt, bis in einzelne Formulierungen hinein so verzweifelt vertraut klingt (auch Hitlerdeutsdiland war bekanntlich »friedliebend« und »sozialistisdi«), Diese Schwäche ist aber eine Stärke gegenüber denjenigen, denen solche Klänge neu sind und daher wirklich als Ausdruck des »Fortschrittes« erscheinen müssen.

Dr. Helmut Seiffert *Hameln*

Wendland, Heinz-Dietsich: Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart (Studien zur evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik, Band V). Hamburg: Furche Verlag 1959. 336 S. 24,- DM.

In dieser Aufsatzsammlung werden dem Leser zum Teil an entlegenen Orten erschienene Aussagen des Verfassers bekannt gemacht, die sich vor allem um drei Themenkreise gruppieren: mit der apostolischen Botschaft: des Neucn Testaments zusammenhängende Grundfragen; Fragen der theologischen Grundlegung evangelischer Soziallehre und Sozialethik der Gegenwart; Konkretisierung des sozialethischen Leitbildes der »verantwortlichen Gesellsehafl«, Seinen eigenen theologischen Ort bezeichnet Wendland als »etwa zwischen Karl Barth und Paul Tillich« (S. 13) gelegen, wobei er hofft, dabei nicht sich zwischen zwei Stühle zu setzen. Wenn man den theologischen Typus Barths als den der kerygmatischen, den Tillichs als den der apologetischen Theologie bezeichnen kann, so finden sich in der Tat bei Wendland beide Anliegen - das der Verkündigung und das des Gesprächs mit der Welt – gleichermaßen vertreten. Der Verkündigungsthematik sind die

drei ersten Aufsätze gewidmet. Wendland betont besonders den Zusammenhang zwischen der missionarischen Predigt und der sozialen Ordnung, wobei er eine Fülle von verschiedenen Verkündigungsämtern außer dem eigentlichen Pastorenamt für notwendig erachtet. Es ist Wendlands Anliegen, einerseits den christlichen Realismus zu bezeugen, der sich offen hält für die Wandlung der gesdiidulichen Gesamtwirklichkeit, anderseits will er den christlichen Humanismus entfalten, der die Solidarität der Christen mit den Menschen der heutigen Welt bewährt, schließlich soll - und das scheint der bedeutendste Beitrag zur Sozialordnung von seiten der Kirche zu sein - die Gestaltung neuer gemeindlicher Sozialformen gefördert werden. Das Gegenüber von Kirche und Welt besteht aber nicht nur in der Verkündigungssituation, sondern auch in dem, was Wendland das *diakonische Amt* der Kirche nennt. Der Gedanke der Weltherrschaft Christi, der von Wendland im neutestamentlichen Teil seines Buches entfaltet wird, könnte dazu verleiten, die Konzeption einer ecclesia triumphans zu entwerfen, die mit allen verfügbaren Mitteln aus der Welt einen orbis Christianus zu machen sucht. Dieser Versuchung widersteht Wendland aber deutlich, denn er weiß, daß diese Herrschaft zuerst und zuvorderst in der Gemeinde sichtbar werden muß, dann aber auch, daß ihr Wesen nicht in der Gestalt weltlicher Macht besteht, sondern eben in der Dienstbereitschaft sozialer Diakonie. Es gehört zur epochalen Wandlung im Verhältnis von Kirche und Welt, daß wir heute weder in der Zeit des ersten missionarischen Aufbruchs leben noch in der volkskirchlichen Situation des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, sondern in der nachdiristlidien Ära. Daraus ergibt sich für die Christenheit heute einerseits die Abwehr der pseudoreligiösen Heilsbotschaflen, anderseits die Dienstbereitschaft im diakonischen Einsatz, nicht der Herrschaftsanspruch im Sinne weltlicher Machtgeltung. Das heißt, daß sich die Kirche weder von der Welt isolieren darf, denn das wäre Verrat am universalen Herrschaftsanspruch Christi über die Welt, noch sich ihr allzu problemlos anpassen kann. Aufgabe einer »Theologie der Gesellschaft« heute wird so die theologische Analyse und Kritik der Gesellschaft, dann die Bereitschaft, sich der Frage der Gesellschaft zu stellen, und schließlich die Forderung des sozialen Strukturwandels der Kirche selbst. Ideologie- und Gesellschaftskritik übt Wendland in den Aufsätzen über die verantwortliche Gesellschaft, vor allem wo er sich mit dem kommunistischen Utopismus auseinandersetzt. Eine ebensolch kritische Analyse der kapitalistischen Welt fehlt, was den Schluß auf eine unbewußte oder zumindest unausgesprochene Voreingenommenheit für dieses Gesellschaftssystem zuläßt. Leider wird der Begriff der verantwortlichen Gesellschaft nirgends thematisch entfaltet, wohl deswegen, weil *dies* in dem früheren Sammelband »Die Kirche in der modernen Gesellschaft« schon geschehen ist.

Zur besonderen Signatur der Sozialtheologie Wendlands gehört sein dynamisches Verständnis der Eschatologie. Hier steht er in der Reihe der früheren religiösen Sozialisten und in der Nachfolge Paul Tillidis. Im Gegensatz zu Bultmann, der die Eschatologie im wesentlichen als kritische Distanz von der Welt (»Entweltlichung«) versteht, faßt Wendland sie auf als die positive Forderung an die Christen, jetzt schon Zeugnisse von der künftigen Herrschaft Christi sichtbar werden zu lassen. Von daher wird bei ihm auch die Frage beantwortet, ob es eine christliche Soziallehre geben könne, in der von zeitlos gültigen Sozialstrukturen die Rede ist. Wenn die Vollendung des Reiches Gottes noch aussteht, dann können keine ontologischen oder naturrechtliehen Aussagen als endgültig betrachtet werden, die von der zweiten Schöpfung Gottes absehen. Jede Aussage muß so getan werden, daß bedacht wird: Sie geschieht in der Zeit der Kirche, also in der Zwischenzeit zwischen der ersten und der zweiten Erscheinung Jesu Christi. - Ein weiteres wesentliches theologisches Strukturmoment Wendlands wird dort sichtbar, wo er göttliche Fundamentalinstitutionen von den »sekundären Strukturen« der modernen Gesellschaft unterscheidet. Wohl im Anschluß an Bonhoeffer nimmt er deren drei an: Ehe, Staat und Arbeit, wobei allerdings die Kirche nicht einbezogen erscheint.

Zum Abschluß dieser Würdigung, die nur in groben Zügen wiedergeben konnte, was an Gehalt in diesen Aufsätzen steckt, seien noch einige Fragen gestattet, die dem Rezensenten

während der Lektüre gekommen sind. Zunächst wäre es nützlich, sich in der jungen Wissensmaft der Sozialtheologie über die Terminologie klar zu werden. Immer wieder wird von »evange-Iischer Soziallehre« gesprochen, wobei oft nicht ganz deutlich ist, inwieweit sich dieser Begriff von dem älteren der Sozialethik unterscheidet. Ist die Soziallehre eine deskriptive und phänomenologische Wissensmaft im Untersmied zur Sozialethik als deren kritisch-normativer Ergänzung? Oder versteckt sich dahinter das, was man im angelsächsischen Sprachgebiet »diristliche Soziologiee nennt? Worin besteht aber das Besondere einer solchen Soziologie gegenüber der säkularen Soziologie? Tarsächlidi übernimmt Wendland öfter soziologische Kategorien, die ihrem Ursprung nach nidit theologisch sind, zum Beispiel den Begriff der sekundären Strukturen. Gegen eine soldie übernahme ist an sich nichts einzuwenden, wenn damit nicht ein anderes Problem auftaudien würde: die Frage nach dem Verhältnis von unwandelbaren Fundamentalinstitutionen zu den wandelbaren Organisationsformen und Sozialstrukturen der modernen Gesellschaft. Es wird zwar mutig proklamiert, daß man sich weder ins Getto der lsolierung noch in den Sog der Anpassung an die moderne Gesellschaft begeben wolle; es wird weiter festgestellt, daß man offen sein wolle für den geschichtlichen Wandel, aber es bleibt ungeklärt, wo die Grenze zwischen Weltoffenheit und kirchlicher Eigenständigkeit liegt. Wahrscheinlich läßt sich diese Grenze nie ein für allemal festlegen, aber doch entscheidet sich die Konkretheit und der Nutzen einer theologischen Soziallehre an dem Wagnis einer soldien Bestimmung. Dann würde sich die evangelische Sozialtheologie wohl auch dem Gedankengut des Naturrechts, trotz aller berechtigten Einwendungen gegen seine absolute Geltung, stärker erschließen müssen, als dies jetzt meist der Fall ist. Bis jetzt bleibt bei Wendland die *Theologie der Gesellschaft* eine wesentlich kritische Aufgabe, während die positive Ausgestaltung wenig ergibt über einige allgemeine, freilich wichtige Gesichtspunkte hinaus (z. B. Partnerschaft, Bereitschaft zur Solidarität, Mitmenschlidrksir),

Es ist gut, wenn Wendland entschlossen seinen Ausgangspunkt in Verkündigung und Kirdie nimmt. Aber es entsteht dann die Frage, ob die Sozialtheologie nicht einer institutionellen Verengung zum Opfer fällt, wenn immer nur vom diakonisdien Amt der Kirche geredet wird, so als müsse die Kirdie als Institution und durch eigens dazu bestelltes Amt ihre Aufgabe als »social agent« erfüllen. Wo bleibt da die reformatorische Erkenntnis vom *Priestertum aller Gläubigen,* der Gedanke, daß auch der Dienst der Stallmagd, modern gesprochen des Arbeiters und Angestellten, ein Gottesdienst sein könne? Der Begriff der »weltlichen Christenheit«, den Wendland immer wieder gebraucht, müßte noch viel stärker aktiviert werden, denn nicht nur der Sozialpfarrer oder der Industrieseelsorger haben eine diakonische Aufgabe in ihrem Betrieb, sondern jeder, der in ihm Verantwortung hat. - Diese Anfragen sollen den Wert der Ausführungen Wendlands nicht herabmindern, sondern ein Ausdruck des Dankes dafür sein, daß er mutig und zielsicher den schwierigen Gegenstand aufgegriffen und uns andere zum Nachdenken herausgefordert hat.

Prof. D. *Dr. H.-H. Schrey* *Berlin*

v. d. Gablentz, O. *H.:* Die versäumte Reform. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1960.

Es handelt sich hier um den Versuch einer Selbstbesinnung (5. 11) in Form einer Reihe von überaus kritischen Beiträgen nicht nur zur Politik, sondern zur ganzen Struktur der Bundesrepublik. Auf was richtet sich diese Selbstbesinnung? Auf das obrigkeitsstaatlidie Denken in den Kategorien des nationalen Machtstaates (obwohl »die billigen Auswege eines autoritären Obrigkeitsstaates nicht mehr gangbar sind«, S. 17), auf die politische Unbildung und Unmündigkeit der Deutschen, auf den Initiativeverlust in der Frage der Wiedervereinigung und anderes mehr. Wir sind mit der Frage der Mitbestimmung nicht fertig geworden (S. 19, 66). Auch die Wirtschaft.ipolitik bekommt ihren Teil ab: »Wir haben keine ernsthafte Kontrolle der Investitionen« (5. 20). Geblieben ist aus Gründen, die besonders ausführlich untersucht werden, auch die »Bildungs klufl« (5. 21).

Der Verfasser sieht auch die Schwierigkeiten:

Es sind uns nach dem Zusammenbruch einfach »zu viele Aufgaben gleichzeitig auf den Hals gekommen« (5. 11); die Besatzungsmächte haben in der Entnazifizierung Fehler gemadir und damit eine Unmenge Ressentiments ausgelöst; auch die Währungsreform ist von ihnen falsch gemadir worden. Wir haben dann im Anschluß daran den Lastenausgleich falsch gemacht, man hat nicht nur alle Schiehr- und Klassenuntersmiede von früher wiederhergestellt, sondern »man hat auch wieder das Volk um den Segen der Schuld und der Verluste betrogen«.

Den größten Umfang nehmen in dem Buch die Ausführungen über Parteien, Verbände und die Kirdien ein. Die Bemerkung (5. 26), daß die beiden großen Parteien im Gegensatz steckengeblieben sind und daß es ein Verhängnis für Deutschland ist, daß die beiden überragenden Männer - »Führer« schreibt v. d. Gablentz - von den ersten Begegnungen an sich in einen tragischen Haß hineingesteigert haben, entspricht dem, was ich seit zehn Jahren gesagt und geschrieben habe. Diese Entwicklung, schreibt v. d. Gablentz, sei für die Berliner doppelt schmerzlich, weil sie die außenpolirisdie Arbeit vergifte, aber auch kaum verständlich, weil man in Berlin »unter dem Eindruck der totalitären Bedrohung das gegenseitige Verständnis, das in der Widerstandsbewegung erwachsen war«, nie verloren habe.

Ich halte die Darstellungen dieses Mittelteils für maßvoll und gerecht. Der Liberalismus hat es in der Tat heute schwer, nicht weil es in Theorie und Praxis immer noch Vertreter des Liberalismus gibt, die unfähig sind, eigene Fehler einzusehen (5. 49), sondern weil »seine großen Ideen so ins Allgemeinbewußtsein übergegangen sind, daß es schwer ist, einen allgemeinen Ort zu entdecken, an dem eine liberale Partei unabhängig stehen könnte« (5. 49). Weniger überzeugend finde ich die Beurteilung der SPD und CDU. Es ist zwar richtig, daß es (5. 55) bei uns einen offenbar unausrottbaren Konfessionalismus gibt, der es ersdrwert, daß sich Parteien unbefangen begegnen. Aber das gilt doch nicht nur für die SPD, dies gilt – wenn auch in anderer Weise - auch für die CDU. Daß es sich um »arrne Leute« handelt, die hier Bedenken äußern, sollte man so nicht stehenlassen; man sollte lieber einmal genau hinhören. Die Rechtfertigung des »C« (5. 56 f.) kann so wenig wirklich überzeugen, wie die Unterscheidung zwischen dem Gesellschaftsbild eines konsequenten Personalismus, das für die CDU typisch sein soll, und dem »egalitären Gesellschaftsbild des deutsdien Reformsozialismus, geschweige gar des herkömmliehen Marxismus«, Hier spielt nun wirklich auch das ideologische Element der »Selbsteinschätzung« (5. 58), das sich »an vergangenen Situationen ausrichter« (5. 60), eine unangenehme Rolle. Der Verfasser verzichtet auf die Untersuchung, ob die Unterschiede im Verständnis der Ideen der Person, der Freiheit und der Gerechtigkeit tatsächlich so stark sind, und beläßt es bei der Feststellung, das ideologische Element der Selbsteinschätzung dürfte sich zunächst schwer relativieren lassen (5. 58). Diese Genügsamkeit ist schade. Angesichts der vom Verfasser genauso wie von mir als belastend empfundenen Verhärtung der politischen Fronten hätte man mindestens den Versuch zu einer Relativierung durch den Vertreter einer politischenWissenschaft erwartet. Ich sehe nicht recht, wie es zu der für »die Zukunft der deutschen Demokratie« so wichtigen »vernünfligen Ergänzung von Regierung und Opposition« (5.60) kommen soll, wenn nicht auf allen Seiten das Geschäft der Entideologisierung sehr viel ernsthafter betrieben wird.

Köstlich finde ich die Partien über die Verbände (Gewerkschaften, Unternehmer- und Bauernverbände, Mittelstandskundgebungen und »Beamtenkorps«), Der Verfasser ist nüchtern genug, zu sehen, daß es so etwas geben muß, er macht auf die Unterschiede bei uns und in den USA aufmerksam (5. 61 f.); er hält die vielen Probleme, die sich dabei ergeben, nicht für unlösbar, aber er übt eine scharfe Kritik an der Praxis und der Ideologie der Verbände. Eine besonders intime Kenntnis verraten verständlicherweise die durch große Sachlichkeit sich auszeichnenden Abschnitte über die beiden Kirchen!

Das Buch schließt mit einer Abhandlung über »Norwendigkeit und Grenzen der Koexistenz«, also mit der uns ohne Zweifel am stärksten bedrückenden Frage. Ich kann hier nicht im einzelnen darstellen oder gar prüfen und erörtern,

welche Möglichkeiten der Entspannung der Verfasser sieht. Aber er sieht Chancen: in der Neutralität, in der Toleranz, im Zeitfaktor. Er macht auch hier auf die »unglückliche Hand« aufmerksam, die wir an manchen Stellen in unserer Außenpolitik gehabt haben. Gleich zu Anfang findet sich der Satz: »Es ist ein Verhängnis, das K. Adenauers politisches Weltbild vor 1914 geprägt worden ist und daß er keine anderen politischen Kategorien kennt als den nationalen Machtstaat des 19. jahrhunderts.« Und einer der letzten Sätze (5. 132) lautet: »Neben der Geduld gehört zu einem guten Diplomaten auch die Ehrlidikeir.« Man darf hinzusetzen, daß Geduld und Ehrlichkeit nicht einmal besonders christliche Merkmale sind. Aber ich glaube, in solchen scharf pointierten Sätzen zeigt sich der Ernst und die Sorge des Verfassers im Blick auf die weitere Entwicklung.

Ich habe aber hier nur einige Dinge aus der Fülle kritischer Beobachtungen hervorgehoben, die das Buch sonst noch enthält, etwa zum Verhältnis der Ideen und Interessen (5. 29), zum Verhältnis von Nationalismus und Sozialismus (5. 35), zur Geschichte der Arbeiterbewegung, zur besonderen Lage der DDR mit ihrem »stumpfsinnigen und leistungsunfähigen Zentralismus« (5. 41), zur Lage in den Entwicklungsländern (5. 42).

Wenn ich das Buch als Ganzes charakterisieren soll, würde ich sagen: Ein ebenso gescheites wie (auf 130 Seiten) wichtiges Buch, dem man weite Beachtung wünschen muß. Es ist geistvoll, streckenweise vergnüglich zu lesen. Ich habe es in einem Zug durchgelesen. Der Verfasser gehört nicht zu der großen Zahl der »Ressentimenterfüllten unter den Gebildeten«, und er hat einen Blick für die Realitäten. »Eine Theorie« - schreibt er in dem großen Kapitel über »Die Gebilderene -, »die nicht an die Realitäten herankommt, ist nicht nur unpraktisch, sondern sie ist theoretisch falsch. Und eine Praxis, die keine Kritik der Wahrheit verträgt, mag der Gipfel der Schlauheit sein, aber sie ist töricht.«

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

Bibliographie: Politische Ethik

1. Allgemein

Adrian, Charles Raymond: State and Local Government, London: Mc-Graw Hi111960. 531 S. 58 s.

Albrecht, Günter: Dokumente zur Staatsordnung der Deutschen Demokratischen Republik. WesentI. erw, 2. Auf!. in 2 Bänden. Bd. 1. Berlin: VEB De, Zentralverlag 1959. 540 S. 14,20 DM-Ost.

Almond, Gabriel Abraham und farnes S. *Coleman (Hg.):* Politics of the Developing Areas. New York: Princeton Universiry Press 1960. 591 S. $ 10.

Banning, W.: Politieke malaise. Wening 1960/5-6. S. 327-337.

Bergstraesser, A. (Hg.): Ost-West-Beziehungen. Der gegenwärtige Stand - Künftige Entwicklungen. Freiburg (Breisgau): Verlag Rombach 1960. 156 S. 9,80 DM.

Bischof!, Walter: Von der rechten Verwendung der Macht. Junge Kirche 1960/2. S. 83-92.

Bozeman, Adda B.: Politics and Culture in International History. Princeton University Press 1960. 567 S. $ 10.

Bürgerschaft und Staatsordnung in Geschichte und Gegenwart. Recklinghausen: Kommunal-Verlag 1960.90 S. 1,60 DM.

Calvez, fean Yves, und [acques Perrin: L'obeissance au pouvoir politique, Revue de I'Action populaire 1960. S. 1157-1168.

Canetti, Elias: Masse und Macht. Hamburg: Claassen 1960. 568 S. 28,- DM.

Chruschtschow, Nikita Sergevic: Für den Sieg im friedlichen Wettbewerb mit dem Kapitalismus. Berlin: Dietz Verlag 1960. 606 S. 5,80 DM.

Clark, Grenville and Sohn, L. B.: World Peace through World Law. 2. Auf!. Cambridge: Havard University Press 1960. 387 S. $ 6.50.

Conant, [ames Brynnt: The Child, the Parent and the Stare, London: Oxford University Press 1959. 211 S. 28 s.

DaUin, Alexander: Soviet Conduct in World Affairs. New York: Columbia University Press 1960. 318 S. $ 4.50.

Dürrenmatt, Peter: Die Welt zwischen Krieg und Frieden. Bern: Hallwag 1959. 246 S. 14.80 sfr.

Emerson, Rupert: From Empire to Nation. Cam-

bridge: Havard University Press 1960. 466 S. $ 7.75.

Este, Diana d': Paix er prosperite, Neuchâtel: E. de la Baconniere 1959. 64 S. 3.75 sfr,

Faul, Erwin: Der moderne Machiavellismus. Köln und Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1960. 256 S. Br. 18.50 DM; Ln. 22,- DM.

Goodman, Elliot Raymond: The Soviet Design for a World State. New York: Columbia University Press 1960. 512 S. $ 6.75.

Grabowsky, Adol]: Raum, Staat und Geschichte. Grundlegung der Geopolitik. Köln und Berlin: Carl Heymanns Verlag 1960. 263 S. 38,- DM.

Hermens, F. A.: Die Politik und die Wissenschafl:. Zeitschrifl: für Politik 1960/3. S. 189-204.

Hippel, Ernst von: Von Staat und Gewalt, von Recht und Politik. Stimmen der Zeit 1959-60/5. S. 334-343.

Hippel. Ernst von: Recht und Staat im Weltbild der Neuzeit. Die neue Ordnung 1960/6. S. 401-412.

Höpker, Wolfgang: Ist unser Staat wetterfest? Zeitwende 1960/7. S. 433-441.

Hovet, Thomas: Bloe Politics in the United Nations. Cambridge: Havard University Press 1960. 197 S. 76 Karten. $ 6.50.

[aspers, Karl: Freiheit und Wiedervereinigung. Ober Aufgaben deutscher Politik. München: Piper-Verlag 1960. 123 S. 6,50 DM.

Kahn, Herman: On Thermonuclear War. NewYork: Prineeton University Press 1960. 288 S. $ 10.

Kennen, George Frost: Soviet Foreign Policy, 1917 to 1941. Princeton: D. van Nostrand Company, Ine. 1960. 192 S. $ 1.25.

Kerimov, Dzangir Ali-Abbusooii: Staatslehre und Revisionismus. Die marxistisch-leninistische Lehre vom Wesen des Staates und des modernen Revisionismus. Berlin: VEB Dr, Zentralverlag 1959. 147 S. 3,50 DM-Ost.

Keuskamp, E.: Inleiding tot de psychologie voor de politie, Ijmuiden: Vermande Zonen 1959. 183 S. 6,90 hfl.

Kuby, Erich: Es ist ja gar nichts passiert! Frankfurter Hefl:e 1960/2. S. 97-109.

Kuhn, Ferdinand, und Helmut lbach (Hg.): Deutsche Bürgerkunde. Recklinghausen: Kommunal-Verlag 1960. 575 S. 24,- DM.

Labrousse, Roger: Introduction à la philosophie poIitique. Paris: Mareel Reviere 1959. 296 S. 12 NF.

Lindemann, Helmut: Neue Spielregeln für eine neue Politik? Gewerkschafl:liche Monatshefl:e 1960/9. S. 513-521.

Meiklejohn, Alexander: Politieal Freedom. New York: Harper & Bros, 1960. 166 S. $ 3.50.

Mickee, Don K.: The Role of Self-Interest in Politics, Religion in Life *1960.* S. *598-608.*

Mommsen, Wilhelm: Deutsche Parteiprogramme. Deutsches Handbuch der Politik. Bd. 1. Köln: J. P. Bachern 1960. *807* S. 85.- DM.

Morgan, Douglas N.: On Justifying Politieal Action. Ethics *1960/1.* S. 1-13.

Murray, lohn C.: Morality and Foreign Poliey. Amerika Jg. *102/24.* S. 729-732, und]g. *102/25.* S. 764-767.

Pringsheim, Fritz: Rechtserziehung und Politik. Freiburg i. Br.: Verlag Rombach 1960. 80 S. *6.80* DM.

Rossiter, Clinton: Parries and Polirics in America, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press 1960 205 S. $ 1.65.

Savary, Alain: Nationalisme algerien et presence francaise, Paris: PIon 1959. 224 S. 7.50 NF.

Schoeck, Helmut: Was heißt politisch unmöglich? Erlenbach-Zürich und Stuttgart; Rentsch 1959. 257. br, 11,- DM; Ln. 14.50 DM.

Sorokin, Pitirim Aleksandrovich und W. *A. Lunden:* Power and Morality, Who Shall Guard the Guardians? Boston: Sargent 1959. 204 S. $ 3.50.

Strauß, Leo: What is Politieal Philosophy? Chieago: The Free Press of Gleneoe 1959. 315 S. $ 6.

Stucki, Lorenz: Gebändigte Macht - gezügelte Freiheit. Leitfaden durch die Demokratie. Bremen: Carl Schünemann 1960. 314 S. 14,80 DM.

Sturze; Luigi: Politique et morale, Doc, Cath. 1960. S. 237-250.

Thompson, Kenneth: Politieal Realism and the Crisis of World Polirics. Princeron University Press 1960. 268 S. $ 5.

Vlbricht, Walter: Die Entwicklung des deutschen volksdemokratischen Staates 1945-1958. 2. Aufl, Berlin: Dietz Verlag 1959. 691 S. 7,- DM-Ost.

Verney, Douglas Vernon: The Analysis of Politieal Systems. London: Routledge 1959. 239 S. 28 *s,*

Wolf, Robert Paul: Moral Standards in Foreign Poliey. The Nations 1959/5. S. 419-421.

2. Christentum und Politik

Asmussen, Hans: Ober die Macht. Stuttgart: Schwaben-Verlag 1960.135 S. 5,90 DM.

Bassarak, Gerhard: Das Verhältnis des Christen zum Staat. Dibelius im Widerspruch zur Schrift. Stimme der Gemeinde 1960/3. S. 74-76.

Biser, Eugen: Der Sinn des Friedens. Ein theologischer Entwurf. 242 S. München: Köse! Verlag *1960.* 14,80 DM.

Brookes, Edgar Harry: City of God and the Politics of Crisis, London: Oxford University Press 1960.111 S. *10.6* s.

Buchheim, Karl: Die Freiheit des Menschen im Staat. Gedanken über ihre christliche Herkunft. Zeitwende *1960/11.* S. 729-739.

Burckhardt, G.: Krieg und Frieden im Atomzeit-

alter. Stimme der Gemeinde 1960/20. S. 617 bis 626.

Durcbon, Jacques: Foi diretienne et eng"gement poIitique, Paris: Egl. Réform. de France 1960. 3 NF.

Dokumente zur Frage der Obrigkeit. »Violettbuch« zur Obrigkeitsschrift von Bischof Dibelius, Darmstadt: Stimme-Verlag 1960. 124 S. 3,50 DM.

Dombois, Hans: Obrigkeit heute. Die Mitarbeit 1960/9. S. 433–440.

Duff, Edward: Kirche und Staat in den USA. Stimmen der Zeit 1959-60/12.

Gollsaitzer, Helmut: Keine Obrigkeit ohne von Gott. Stimme der Gemeinde *1960/5.* S. 133-138.

Grisez, Germein G.: Moral Objecrivity and the Cold War. Ethics *1960/4.* S. *291-306.*

Hesse, Konrad: »Partnerschafb« zwischen Kirche und Staat. Monarsschrift für Pastoraltheologie 1960/10. S. 385-398.

Krüger-Wittmarck, Georg: Verträge zwischen Kirch.e und Staat. Kirdie in der Zeit 1960/9. S. 302-305.

Maury, Pbilippe: Politik und ch.ristlich.e Verkündigung. Stutrgarr: Calwer Verlag 1960. 148 S. 8,80 DM.

Mehnert, Gott/ried: Evangelisch.e Kirch.e und Politik, 1917-1919. Düsseldorf: Droste-Verlag 1959. 254 S. 24,- DM.

Niemöller, Martin: Der Christ und die Obrigkeit. Stimme der Gemeinde 1959-60/4. S. 101-108.

Rahner, Karl: Theologie der Macht. Catholica 1960/3. S. 178-197.

Seifert, Haruey: A Chriscian Reappraisal in Foreign Policy. Religion in Life 1959-60/1. S. 75–86.

Tbompson, Kennetb: Christian Erhics and the Dilemmas of Foreign Policy. Durham: Duke University Press 1959. 148 S. S 3.50.

Wul/, Hans: Der Christ und die Politik. Stimmen der Zeit 1959-60/6. S. 401–415.

3. Demokratie, Parteien, Verbände

Bebrendt, Richard F.: Gefährdung der gesellsdiafllich.en Voraussetzung der Demokratie. Gewerkschaftliche Monatshefte 1960/2. S. 78-83.

Benn, Stanley 1., *und R. S. Peters:* Social Principles and the Democratic State, London: Allan & Unwin 1960. 104 S. 32 s,

Brumlop, Kurt: Die formale Demokratie reicht nicht aus. Gewerkschaft!. Monatshefte 1960/2. S. 83–90.

Buchheim, Karl: Demokratie und Nationalismus. Zeitwende 1960/4. S. 224–238.

Die geistige und politische Freiheit in der Massendemoleratie, Stuttgarrr Deutsche Verlags-Anstalt 1960. 150 S. 6,80 DM.

Püsslein, Rudol] Wemer: Die Stabilität des Regierungssystems unter der Geltung des Grundgesetzes. Zeitschrift für Politik 1959/4. S. 310-318.

Grosser, Al/red: Die Bonner Demokratie. (Deutschland von draußen gesehen.) Düsseldorf: Karl Rauch Verlag 1960. 538 S. 19,80 DM.

Harbold, William H.: Democracy andjthe Service Seare. Ethics *1960/2.* S. 135-146.

Horne, Al/red: Mit der Demokratie am Ende. Gewerkschaftliche Monatshefte 1961/1. S. 14–20.

Mann, Vlrich: Der Glüdcseligkeitsstaar, Zeitwende *1960/3.* S. 153-165.

Panikkar, Raimundo: Der demokratische Mythus. Stimmen der Zeit 1960/7.

Pikart, Eberhard: Berufsbeamtenturn und Parteienstaat. Eine Fallstudie. Zeitschrift für Politik 1960/3. S.225-241.

Schult, [obannes: Der Staatsbürger. Villingen: Neckar-Verlag 1959. 293 S. 14,70 DM.

Schütz, Klaus: Parteien in der Demokratie. Die neue Gesellschaft 1960/1. S. 3-10.

Spiazzi, Raimondo: Democrazia e ordine morale, Brescia: Marcellinana 1959. 227 S.

Volk und Staat. Einführung in das Wesen und den Aufbau der parlamentarischen Demokratie. 6. neub, Auf!. Bielefeld und München: Erich.t Sch.midt Verlag 1960. 64 S. 2,- DM.

Welty, Eberhard, OP: Das »konkrete« Gemeinwohl. Die neue Ordnung 1959/5. S. 321–335.

Westerath, Heribert, Der sogenannte »Pluralismus«, die Demokratie und das Wahlverfahren. Zeitschrift für Politik 1959/4. S. 318-332.

Ziesel, Kurt: Die verratene Demokratie. Mündten: Lehmarm 1960. 120 S. 11,80 DM.

Wir weisen empfehlend auf die diesem Heft beigegebene Buchkarte des Furche-Verlages sowie auf den Prospekt des Verlages J. C. B. Mohr, Tübingen, hin.

Glaube und Ethos im Neuen und Alten Testament

Ein Beitrag zum Problem der biblischen Begründung der christlichen Ethik!

VON WOLFGANG SCHWEITZER

Wer die christliche Ethik biblisch begründen will, muß sich zwei Fragenkreisen zuwenden: Zunächst muß geklärt werden, wie sich die ethischen Weisungen der Bibel zu ihrem übrigen Inhalt verhalten. Sodann ist zu untersuchen, wie die in den biblischen Zeiten gemachten Aussagen für die heutige Verkündigung der Kirche fruchtbar zu machen sind: Gibt es eine Möglichkeit, sie auf unsere Lage zu übertragen? Muß die übertragung ethischer Aussagen anders vor sich gehen als die übertragung der übrigen biblischen Aussagen? Es geht also bei diesem zweiten Fragenkreis um das Problem der Vergegenwärtigung der biblischen Botschaft in unserer Zeits, Um für diese entscheidende Frage eine tragfähige Grundlage zu erhalten, ist aber eine Erörterung über den Zusammenhang zwischen den ethischen Weisungen und der gesamten Botschaft der Bibel unerläßlich; wir beschränken uns dabei zunächst auf das Neue Testament.

1. ETHISCHE WEISUNGEN ALS TEIL DER BOTSCHAFT DES NEUEN TESTAMENTS

Wir verstehen das Neue Testament als die Bezeugung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Für alles folgende ist entscheidend, daß wir nicht einen Augenblick die Erkenntnis aus dem Auge verlieren: Jene Bezeugung geschieht in der Form des *Glaubenszeugnisses.* Dies kann immer nur unter verschiedenen Aspekten hinweisen auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, es kann aber nie die Offenbarung selbst in einen Satz fassen. Denn die Offenbarung ist nicht ein solcher Satz, sondern ein Handeln Gottes für uns und an uns durch Jesus Christus, den lebendigen Herrn. Wo diese Offenbarung den Menschen erreicht, ihn überwindet, wird in ihm der Glaube geweckt. Dieser Glaube findet notwendig Ausdruck im Reden und Handeln des Menschen, der glaubt, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil er nicht anders kann, als andere Menschen ebenfalls zum Glauben einzuladen. So wird der Glaubende beginnen, der an ihn ergangenen Offenbarung Gottes im Lobpreis Gottes zu antworten: man sieht dies wohl mit Recht als eine Wurzel der Dogmatik an[3]. Als öffentlicher Lobpreis wird diese Antwort zugleich zum Bekenntnis des Glaubens vor den andern Menschen. Viele Aussagen des Neuen Testaments tragen dies Gepräge. Sie sind Ausdruck des Bekenntnisses zu Gottes Offenbarung in Christus und wollen zugleich

1. Diesem Aufsatz liegt ein Referat zugrunde, daa auf Pfarrerrüstzeiten in Cottbus und Frankfurt an der Oder am 5. und 6. Dezember 1960 gehalten wurde.
2. Mit Recht hat G. *Ebeling* dies »Problem der Vergegenwärtigung der Offenbarung-s schon 1950 als den »Kern der hermeneutischen Frage« bezeichnet (»Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirdie«. In: Zsdir. f. Th, u. K. 1950. S. 16).
3. Vgl. dazu *E. Schlink:* Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem. In: Kerygma und Dogma 1957. S. 251 ff. Dazu auch *R. Prenter:* Schöpfung und Erlösung, 1960, S. 122: »Das Bekenntnis ist ... seinem Ursprung nach Lobgesang und wird daher in erster Linie vor Gott und erst in zweiter VOr den Menschen abgelegr.«

zu solchem Bekenntnis im Glauben einladen. Wir nennen sie im folgenden der Kürze halber »dogmatische« Aussagen (wobei die Anführungszeichen daran erinnern sollen, daß nicht mehr als das eben Gesagte gemeint ist).

Der Glaubende bezeugt seine Zugehörigkeit zu dem lebendigen Christus aber nicht nur mit dem Lobpreis Gottes in Worten, sondern auch in seinem Verhalten in der Welt. Deshalb finden wir im Neuen Testament viele Aussagen, die von solchem Verhalten des Christen Zeugnis ablegen und zu solchem *Verhalten im Glauben* einladen wollen: dies sind die ethischen Hinweise, Mahnungen und Warnungen. Sie sind Hinweise auf Gottes Offenbarung in Christus wie jene »dogmatischen« Aussagen. Nach der Meinung der Verfasser des Neuen Testaments impliziert der Glaube an Jesus Christus eine bestimmte Ausrichtung des Menschen im Leben in dieser Welt, also ein bestimmtes Ethos. Deshalb stehen die ethischen nicht neben den »dogmatischen« Aussagen, sondern sie sind wie jene integrierender Bestandteil des Glaubenszeugnisses. Erst in der Reflexion des Glaubens über sich selbst wird das getrennt, was im Glaubenden in der Annahme der Offenbarung Gottes in Christus eine Einheit bildete; und da diese Reflexion auch bei den Verfassern des Neuen Testaments schon vor dem Schreiben eingesetzt hat, ist es möglich, innerhalb ihrer Schriften solche Partien mit vorwiegend ethischem Interesse von andern zu unterscheiden, in denen es vorwiegend um den Lobpreis Gottes und die bekenntnisartige Beschreibung der Taten Gottes vor der Welt geht.

Aussagen »ethischer« Art sind weithin begründet in solchen »dogmatischer« Art. So greift Paulus Röm. 6 auf Aussagen über die Auferstehung Christi und die Taufe zurück, um eine ethische Frage beantworten zu können. Der Christ soll sein Verhalten daraufhin prüfen, ob es mit dem Bekenntnis, nein mehr: mit der durch Christi Auferstehung für ihn eröffneten neuen Seinsweise in übereinstimmung steht, oder auch: ob es zum Lobe Gottes in jesus Christus beiträgt". Dies wird uns nachher noch weiter beschäftigen. - Damit der Zusammenhang zwischen beiden Aussagearten deutlich wird, muß hier auch die umgekehrte »Riditung« erwogen werden: Sicher können auch ethische Anliegen Aussagen sdogmatischer« Art hervorrufen. Es würde sich lohnen, zu fragen, ob nicht zum Beispiel die Hervorhebung des Gedankens der »Herrsdiafl Christi« im Neuen Testament mindestens genauso sehr »ethisdien« wie »dogmatisdien« Erwägungen der neutestamentlichen Verfasser entsprungen ist[5]; hält man sich die Frontstellung vor Augen, die mit dem Bekenntnis zum Kyrios gemeint ist, so könnte man wohl sogar von einem primär ethischen Interesse sprechen (im Gegensatz nämlich zu allen spekulativen Ausprägungen dieses Glaubens in der damaligen und vielleicht auch in unserer Zeit).

Die Erkenntnis dieses engen Zusammenhangs zwischen beiden Arten von Aussagen im

---

4. Mit Recht wurden deshalb zwei grundlegende Referate der Kirchlichen Bruderschaf1:en in Weißensee im Juni 1960 unter die Themen gestellt: »Die Gestalt des Lobes Gottes in der politischen Welt der Bundesrepublik« *(H. Gollwitzer,* abgedruckt in: Ev. Theol. 1960, S. 511 ff.) und »Die Gestalt des Lobes Gottes in der politischen Welt der DDR« *(J. Hamel,* abgedruckt in: Junge Kirche, Oktober 1960). Die innere Beziehung zwischen dieser vornehmlich ethischen Fragestellung und den in Anm, 3 genannten Beobachtungen *E. S(hlinks* dürfte auf der Hand liegen.
5. Vgl. hierzu zuletzt *H.-D. Wendland* in: *H. R. Müller-Schwele, H.-D. Wendland* und *A. H. Domhais:* Der Herr der Welt. Stuttgart 1960. S. 30 ff.

Neuen Testament bleibt audt für unsere heutige Arbeit wichtig, Es ist nicht möglich, Dogmatik und Ethik voneinander zu trennen: durch jede Ethik schimmert die ihr entsprechende oder ihr offen oder insgeheim zugrunde liegende Dogmatik hindurchs.

Das Kerygma läßt sich gar nicht ausdrücken ohne die Absicht, Glauben zu erwecken, der dann im Lobpreis Gottes und im Verhalten in dieser Welt Ausdruck finden muß. Dies zeigt das Neue Testament genauso wie die heutige Verkündigung der Kirdie - und wir müssen ja das Neue Testament als das Zeugnis vom Anfang eben dieser Verkündigung verstehen. Für die Frage nach der Methodik der übertragung des neutestamentlichen Kerygmas in unsere Zeit ergibt sich daraus, daß wir nicht etwa zunächst nur rein dogmatische Sätze aufstellen können, um später aus ihnen ethische Folgerungen abzuleiten. Das würde ja voraussetzen, daß es im Neuen Testament kerygmatische Aussagen gäbe, die nur

6. Vgl. hierzu meine Besprechung der Ethik von W. *Trillhaas* in der ZEE 1961, S. 56 ff. Inzwischen ist G. *Ebeling* in einem Aufsatz über »Die Evidenz des Ethischen und die Theologie« (Zschr, f. TheoI. u, Kirche 1960, S. 318 ff., erschienen Februar 1961) kurz auf dies Problem eingegangen. Dabei erhält gleich zu Anfang *H. van Oyen* von ihm eine Rüge für die Behauptung, daß sich »seit Schleiermacher eine Isolierung der Erhik« abzeichne (so in RGG 311, 712). Es wäre besser gewesen, Ebeling hätte dabei nicht unterstellt, daß die vielzitierte Stelle aus Schleiermachers »Kurzer Darstellung-s über den Zusammenhang zwischen der christlichen Sittenlehre und der Dogmatik unserm Mitherausgeber unbekannt gewesen wäre! Man könnte, glaube ich, auch behaupten, daß Ebeling nicht der erste war, der Schleiermachers Hinweis auf die Gefahr, es möchte ein unförmiges Werk entstehen, wenn man beide Disziplinen konsequent ineinanderarbeitet, als Weissagung auf *K. Barths* Kirchliche Dogmatik verstanden hatl Aber es kommt doch vor allem darauf an, was Schleiermacher tatsächlich getan hat. Da hätte sich doch gerade Ebeling daran freuen müssen, daß Schleiermacher neben seiner christlichen Sittenlehre, seine Theologie suspendierend, eine philosophische Sittenlehre vortrug! Was ist das anderes, als daß er als *Tbeologr* ausdrücklich ihre Selbständigkeit anerkannte? Später - auf S. 325, Anm. 1 - erhalten van Oyen und G. *Gloege* noch einmal in nahezu beleidigender Weise Rügen dafür, daß sie es gewagt haben, *Kant* nur am Rande (van Oyen) oder gar nicht (Gloege) zu erwähnen: darüber »sollte wenigstens nachgedacht werden, ehe man sie (Kants hermeneutische Weisung) für erledigt häle«. Rückfrage: Müssen wir denn dies alles nun wirklich noch einmal durchexerzieren, was vor 40 Jahren bei uns das Thema war? Auch Wo *Herrmann* ging es doch wahrhaftig nicht nur um »die hermeneutische Bedeutung des Sittlichen für die Theologie« oder besser: indem es ihm darum ging. erhielt zwangsläufig die Ethik bei ihm ein unerlaubtes übergewicht, wie Gloege und van Oyen mit Recht andeuten. Ebeling kann doch nicht bestreiten, daß Erlösung als »Gewißheit, daß ich es in Christus mit Gott selbst zu tun habe« (Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie, 2. Auf!. 1889, S. 54) alsbald bei W. Herrmann zurückbiegt in die Frage der Bewältigung der bedrängenden Wirklichkeit des Lebens. Es geht dann doch schließlich um nichts anderes als um »eine weitere Entfaltung des ursprünglichen und immer neu erlebten Eindrucks der Person]esu, wenn wir die Erfahrung machen, daß der durch ihn begründete Glaube uns in unserer sittlichen Not hilft und dadurch die Verwirklichung des Guten in der Menschheit ist« (W. Ho, ebd. S. 50). Wenn man das in einem Lexikon-Artikel nicht mehr so kennzeichnen darf, wie es van Oyen und Gloege getan haben, muß bei dem, der dies rügt, ein eigentümlich blinder Fleck vorliegen. Bei Ebeling selbst ist ja jedenfalls in *diesem* Aufsatz dem Ethischen ein Vorrang vor der Theologie eingeräumt worden, und zwar so, daß man sich hinter W. Herrmann noch zurückgeworfen fühlt: in imponierender Einseitigkeit möchte Ebeling so lange wie möglich nicht als Theologe sprechen (besser: gesprochen haben - etwa S. 340 f.n, um es schließlich bei einem »Aufbredren der Dimension des Theologischen im Ethischenbewenden zu lassen *(S.* 356). Wenn das die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der Dogmatik zur Ethik sein soll, wie müßte dies dann nach Ebeling definiert werden? Vorrang der Anthropologie vor der Ethik und Vorrang der Ethik vor der Theologie mit allen ihren Fächern? Allerdings wäre der Nachweis wohl möglich, daß Ebelings Anthropologie an der entscheidenden Stelle doch theologisch bestimmt ist (glücklicherweise); warum bleiben wir dann nicht als Theologen etwas fröhlicher bei unserer Sache? Ein formal so an die Mystik erinnernder Satz wie der auf S. 348: »Der Mensch hat die Welt zu verantworten; ja er hat Gott zu verantworten« wäre dann freilich unmöglich gewesen. Aber auch das ist gewiß kein Zufall. Es lassen sich ja auch bei W. Herrmann mystische Aussagen genug finden ... 1

auf dogmatische Folgerungen hin auszulegen wären (und es stünden dann andere Aussagen daneben, die nur auf ethische Folgerungen hin zu befragen wären): eben dies ist ein Irrtum. Zwar kann man hier von einem vorwiegend »dogmatisdien« und dort von einem vorwiegend »ethischen« Interesse einzelner Aussagen sprechen; aber die Bezeugungen des Kerygmas im Neuen Testament enthalten stets beide Aspekte.

Dieser Tatbestand erschwert die biblische Grundlegung der christlichen Ethik erheblich. Denn nun muß sich der Ethiker bei seiner Arbeit ständig dessen vergewissern, wie es um die entsprechenden dogmatischen Interpretationen des Kerygmas steht. Freilich gilt dasselbe in umgekehrtem Sinne auch von der Dogmatik: sie muß ihre ethischen Aspekte ständig mit bedenken, wenn sie der Verkündigung in rechter Weise dienen will.

Obwohl der Zusammenhang der »dogmatischen« und der »ethisdien« Aussagen im Neuen Testament so eng ist, daß keins ohne das andere eine »vollständige« Bezeugung der Offenbarung Gottes in Christus wäre, ist es für das folgende nun auch widttig, daß die von uns hier ständig geübte Unterscheidung doch tatsächlich möglich ist. Sie hat, wie wir schon erwähnten, ihren Ausgangspunkt darin, daß die Verfasser der neutestamentlichen Schriften über die verschiedenen Aspekte der Tat Gottes in Christus und deren Bedeutung für ihren Glauben zu reflektieren begannen, ehe sie etwas schrifflid; fixierten. Ganz grob gesagt handelt es sich darum, daß sie das eine Mal von dem sprechen wollen, was Gott in Christus getan hat und tun wird (indem sie davon sprechen, ist zugleich von dessen Bedeutung für unser Leben in dieser Welt die Rede); das andere Mal ist ihr Blick zunächst auf unsere Stellung, unser Verhalten in der Welt gerichtet (und indem sie davon sprechen, wollen sie gewiß nichts anderes, als dies in das Licht jener Taten Gottes zu rücken). Beides konnte, wie es zur Zeit des Neuen Testaments gesagt wurde, als in sich einheitliche Einladung zum Glauben verstanden und aufgenommen werden"[7]: es wurde Glaube bei Hörern und Lesern dieser Zeugnisse möglich. Wie steht es aber nun mit der Übertragung dieser Aussagen in unsere Zeit? Wir wenden uns damit dem zweiten Fragenkreis dieser Untersuchung zu.

II. LASSEN SICH DIE ZEITBEDINGTEN AUSSAGEN DES NEUENTESTAMENTS 'ÜBERTRAGEN?

Die Aussagen des Neuen Testaments sind in einem dreifachen Sinne auf bestimmte Zeiten bezogen:

1. Sie sind Mitteilungen von etwas, was in der Zeit geschehen ist, nämlich von dem Leben, dem Sterben und der Auferstehung Jesu Christi. Dies wird weitergesagt, weil es als ein eschatologisches Geschehen für die ganze Menschheit Bedeutung hat. (Vergessen wir aber nicht, daß die »Mitteilung« den Charakter des Glaubenszeugnisses trägtl)

2. Die Mitteilungen richten sich an Empfänger in bestimmten, zeitlich fixierten Situationen. Das hat für die Art der Mitteilung erhebliche Bedeutung.

7. Diese Fragestellung würde freilich hinfällig, wenn als das Entscheidende am Neuen Testament nicht diese Einladung zum Glauben, sondern mit *E. Stauf!er* eine jesuanisehe »Botsdiaft von der neuen Moral« anzusehen wäre (.Die Borschafl jesu damals und heute«, Bern und München 1959. S. 11). Hiergegen sind aber wohl mit Recht schwere Bedenken geltend zu machen; vgl. die Besprechung von W. *Marxsen in:* Th. L. Ztg, 1961, Sp. 37ff.

3. Die Boten kommen nicht nur von bestimmten Ereignissen her und sprechen nicht nur in bestimmte konkrete Situationen hinein, sondern sie sind darüber hinaus in einem allgemeineren Sinne selbstverständlich geprägt von den Vorstellungen und der Denkweise ihrer Zeit. Der Abstand zwischen ihnen und uns macht uns heute an dieser Stelle besonders viel zu schaffen.

Die Verbindung der ersten und der dritten Zeitbezogenheit ist das vordringliche Problem der biblischen Hermeneutik im Blick auf die Ermöglidiung heutiger »dogmatischer« Aussagen: von dem, was Gott in Christus getan hat, konnten die Verfasser des Neuen Testaments nur in der Weise ihrer Zeit reden. Wie müssen wir von denselben Taten Gottes heute reden, zumal da wir sie doch nur durch jene Zeugen kennen? Dem nachzugehen ist hier nicht unsere Aufgabe. Es muß nur daran erinnert werden, daß der christliche Glaube von jener ersten Zeitbezogenheit, also von der Beziehung auf das Leben, Sterben und die Auferstehung Christi in einer bestimmten Zeit keinesfalls gelöst werden kann. Was in Christus für uns geschehen ist, ist ein für allemal geschehen. Als ein eschatologisches Geschehen greift es über alle Zeiten bis ans Ende der Welt - wie immer wir das nun interpretieren mögen.

Für die Ethik ist es keineswegs gleichgültig, wie dies interpretiert wird. Man kann einer Ethik sehr gut ansehen, ob ihr zum Beispiel eine heilsgeschichtliche oder eine existentialistische Interpretation der eschatologischen Botschaft zugrunde liegt. Und das betriffi: dann nicht nur den Inhalt der ethischen Aussagen, sondern auch die zu ihrer Gewinnung angewandte Methode. Es sei deshalb von vornherein zugegeben, daß den folgenden methodischen überlegungen auch Entscheidungen in dieser Frage zugrunde liegen. Sie mit der gebotenen Sorgfalt darzulegen fehlt aber der Raum. So mag es genügen, wenn die getroffene Entscheidung nur indirekt durch die folgenden Erwägungen hindurch sichtbar wird.

Soweit die Botschaft sich auf Gottes Tat in Christus bezieht, soll sie sich in der Kirche immer gleichbleiben. Das schließt aber nun nicht aus, sondern es schließt ein, daß die Botschaft in den verschiedenen Situationen verschieden ausgerichtet wird, ja sogar: ausgerichtet werden muß. Insofern gewinnt nun die zweite Zeitbezogenheit schon im Neuen Testament große Bedeutung. Denn daraus folgen bereits innerhalb des Neuen Testamentes Verschiedenheiten der Aussagen nicht nur in »dogmatisdier«, sondern ganz besonders auch in »ethischer« Hinsicht. Die Leser, für die das Matthäusevangelium geschrieben bzw. redigiert wurde, stehen offensichtlich vor ganz anderen ethischen Problemen als die Galater, an die Paulus schreibt; und die Korinther haben wiederum ganz andere ethische Fragen zu klären. Läßt sich trotzdem das, was den einen, und was den anderen gesagt ist, von einer Grundentscheidung des Glaubens her verstehen? Dies wäre im einzelnen zu prüfen, und zwar zunächst in der Erwartung, daß eine solche gemeinsame Basis vorhanden war", Wir müssen aber auch mit der Möglichkeit rechnen, daß hier eine theologische Stellungnahme in der Form der Entscheidung für die eine gegen die andere Anschauung von uns gefordert wird, also eine *innerkanonische Kritik in Sachen Ethik*. Theologischen Charakter wird sie

8. Verhältnismäßig selbstverständlich ist dies innerhalb eines Schriftenkreises, also zum Beispiel innerhalb der paulinischen Schriften. Aber darauf darf sich die Bemühung doch nicht beschränken. Vgl. dazu *H. Preisker:* Das Ethos des Urchristentums. Gütersloh 1949.

insofern tragen müssen, als die legitime Frage nicht etwa lauten kann: welche Anschauung ist die ältere gewesen?, sondern nur: welche Anschauung entspricht dem Glauben an Gottes Tat in Christus besser? Zugleich kann und muß man aber mit dieser Fragestellung noch historisch innerhalb des Neuen Testaments bleiben. Denn die Frage der Übertragung damaliger ethischer Entscheidungen in unsere heutige Lage ist mit zusätzlichen Erwägungen verknüpft, die mit der eben erwähnten Problemstellung nicht vermengt werden dürfen.

Für die heutige Ethik ist nämlich der Unterschied zwischen der kulturellen und gesellschaftlichen *Gesamtsituation* der neutestamentlichen und unserer Zeit von Bedeutung, also das, was wir oben als die dritte Zeitbezogenheit der neutestamentlichen Aussagen bezeichneten'. Während sich die biblische Hermeneutik im Blick auf die Dogmatik an dieser Stelle vor allem für die Unterschiede des Weltbildes und der Denkformen interessiert (siehe Entmythologisierungs-Debatte!), muß es der Ethik vornehmlich darum gehen, die Bedingtheit der neutestamentlichen Aussagen durch die damalige soziologische Situation zu erkennen, um sinngemäße von unsinnigen Übertragungen dieser Aussagen in unsere Zeit unterscheiden zu können. Es liegt auf der Hand, daß das sehr viel einschneidender ist als die Unterschiede zwischen den ethischen Fragen der Korinther und der Galater zur Zeit des Apostels Paulus.

Trotzdem müssen wir zunächst noch einmal bei der Frage der Situationsbezogenheit der neutestamentlichen Aussagen innerhalb der Gesamtsituation jener Zeit stehen bleiben. Gegen die von W. *Marxsen* hervorgehobene Regel, daß zum Beispiel die paulinischen Aussagen »immer nur im Zusammenhang mit den Empfängern der Briefe« zu verstehen seien, hat in unserer Zeitschrift W. *Schrage* einen Vorbehalt angemelder-v. Er übernahm von *Martin Dibelius* den Satz, daß sich die paulinischen Briefe »oft genug vom aktuellen Gegenstand zu predigtmäßiger Allgemeingültigkeit« erheben. Die Folgerung für die Auslegung wäre also, daß man sich durch den gewiß fruchtbaren Gedanken der Situationsbedingtheit der neutestamentlichen Aussagen nicht so fixieren lassen darf, daß man für jene Allgemeingültigkeit den Sinn verliert. Wo eine solche Fixierung droht, ist dieser Vorbehalt sicher am Platze, und zwar bereits innerhalb der historisch-theologischen Auslegung des Neuen Testaments.

Es muß aber beachtet werden, daß der Begriff *»Allgemeingültigkeit«* von Dibelius hier nur in einem eingeschränkten Sinne gebraucht werden konnte. Das deutet auch Schrage an, indem er in einer Fußnote erklärt: »Hier geht es allein um die bewußte Situationsbezogenheit und Gezieltheit der paulinischen Briefe, nicht um das geschichtliche Gewand ihrer

---

9. Diesen Gesichtspunkt hat m. E. *H. W. Bertsds* in seinem Aufsatz »Der Ansatz evangelischer Ethik im Neuen Testamente (in: Kirdie in der Zeit 1960, S. 222-226) zu wenig berücksichtige. Seine Grundthese lautet, daß es im Neuen Testament um das rechte Zeugnis des Christen, nicht aber um die Frage nach dem rediten Verhalten in den Institutionen geht. Damit hat er - dem Ansatz der Ethik bei *K. Barth* folgend - gewiß ein wichtiges Anliegen des Neuen Testamentes betont; es scheint aber schon Fraglich, ob man zum Beispiel Röm. 13 und 1. Petr, 2 ausschließlich von dieser Intention her interpretieren darf. Erst recht muß gegen Bartsch daran festgehalten werden, daß in unserer veränderten Lage die Christen auch für die Institutionen mit veranrworelich sind. Wir sind nidre gehalten, bei dem neutestamentlichen Ansatz *stehen* zu bleiben!

10. W. Schrage: Zur formalethischen Deutung der paulinisdren Paränese. In: ZEE 1960. S. 227 (dort zitiert: *W. Marxsen:* Theol. Existenz heute. N. F. 1957. S. 18).

Botschaft überhaupr'".« Deutlicher gesagt: wir werden das, was zur Zeit des Paulus in den christlichen Gemeinden als allgemeingültig zu gelten hatte, noch einmal unterscheiden müssen von dem, was möglicherweise auch über die damalige Zeit hinaus bis heute als allgemeingültig anzusehen ist. Da der Begriff »Allgemeingültigkeit« sonst zeitlos gebraucht wird, muß dieser Unterschied ausdrücklich gemacht werden, wenn man nicht einen falschen Eindrude erwecken will. Es ist bezeichnend (und muß insofern auch anerkannt werden), daß Schrage sich am Schluß mit der negativen Aussage begnügen muß: »Audi dort, wo man annehmen muß, daß Paulus in eine konkrete Situation hineinspricht und eine aktuelle Veranlassung vorliegt, ist der Anspruch der diesbezüglichen Weisungen nicht notwendig einmalig und unwiederholbar, Es wäre zum Beispiel absurd, zu meinen, daß das durch einen akuten Fall in der korinthischen Gemeinde veranlaßte Verbot der Porneia (1. Kor. 5) nur auf den betreffenden Fall von Unzucht zugeschnitten wäre und nur für diesen einen Fall Gültigkeit hätte[12].« Gewiß, dies wäre absurd. Und es lassen sich in der Tat Lagen genug denken, in denen diese oder eine andere apostolische Mahnung wiederholt werden kann-auch in andern kulturellen Umständen. Aber ehe dann positiv von zeitloser Gültigk.eit gesprochen werden könnte, müßten wohl noch einige andere überlegungen angestellt werden (die Schrage in diesem Zusammenhang nicht anrühren konnte und wollte).

Es scheint sehr fraglich zu sein, ob man mit rein exegetischen Mitteln erklären kann, weshalb etwa das Verbot der Porneia 1. Kor. 5 für uns in einem andern Sinne zeitlos gültig ist als etwa die Stellung des Apostels zur Sklavenfrage. In einem Fall scheint Paulus etwas ausgedrückt zu haben, was bis heute allgemein anerkannt ist - im andern Falle nicht. Können wir sagen, daß das eine Gebot zentraler war als das andere - und deshalb zeitlos gültig ist, während es sich bei dem andern Gebot um Randfragen handelte, die in den Bereich des Ermessens hinüberspielen, also auch von den Christen schon damals verschieden beantwortet werden konnten?

Offensichtlich gibt es ethische Sachverhalte, denen gegenüber eine solche Unterscheidung angebracht ist. Man denke an das Schlußwort des Apostels Paulus in der Diskussion über das Benehmen der Frauen im Gottesdienst (1. Kor. 11, 16): hier handelt es sich letzten Endes um eine Ermessensfrage. Zugleich werden wir sagen müssen, daß die Lösung, die er vorher empfiehlt, durch zeitbedingte Vorstellungen geprägt ist, die uns nichts mehr angehen. In diesem Falle spielt übrigens die Entmythologisierung sehr handgreiflich in die christliche Ethik hinüber. Wir müßten nämlich sagen: selbst wenn der Apostel jene Freiheit des verschiedenen Urteils nicht zugestanden hätte, könnten wir in diesem Falle seine vorausgegangenen Argumente nicht mehr nachvollziehen, weil wohl in keiner heutigen Ethik Engel eine Rolle spielen, die auf Frauen einen Blick werfen könnten.

Der Unterschied zwischen der Entscheidung des Apostels in dieser Frage und in dem Falle der Unzucht in Korinth (1. Kor. 5) besteht aber nicht nur darin, daß bei der Unzucht die Mythologie keine (vielleicht muß man genauer sagen: keine so große!) Rolle spielt. Noch wichtiger scheint zu sein, daß wir es hier mit einer sehr alten ethischen Grundentscheidung zu tun haben, die auch in verschiedenen kulturellen Situationen durchgehalten werden kann und durchgehalten werden muß, wenn nicht die kleinste mensch-

11. Ebd. S. 228, Anm. 88. 12. Ebd. S. 232.

liche Gemeinschaft, nämlich die Familie, gefährdet werden SOll13. Die Unterschiede in der kulturellen Gesamtsituation der hellenistischen Welt und unserer heutigen Kultur spielen da keine Rolle. Das Unzuchtsverbot wird von uns als zeitlos gültig angesehen, weil trotz der großen Unterschiede, die sich im Bereich der Familie inzwischen ergeben haben-s, die mit diesem Verbot abgefangene Gefährdung der Familie unverändert geblieben ist. Zunächst scheint es also nur unter diesem soziologischen Gesichtspunkt verständlich zu werden, wieso es überhaupt ethische Fragen gibt, über deren Beantwortung in der Christenheit seit Jahrhunderten Einmütigkeit herrscht: denn selbstverständlich ist solche Einmütigkeit wahrhaftig nicht mehr, sobald man die gewaltigen sozialen Veränderungen ins Auge faßt, die sich innerhalb dieser Zeit vollzogen haben, und die ja immer auch gewisse Umwertungen ethischer Werte mit sich brachten.

Die aufregendsten Fragen in der Ethik sind aber sicher nun gerade nicht diejenigen, deren zeitlose Geltung man verhältnismäßig schnell einsehen kann, sondern diejenigen, die sich aus dem Wandel der Situationen selbst ergeben. In welcher Weise können wir dann im Neuen Testament eine Hilfe finden?

Wenn wir zunächst noch einmal von der Situationsbedingtheit der neutestamentlichen Aussagen ausgehen, so scheint es nahezuliegen, nun nach *Parallelen* zwischen der damaligen Lage und unserer Lage zu suchen - sei es nun, daß wir eine bestimmte einzelne Situation in einer Gemeinde zur Zeit des Neuen Testaments mit unserer Lage vergleichen, oder daß wir nach Beziehungen der damaligen kulturellen Gesamtsituation zur Lage unserer Kultur heute fragen. In diesem Sinne hat die ökumenische Studienkonferenz im Wadham College in Oxford 1949 erklärt: »Wir sind uns darin einig, daß wir, wenn wir die Weisungen des Heiligen Geistes durch die Schrift empfangen sollen, feststellen müssen, inwieweit unsere besondere Lage derjenigen ähnlich ist, die die Bibel darstellt. Man muß sich vor Augen halten, daß niemals eine Lage der andern völlig entspricht, und deshalb hat das Problem der übertragung große Bedeutung. Trotzdem müssen wir uns in jeder neuen Lage durch die Bibel zu einer Erkenntnis des Willens Gottes führen Iassen-",« Die Diskrepanz zwischen dem letzten und vorletzten Satz muß nun zum Thema gemacht werden. Sie war auch in jener Konferenz sichtbar geworden, konnte aber nur noch in diesen kurzen Sätzen fixiert werden.

Wenn es richtig ist, »daß niemals eine Lage der andern völlig entspridit«, ist also der Versuch, hier Entsprechungen zu finden, immer mit einem großen Risiko belastet. Das Risiko besteht darin, daß man sich mit einer mehr oder weniger großen Ähnlichkeit der Lagen zufriedengibt, dann sofort zu der in die damalige Lage hineingesprochenen Botschaft greift und diese nun kurzschlüssig auf unsere Lage anwendet. Das kann in manchen

13. Vgl. dazu *A. Gehlen:* Die Sozialstrukturen primitiver Gesellschaften; in: *A. Gehlen, H. Schelsky:* Soziologie, 2. Auf!. Düsseldorf 1955, S. 15: »Das Inzest-Tabu ... gehört zu den sehr wenigen menschheitsallgemeinen Normen ...«

14. Vgl. dazu jetzt *H. Begemann:* Strukturwandel der Familie. Eine sozialtheologische Untersuchung ... Hamburg 1960 (Stud. z. ev. Sozialtheologie und Sozialethik. Bd. 6).

15. »Richtlinien für die Auslegung der Heiligen Schrift« in: Die Autorität der Bibel heute. Ein vom Weltkirchenrat zusammengestelltes Symposium über .Die biblische Autorität für die soziale und politische Botschaft der Kirche heute«, Hg. von *A. Richardson* und W. *Schweitzer*. Zürich und Frankfurt 1951. S.282.

Fällen gut gehen, es kann aber auch in sehr vielen Fällen mißraten, so daß im Ergebnis eine Antwort gegeben wird, die der Botschaft womöglich geradezu widerspricht.

Im Jahre 1957 hat sich G. *Hillerdal* mit dieser Frage befaßt[16]. Er weist unter anderem darauf hin, daß das Aufsuchen solcher Entsprechungen dadurch belastet ist, daß zwangsläufig eine subjektive Wertung mit ins Spiel kommt; wo der eine eine Analogie der Situationen sieht, wird der andere sie nicht zugeben wollen. Er empfiehlt deshalb, daß die Wertungen, die bei jedem Analogieschluß im Spiel sind, namhaft gemacht werden müssen. Das ist ein Appell an die intellektuelle Redlichkeit, Aber ist damit viel erreiche, wenn wir wissen wollen, was wir der Gemeinde heute zu verkündigen haben?

Jenes Rezept hat Hillerdal offenbar selbst unbefriedigt gelassen. Er fügt deshalb seinen Erwägungen noch die Behauptung hinzu, »daß es gewisse neutestamentliche Grundwertungen gibt, die in bezug auf einige Gebiete konkretisiert werden und die in neuen Situationen und Zeitverhältnissen in der Verkündigung analogieweise erneut angeführt werden können[17]«. Anscheinend muß in dieser Richtung eine Antwort gesucht werden. Leider beantwortet aber Hillerdal die Frage nicht, wie man jene neutestamentlichen Grundwertungen eigentlich erkennen kann, wie man sie von mehr zeitgebundenen Wertungen unterscheiden kann, die ein soldies Verfahren nicht erlauben. Wir stehen wieder an derselben Stelle, an der wir auch im Gespräch mit Schrage über die Allgemeingültigkeit standen.

III. ETHISCHE ENTSCHEIDUNGEN IM NEUEN TESTAMENT ALS GLAUBENSENTSCHEIDUNGEN

Bisher haben wir nur erkannt, daß Warnungen wie die vor der Porneia (1. Kor. 5) aus einem nicht-theologischen Grunde über die Zeit des Neuen Testamentes hinaus Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Würden wir hier stehenbleiben, so würde von einer auf die Bibel gegründeten diristliehen Ethik nicht viel übrigbleiben. Wir würden zu einer naturrechtlich oder auch rein soziologisch begründeten Ethik geführt werden. Dann würde vieles für uns irrelevant, was wir eingangs als ethische Aspekte der Bezeugung der neutestamentlichen Botschaft bezeichnet haben. Die Behauptung, daß es sich um integrierende Bestandteile dieses Zeugnisses handelte, müßte dann auf einem Irrtum beruht haben, vielleidir auf einem Irrtum der Verfasser des Neuen Testamentes selbst.

Wir müssen uns nun aber noch einmal daran erinnern, daß ihre Aussagen Glaubenszeugnisse sind. Da Situationsvergleiche und ähnliches uns nicht weitergeführt haben, müssen wir auf diese Ausgangsstellung zurückgehen. Daraus ergibt sich die Forderung: Wir müssen uns *zunächst frei machen von den einzelnen »ethischen« Weisungen und Mahnungen im Neuen Testament. Die dem Neuen Testament entsprechende christliche Ethik für unsere Zeit muß von der Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses her gewonnen 'werden.* Es geht darum, daß wir erkennen, *was wir im Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn bejahen können (oder müssen) und was wir im gleichen Glauben ablehnen müssen.*

16. G. *Hillerdal:* Unter welchen Bedingungen ist evangelische Ethik möglich? In: ZEE 1957. S. 241 ff.
17. Ebd. S. 251.

Dies dürfte wohl das Entscheidende an den Erwägungen sein, die Paulus Röm. 14 angestellt hat: Im ethischen Konflikt kommt es sogar bei einer solchen Frage wie der nach dem Gebrauch des Götzenopferfleisches letztlich darauf an, ob wir den auferstandenen Herrn als den Herrn über Tote und Lebende anerkennen, ob wir also ihn im Glauben als unsern Herrn gelten lassen (V. 8). Als letzter Maßstab in konkreten Fragen kann dann nur die Regel aufgestellt werden, daß gewiß das Sünde ist, was man im Glauben nicht bejahen kann (V. 23). Dies ist verbunden mit einer auffälligen Freiheit gegenüber den Geboten der Sdirifl - in diesem Falle des Alten Testaments; die Möglichkeit, etwa »im Glauben« Götzenopferfleisch essen zu dürfen, kann dort überhaupt nicht erwogen werden. Paulus gewinnt den Mut zu einer neuen Entscheidung aus dem Glauben an den auferstandenen Christus und seine Herrschaft. Es ist deutlich, daß dieser ethischen Entscheidung das *Risiko des Glaubens* anhaftet, das den Glaubenden ja immer wie ein Schatten begleitet. Das Neue Testament zeigt uns nicht, wie bequem es ist, aus dem Evangelium ethische Konsequenzen abzuleiten, sondern es zeigt, wieviel Mut dazu gehört, aus dem Glauben zu leben und im Glauben neu auftauchende ethische Fragen zu bewältigen.

Anscheinend war Paulus der Meinung, daß die negative Fassung jener Regel (was nicht aus dem Glauben geschieht, ist Sünde, V.23) verhältnismäßig eindeutig sei. Wo eine Verleugnung des auferstandenen Herrn droht, kann eine Tat nicht mehr getan werden. Hier werden Grenzen sichtbar, die der Glaubende nicht überschreiten darf. Es hat sich aber sehr bald gezeigt, daß jene Grenzen gar nicht so leicht zu bestimmen sind und vor allem: daß sie von einzelnen Christen verschieden gesehen werden können. Im Falle des Götzenopferfleisches sieht Paulus solche Verschiedenheit offensichtlich auch innerhalb der Gemeinde als tragbar an. Bei einschneidenderen, großen Entscheidungen aber, etwa im Falle der Unzucht, oder - wenn Paulus das hätte entscheiden müssen - vermutlich auch im Falle der Anbetung des Kaisers, würde er solch verschiedene Entscheidungen nicht für möglich halten.

Aber Röm, 14,23 enthält - zumal im Zusammenhang mit V. 8 - ja nicht nur eine negative, sondern implicite auch die positive Regel: was im Glauben bejaht werden kann, darf bzw. soll geschehen. Wie immer in der Ethik scheint die nähere Bestimmung dessen, was positiv geschehen soll, noch schwerer zu sein als die Anwendung der negativen Regel. So wie sich bei der negativen Fassung als Kriterium die Gefahr der Verleugnung Christi ergab, so erscheint als Kriterium im Falle ihrer positiven Fassung die Liebe Gottes, die in Christus erschienen ist: sie soll, durch die Worte und Taten der Christen hindurchscheinend, ihr Verhalten zu den Nächsten konstruktiv bestimmen (die Anwendung Röm. 14 lautet bekanntlich: aus Liebe um der Schwachheit des andern unter Umständen auf etwas verzichten, was nach dem Maßstab des eigenen Glaubens an sich zu tun möglich wäre). So wie Gott sich uns in Christus in Liebe zugewandt hat, soll auch unser Verhalten durch die gleiche Liebe bestimmt sein. Was diese Liebe fordert, darf nicht unterbleiben; umgekehrt kann auch das, was dieser Liebe widerspricht, keinesfalls im Glauben gerechtfertigt werden. Glaube und Liebe sollen im Handeln des Christen eins sein, sowohl im Blick auf die nicht zu überschreitenden Grenzen als auch im Blick auf konstruktive Möglichkeiten des Verhaltens.

Das Ringen um die jeweils rechte Glaubenserkenntnis, die zugleich ethische Entscheidungen enthält, ist niemals nur Sache des einzelnen Christen und seines individuellen Gewissens. Einerseits ist sich der Apostel dessen bewußt, daß er das Recht hat, ethische Weisungen zu erteilen (vgl. Philem. V. 8, wo er allerdings um der Liebe willen von diesem Recht keinen Gebrauch machen will), andererseits appelliert er auch an die Gemeinde als Ganzes, die verschiedenen Möglichkeiten des Verhaltens im Glauben zu prüfen und das Annehmbare (τὸ καλόν) zu behalten (1. Thess. 5,21)18. Als letzter Maßstab kommen dabei sowohl für den Apostel als auch für die Gemeinde nur die Regeln in Frage, die wir aus Röm, 14 entnommen haben.

Es dürfte deutlich sein, daß alle Versuche, ohne Berücksichtigung dieser eigentlichen Maßstäbe des Christen in mechanischer Weise Situationsparallelen oder Analogien aus dem Neuen Testament zu erarbeiten, für unsere Ethik keine Hilfe sein können. Das sollte uns nicht verwundern, wenn wir bedenken, daß die Botschaft des Neuen Testaments Evangelium und nicht Gesetz ist. Aus dem Evangelium lassen sich nicht in gesetzlicher Weise, sondern nur im Glauben Konsequenzen ziehen. Das aber heißt: es können nur Richtungen des Handeins ermittelt werden'v, es kann und muß versucht werden, solche Richtungen im consensus der Gemeinde zu erarbeitenw; von dem Risiko aber, das jeder Glaubensentscheidung anhaftet, werden wir durch keine Methode der Schriftauslegung frei werden. Vielmehr wäre der Verzicht auf jenes Risiko ja zugleich die Rückkehr in die Knechtschaft des Buchstabens. Diese aber kann vor allem in Zeiten des kulturellen Wandels großen Schaden anrichten.

Das kann nun freilich nicht darauf hinauslaufen, daß in libertinistischer Weise alles für erlaubt gehalten werden darf. Dazu bedarf es keines weiteren Wortes. - Entsprechend muß aber nun, nachdem wir zunächst die Freiheit von den Einzeltexten betont haben, gesagt werden, daß eine völlige Befreiung von diesen Texten weder möglich noch erstrebenswert ist. Sie ist nicht möglich, weil wir ja die Mitte der neutestamentlichen Botschaft nur mit Hilfe der Texte selber finden können, die nach dem vorher Gesagten immer zugleich »dogmatische« und »ethisdie« Aspekte enthalten. Sich von den einzelnen »ethischen« Texten zunächst frei machen, kann also nur heißen: Die Richtung, in der wir die Texte befragen, muß zunächst immer durch das Interesse an der zentralen Christusbotschaft bestimmt sein. Von da aus muß dann im Risiko des Glaubens die Folgerung für die Ent-

18. Gewiß wird man den Plural des Imperativs (prüfet, behaltet) nicht überbewerten dürfen, indem man allein daraus schließt, daß die Gemeinde als Ganze angeredet sei; es ist gewiß *auch* an die Prüfung gedacht, die jeder einzelne vollziehen soll. Aber es kann auch nicht bestritten werden. daß den Verfassern des Neuen Testamentes viel daran liegt, in den konkreten Glaubensentscheidungen (und um etwas anderes handelt es sich nicht in der christlichen Ethik) einen Consensus der Gemeinden herbeizuführen. Dem dient nun allerdings auch die Anrede in Pluralform: prüfet gemeinsam ... 1

19. Der Gebrauch, den *K. Barth* (zum Beispiel in »Christengemeinde und Bürgergemeinde«) in etwas provozierender Weise vom Analogieprinzip in der Ethik gemacht hat, wird immer mißverstanden, wenn man dies Prinzip mit einer mechanisch-gesetzlichen Methode verwechselt und nicht beachtet, daß ihm vor allem daran liegt, daß jeweils von der Mitte des Evangeliums aus die rechte »Richtung« gefunden wird (vgl, dort vor allem die Abschnitte 27-29).

20. Dieser Gedanke spielt in verschiedenen Veröffentlichungen von *H. Diem* (sowohl zur Schriftauslegung als auch zur Ethik) eine Rolle, ebenso auch bei G. *Wingren* (zuletzt in: Schöpfung und Gesetz. Göttingen *1960).*

scheidung in unserer Zeit gezogen werden. Im Vollzug dieser Gedankenbewegung können, ja müssen wir dann wieder Umschau halten nach den einzelnen »ethischen« Texten; es können *dann* auch Situationsparallelen und Analogien bedeutungsvoll werden. Die Texte werden dann freilich nicht die Funktion von Gesetzestexten erhalten, die heute sinngemäß »anzuwenden« sind. Sondern sie werden für uns zunächst nur die Bedeutung von *Beispielen* dafür haben können, *wie die Apostel und ihre Schüler zu ihrer Zeit ethische Entscheidungen im Glauben gefällt haben.* Solche Beispiele sind auf jeden Fall hilfreich für uns; sie können zur Klärung unserer Fragen viel beitragen, wenn wir die damaligen Einzelentscheidungen stets von der Mitte der neutestamentlichen Botschaft her zu verstehen suchen. Von daher gesehen können sogar auch solche Texte hilfreich sein, zu denen in unserer Lage gar keine Parallelen zu finden sind. Es könnte sich zeigen, daß von der *Mitte* her gesehen das, was wir im Glauben tun oder lassen müssen, doch dem entspricht (also in Analogie zu dem steht), was damals entschieden wurde, auch wenn die konkrete Entscheidung unter Umständen von der Sache her gesehen in einer ganz anderen Richtung läuft. Also etwa: dem Annehmen der Sklaverei als eines Faktums, das damals in der Einheit von Glaube und Liebe zu bewältigen war, würde heute die Ablehnung jeder Sklaverei in derselben Einheit von Glaube und Liebe entsprechen. Von der Sache her gesehen liegt das Gegenteil einer Entsprechung vor. Unter dem Gesichtspunkt: »Was gebieten Glauben und Liebe heute?« handelt es sich aber doch um Entsprechungen, die bis in die Einzelexegese nachgezeichnet werden Könnten.

Aus dem Gesagten ergibt sich bereits, daß unser Interesse an den »ethischen« Texten nicht nur ein Interesse an Beispielen ethischen Verhaltens sein kann. Als Zweites, ja sogar als das Wichtigere kommt hinzu: Wir müssen uns dessen vergewissern, ob wir *mit den Aposteln und ihren Schülern in der Einheit von Glaube und Liebe verbunden* sind. Es geht hier um die *Kontinuität* des christlichen Glaubensgehorsams auf der einen - und um die Gewißheit der »Konstanz des göttlichen Gebietens« auf der andern Seite", Zwar bleibt es dabei, daß die Erkenntnis des Verhaltens, das sich aus Glaube und Liebe ergibt, immer wieder neu errungen werden muß. So wie uns aber der Consensus mit der heutigen Gemeinde wichtig sein muß, ist auch die Feststellung des inneren Consensus mit den Vätern im Glauben sehr wesentlich. Es kann sein, daß unsere konkreten Entscheidungen von der Sache her gesehen anders ausfallen müssen, als zu den Zeiten unserer Väter: das bedeutet aber nicht, daß wir ihnen deshalb den Glauben absprechen dürften, sondern es muß gerade umgekehrt der Nachweis versucht werden, daß der gleiche Glaube und die gleiche Liebe heute neue Entscheidungen von uns fordern[22]. Die Konstanz des göttlichen Gebie-

21. K. Barth: Kirchliche Dogmatik. Bd. IH, 4, 1951. S. 19.

22. Es liegt nahe, hier neben das bereits erwähnte Beispiel der verschiedenen Stellung zur Sklavenfrage (es traut sich ja wohl heute gerade die konservative Theologie kaum nodi, mit biblizistischen Theorien die Sklaverei zu verteidigen; das liefe ja auf eine Rechefertigung der Zwangsarbeit hinaus!) die sich in der Christenheit anbahnende neue Einstellung zum Krieg auf Grund der neuen Lage in diesem Bereich zu stellen. Es geht hier nicht darum, ob in schwärmerisdr-gesetalidier Weise nun doch »die Bergpredigte auf unsere Zeit angewandt werden kann, sondern es geht darum, ob das, was hier zu tun und zu lassen ist, im Glauben getan und gelassen werden kann. Anders ausgedrückt: es geht darum, die Einsdiränkungsformel von Augustana XVI (die ja deutlich auf Röm. 14, 23 Bezug nimmt) angesichts dieser neuen Lage sinngemäß zur Geltung zu bringen. Vgl. dazu das in dieser Zeitsdirifl; 1959, S. 240 ff. abgedruckte

tens, die der Glaube hierbei annehmen muß, kann nur auf der zweifachen Linie gesucht werden, die wir uns im Zusammenhang mit Röm. 14 verdeutlicht haben: Gott fordert, daß wir seine Herrschaft nicht verleugnen und daß unser Handeln seiner Liebe entsprechen soll. Man könnte dies die »radikale Forderung« nennen, die »auf verschiedene Weise gleichsam durch ein Prisma gebrochen« wird, wie *Legstrap* sagt[23]: Die verschiedenen Konkretionen, die diese Forderung erfährt, können die radikale Forderung nie in zeitloser Weise zum Ausdruck bringen, stehen aber doch stets zu ihr in Beziehung, so daß em innerer Zusammenhang zwischen diesen Konkretionen durchaus erfaßt werden kann.

Sobald wir in solcher Weise theologisch hinter die Texte zurück nach dem Willen des lebendigen Gottes fragen - so wie dies Jesus in der Bergpredigt getan hat -, wird es nun auch möglich und notwendig, das Alte Testament in unsere überlegungen einzubeziehen. Dabei richten wir unser Augenmerk nicht auf den - oft in unbegründeter Weise als zeitlos gültig verstandenen Dekalog-s, sondern nehmen die vorhin gestellte Frage auf, ob das Alte Testament uns bei der Bewältigung von Fragen hilft, die sich aus dem Wandel der sozialen und kulturellen Verhältnisse unserer Zeit ergeben. Wie beim Neuen Testament müssen wir aber zunächst nach der zentralen Botschaft des Alten Testaments fragen.

»Theologische Gutachten zur Frage der atomaren Bewaffnung«, besonders dort S. 244, Anm. 8. – Die Lösung des Heidelberger Ausschusses, daß die Christen hier in komplementärer Weise verschiedene Stellungen einnehmen sollten, erinnert allzusehr an die mehrstöckige römisch-katholische Ethik, als daß sie sich im Raum unserer Kirche auf die Dauer durchsetzen könnte. Es handelt sich doch nur um eine Verlegenheitslösung angesichts der eben noch nicht im Consensus bewältigten neuen Lage. Vgl. G. *Howe* (Hg.): Atomzeitalter, Krieg und Frieden. Witten und Berlin 1959. Vgl. dazu *E. Wolf* in: Junge Kirche. 1960. S. 3-7.

23. *L. Legstrup:* Die ethische Forderung. Tübingen 1959. S. 118. Die Behutsamkeit, mit der L. die eigentliche Forderung als eine »stumme Forderung« beschreibt (S. 7 ff.) und mit der er davor warnt, das Christentum nicht zur Ideologie erstarren zu lassen (z. B. S. 124), sind ebenso zu begrüßen, wie sein Eingehen auf die »Veränderlidikeit der sozialen Normen« (Kap. IV) und ihre Bedeutung für die Ethik.- Unbefriedigt läßt die - neuen Strömungen in der Exegese entsprechende - Reduktion der neutestamentlichen Botschaft auf die Verkündigung Jesu (S. 3 ff. und S. 233 f.); die uns hier beschäftigenden methodischen Überlegungen fallen infolgedessen zum großen Teil aus. - Nicht zustimmen könnte ich außerdem dort, wo aus der Stummheit der radikalen Forderung gefolgert wird, daß sie nicht »aus Anweisungen besteheue kann, denen dann ein jeweils bestimmter Gehorsam zu entsprechen hat (S. 165; Vorentscheidungen zu dieser Folgerung fallen selbstverständlich schon im ganzen Buch, unter anderem auch auf S. 124 in sehr deutlicher Weise; unser Einwand richtet sich also gegen zentrale Intentionen L.s). Das oben übernommene Bild vom Prisma, in dem sich jeweils die radikale Forderung - ich würde lieber sagen: der Wille Gottes - bricht, würde ich lieber so auslegen, daß ich sage: die Forderung nimmt jeweils in bestimmten Situationen, also zum Beispiel in unserer kulturellen Gesamtsituation oder auch in bestimmten Situationen im Leben kleiner heutiger Gemeinschaften sehr konkrete Formen an: die mich von der Welt her ansprechende ethische Forderung wird durch die Begegnung mit GOtt in seinem Wort radikalisiert, das heißt, dialektisch sowohl aufgehoben als auch bestätigt: aus irdischer Lex (vgl. *E. Brunner:* Das Gebot und die Ordnungen. 1932. S. 124) wird dann jeweils Gottes Nomos, Gottes mich heute unbedingt angehende Weisung, die als solche auch zu verkündigen und insofern trotz Lagstrup auch zu »handhaben« ist, und die Gehorsam fordert. Vg], dazu meinen Beitrag »Evangelium und Gesetz im Wandel der Gesellschaftsordnungen« (in: Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre. Hg. von *F. Karrenberg* und *W. Schweitzer*. Hamburg 1960. Stud. z, ev. Sozial rheologie und Sozialethik. Bd. 7).

24. Gegen solche Mißdeutung hat mit Recht *E. Brunner* Front gemacht: Gerechtigkeit. 1943. S. 1401f. – Eine kurze übersicht über den Stand der Debatte in dieser Frage gibt *F. Karrenberg:* Gestalt und Kritik des Westens. 1959. S. 26 ff. Eine ausführliche Bearbeitung ist hier aus Raumgründen nicht möglich. Vgl. zuletzt auch G. *Wingren* (siehe hier Anm. 20 und 27).

In Fortführung zweier Thesen, die eine andere ökumenische Studienkonferenz in Bossey im Januar 1947 aufgestellt hat[25], erklärte die bereits erwähnte Konferenz im Wadham College in Oxford 1949 auf der Grundlage eines heilsgeschichtlichen Schriflverständnisses, »daß man bei der Untersuchung eines bestimmten modernen Problems mit der Lehre des Neuen Testaments beginnen muß. In seinem Licht müssen wir dann das alttestamentliche Material untersuchen, um so das Problem im Lichte der Gesamtoffenbarung Gottes sehen zu können. Bei diesem Vorgehen dürfen historische Unterschiede zwischen den verschiedenen Teilen der Schrift nicht übersehen werden«. Es kam den Verfassern darauf an, daß deutlich blieb: wir setzen ein bei der Botschaft von Jesus Christus. Dieser Einsatz aber macht die Einbeziehung des Alten Testaments notwendig. Aber was geschieht dabei nun mit den historisehen Unterswieden zwischen den beiden Testamenten?

Man könnte den zuletzt zitierten Satz ja auch so formulieren: »Bei diesem Vorgehen treten die historischen Unterschiede zwischen den verswiedenen Teilen der Schrift deutlich hervor.«

Bei dem Ausdruck »hisrorisdie Untersdiiede« hat man offensichtlich zunächst an die Unterschiede hinsichtlich der kulturellen, politischen und sozialen Verhältnisse gedacht. Diese sind in der Tat beträchtlich, nicht nur wenn man die beiden Testamente miteinander vergleicht, sondern erst recht, wenn man nach Beziehungen zwischen unserer Lage und derjenigen sucht, die im Alten Testament beschrieben wird. Sie erstrecken sich bis auf solche Gebiete, bei denen wir noch am ehesten zeitlose Allgemeingültigkeit der ethischen Forderungen annehmen möchten, also zum Beispiel auf das Gebiet der Ehe- und Familienethikw.

Wichtiger als diese Unterschiede muß aber für unsere Fragestellung sein, daß der Glaube Israels sich nicht auf die gleichen Taten Gottes in Jesus Christus bezieht, die den christlichen Glauben begründen. Muß dann nicht auch das Glaubenszeugnis und folglich das Verhältnis von Glaube und Ethos ganz verschieden sein? Was kann uns aber dann das Alte Testament in ethischen Fragen zu sagen haben?

Jahrhundertelang bestand dies Problem für die Kirdie nicht, weil man zu der überzeugung gelangt war, daß zwischen der Heilstat Gottes in Jesus Christus und dem, was Gott an Israel getan hatte, ein sehr enger Zusammenhang bestand. Die Weise, in der das Alte Testament im Neuen zitiert wird, hatte hier den Weg zu verschiedenen Methoden der Deutung des Alten Testaments geöffnet, die wir heute fast ausnahmslos so nicht mehr nachvollziehen können. Und doch steckte in den verschiedenen, heute nicht mehr nachzuvollziehenden Auslegungsmethoden insofern ein berechtigtes Anliegen, als sie alle im Grunde nur dem einen Ausdruck geben wollten: Wir glauben an denselben Gott, der sich auch im Alten Bund bezeugt hat. Das Alte Testament muß dann gelesen werden als ein Bericht von der Erweckung dieses Glaubens in Israel. Gott hat sich dies Volk als Glaubensvolk erwählt, und in seiner langen Geschichte sollte es lernen, was das heißt, diesem Gott

25. Vgl. -Der Weg von der Bibel zur Weite. Zürich: Gotthelf-Verlag 1948. S. 166. Zum Folgenden vgl. hier oben Anm. 15.
26. Vgl. Anm. 14.

zu glauben, ihm allein zu vertrauen. Auch da, und gerade da, wo das Volk versagt hat, ist der Bericht des Alten Testaments für unsern Glauben von großer Bedeutung.

Aber bekommen wir »den alttestamentlichen Glauben« überhaupt zu fassen? Lange Zeit hat man in der Kirche als das Entscheidende des alttestamentlichen Glaubens das Vertrauen auf Gottes Verheißungen angesehen (Abrahams Glaube!); später trat die Beziehung zwischen dem Glauben und Gottes Erlösungstat bei der Befreiung aus Ägypten und dem damit zusammenhängenden Bundesschluß am Sinai in den Vordergrund. Dies hat zweifellos in Israel von einer bestimmten Zeit an eine große Rolle gespielt. Der Glaube Israels stellt sich seitdem dar als der Glaube an den die Geschichte seines Volkes lenkenden Gott. Begründet war dieser Glaube in einem bestimmten Geschichtshandeln Gottes. Es ist oft hervorgehoben worden, wie bedeutsam dies für das »jüdisch-christliche« Geschichtsverständnis bis in unsere Zeit hinein geworden ist. Aber wird nun nicht gerade dies Entscheidende fragwürdig, wenn man sich vor Augen hält, wie wenig wir tatsächlich über die Befreiung aus Ägypten und den Bundesschluß am Sinai historisch wissen? Im Grunde können wir doch nicht mehr sagen als etwa dies: das Glaubenszeugnis des Alten Testaments orientiert sich zu einem großen Teil an Ereignissen, die historisch nicht zugänglich sind, ja die sogar historisch als nicht geschehen zu bezeichnen sind - zugleich aber betont eben dies Glaubenszeugnis, daß es für den Glauben von unendlicher Wichtigkeit sei, daß er es mit dem in der Geschichte handelnden Gott und nicht mit einer mythischen Größe zu tun habe. Es geht hier um das *Verhältnis des alttestamentlichen Kerygmas* bzw. des zentralen alttestamentlichen Glaubensbekenntnisses *zur Geschichte:* eine Frage, die die alttestamentliche Wissenschaft gerade in den letzten Jahren stark beschäftigt und die man gewiß auch nicht als Systematiker mit zu glatten Patentlösungen umgehen kann[27]. - Die Schwierigkeiten der alttestamentlichen Exegese sind an dieser Stelle beträchtlich - und zwar gerade für den christlichen Ausleger des Alten Testaments. Würde sich nämlich die den Glauben Israels begründende Heilstat Gottes sozusagen im Nebel verlieren, so würde damit der Unterschied zwischen diesem Glauben und dem Glauben an Gottes Heilstat in Jesu Christus, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde und am dritten Tage wieder auferstand, in scheinbar unüberbrückbarer Weise verschärft: das Recht, auf einen historischen Ausgangspunkt zu verweisen (das im Falle des N. T. im Blick auf das Leben und die Kreuzigung Jesu eindeutig ist), ließe sich für das Alte Testament nicht in gleicher Weise behaupten.

27. Vgl, dazu zuletzt *F. Hesse:* Kerygma oder geschichtliche Wirklichkeit? und *R. Rendtorf!:* Hermeneutik des Alten Testaments als Frage nach der Geschichte, beide in: Zschr, f. Th. u. K. 1960. S. 17 ff. und S. 27 ff., sowie *H. W. Wolf!:* Das Geschichtsverständnis der altteseamentl, Prophetie, in: Ev. Theo!. 1960, S. 218 ff. - Wenn demgegenüber G. *Wingren* (in dem Anm. 20 genannten Werk S. 129 ff.) betont: »Die Einheit der Bibel liegt einzig und allein darin, daß sie jetzt gepredigt wird", verlagert sich zwar das Problem, wird aber nicht befriedigend gelöst. Nach W. erhält man den Eindruck, daß das Alte Testament nur universalgeschichtlich gepredigt werden kann, da nun einmal am Anfang von der Erschaffung der Welt und der Eltern aller Menschen die Rede ist. Die Rückfrage drängt sich auf: wurde denn immer so gepredigt? Sind wir nicht dafür verantwortlich, daß das Alte Testament recht gepredigt wird? Kann das etwas anderes sein, als es von seinen eigenen zentralen Aussagen über das Bundesverhältnis Gottes mit Israel her zu verstehen? Viele schöne Aussagen Wingrens über die zentrale Stellung des alttestamentlichen »Glaubens und Vertrauens Jahwe gegenüber" (z, B. S. 132) stehen m, E. nicht auf festem, sondern auf sehr schwankendem Boden, wenn man unhiseorisdi darauf insistiert, daß dem Glauben an Gottes Geschicheshandeln der Glaube an Gott den Schöpfer zugrunde gelegen haben müsse.

Aber was heißt hier: nadi dem historischen Ausgangspunkt fragen? Vieles deutet darauf hin, daß die alttestamentliche Wissenschaft zwar einerseits eine bestimmte Gestalt des Kerygmas des Alten Bundes zum Ausgangspunkt ihrer Erwägungen machen muß, daß aber doch auf der andern Seite die Frage nach der allmählichen Entstehung dieses Kerygmas bzw. des darauf bezogenen Glaubens ein nicht nur religionsgeschichtlich, sondern auch theologisch ungemein fruchtbares Thema bleibt. Dieses Thema ist die allmähliche Entstehung und Entfaltung des Glaubens an die Rettung des Volkes aus Ägypten und den Bundesschluß am Sinai; ebenso gehört zu diesem Thema die ständige Bewährung und Sicherung dieses sich allmählich entfaltenden, schließlich aber doch sehr deutlich geformten Glaubens in der Auseinandersetzung mit Irrglauben und Götzendienst. Der durch Gottes Tat in Christus erweckte eschatologische Glaube ist zwar durch seine Begründung und durch den Inhalt dessen, was er von Gott erwartet, vom alttestamentlichen Glauben unterschieden. Er ist aber dodi darin mit ihm eins, daß er von dem ,*inen* Gott auf Grund von dessen tätiger Selbstoffenbarung - deren Offenbarungscharakter nur dem Glauben erschlossen ist, historisch also ohnehin nicht bewiesen werden kann - alles erwartet: sowohl die Gemeinde des Neuen als auch die des Alten Bundes müssen immer wieder neu lernen, was es nun heißt, von diesem einen Gott alles zu erwarten und in dieser Erwartung gehorsam zu leben.

Hier bleibt also eine Strukturgleichheit in der entscheidenden Beziehung des Glaubens zum handelnden Gott bestehen, die das Neue und das Alte Testament miteinander verbindet. Innerhalb dieser Strukturgleichheit kann und muß einerseits die Einmaligkeit und Endgültigkeit der Tat Gottes in Christus hervorgehoben werden. Andererseits brauchen die verschiedenen »Orienrierungspunkre« des Glaubens nicht übersehen zu werden, die ja nicht nur den alttestamentlichen Glauben als ganzen vom Neuen Testament abheben, sondern auch innerhalb des Alten Testaments zu beobachten sind. Der sich im AltenTestament allmählich entfaltende Glaube an Gottes Handeln in der Stammesgeschichte, der Volksgeschichte, der Geschichte der Völker und schließlich der Weltgeschichte ist zwar nicht so an ein einmaliges Ereignis gebunden wie der neutestamentliche Glaube; und doch kann man sagen: er ist seinem wesentlichen Inhalt nach derselbe Glaube. Dementsprechend ist auch das ethische Problem in beiden Fällen dasselbe: es geht um die Bewährung dieses Glaubens in den wechselnden Situationen. Gerade weil bei der Auslegung des Neuen Testaments die Unterschiede zwischen der kulturellen und sozialen Lage zur Zeit seiner Entstehung und zu unserer Zeit unübersehbar wurden, sind wir genötigt zu fragen: Gibt es Vorbilder dafür, daß sich der Glaube an den in der Geschichte handelnden Gott in verschiedenen kulturellen Lagen bewährt hat? An dieser Stelle bietet das Alte Testament eine Hilfe, die die Christenheit nicht gut entbehren kann.

V. GLAUBE UND ETHOS IM ALTEN TESTAMENT

Einer historisch-theologischen Betrachtungsweise erschließt sich das Alte Testament sehr bald in geradezu aufregender Weise, wenn man die beiden folgenden Fragen stets zugleich in ihrem spannungsvollen Zusammenhang beachtet: Wie entfaltet sich der israelitische

Glaube - und wie bewährt er seine Identität und Kontinuität? Zur Entfaltung gehört, daß in einer langen Entwicklung neue Aspekte aufgenommen werden; hier zeigt sich eine erstaunliche Assimilationsfähigkeit des israelitischen Glaubens (die die im Neuen Testament zu beobachtende Assimilierung antiker Vorstellungen noch erheblich übertrifft). Man darf sich aber durdi soldie Assimilationen nicht täuschen lassen: das eigentliche Thema der alttestamentlichen Glaubensgeschichte war zweifellos die Bewahrung des Glaubens an den Gott, den die Stämme (in verschiedener Weise) in der Wüste kennengelernt hatten[28].

Gewiß hatte der Glaube jener Stämme, die in einzelnen Schüben etwa um *1200* vor Christus nach Palästina eindrangen, noch Formen und Inhalte, die weit von der späteren Botschaft der Propheten entfernt waren. Und doch scheint es von Anfang an darum gegangen zu sein, ob die Stämme dem Gott der Väter treu blieben, dessen Fürsorge und Hilfe sie in der Wüste erfahren hatten. Die Versuchung bestand darin, daß man beim Eintritt in das Land Kanaan und vor allem beim Wechsel der Lebensweise - vom Nomaden- und Halbnomaden-Dasein zur bäuerlichen Kultur - dem Wüstengott den Abschied gab und den Göttern zu dienen anfing, die in diesen Bereichen nach herkömmlicher Anschauung zuständig waren. Und zwar waren diese andern Götter - die Baalim und die Astarte etwa - nicht nur örtlich zuständig, sondern vor allem auch für die Arbeiten am Acker und am Weinberg. Die Israeliten standen demnach vor der für damalige Zeiten ungeheuer aufregenden Frage, ob man überhaupt Ackerbau und Weinbau betreiben kann, ohne sich diesen andern Göttern zu unterwerfen, ohne die Arbeit im neuen Bereich mit den entsprechenden kultischen Handlungen zu verbindenw, Es war nach herkömmlicher Anschauung doch fraglos damit zu rechnen, daß diese Götter sich schwer rächen würden, wenn man ihnen den erforderlichen Tribut nicht zahlte! Es war doch geradezu lebensgefährlich, wenn man ihnen die schuldige Ehrfurcht nicht erwies!

---

28. Für das Folgende darf ich dankbar verweisen auf G. *v. Rad:* Theologie des Alten Testaments, Bd. I und 11, München 1958/1960; sodann vor allem auf *[, Hempel:* Das Ethos des Alten Testaments, Berlin 1938 (dem man einige zeitbedingte Thesen aus S. 5 f. gern übersehen sollte!).

29. Auf briefliche Rückfrage in bezug auf den Stand der alttestamentlichen Forschung in dieser Frage wies mich]. *Hempel* freundlicherweise auf folgende Stelle in einem von ihm in der Z.A.W., Bd. 65 verfaßten Aufsatz über Kultprobleme hin (dort S. 119): »Mit der Seßhaftwerdung Israels im Ackerbaulande und der übernahme der bäuerlichen Kultstätten wurden auch die dort gefeierten Feste jahvisiert. Für den orthodoxen]ahvismus geschieht das so, daß]ahve – außer in den radikal kulturkritischen Sekten, von denen wir die Rekabiten etwas genauer kennen - zwar die Funktion des Ackerbaukultus in -seinem Lande- (vgl. selbst Hos, 9, 3) im Gegensatz zur Wüste als dem Ort des Durstes und der ostwindsengenden Dürre (Hos. 2,5; 13,5.15), und wohl auch mindestens einen Teil des Kultpersonals übernahm, aber nicht den Ackerbau-Mythos. Dieser wird vielmehr durch den geschichtlichen Mythos ersetzt ...« (es folgt dann ein Hinweis auf Dtn, 3 f.). Daß dies auch in bezug auf die Einstellung zur Ackerbau-Arbeit selbst große Bedeutung hat, liegt auf der Hand, wurde mir auch vom Verf. brieflich ausdrücklich bestätigt. Denn die Ersetzung des Ackerbau-Mythos durch den »geschichtlichen Mythos« läuft doch darauf hinaus, daß die Arbeit auf dem Acker entmythologisiert und damit versachlicht wird. – In der Untersuchung von *W. Bienert:* Die Arbeit nach der Lehre der Bibel, Stuttgart 1954, vermißt man schmerzlich derartige historische Fragestellungen, obwohl sie m. E. theologisch besonders fruchtbar sind. Bienert behandelt zum Beispiel im § 9 über »Die Wertung landwirtschaftlicher Arbeit« den Ackerbau vor der Viehwirtschaft und sagt über letztere nur: »Hierbei klingen noch Erinnerungen an die Zeit der Wanderungen (Nomadenzeit) an« (S. 116).

Vergessen wir doch nicht: Israel hatte seinen Gott bis dahin nur als Kriegsgott und als Hüter bestimmter nomadischer Rechtsvorschriften gekannt. Es war damit ja noch keineswegs gegeben, daß der gleiche Gott auch der Herr der Äcker und Weinberge sein würde. Die Versuchung, hier nun mit andern Göttern, mit andern Kulten Kompromisse zu schließen, war sehr groß.

Und doch haben die einwandernden Halbnomaden dieser Versuchung widerstanden. Das jedenfalls ist, aufs Ganze gesehen, das Ergebnis einer schweren Auseinandersetzung, die sich über Jahrhunderte hinzog, in denen Israel durch seine Propheten und Priester immer wieder zur Treue gegen seinen Gott ermahnt wurde'". Die Mahnung, Gott die Treue zu halten, erklingt so häufig, daß sich Einzelbelege erübrigen.

Das für die Ethik Interessante ist nun aber, daß diese Treue gegenüber dem Gott der Wüste, dies Festhalten am Glauben der Väter nicht etwa bedeutete, daß man diesen Gott auch weiterhin nur als Gott des Krieges ansah. Vielmehr lernte man ihn neu erkennen als den Herrn des Landes, ja, man übernahm ohne Scheu die Sage, daß er wie ein Gärtner gearbeitet habe und den Menschen zum Bebauen des Gartens geschaffen habe. Religionsgeschichtlich pflegen wir das so auszudrücken, daß wir sagen: es wurden aus der Umwelt Vorstellungen assimiliert. Theologisch ist aber doch das Wesentliche dabei, daß Israel auch bei diesem Vorgang den Glauben an den einen Gott Festhielt.

Das Gegenstück dazu *ist,* daß man auch ohne Scheu die Verhaltensregeln, *also* die Ethik der Kanaanäer übernehmen konnte - soweit sie im Sinne dieses erweiterten Glaubens an Gott übernommen werden konnten. Man nahm die Lebensweise, die Eigentumsforderungen und Rechtssätze der Bauern an. Die große Mehrheit des Volkes entschied sich nicht für die Lebensweise der Rekabiten, die ja auch weiterhin in Zelten wohnten in der Meinung, nur so dem Gott der Väter die Treue halten zu können. Und bis auf Hosea - der anscheinend eine Wiederkehr der Zustände in der Wüste erwartet bzw. erhofft hat - haben die Propheten nicht etwa die neue Kultur mit den Rekabiten abgelehnt, sondern dazu aufgerufen, in dieser Lage den Gottesglauben bewähren zu lernen. - Wenn nicht alles täuscht, haben wir es hier doch mit einem in der Alten Welt einmaligen Vorgang zu tun, daß ein Volk in dieser ausschließlichen Weise an dem einen Gott festhalt, den es einmal erkannt hat. Vielleicht ist *uns* in unserer Zeit des im Glauben ja noch keineswegs bewältigten übergangs in das technische Zeitalter der Blick in besonderer Weise geöffnet für die Lage, in der sich die israelitischen Stämme am Anfang ihrer Glaubensgeschichte befanden. Sind wir nicht samt und sonders in Gefahr, zu Rekabiten zu werden, die die vorige Kulturstufe (in diesem Falle also die bäuerliche) für glaubensgemäßer halten als die Welt der Maschinen?

Methodisch wäre durchaus zuzugeben, daß ein Vergleich der Situationen eine wesentliche Bedeutung bei dieser Auslegung hat. Aber wie beim Neuen Testament wäre auch hier zu sagen: sinnvoll ist dies nur von der Mitte der Botschaft aus - mag diese auch noch so schwer in einem formulierten Satz zu fassen sein. Wo dies nicht beachtet wird, ist der Rückfall in eine rein entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Alten Testaments unver-

30. Vgl. dazu *J. Hempel:* Ethos des Alten Testamentes, 1938, S. 164: »... Ihr Kriegs- und Rechtsgott sollte sich auf die Dauer als der trotz allem überlegene erweisen ...«

meidlich - wobei dann für unsere heutige Ethik nichts anderes übrigbliebe, als mitleidig auf den unentwickelten Stand der Dinge im Alten Testament herabzuschauenst.

In bezug auf die Lehre von Gott bedeutet das: Israel war und blieb dessen gewiß, daß sein Gott ihm die Treue hält - gerade auch beim Einzug in ein neues Land, in neue Verhältnisse. Die neu in den Blick kommenden Bereiche beschlagnahmt dieser Gott, so daß nun verkündigt werden kann und verkündigt werden muß: »Die Erde ist des Herrn« (Ps. 24, 1 - also nicht bloß die Wüste). Das Wort Gottes erweist sich als Wort des *lebendigen* Gottes dadurch, daß es hier seine Kraft behält und nicht kraftlos zurückweicht vor den angeblich hier oder dort herrschenden Götzen.

In bezug auf die Ethik geht es darum, daß Israel immer wieder neu lernen muß, im Vertrauen auf diesen Gott allein zu handeln. »Ein weithin entscheidendes Problem des israelitischen Ethos ... ist damit klargestellt: die schöpferische Auseinandersetzung mit fremdem Gut in übernahme und Angleichung, in Ablehnung und Wiederaufspaltung, in Entscheidung dafür und dawider, in Grenzziehung und Grenzüberwindung. -Entseheidung- und -Abgrenzung- werden so die Hauptmerkmale des israelitischen Ethos[32].« Dies aber dürfte genau in der gleichen Linie liegen, in der auch unsere Auslegung von Röm. 14 endete: es geht im ganzen biblischen Ethos immer wieder um die Frage: Was ist in der Einheit von Glaube und Liebe zu tun möglich und geboten - und was muß hier auf jeden Fall unterlassen werden, weil es mit diesem Glauben unvereinbar ist?

VI. BIBLISCHES UND AUSSERBIBLISCHES ETHOS

Schon im Zusammenhang mit 1. Thess, 5,21 war von der Prüfung der verschiedenen ethischen Möglichkeiten die Rede, die sich dem Glaubenden in der Welt anbieten (s.S.139). Ähnlich war eben erwähnt worden, daß die Israeliten weithin die Ethik der Kanaanäer übernehmen konnten. Die Frage, wie sich das biblische zum außerbiblischen Ethos verhält, muß deshalb am Schluß dieses Aufsatzes wenigstens kurz angedeutet werden. *K. Barth* folgend können wir anknüpfen bei dem Vorgang, der uns am Alten Testament besonders interessierte. Barth spricht nämlich bei der Erörterung unserer Frage davon, daß die Theologie im Blick auf das, was man gemeinhin Ethik nennt, nicht anders verfahren könne, als es die Kinder Israel beim Einzug in Palästina taten. Wenn wir den Begriff Ethik übernehmen, dann bedeutet das demnach »von der allgemeinen Geschichte der Ethik her gesehen, eine Annexion von der Art, wie sie beim Einzug der Kinder Israel in Palästina stattgefunden hat, auf dessen Boden längst ganz andere Völker mit ihrer Kultur und Religion, wenn nicht ältestes, so doch sehr altes Heimatrecht zu haben behaupteten, die nun nach josua 9, 27 bestenfalls noch als Holzhauer und Wasserschöpfer daselbst weiter

---

31. Im Zusammenhang mit unserm Beispiel - Veränderungen im Ethos der Arbeit im Alten Testament - muß hier auf einen Aufsatz von O. *Eißle/dt* verwiesen werden: »Das Alte und das Neue Testament in ihrer Stellung zur Kulture (in: Preuß. Jahrbucher. Bd. 81. 1919. S. 373-384). Von der scheinbaren Hohe moderner Ethik aus wird mit hörbarem Bedauern festgestellt: so wie im Neuen Testament leider die Arbeit »mcht als Selbstzweck gewertet, sondern als Mittel zum Zweck. angesehen wird (5. 374). so liegt auch dem Alten Testament »die Schätzung der Arbeit um ihrer selbst willen« fern (5. 378).

32. *Hempel:* Ethos .... S. 29 f.

existieren, deren Kultur und Kultus aber von den Israeliten auf keinen Fall übernommen« werden sollten[33]. Wir übernehmen aus diesem Gedankengang zunächst nur das Stichwort *Annexion* - bei K. Barth im Gegensatz zu der Vorstellung gebraucht, daß es sich um eine Anknüpfung handeln könnte. Der Glaube wird dessen inne, daß Gott auch in den neu betretenen Gebieten der Herr aller Herren ist - und auf diese Gewißheit hin wagt er zu handeln (vgl. oben S. 146). Der Glaube versagt, wenn er irgendeinen Bereich von der Herrschaft Gottes ausnimmt.

Aber es läßt sich nun doch nicht bestreiten, daß bei diesem Vorgang der Annexion Verhaltensweisen - und das heißt eben auch: ethische Normen - mit übernommen werden müssen, ohne deren Beachtung in diesen Bereichen das Leben nicht möglich ist; oder sagen wir zunächst vorsichtiger: der Glaube muß zu diesen Normen nun Stellung nehmen. Indem die Gotteserkenntnis sich erweitert, muß zugleich kritisch geprüft werden, was übernommen werden kann und was abgelehnt werden muß. übernommen wurde zum Beispiel die Ackerbaukultur, übernommen wurden sogar manche dazu gehörenden kultischen Feste – aber sie erhielten nun eben einen neuen Sinn[34]. Bei der Annexion kann es also sowohl zu übernahmen (oder ruhig auch: Anknüpfungen) als auch zu Zurückweisungen kommen. Die Annexion schließt das erstere keineswegs aus.

In unserer heutigen Welt hat sich ja längst eine Ethik abseits der Theologie entwickelt, die wir nicht ignorieren können. Man spricht da zum Beispiel von einer »Welt der Forderungen«, die jeden Menschen über seine Mitmenschen erreicht. Die moderne Fassung unseres Problems lautet dann bei W. *Trillhaas:* »Wie sich denn aus der Welt der Forderungen im allgemeinen Forderungen Gottes herausheben und wie ihrem Vorrang vor andern -irdischen- Forderungen Genüge zu tun sei[35].« Man spürt es dieser Fragestellung an: Selbstverständlich ist es uns nicht mehr, daß wir Gottes Forderungen so ohne weiteres von den andern uns erreichenden Forderungen abheben können. Früheren »christlichen« Jahrhunderten war dies weniger problematisch. Mit Trillhaas wird man auch fortfahren müssen: »Nidit alles, was als Forderung Gottes ausgegeben wird, ist es auch tatsächlich ... Es ist auch nicht alles, -was in der Bibel steht-, auch nicht jedes in der Bibel stehende Gesetz Gottes, darum schon Gottes Forderung *an uns.*« Denn wir können, wenn in der Bibel etwas als Forderung Gottes bezeichnet wird, dies nur als Hinweis darauf verstehen, was in einer bestimmten Zeit im Zusammenklang von Glaube und Liebe als solche unabweisbare Forderung Gottes angesehen werden mußte. Damit ist aber nicht gesagt, daß die gleiche Forderung in gleicher Weise für uns gilt. Sehr oft wird es vielmehr so sein, daß Glaube-und Liebe heute viele Forderungen radikaler als früher als Gottes Forderungen erfassen müssen. Das wird man nur so begründen können, daß man sagt: vieles, was früher – etwa zur Zeit des Alten Testamentes in bezug auf die Vielehe - noch im Glauben zu tun möglich war, ist nun im Glauben und in der Liebe unmöglich geworden. Mit Recht können wir sagen: die Absage an die Vielehe müssen wir als Gottes Gebot verstehen. Und

33. Kirdil, Dogmatik. Bd. H. 2. 2. Auf}. 1946. S. 575.

,34. Vgl. Anm. 29.

35. *W. Trillhaas:* Ethik. Berlin 1959. Vgl. dazu meine Bespredmng in der ZEE 1961, S. 58: mit Trillhaas habe ich in dem vorliegenden Aufsatz Röm, 14,23 als Richtpunkt benutzt. hoffe aber auch, die Diskussion über das Verhältnis zur biblisdien Ethik etwas *weiter* geführt zu haben, als er es tat.

es ist durchaus in Ordnung, wenn wir dies nun theologisch zu begründen versuchen. Wir müssen uns aber darüber klar sein, daß zur Entstehung solcher neuen Einstellungen durchaus nichtchristliche Faktoren wichtige Beitrage geleistet haben können und sicher oft geleistet haben. Warum sollte das auch nicht der Fall sein, wenn es doch wahr ist, daß der Gott, den wir in Jesus Christus erkennen, der Herr der ganzen Welt und ihrer Geschichte ist? Die Möglichkeit christlicher Ethik hängt nicht davon ab, daß man historisch ständig ihre Eigenart beweist, sondern sie hängt davon ab, ob wir in jeder Lage aus den sich anbietenden, einander auch oft in Frage stellenden ethischen Möglichkeiten im Glauben und in der Liebe diejenigen erkennen und wirklich ernst nehmen, die mit beidem in Einklang stehen. Dann sollen wir nicht daran zweifeln, daß Gott selbst es ist, der heute genau diesen bestimmten Gehorsam von uns fordert – auch wenn eine solche Forderung uns nicht unmittelbar aus der Bibel entgegentreten konnte. Die Bibel will uns im Grunde dazu anhalten, das Risiko solchen stets neuen Gehorsams im Glauben anzunehmen.

Prof. Dr. W. Schweltzer *Betbel b. Bielejeld, Friedhofsweg 22 a*

Das Verhältnis von Norm und Situation als Problem in der gegenwärtigen theologischen Ethik

VON HERMANN SCHüSSLER

Der nachfolgende Bericht wurde auf der Sitzung des Wissenschaftlichen Kuratoriums der Evangelischen Studiengemeinschaft am 25. Oktober 1960 vorgetragen. Im Zusammenhang der Erörterungen des Kuratoriums über die "Voraussetzungen der Wissenschaft« stand unter anderem die Frage zur Debatte, inwieweit die gegenwärtige Ethik durch das klassische normative Denken bzw. die dahinter stehenden ontologischen Voraussetzungen bestimmt ist, eine Frage, die gerade auch in den jüngsten Diskussionen um die ethischen Probleme des Atomkrieges wieder besondere Aktualität gewonnen hat. Die Fragestellung legte es nahe, auch die sogenannte Situationsethik in die Erwägungen einzubeziehen, an der die Krise des überlieferten Normdenkens besonders deutlich erkennbar wird. Die »Situationsethik« setzt die Abwendung von der Wesensethik bzw. Wesensmetaphysik voraus und sucht mit der Geschichtlichkeit des Ethischen konsequent ernst zu machen. Insofern berührt die Problematik der »Situationsethik« die Grundlagen der theologischen Ethik.

Aus äußeren Gründen konnte das Thema nicht so umfassend in Angriff genommen werden, wie es eigentlich erforderlich wäre. Das Folgende ist lediglich der Versuch, über die Behandlung des Problems von »Norm und Situation« in der theologischen Ethik an Hand einiger besonders instruktiver Beispiele aus dem Bereich der deutschen Diskussion zu berichten.

Wenn man nach einer Auseinandersetzung der theologischen Ethik mit der sogenannten Situationsethik sucht, so zeigt sich überraschenderweise, daß die Situationsethik in auffallend geringem Maße ausdrücklich behandelt wird (in der katholischen Moraltheologie noch eher als in der evangelischen Ethik). Dagegen spielt die implizite Auseinandersetzung mit der Situationsethik und ihren Problemen verständlicherweise eine große Rolle. Man kann - ein wesentliches Ergebnis dieses Berichts hier schon vorwegnehmend - feststellen: in der gegenwärtigen evangelischen Ethik wird durchweg, in der katholischen Moraltheologie in bemerkenswertem Maße die Situation als ein Faktor besonderer Art und besonderen Gewichts bei der ethischen Entscheidung berücksichtigt. Dabei ist allerdings sogleich hinzuzufügen, daß die theologische Ethik mit dieser Einbeziehung und Wertung der Situation noch weithin im Rahmen der klassischen normativen Ethik verbleibt, von einigen bedeutsamen Neuansätzen abgesehen.

Auch die normative diristliehe Ethik hat ja in ihren klassischen Systemen durchaus die Situation als konstituierenden Faktor bei der ethischen Entscheidung erkannt und berücksichtigt. Es darf auf *Thomas von Aquin* verwiesen werden, dessen Ethik im Raum der Normethik geradezu als eine Ethik der Situation angesprochen werden könnte. Thomas legt großes Gewicht darauf, daß jedem Akt eine Reihe von circumstantiae zugehören (Ort, Zeit usw.), die ihn specie boni vel mali qualifizieren (S. Th. I, 11, 18, 10). Denn die »ratio debet ordinare actum non solum quantum ad obiectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias« (I, 11, 73, ad tert.), Nicht zufällig stellt er deshalb die Klugheit an die Spitze der Kardinaltugenden; sie »leitet den Menschen ... gemäß den Gegebenheiten der Situation ... und der richtigen subjektiven Einstellung zum Guten'«. Thomas kann sogar im Hinblick auf die Bedeutung der konkreten Situation sagen, daß »allgemeine sittliche Aussagen weniger von Nutzen sind, weil die Handlungen die konkrete Wirklimkeit betreffen« (Pro!' zu 11, 11)2. Es scheint, wie gesagt, daß die Neubewertung der Situation in der gegenwärtigen Ethik weitgehend nichts anderes ist, als eine stärkere Akzentuierung dieses auch der klassischen normativen Ethik geläufigen Aspekts. Der Charakter der Normethik wird dadurch nicht verändert.

Indessen enthält die theologische Diskussion um das Verhältnis von Norm und Situation auch Momente, die darüber hinausweisen. Im folgenden soll versucht werden, etwas davon aufzuzeigen. Der Bericht beschränkt sich auf die katholische Moraltheologie und die Ethik *Thielickes, Barths* und *Bonhoeffers.* Er geht bei der Darstellung von dem Schema aus, das die meisten theologischen Ethiken ausdrücklich oder unausdrücklich zunächst zugrunde legen: eine bekannte (meist unveränderlich gedachte) Norm wird auf eine bestimmte Situation angewandt. Hierbei handelt es sich um Normen verschiedenster Art, die auf verschiedenste Weise gewonnen werden. Die Frage der Art und Begründung der versdiiedenen Normen soll hier nicht weiter verfolgt, sondern lediglich das Verhältnis von Norm (wie immer gewonnen) und Situation in den Blick genommen werden. Dabei wird sich

1. *[ose] Fuchs:* Situation und Entscheidung, Grundfragen diristlicher Situationsethik. 1952. S. 131.
2. Vgl. *Fuchs,* S. 134.

ergeben, daß bzw. inwiefern die Situation allerdings auch bei der Bestimmung der Normen selbst konstitutive Bedeutung erlangen kann. Hier liegt der Punkt, wo das klassische Normdenken durch die Einführung des Faktors der Geschichte durchbrochen wird und wo also die Fragestellung erreicht wird, um die es in diesem Bericht geht.

II. NORM UND SITUATION IN DER KATHOLISCHEN MORALTHEOLOGIE

Es empfiehlt sich, zunächst einen Blick auf die Behandlung des Problems »Norm und Situations auf katholischer Seite zu werfen, denn in der traditionellen katholischen Moraltheologie ist der Typus der Normethik viel klarer ausgeprägt als in der durch mancherlei erklärliche Hemmungen belasteten normativen Ethik auf protestantischer Seite, und daher werden auf diesem Hintergrunde die Konturen des Problems noch schärfer sichtbar.

Man wird feststellen können, daß es vor allem drei Hemmungen sind, die das katholische Moralsystem im Unterschied zur evangelischen Ethik bis heute nicht ernsthaft angefochten haben: 1. der aus dem reformatorischen Sündenbegriff stammende Pessimismus hinsichtlich einer natürlichen Gotteserkenntnis; 2. die der lutherischen Rechtfertigungslehre entspringende antinomistisdie Tendenz; und schließlich 3. der Historismus, dem sich die evangelische Theologie weit geöffnet hat, während die katholische - wenigstens in der Wurzel - davon nicht wesentlich berührt worden ist. Positiv heißt das: die katholische Theologie geht von der grundsätzlichen (freilich nicht immer oder sogar selten faktischenl) natürlichen Erkennbarkeit Gottes und des Guten aus und sieht sich in der Lage, eine Wesensmetaphysik und demgemäß eine Wesensethik zu entwickeln; ihr ist ferner eine selbstverständliche Voraussetzung, daß der Christ nicht dem »Geserz« entnommen, sondern den moralischen Normen der Natur und der Offenbarung unterworfen ist und ihnen entsprechen kann; und sie ist von der Allgemeingültigkeit und Unveränderlichkeit dieser Normen überzeugt.

Es genügt, die traditionellen Positionen kurz in Erinnerung zu rufen. Nach der bis heute verbreiteten »Katholischen Moraltheologie« von *Heribert Jone*[3] muß der Mensch sein letztes Endziel »erreidien durch persönliche Tätigkeit, die in Übereinstimmung steht mit der entfernteren (objektiven) und näheren (subjektiven) Norm des sittlichen Handelns, nämlich dem Gesetz und dem Gewissen«(18). »Oberste objektive Norm der Sittlichkeit ist das ewige Gesetz, das heißt der ewige Weltplan Gottes, durch den alles geschöpfliche Tun von Ewigkeit her auf das höchste Ziel hingeordnet wird. Seinen Willen hat Gott in der Zeit kundgetan durch das natürliche Sittengesetz und das positiv göttliche Gesetz« (36). Beide werden von der Kirdie autoritativ ausgelegt. Die Situation erscheint in diesem System (ähnlich wie bei Thomas, vgl, oben) neben dem Objekt der Handlung und dem Zweck des Handelnden als ein »Prinzip der Sittlidikeit« (die Umstände; sie verhalten sidi Zum Wesen der Handlung ähnlich wie Akzidentien zur Substanz, 35). In ihrem praktischen Teil bietet die Moraltheologie dann eine wohldurchgliederte Kasuistik, die übrigens durch Jahrzehnte hindurch für viele Seelsorger und Laien eine große Hilfe gewesen ist.

Nun hat in der katholischen Moraltheologie, besonders seit den vierziger Jahren, eine

3. Das Folgende nach der 5. Auf!. 1934.

Auseinandersetzung mit den Problemen der Situationsethik und der konkreten Situation eingesetzt. Sie wurde offenbar herausgefordert durch situationsethische Ansätze in der evangelischen Ethik und vor allem durch den philosophischen Existenzialismus.

Im deutschen Raum haben sich vor allem *Theodor Steinbüchel* und *[ose] Fuchs* S.J. mit den Problemen der Situationsethik befaßt. *Steinbüchel* versucht in seiner »Philosophisehen Grundlegung der katholischen Sittenlehrces unter der bezeichnenden überschrift »Systematische Wesensethik und existenzielle Siruationsethik« (237 ff.) den positiven Anliegen der Situationsethik in einer sehr weitgehenden Weise gerecht zu werden. Er führt geistesgeschichtlich die Situationsethik auf Kierkegaard und Nietzsche zurück. Kierkegaard lehnt *sich* gegen den Prozeß der allgemeinen Idee bei Hegel auf. Für ihn ist Gottes Anspruch an den Menschen »nie zu errechnen, nie auch einem ethischen System einzufügen oder gar aus ihm herzuleiten - das Opfer Abrahams ist die sprechende Offenbarung des souveränen Gottes, ,,. die menschlich vor Gott einzig mögliche und geforderte Haltung« *(240).* Und mit Nietzaches Kunde vom Tode Gottes wird das überlieferte ethische Verhalten zur Welt unmöglich; es gibt danach nur noch unberechenbare Situationen und den Verzicht auf ein System von Werten, Zielen und Normen. Im einzelnen setzt sich Steinbüchel mit der Situationsethik *Eberhard Grisebachs*[5] auseinander. Wir lassen diese Auseinandersetzung hier auf sich beruhen und heben nur die wichtigsten Punkte der Kritik Steinbüchels an der Situationsethik hervor.

Als echtes sittliches Anliegen der Situationsethik erkennt *Steinbüchel:* »Keine moralische Kasuistik kann aus bloßen Allgemeinprinzipien das Leben in seiner immer überraschenden Mannigfaltigkeit konstruieren wollen- (245). Er weist dabei neben der einmaligen äußeren Situation auch auf die jeweilige innere Befindlichkeit im besonderen und unvergleichlichen Augenblick hin (247). Die Ethik muß dementsprechend »der Situation der Gegenwart eine ganz besondere sittliche Bedeutung« zuerkennen; die Situation ist mehr als der neutrale Zeitpunkt der physikalisch ablaufenden Zeit. »Die Situation der Gegenwart, in der der Mensch steht, handelt und leidet, kämpft, versagt, siegt und sich wandelt, ist nie gleidi« (247). Er weist dann aber kritisch nach, daß auch eine reine Situationsethik nicht ohne ein ontologisches Apriori auskommrs-.

Darin wird nach *Steinbüchel* deutlich, daß sich Situationsethik und Wesensethik treffen, ja einander fordern, und daß der Gegensatz beider nur ein scheinbarer ist (252-256). So zieht er die Schlußfolgerung, daß Wesens-, Situations- und Wertethik aufeinander bezogen sind (257).

In einer späteren Äußerung zum Thema, in den Vorlesungen »Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschens«, hat *Steinbüchel* seine Position noch pointierter formuliert. Er sagt hier etwa: »Persönliche Situationen und das geforderte verantwortliche Verhalten in ihnen sind aus allgemeinen Grundsätzen so wenig zu klären, wie sie herleitbar sind aus der ja immer von der Gegenwart sich unterscheidenden geschieht-

4. 3. Auf!. 1947. 4. Auf!. 1951.

5. Gegenwart. Eine kritische Ethik. 1928.

5a. So setzt *Grisebach* eine Ontologie des Selbst voraus, die er gegen diejenigen des Idealismus und Nietzsdies (wegen deren Duversdrlossenheir) als die seinsentsprechende abgrenzt *(Steinbüchel,* S. 250).

6. 1949 posthum herausgegeben.

liehen Vergangenheit als deren Ergebnis. Denn geschichtliche Augenblicke werden von der unableitbaren Individualität immer mitgeschaffen und sind eben deshalb nie entwerfbar, nie errechenbar« (238). Und er prägt den Begriff der »siruationellen Veranrwortung«, der die Ansprechbarkeit des Gewissens auf die gottgewollten positiven Situationen bezeichnen soll. Allerdings betont er selbstverständlich audi hier die notwendige übereinstimmung mit dem allgemein bindenden Ethos.

Es ist von Interesse, wenigstens kurz den weiteren Gang der Diskussion um die Situationsethik in der deutsdien katholischen Theologie zu verfolgen. Unter anderem hat sich *1950 Karl Rahner* auffallend kritisch und ablehnend zur Situationsethik geäußert. In der Situationsethik stecke der Versuch, sich durch Berufung auf die Situation vor der Härte des Gesetzes und der Anstrengung des sittlichen Begriffs zu drücken". Darauf hat *Walter Dirks* geantwortet und das Anliegen der Situationsethik zu rechtfertigen gesucht", Er sieht in der Situationsethik einen neuen Aspekt der Ethik, der erst sichtbar werden konnte, als »der dialogische und der geschichtliche Charakter des Mensdien« ins Bewußtsein trat". Und er fordert ein »situatives Denken«, das verantwortungsbewußter und wacher als das ethische Denken in den Zeiten der noch nicht zerbrochenen objektiven Ordnungen die Situationen zu erfassen sucht. *Karl Rahner* hat in einem späteren Aufsatz »Uber die Frage einer formalen Existenzialethikw« noch einmal betont, daß es in der Einzelsituation kein konkret Gesolltes oder Erlaubtes gebe, das außerhalb der allgemeinen Normen liegen könne, zugleich hat er jedoch auch unterstrichen, daß in der Individualität eines jeden etwas sei, was ihm und keinem anderen zur Norm für sein Handeln werde. Auch *Fuchs* versucht in seinem Buch »Situation und Entscheidung« - vorsichtiger als Steinbüchel -, die Faktoren der Situation in das System der traditionellen Ethik einzubauen.

Einen vorläufigen Abschluß scheint die Diskussion um die Situationsethik im katholischen Raum mit einer Instruktion des Hl. Offiziums vom 2. Februar 1956 gefunden zu haben. In dieser Instruktion wird offiziell verboten, »die Lehre der Situationsethik an Universitäten, Athenäen, Seminarien und Ordenshäusern zu lehren und gutzuheißen, oder sie in Büchern, Abhandlungen und Konferenzen zu verbreiten und zu verteidigenv«. Was hierbei unter Situationsethik verstanden ist, geht aus einem recht instruktiven Kommentar von *N. Seelbammert*» hervor. Danach werden folgende Lehrpunkte der Situationsethik abgelehnt:

1. Es gibt keine allgemeingültigen Gesetze und Normen, die in jedem Einzelfall das sittliche Handeln verpflichtend bestimmen können.

2. Persönlichkeitswerte haben Vorrang und stehen als Norm über den allgemeinen Gesetzen.

---

7. Kerl Rabner: Situationsethik und Sündenmystik. In: Stimmen der Zeit *1949/50.* S. 330ff.

8. Walter Dirks: Wie erkenne idr, was Gott von mir will? Zur Berechtigung einer »Situationsethikc. FH 1951. S. 229ff.

9. S. 231, 234.

10. Schriften zur Theologie. Bd. 11. 1955. 4. Auf!. *1960.* S. 227ff.

11. Decretum de »Erhica Situationisc, AAS 48, S. 144f., zie, n, *N. Seelbammer:* Instructio der Kongregation des Hl. Offiziums über die Situationsethik. Trierer Theol. Zrschr. 1957. S. 44ff.

12. A.a.O., anknüpfend an *Joh. Kraus:* Situationsethik als pastoral- und moraltheologisches Problem. 2. Auf!. 1956.

3. Die Gesinnung, in der man handelt, ist wichtiger als das, was man tut.

4. Gott spricht nicht so sehr durch die Gesetze als durch die jeweilige Situation, in der ein inneres Licht unmittelbar sagt, was zu tun ist.

Offenbar sind es mehrere Tendenzen, die hier unter Situationsethik zusammengesehen werden (Relativismus, Individualismus, Gesinnungsethik, schwärmerischeSituationsethik). Die konkreten Fronten, nach denen hin gesprochen wurde, sind nicht ganz erkennbar. Soviel ist aber deutlich, daß die überlieferte Normethik vor Aufweichung geschützt werden soll. Ebenso deutlich ist jedoch auch, daß die Versuche, dem Faktor »Situation- in der Ethik Rechnung zu tragen, nicht überhaupt unter das Verdikt fallen. Die Weiterentwicklung der Fragen der »Situation« ist somit durch das Verbot nicht behindert. Und im Hinblick auf die Aristoteles-Krise in der katholischen Philosophie und Theologie ist sogar eher zu erwarten, daß die moral theologischen Probleme der Situation weiter gefördert werden.

Die Richtung, in der sich die weitere Erörterung bewegen wird, kann man etwa in folgenden Fragen *Karl Rahners* angedeutet finden, die er als Anliegen der Situationsethik empfindet: *»Wie* stellen wir zum Beispiel das ewige, gleiche und gleichbleibende Wesen des Menschen fest? Geschieht das in einer transzendentalen Deduktion ... Oder ist dieses Wesen zu finden in rein aposteriorischer Empirie? Oder teils auf jene, teils auf diese Weise? Aber ist der aposteriorisch festgestellte Befund vom Menschen wirklich unveränderlich? Wie erkenne ich an ihm dasjenige, was wirklich wesen-haft ist? Ist dafür das (bisher) immer und überall Antreffbare ein sicheres und ausreichendes Kriterium? Kann dieser (aposteriorisch erhobene) Bestand, *darf* er (moralisch) durch den Menschen selbst, der sich selber frei vollbringt, verändert werden? Was würde dann für die moralischen Normen folgen? Wie wäre dann die eigentümliche Struktur des Wissens um einen solchen in und durch Freiheit sich allererst erstellenden und zustellenden Wesensbestand des Menschen und der ihm entnommenen moralischen Normen? Von welcher Art wäre dann die in solchen Normen bezeichnete -Notwendigkeit-Pwe Diese Fragen scheinen aber bisher in der Diskussion noch nicht recht aufgenommen und auch von Rahner selbst noch nicht weitergeführt worden zu sein[14].

IH. NORM UND SITUATION IN DER EVANGELISCHEN ETHIK

Ein viel differenzierteres Bild bietet sich naturgemäß auf evangelischer Seite. Die evangelische Theologie ist ja schon von ihrer Geschichte her in höherem Maße disponiert, die Fragestellungen der Situationsethik aufzunehmen, als die katholische.

1. In diesem Zusammenhang ist zunächst auf die bereits erwähnten Voraussetzungen der reformatorischen Theologie hinzuweisen. Die reformatorische Lehre von der *totalen Korruption* der menschlichen Natur nach dem Fall entzieht einer Lehre von der natür-

13. Sdiriflen zur Theologie. Bd. H. S. 229 f.

14. Ein überblick über die katholische Literatur zur .Situationsethikc bei *Bernhard Häring:* Das Gesetz Christi. Moraltheologie. 5. Auf!. 1959. S. 317 f. *Häring* selbst erörtert die Probleme der Einzelsituation, »die gebildet wird vom Zusammentreffen eines individuellen Menschen mit der besonderen Gestalt der gegebenen Umstände« (315), im Rahmen der »allgemeinen Wesensethikc unter dem Titel »Situation, Gewissen, Klugheit. Die Gaben des HI. Geistes« (318 lf.).

lidien Gotteserkenntnis die theologische Basis. Das gilt zwar noch nicht für die Reformatoren selbst, die sehr wohl eine natürliche Erkenntnis Gottes und des Guten gekannt haben (und noch weniger gilt dies von der altprotestantischen Orthodoxie). Aber der reformatorische Sündenbegriff trägt gleichsam ein Gefälle in sich, das zur Skepsis auch gegenüber der natürlichen Theologie und der rationalen Wesensmetaphysik führt.

Eine zweite Voraussetzung liegt in der Lehre von *Gesetz und Evangelium.* Es ist hier vielleicht nützlich, diese Lehre in wenigen Sätzen zu rekapitulieren. Sie ist eine Entfaltung der Wahrheit, daß wir sola gratia gerettet werden. Das göttliche Gesetz (im Dekalog, im natürlichen Sittengesetz, in den Weisungen des Neuen Testamentes, letztlich das Gesetz, daß wir Gott lieben sollen) führt uns lediglich in die Verzweiflung, da wir mit unserer sittlichen Anstrengung Gott in keiner Weise zu erreichen vermögen. Gott begegnet uns aber im Evangelium, durch das uns die Vergebung der Sünden und die Gemeinschaft mit ihm umsonst geschenkt werden. »Evangelium- bedeutet daher Befreiung von der Last des Gesetzes, »Freiheir eines Christenmenschen«. »Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan.« Er ist befreit von allen Normen und unterwirft sich ihnen lediglich aus Liebe zum anderen Menschen, wie der andere Satz aus der »Freiheit eines Christenmenschen« besagt. In dieser normbefreiten Unmittelbarkeit könnte man so etwas wie eine Situationsethik - womöglich gar schwärmerischen Stils - finden. Nun behält auf der anderen Seite aber auch für den Christenmenschen das Gesetz seine Gültigkeit.

In diesem Zusammenhang ist auf die Lehre vom dreifachen »Brauch« des Gesetzes hinzuweisen. Danach hat das Gesetz einmal den Sinn, die Welt zusammenzuhalten und dem Bösen zu wehren (usus politicus, der »wider die wilden, ungehorsamen Leute« gilt). Sodann überführt es den Sünder seiner Unfähigkeit, Gottes Willen Genüge zu tun (usus elenchticus), hat also einen heilspädagogischen Sinn. In diesem doppelten Sinne bleibt das Gesetz auch für den Christen ein ständiges Gegenüber. Denn der »wiedergeborene« Christ bleibt simul justus et peccator'", Als derjenige, dem die Sünde noch anhaftet und der ständig in Gefahr ist, aus der Liebe Gottes herauszufallen, bleibt er daher dem Gesetz konfrontiert. Weiter bleibt für ihn das Gesetz aber auch noch in einem dritten »Braudi« der Orientierungsmaßstab für das, was der Gerechte nach Gottes Willen zu tun hat[16]. Dieser Sinn des Gesetzes ist bekanntlich besonders im reformierten Raum hervorgehoben worden, von Calvin bis zu *K. Barths* »Evangeliurn und Gesetz«, Gleichwohl kann man sagen, daß der evangelisehen Theologie die Tendenz zu einer (mit *E. Brunner* zu sprechen) »Reichsunmittelbarkeit« der Kinder Gottes und entsprechend ein antinomistisdier Zug innewohnt, der in der Ethik immer wiederkehrt und gerade auch in der Situationsethik greifbar wird!".

Drittens ist auf gewisse, zum Teil auf den *Nominalismus* zurückgehende Aspekte des

---

15. Dabei handelt es sich nach *Henning Schröer:* Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem, *1960,* S. 194 allerdings nicht um ein .komplementäres«, sondern ein »supplementäres« Verhältnis.
16. Zur Problematik des vielumstrittenen tertius usus vgl. *Wil/ried Joest:* Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus Iegis bei Luther und die neutestamentliche Parainese. 1951.
17. Daß allerdings auch die Situationsethik der Gesetzlichkeit nicht entrinnen kann, weil die theologische Situation der »Situation« durch den Nomos (die Strukturen, Gesetze, in die die Situation gefügt ist) bestimmt ist, weist überzeugend *Wilhelm Dantine:* Die theologische Situation der »Situation«, ZEE 1959, S. 2331f. nach. S. auch unten So 169 f.

reformatorischen Gottesbegriffs hinzuweisen, in denen die Freiheit des göttlichen Handelns gegenüber dem Geschöpf zur Geltung gebracht wird.

Als weitere Voraussetzungen sind für die neuere evangelische Ethik vor allem der *Historismus* und die Wirkung *Kierkegaards* in der Theologie zu nennen. Bekanntlich hat es in den zwanziger Jahren im Zusammenhang mit der Abkehr von der idealistischen Tradition eine Kierkegaard-Renaissance gegeben, die ihren Ausdruck besonders in der sogenannten dialektischen Theologie gefunden hat. Hier sind denn auch mannigfache Ansätze für eine theologisdie Situationsethik entwickelt worden. In der Theologie der zwanziger Jahre tritt jedoch fast allgemein das Anliegen hervor, das normative Denken zu überwinden. Dabei werden die angedeuteten reforrnatorischen Positionen wieder aufgenommen und zugleich im Horizont der Fragestellungen des Kierkegaardsdien Personalismus und des Historismus radikalisiert. - Die historischen Aspekte sollen jedoch hier nicht weiter verfolgt werden. Wir gehen vielmehr gleich zu den Lösungsversuchen der theologisdien Ethik der Gegenwart über. Die genannten Voraussetzungen treten hier in der einen oder anderen Form immer wieder in Erscheinung.

2. Unter den Stimmen in der gegenwärtigen theologischen Diskussion wird im folgenden diejenige Richtung nicht ausführlicher berücksichtigt, die in vereinfachender Weise etwa als Theologie des Personalismus charakterisiert werden kann, und zwar weil sich der Eindruck aufdrängt, daß sidi für sie das Problem in dem hier gemeinten Sinne nicht stellt. Das heißt das Problem, wie eine angemessene theologische Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Forderungen der Offenbarung und der geschichtlidien Situation gefunden werden kann. Denn es zeigt sich, daß es der hier vertretenen Auffassung zufolge gar keine »geoffenbarten Forderungen« gibt, sondern allenfalls *eine* Forderung. Das hängt mit dem Begriff der Offenbarung und der Kirdie zusammen, der von den vieldiskutierten hermeneutischen Prämissen dieser Richtung aus entwickelt worden ist. Es würde hier zu weit führen, auf diese Probleme einzugehen. Doch ist wenigstens ein kurzer Blick auf die einzige repräsentative Ethik zu werfen, die bisher auf dem Boden dieser Voraussetzungen entworfen worden ist. Es ist das Buch des dänischen Theologen *Knud Logstrup,* »Die ethische Porderunge",

Legstrap möchte Ernst machen mit der Geschiditlichkeit der menschlichen Beziehungen, ihrer Institutionen und Normen. Sie sind ständigen Wandlungen unterworfen, und ihr Inhalt ist relativ. Das bedeutet nach Legstrap nicht, daß alles schwankt (110). Denn wir sind an die Institutionen und Normen gewiesen, die in unserem geschichtlichen Bereich gelten und in denen wir eo ipso stehen. Es gibt jedoch nur ein absolutum, ein Ewiges: das Untersmeiden zwischen Gut und Böse durch die »radikale Forderung«, Gut ist, Sorge zu tragen für den anderen, böse, ihn auszunutzen (114)19. Die radikale Forderung ist die Forderung des Daseins als eines Miteinander-Lebens und als soldie im Namen Gottes geltend gernacht durch Jesus (232). Sie ist erfüllbar und unerfüllbar zugleich (187) und in

18. Deutsch 1959. Vgl. auch den wichtigen Aufsatz »Ethik und Ontologiee, ZThK 1960, Heft 3 (Febr. 1961), S. 357 ff., in dem Lsgstrup eine »ontologisdiee Ethik gegen die »te1eologischec und »deontologischec abgrenzt. Der Aufsatz konnte hier nicht mehr berücksichtigt werden.

19. Vgl. Beziehung, aber auch Unterschied zu *Gogarten,* der Gut und Böse etwa als Verschlossenheit und Freiheit für Gott umschreibt: Der Mensch zwischen Gott und Welt. 1956. S. 149 f.

allen unseren Beziehungen und Handlungen zu verwirklichen. Im übrigen haben wir für unser Handeln in der Welt genauso wie die Nichtchristen unsere Vernunft, Einsicht und Menschlichkeit zu gebrauchen (123).

Legstrups Konzeption scheint nun für die Fragestellung »Norm und Situation« nicht viel auszutragen, weil sie bis auf eine einzige, zwar inhaltlich begründete, aber formalisierte Bestimmung allen denkbaren Forderungsgehalt der Offenbarung fallen läßt. Anders ist die Problemlage bei den Ethikern, die gleich zu besprechen sind. Hier ist die Offenbarung verstanden als das Geschehen, in dem Gott uns sowohl schenkend als auch fordernd - bis hinein in ganz bestimmte materiale Forderungen - in Anspruch nimmt. Und das Neue Testament bietet nicht nur das erste Prisma, durch das »die Forderung jesu« gebrochen wurde (126), sondern hat vielmehr selbst teil an der Offenbarung, auch in seinen normativen Bestandteilen. Demgemäß ist dann die Frage, wie sich die so verstandene Offenbarung mit ihren Forderungen zu der jeweiligen Situation verhält. Diese Fragestellung liegt den folgenden Lösungsversuchen zugrunde.

Unter den in Frage kommenden ethischen Entwürfen lassen sich zwei Typen unterscheiden, die zwei möglichen Bewegungsrichtungen innerhalb der Fragestellung zu entsprechen scheinen. Der eine Typus - etwa bei *E. Brenner, Thielicke,* um von anderen, konservativeren Ethikern abzusehen - geht im Grunde vom klassischen Normdenken aus und versucht, ähnlich wie die katholische Moraltheologie, die Situation stärker in die Ethik einzubeziehen. Dabei wird der klassische Rahmen notgedrungen an bestimmten Stellen gesprengt. Der andere Typus - etwa bei *Barth* und *Bonhoeffer* – sucht von einer ursprünglich situationsethischen Position aus zu einer Ethik jenseits der Alternative von Allgemeinbegriff und punktueller Entscheidung vorzustoßen.

3. Als Vertreter des ersten Typus soll hier *Thielicke* zu Wort kommen, der sich, von *E. Brunner* vielleicht abgesehenw, am ausführlichsten mit der Problematik auseinandergesetzt hat (Theologische Ethik I, 11/1).

Obwohl Thielicke so »etwas wie« eine »Situationsethik« vertreten will (11/1, § 1084), ist er doch eher auf der Seite der normativ orientierten Ethik einzuordnen. Denn offenbar ist trotz gewichtiger Modifikationen das Schema, in dem er denkt, von dort her vorgegeben. Obschon er etwa die Zeitlichkeit der Wahrheit und die Unerkennbarkeit des göttlichen ordo für diese Welt behauptet, hält er doch die Vorstellung einer Wahrheit an sich (I, 1324) oder eines positiven naturrechtlichen ordo (I, 2112) fest, welche allerdings nur Gott bekannt sind. Aber diese Vorstellung bildet bei ihm gewissermaßen die unentbehrliche Folie, auf deren Hintergrund erst die einschränkenden Bestimmungen der Zeitlichkeit ihren Sinn bekommen.

In den Einschränkungen, die Thielicke gegenüber einer naturrechtlichen Ordnung der Werte und Normen zur Geltung bringt, wirken sich die zwei vorher genannten reformatorischen Voraussetzungen besonders deutlich aus: der Sündenbegriff (in seiner Anwendung auf die natürliche Gotteserkenntnis) und die Lehre von der Freiheit vom Gesetz.

Vom reformatorischen *Sündenbegriff* her muß nach Thielicke nicht nur die Erkennbarkeir, sondern auch das Vorhandensein jener Seinsordnung bestritten werden, die die

20. E. Brunner: Das Gebot und die Ordnungen. 4. Aufl. 1939 (besonders Buch I und 11).

Grundlage für das Naturrecht bildet (1, 2122). Denn post lapsum ist die Seinsordnung »so chaotisch zersetzt, daß sie keinen intakten ordo (auch nicht in der abstrakten Theorie) aus sich herausgibt- (1, 2184). Das wird durch die Geschichte bestätigt. Schon die Geschichte des Naturrechts muß daran zweifeln lassen, ob es »so etwas wie die Konstanz von letzten Normen gebe« (1, 2087). Das Menschenbild. das Wissen um das Wesen des Menschen, erweist sich, »abgesehen von der Gott-Mensch-Beziehung«, als inkonstant. Die Gott-Mensch-Beziehung wiederum ist nur in der Offenbarung Jesu Christi einsichtig. »Daher wird es niemals ein konstantes, für -alle- verbindliches Naturrecht geben können« (1, 2092, vgl. 2088).

Die Unerkennbarkeit einer Ordnung des Seins und des Handeins bedeutet ferner, daß unser Handeln immer in einer gewissen Zweideutigkeit bleibt, in welche keine Kasuistik mehr Licht bringen kann. (Darauf ist sogleich noch zurückzukommen.) Hier versagt alle Gesetzlichkeit, der Christ muß in evangelischer *Freiheit* im Sinne des pecca fortiter die Entscheidung wagen und lebt ständig unter der Vergebung in der Vorläufigkeit (vgl. lI/I, S. 56ff.). »Der Christ hat darum«, sagt Thielicke (1, § 2135), »aus andern Gründen als naturrechtliehen zu handeln; er handelt in Gehorsam gegen die Gebote Gottes; er handelt im Wissen darum, daß auch ein Handeln, das den letzten in diesem Äon erkennbaren Normen gemäß ist, unter der Vergebung stehen muß und daß jene Normen nicht identisch sind mit den göttlichen Geboten, genauer: mit dem seigentliehen- Willen Gottes (der voluntas propria).»

Die eschatologische Begrenzung ist bei Thielicke für die theologische Ethik daher von großer Bedeutung. »Sie lebt unter dem Gesetz des -noch nicht< und unter dem Frieden des -ich komme baldce Und sie zeigt, wie »inmitten der Vergebungsbedürftigkeit und der Verheißung alles Handelns die demonstratio dessen auszusehen hätte, daß ein Christ Bürger des neuen Äons ist und daß er den alten ehrt als den Kairos Gottes, als die -angenehme Zeit-, die unter der göttlichen Geduld noch weiterlaufen darf- (1, 212). Diese heilsgeschichtliche Begrenzung bestimmt nach Thielicke auch die göttlichen Gebote. Sie gehen »in das Medium dieses Äons« ein - Gott nimmt »Rücksicht auf die Struktur der gefallenen Welt«. Damit wird dem »eigentlidien« Gebot Gottes, das etwa in der Bergpredigt hörbar wird, nicht die Unbedingtheit genommen. »Ein anderes ist es, die Unbedingtheit verwirklichen zu müssen; und wieder ein anderes ist es, die Unbedingtheit als solche kennen und anerkennen zu sollen« (1, 1779). Die Absolutheitsforderung der Bergpredigt nötigt uns damit, diesen Äon als »die Zone der Relativierungen«, als gefallenen Äon zu verstehen (1, 1780).

Nun kennt allerdings auch Thielicke in gewissem Sinne ein *Naturrecht*, freilich in der Form des »Natur-Unredits«. Er weist auf die negative Struktur hin, die die Gebote Gottes haben, weil sie den Fall voraussetzen und dialogisch sind (1,2168 f.), Von daher kann man nach Thielicke sagen, daß der Dekalog Aussagen über das Natur-Unrecht enthält. »Dieses Natur-Unrecht besteht im Töten, Stehlen, Ehebrechen usw.. Die Gebote Gottes vermitteln demnach nicht ein »kasuistisdies System von Verhaltungsweisen«, das sich aus natürlich evidenten Obersätzen ableiten ließe, sondern lediglich ein Kriterium, »auf Grund dessen die sich uns anbietenden Regeln und Lösungsversuche ... kritisch gesichtet werden

können« (1,2178). Thielicke gibt zu, daß mit dem negativen Begriff des Natur-Unrechts der positive Naturrechtsbegriff implizit mitgegeben sei (1,2179). In der Tat sei der Begriff in einer »reformatorische Ansätze zu Ende denkenden«, »personalistischen« Ethik unvermeidlich, bilde aber nur einen Grenz- oder Horizontbegriff (1,2183). Alles Naturrecht könne nur die Bedeutung einer Notverordnung bzw. Schutzordnung (nicht aber Schöpfungsordnung) haben und jeweils nur ein Veto gegenüber bestimmten Strukturen der Gesellschaft enthalten (1,2184 ff.), Nur in diesem Sinne hat es normative Bedeutung (1,2189). Näheres zur Lehre von den Ordnungen s, I,2144ff., bes. 2160f.). Entsprechendes gilt auch im Hinblick auf die ethischen Weisungen des Neuen Testaments. Der Imperativ im Neuen Testament fordert von uns, daß wir uns für Gott entscheiden, und gibt uns zugleich - negativ - auf, daß wir die sogenannten »prohibitiva« bekämpfen, das heißt, die Bindungen, Verhaltungsweisen usw., die mit dem neuen Menschsein nicht vereinbar sind (I, 360). Wir sollen aus der rechten Quelle trinken *und* den Mund nicht zuhalten (1,363). Demzufolge kann die Aufgabe der theologischen Ethik jeweils nur »in der Markierung einer -Pahrrinne- bestehen, die ihrerseits nur indirekt durch die rechts und links festgestellten Untiefen aufweisbar ist« (1,2201).

Es schien notwendig, vor der Erörterung des Situationsproblems zunächst den Rahmen deutlich zu machen, in dem die Dinge bei Thielicke zu stehen kommen. Vielleicht kann man zusammenfassend sagen, daß es sich hier um eine Ethik zwar der Normen, aber der in diesem Äon nur noch aus der Offenbarung erkennbaren und ins Negative gewandten Normen handelt. Diese Sachlage erlaubt es Thielicke, in einem bemerkenswerten Maße die Anliegen und Probleme der Situationsethik aufzunehmen.

Dabei geht Thielicke offenbar zunächst davon aus, daß die Normen eben im »Normal«-Fall durchaus erkennbar und realisierbar sind. Nicht zufällig findet sich darum die Ethik der »Situation- bei ihm in dem Kapitel über die Grenzsituation (III1, S. 202 ff.). Er sagt hier dann freilich ausdrücklich, daß die Grenzsituation nur ein Modell dieser welt in äußerster Verdichtung ist (III1, § 813), das heißt vor die eigentlichen Fragen der ethischen Entscheidung stellt.

In der Grenzsituation geht es nach Thielicke um die »eigene, unübertragbare, weil nicht nach objektiven Kriterien zu vollziehende Entscheidung« (757). Die Grenzsituation ist die Situation des Konflikts, der keinen geraden Ausweg offen läßt. Thielicke entwirft eine Art Typologie der Grenzsituationen und kommt zu drei Konfliktsfällen: dem Konflikt zwischen Leben und Wahrheit (zum Beispiel in der Situation politisch oder rassisch Verfolgter), zwischen Leben und Leben (zum Beispiel bei der medizinischen Indikation) und zwischen Allgemeinheit und Treueid (Problem des Widerstandes). Die theologische Ethik kann für diese Konflikte nur »das Verstehen und Bestehen - aber nicht die sogenannte -Lösung-.« der Situation lehren (796).

Methodisch fordert er, die tatsächliche Entscheidungssituation von zwei Blickpunkten her anzugehen: aus der Optik der existentiellen Situation, die aber, für sich allein genommen, die Sachlichkeit der Entscheidung wegen der persönlichen Schwächemomente bedroht; und aus der theoretisch distanzierten Betrachtung, die aber bestimmte Faktoren des Augenblicks nicht in ihr Blickfeld zwingen kann (S. 208 ff., »theoretische« und »existen-

ziale« Analyse). Nur beide Betrachtungsweisen zusammen lassen die Plastik der Grenzsituation hervortreten.

Was die Grenzsituation kennzeichnet, ist, wie gesagt, die fehlende Eindeutigkeit, die mangelnde Durchschaubarkeit. Bleibt es deshalb aber, fragt Thielicke, unserer Entscheidung überlassen, welches der in Konflikt stehenden Gebote wir etwa auswählen, gibt es nicht klare Gebote darüber, was ich in der Konfliktssituation unter allen Umständen *nicht* tun darf? (§§ 910, 913). Die Antwort ist zunächst: auch die Gebote geraten infolge der Uneindeutigkeit der Situation in die Krise. Die Situation ist problematisch nicht nur darin, daß es um Entscheidungen geht, sondern auch darin, daß die Kriterien zweideutig sind, auf Grund deren jene Entscheidungen zu fällen wären (914). Wir stehen in solchen Situationen vor einer Aporie (915).

Hierzu bemerkt Thielicke: »Diese Aporie und Zweideutigkeit liegt also nicht an der Unklarheit der Gebote Gottes selbst, sondern an der Vernebelung dieses Äons, in dem der eindeutige Lichtstrahl zur diffusen Lichtwolke wird. Nicht die Sonne ist verfinstert, aber die Wolkenbildungen der äonischen Atmosphäre verhüllen sie« (916). Darf man zu dieser Feststellung daran erinnern, daß die Sonne in der Wirkungsgesdtichte Platons immer wieder als Bild für das zeitlose Wahre bzw. Gute erscheint? Hier ist jedenfalls eine der Stellen, an denen auch bei Thielicke die Verbindung der diristliehen Ethik mit dem klassisehen Normdenken deutlich wird.

Trotz der Zweideutigkeit der Kriterien wird nun aber nach Thielicke der ungeteilte Gehorsam durch den Heiligen Geist in einer eindeutigen Antwort möglich. Diese Entscheidurig kann allerdings nicht vorweg am Reißbrett gefunden werden. In diesem Zusammenhang kommt Thielicke zur ausdrücklichen Würdigung der Anliegen der Situationsethik (1079ff., Die göttliche Verheißung über der Unrechtssituation. Das Problem der Geisresleitung). Eine apriorische Vorwegentscheidung wäre nur im Rahmen eines Naturrechts möglich, nach welchem die Welt von ewigen Normen durchzogen und diese aufweisbar wären; ebenso würde die Voraussetzung dafür eine gesetzliche Konzeption sein, nadi welcher der Mensch der Nachvollstrecker präformierter Entscheidungen wäre. Beides ist für evangelisches Denken nicht nachvollziehbar. Vielmehr kann nach evangelischer Ethik »die Entscheidung immer nur im Rahmen der jeweils zuständigen Situation gefällt werden«, es gibt »also allein so etwas wie -Situationsethik- und kein -Gesetzesethos-« (1084). Dann handelt es sich aber konkret um die Frage, »wie ich ohne Reglementierung durch eine gesetzliche Kasuistik und in der Freiheit, die mir die Führung durch das pneuma schenke, die Konfliktssituation und damit -die Situation schlechthin- bestehe« (1086).

Hier führt Thielicke den Kierkegaardsdien Begriff des »Augenblicks« in die Erörterung ein. Im Unterschied zum griechischen Zeitbegriff, der den gegenwärtigen Augenblick auf vermeintlich ewige Ideen und Normen zurückbezieht, ist nach Kierkegaard der Augenblick immer in diskontinuierlicher Weise »jetzt« und ereignet sich aus der Konfrontation mit der Ewigkeit, gewissermaßen als »Einsdilag« der Ewigkeit. Die Entscheidung ist daher ein Wagnis aus dieser Konfrontation heraus, nicht aus ewigen Normen, die über der Zeitkontinuität stehen und dieser den Augenblick rauben (1089). Die Erwägungen über den »Augenblick« verbindet Thielicke mit einer Interpretation von Mt 10, 19f. Es

heißt dort (in der Aussendungsrede): „Wenn sie euch nun überantworten werden, so sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt; denn es wird euch zu der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet.« Diese Stelle deutet Thielidce auf die Entscheidung in der Konfliktssituation.

In dieser Situation werde ich durch eine doppelte Sorge umgetrieben: ob ich die Lage objektiv durchschauen und also den status confessionis erkennen, und ob ich ihr subjektiv gewachsen sein werde (1091). Hier darf ich nun nach Thielicke auf die Hilfe, das Eintreten des Heiligen Geistes bauen. Die Komplizierung der vorauseilenden Reflexion wird »im entscheidenden Augenblick durch die Hilfe des Geistes von einer klaren Vereinfachung, das heißt vom Offenbarwerden einer eindeutigen Alternative, abgelöst werden«. »Die Vereinfachung liegt darin, daß mir das Gegenüber des Reiches Gottes und der antichristlichen Macht deutlich wird« (1092). Das heißt konkret, daß die letzte und darum eindeutige Alternative gestellt wird, und ferner, daß Gott selbst hier auf dem Plan ist und mich sozusagen »gebraudrt« (1093). Thielicke nennt das die »christliche Improvisation« (1096), in der die »diristlidie Freiheit für den Augenblidc« geschenkt wird (1097). Die Zweideutigkeit der Situation schwindet hier, von außen gesehen, ebensowenig wie die Anfechtung, die aus dem simul justus et peccator herkommt. Gleichwohl wird uns im »Augenblidc« eine Klarheit darüber geschenkt, wo die Grenze zwischen der göttlichen und der widergöttlichen Sache verläuft (1099). Und wir werden in »Eindeutigkeite in die Front des kämpfenden Reiches Gottes versetzt (1103).

An diesem Punkt wird die Grenze der Thielickeschen Konzeption sichtbar. Denn so überzeugend die Einbeziehung der Verheißung von Mt 10 in diesen Fragenkreis ist, es ist doch zu fragen, ob in der Auslegung nicht ein Schritt zu weit getan ist. Dieser Schritt beruht augenscheinlich auf der ungeprüften Verwendung einer Voraussetzung der normativen Ethik.

Die Geistesleitung in der Grenzsituation soll offensichtlich *nicht nur* bedeuten, daß ich unter dem Beistand des Geistes zu einer verantwortbaren Entscheidung komme, sondern *darüber hinaus* auch, daß diese Entscheidung in der »Einfalt der letzten Altemative« (1102) die in dieser Situation einzig richtige Entscheidung für das Reich Gottes ist. In dieser letzteren Annahme scheint sich jene Vorstellung von der zeitlosen, eindeutigen Wahrheit bemerkbar zu machen, die auch im Bilde von der verdunkelten Sonne anklang. Im Augenblick »sdilägt« (um das Wort aufzunehmen) gleichsam diese Wahrheit in Form der eindeutigen Alternative bzw. der eindeutigen Entscheidung für das Reich Gottes »ein«. Ob das aber mit dem Verheißungswort Mt 10 mitgegeben sein muß, darf bezweifelt werden. Wenn man Ernst macht mit den Argumenten, die Thielicke in sehr überzeugender Weise für die Unüberschaubarkeit und Zweideutigkeit der Situation geltend macht, könnte man jedenfalls die Frage stellen, ob nicht auch möglicherweise voneinander abweichende oder gar widersprechende Entscheidungen gefällt werden könnten, die eine jede für sich durchaus die für den Betreffenden einzig mögliche Entscheidung für das Reich Gottes sein könnte.

Die These von der Klarheit, Eindeutigkeit und »Einfalt« der Alternative scheint davon

auszugehen, daß zu gleicher Zeit nur *eine* Form der Alternative bzw. *eine* richtige Entscheidung denkbar ist. Das beruht aber offenbar darauf, daß die geistgeleitete Entscheidung immer noch als allgemeingültige im Sinne der normativen Ethik verstanden wird. Die rechte Norm wird zwar im Zwielicht der Grenzsituation fraglich, aber im Aufleuchten der eindeutigen Alternative wieder offenbar und realisierbar. Hier wird deutlich, daß auch Thielicke letztlich nichts anderes versucht, als die Situation in eine im Grunde normative Konzeption mehr dynamischen Charakters einzubauen.

Das Referat Thielickes darf an dieser Stelle abgebrochen werden. Wir wenden uns dem anderen Typus in der theologischen Ethik zu, der sich etwa bei Barth und Bonhoeffer findet. Wie schon angedeutet, ist hier die Bewegung eine umgekehrte, nicht von der Norm zur Situation, sondern von der Situation zur Norm, oder genauer: von der Aktualität zur Allgemeinheit des Gebotes.

4. Karl Barth versucht, in der Kirchlichen Dogmatik den ursprünglichen Dezisionismus[21] zu überwinden und jenseits der normativen Ethik und des ethischen Aktualismus zu einer Ethik zu kommen, welche das Gute zu zeigen vermag, das im »Handeln unter Gottes Gebot wirklich und erkennbar wird« (KD IH/4, 3). Die Ablehnung der Normethik, die er »Kasuistik« nennt, läßt an Deutlichkeit allerdings auch jetzt nichts zu wünschen übrig.

»>Spezielle Ethik- könnte folgendes Unternehmen bedeuten: Das Gebot Gottes wird als ein vorgegebener, teils geschriebener, teils ungeschriebener Text aufgefaßt, zusammengesetzt aus Bibelworten, in denen man allgemeingültige göttliche Ordnungen und Weisungen zu erkennen meint, aus bestimmten, ebenfalls für allgemeingültig gehaltenen Sätzen eines jedermann vernunftmäßig einleuchtenden sittlichen Naturgesetzes und endlich aus bestimmten Normen, die sich in der christlich-abendländischen überlieferung geschichtlich durchgesetzt und als allgemeingültig behauptet haben.« Die Aufgabe des Ethikers wäre dann, die Bestimmungen dieses Gesetzes auszulegen und auf die einzelnen vorkommenden Fälle anzuwenden (HI/4, 5).

Gegen dieses Unternehmen bringt Barth drei Einwände vor:

1. Die Beobachtung, daß sich das Gebot Gottes ebensowenig wie das menschliche Handeln hinreichend durchschauen und meistern läßt. Dieses Meistern würde zudem den Versuch bedeuten, sich an die Stelle Gottes zu setzen (9 f.).

2. Die Annahme, Gottes Gebot sei eine *allgemeine* Regel oder ein Gefüge solcher Regeln, wäre eine sachlich unbrauchbare Voraussetzung, da es »immer Einzelgebot für das Handeln *dieses* Menschen in *diesem* Augenblick in *dieser* Situation, Vorschrift für *diesen*, für *seinen* Fall« ist: »Vorschrift zur Wahl *einer* bestimmten Möglichkeit menschlicher Gesinnung, Entschließung und Handlung« (11). Und Barth sucht zu zeigen, daß das Gebot auch in der Bibel immer eine geschichtliche Wirklichkeit und keine zeitlose Wahrheit ist, »Zeugnis von Gottes speziellem Gebieten« (12).

3. »Kasuistik« bedeutet nach Barth die Zerstörung der christlichen Freiheit, in der das Handeln »allein ein gutes Handeln sein kann« (12). Die Kasuistik schiebe ein »Anderes,

21. Vgl. *jürgenMoltmann:* DieWahrnehmung der Geschichte in der diristliehen Sozialethik. In: Evangelische Theologie 1960. 263 ff., bes. S. 281 ff.

Fremdes, hinein zwischen den gebietenden Gott und den von ihm zum Gehorsam aufgerufenen Menschen« (13).

Die letztere Erwägung erscheint die schwächste zu sein, da auch Barth in anderen Zusammenhängen sehr wohl eine Unmittelbarkeit um der Unmittelbarkeit willen ablehnt. Die wohlverstandene Kasuistik begriff und begreift sich ja gerade als Begegnung eben mit dem Gebieten Gottes. Die Frage, um die es geht, ist doch vielmehr die nach der Möglichkeit einer »moralischen Allgemeinwahrheit« (13). Erst wenn man die Allgemeinwahrheit leugnet, wie es Barth in Punkt 1 und 2 mit guten Gründen versucht, wird die Kasuistik zu einem »Fremden«, Das würde dann aber eine Folge der beiden ersten Erwägungen und nicht ein weiteres, eigenes Argument sein.

Auf der anderen Seite will Barth auch die punktualistische Situationsethik vermeiden. Sie würde bedeuten, daß der Mensch sich in der Entscheidung letztlich doch selbst überlassen wäre und »wie Goethes Maultier im Nebel seinen Weg zu suchen« hätte (15). Demgegenüber muß vielmehr durchaus mit einer Stetigkeit und Kontinuität des göttlichen Gebotes und auch des menschlichen Handeins gerechnet werden (17). Es gilt, die» Vertikale« des Ereignisses der Begegnung zwischen göttlichem Gebot und menschlichem Handeln *und* die Horizontale einer »Konstanz« des göttlichen Gebietens und des menschlichen Handeins in den Blick zu bekommen (17 f.).

Die Horizontale meint Barth in einer Art ethischer Feldtheoriewbeschreiben zu können. Die Begegnung mit dem göttlichen Gebieten findet ihr »Feld«, ihren »Text«, ihr »Materialprinzip« in dem Zusammenhang, der Gliederung und Differenzierung der Geschichte, »in der das ethische Ereignis laut Gottes Wort seinen Ort hat, in der es einen Moment bildet«23. Hier ist - wie *Moltmann* in seiner Analyse sagt - »die Wirklichkeit des Menschen nicht mehr als mehr oder weniger intakter Ordnungskosmos angeredet, der gewisse Spielräume der Freiheit zum Gehorsam umgrenzt, sondern konsequent als -Geschichte-«24. Die »Geschichte ist die Wirklichkeit, in der das ethische Ereignis sich abspielt- (IIII4, *30).* In dieser Wirklichkeit »treten nicht Ordnungen als Gesetze und Imperative heraus« - Barth setzt sich nach wie vor energisch gegen jede Ordnungstheologie zur Wehr -, wohl aber »Bezirke, in welchen Gott gebietet und der Mensch gehorsam oder ungehorsam ist[25]«. Die Konstanten dieses »Feldes- sind Gott, der als der Dreieinige, Schöpfer, Versöhner, Erlöser, gebietet, und der Mensch als Geschöpf, Die Aufgabe der (speziellen) Ethik besteht dementsprechend darin, die »Geschidite Gottes und des Menschen - von der Schöpfung zur Versöhnung, zur Erlösung - zu begleiten: von jeder Stelle dieses Weges aus und entsprechend ihrer Eigenart auf das Geheimnis ihrer Begegnung hinzuweisen. Eben jene Geschichte Gottes und des Menschen ist ja offenbar die Konstanz und der Zusammenhang aller ethischen Ereignisse« (27)26.

---

22. Vgl. *Moltmann:* Wahrnehmung, S. 281; *Wolfgang Schweitzer:* Die menschliche Wirklichkeit in soziologischer und sozialethisch-theologischer Sicht. ZEE 1959. S. 193 ff., bes. 199 f.
23. Vgl. IHN, S. 29 f.
24. *Moltmann,* a.a.O. S. 282.
25. *Moltmann,* a.a.O.; vgl, HIN, S. 31.
26. Als »geschidrtlidien Umriß des ethischen Ereignisses« macht *Barth* dabei etwa die Bestimmung des Menschen zum Sein in der Geschichte, zum Sein in der mitmenschlichen Begegnung, zur Einheit von Leib und

Mit diesen Erwägungen meint Barth die Basis für eine Ethik jenseits des aktualistischen oder kasuistischen Verständnisses gewonnen zu haben. Denn die theologische Ethik kennt jetzt nicht mehr nur den Punkt, sondern auch das Feld des ethischen Ereignisses (wobei zu beachten ist, daß Gottes Gebot nicht mit dem Feld zusammenfällt, sondern sich in ihm ereignet, III/4, 31). Hat Barth damit den Dezisionismus wirklich überwunden?

Moltmann hat diese Frage vorsichtig dahin beantwortet, Barth bleibe immer noch in der Nähe des Aktualismus. Er stellt fest, daß eine aktualistisdie Spannung zum horizontalen, geschichdichen Zusammenhang bestehenbleibt, die jenes ethische Ereignis nicht recht verständlich werden läßt. »Es gibt die subjektive, radikale Verbindlichkeit der ethischen Entscheidung, aber der soziale Zusammenhang mit den Kontinuitäten und Stetigkeiten des menschlichen Handeins in der Geschichte bleibt unklar[27].« Darin ist Moltmann sicher zuzustimmen. - Ein konkretes Beispiel aus der speziellen Ethik, die Stellungnahme Barehs zu den gerade jüngst wieder im Zusammenhang mit der Strafrechtsreformw diskutierten ethischen Fragen im »Grenzfall« der Schwangerschaftsunterbrechung, kann das Problem illustrieren.

Barth geht zunächst davon aus, daß der Tötung des werdenden Lebens das klare *Nein* des göttlichen Gebotes entgegensteht; denn auch der werdende Mensch ist Mensch und gehört als solcher nur Gott, der ihm das Leben gegeben hat (vgl. III/4, 473 ff.), Auf der anderen Seite macht Barth aber dann auch geltend: »Von woher sollte die absolute These begründet werden, daß Gott niemals und unter keinen Umständen etwas anderes als die Erhaltung eines keimenden Menschenlebens wollen ... könnte? Könnte er, dessen Wille es ja sein kann, dieses keimende Menschenleben auch auf andere Weise sterben zu lassen, es nicht einmal auch in der Weise sterben lassen wollen, daß diese anderen Menschen ihm nun eben dabei mit ihrem Tun dienen müßren?« (479 f.). Und er stellt fest, daß es Situationen gibt, »in denen die Tötung keimenden Lebens *nicht* Mord, sondern *geboten* ist« (wenn auch unter mannigfachen Kautelen, *480).*

Das ist offenbar wieder Dezisionismus, der den Inhalt des göttlichen Gebotes ganz dem Gebieten Gottes in der Situation anheimgibt, das heißt nur mehr der»Vertikalen«, Man hat Barth denn auch entsprechend kritisiert und etwa darauf hingewiesen, daß es keine besondere »Ethik der Grenzfälle- geben könne. Der Grenzfall führe uns besonders deutlich das Gefälle all unserer Entscheidungen vor Augen, ändere aber nicht den Inhalt des Gebotes, sondern stelle uns um so mehr unter die Vergebungw, Es scheint in der Tat, daß Barth hier den ethischen Punkmalismus noch nicht wirklich hat überwinden können.

Indessen könnte man noch eine andere Interpretation versuchen. Man könnte davon ausgehen, daß nach Barth die Gotteserkenntnis in der *Zeit* geschieht, das heißt »in einem von einer Gegenwart zur anderen fortschreitenden, in jeder Gegenwart neu anfangenden Erkennene, in einer Reihe von einzelnen Erkenntnisakten (vgl. II/l, 66f.). So können

---

Seele und zum zeitlich befristeten und durch Gott als Hoffnung seiner Existenz begrenzten Sein namhaft. Vgl. *Moltmann,* a.a.O,

27. A.a.O. S. 283.

28. VgI. hierzu *Karl [anssen:* Die Unterbrechung der aufgezwungenen Schwangerschaft als theologisches und rechtliches Problem. ZEE 1960. S. 65 ff.

29. VgI. *H. van Oyen:* Gibt es eine evangelische Ethik der Grenzfälle? ZEE 1957. S. 2 ff.

nach Barth Gottes Freiheit und Gottes Liebe nie gleichzeitig, sondern nur in einer Folge von Bezeugungen erfahren werden. In ähnlicher Weise vermögen wir auch etwa das Gebot Gottes des Schöpfers und Gottes des Versöhners und Erlösers in seiner Untersdiiedenheit und Einheit nur im Neben- und Nacheinander zu erkennenw, Von daher ließe sich fragen, ob nicht das Nein und das Ja, von denen Barth bei dem vorliegenden Grenzfall spricht, auf die »Reziprozltät« oder Komplementarität von Liebe und Freiheit (oder Selbstbindung und Freiheit) Gottes zurückzuführen sind: Gott würde sich zwar zum Schutz des werdenden Lebens verbunden haben, könnte aber in seiner Freiheit die Tötung in einer bestimmten Situation gebieten.

Es soll das aber lediglich als Frage erwogen werden. Das Problem scheint bei Barth selbst noch nicht genügend geklärt zu sein. Auch hier zeigt sich, daß insbesondere das Verhältnis von »Vertikaler« und »Horizontaler« einer weiteren Aufhellung bedürfen wird[31].

5. Ähnlich wie bei Barth läßt sich auch bei *Dietrich Bonhoeffer* die Entwicklung von einem situationsethischen Denken zu einer heilsgeschichtlich-christologischen Ethik verfolgen, die über die Alternative Norm-Situation hinausführen will. Um den Weg, den Bonhoeffer dabei gegangen ist, zu verdeutlichen, berühren wir zunächst eine sehr bezeichnende Stellungnahme von 1929, um dann auf die Fragmente seiner »Ethik« (1940/43)[32] einzugehen.

In seinem Vortrag »Grundfragen einer christlichen Ethik« von 1929[33] möchte er, wie er nachdrücklich betont, nicht den Versuch unternehmen, »der doch schlechterdings hoffnungslos ist -, in den ethischen Fragen der Gegenwart christlich allgemeingültige Normen, Gebote aufzustellen«, sondern vielmehr nur, »die eigentümliche Bewegung der ethischen Probleme der Gegenwart unter der Beleuchtung christlicher Grundideen zu sehen«. »Daß wir uns so beschränken, hat seinen Grund in dem ... Umstand, daß es christliche Normen und Prinzipien sittlicher Art nicht gibt und nicht geben kann, daß es vielmehr die Begriffe -gu« und -böse- nur im Vollzug einer Handlung, das heißt aber in der jeweiligen Gegen-

30. Vgl. *Günter Howe:* Die atomare Bewaffnung als geistesgeschichtliches und theologisches Problem. In: Atomzeitalter, Krieg und Frieden. 2. Aufl. 1960. S. 160 ff., bes, 186/f.; KD 11/2, S. 609/f.

31. In mancher Hinsicht der Barthschen verwandt ist die Lösung, die *Wal/gang Schweitzer* in: Freiheit zum Leben. Grundfragen der Ethik (Handbücherei des Christen in der Welt. Bd. 5), 1959, versucht. Schweitzer bekennt sich ausdrücklich zu einer .*bibl,schen Situationsetbile«* (31, vgl. 24/f.). Die Botschaft bleibt danach .die gleiche bis zum Ende der Welt« (26). Aber sie wirkt .nicht zu allen Zeiten gleich- (25), da sie in ganz bestimmten Situationen ausgerichtet wird. Damit löst sich die Ethik nicht »in lauter unbeberechenbare, willkürliche Einzelsätze« auf (31), sondern behält im Zusammenhang der jeweiligen geschichtlichen Lage durchaus Einheit und Verbindlichkeit: »Gote tritt durch sein lebendiges Wort ein in die Welt der Lex, in unsere heutige Welt mit ihren Regeln, Sitten und Gewohnheiten«, und scheidet durch sein Wort, was er heute als sein Gebot anerkennt (und für uns zum .Nomos« werden läßt, 54), und was er heute verwerfen muß (55). Die Kontinuität des göttlichen Willens sieht Schweitzer in der »Stoßridreung« der Botschaft, die stets die gleiche ist (was nach Schweitzer auch besagt, daß Gott nicht Widersprüchliches gebietet, 27). Grundrichtung des Wortes ist die Liebe. •Es sollte nicht unmöglich sein, das Tun zu entdecken, was ihr in unserer Zeit entspridrt« (27). - Wie sich innerhalb dieses Rahmens Allgemeinheit und Jeweiligkeit des Glaubens näherhin zueinander verhalten, und inwieweit es Schweitzer gelingt, die Barthschen Schwierigkeiten zu überwinden, wäre an einer Analyse spezieller Beispiele der Ethik zu zeigen, auf die hier jedoch verzichtet werden muß.

32. 1949 hg, von *Eberhard Betbge.*

33. Gesammelte Schriften. Bd. III. 1960. S. 48/f.

wart gibt, daß mithin jeder Versuch, Prinzipien darzulegen, dem Versuch gliche, den Vogel im Fluge zu zeichnen- (lU, 48).

Offensichtlich sind es zwei Gesichtspunkte, von denen Bonhoeffer bei seinem Kampf gegen die Prinzipien-Ethik ausgeht: 1. Die Geschichtlichkeit der Ethik - »Die Ethik ist Sache der Geschichte« (48); es besteht »schlechterdings keine Möglichkeit, allgemein gültige Prinzipien aufzustellen, weil jeder Augenblick .,. eine unerwartete Entscheidung bringen kann- (55). 2. Die Erkenntnis, daß die christliche Botschaft jenseits von Gut und Böse steht (50). Würde die Gnade Gottes vom Menschen je nach Gut und Böse abhängig gemacht, so würde ja wieder ein menschlicher Anspruch an Gott begründet, oder anders: der Mensch wäre wieder unter das Gesetz gebunden (50, 57).

Gäbe es ein sittlich allgemeingültiges Gesetz, so gäbe es einen Weg des Menschen zu Gott. Das aber ist durch jesus abgetan (52). Jesus bringt vielmehr das Gesetz der Freiheit. Die ethischen Gebote Jesu wollen nur das eine sagen: Sei bei deinem Handeln eingedenk, daß du unter Gottes Augen handelst, daß er seinen Willen hat, den er getan haben will. »Welcher Art dieser Wille ist, wird dir der Augenblick sagen« (51f.). Konsequent kann Bonhoeffer daher sagen: »Der Christ schafft sich seine Maßstäbe für Gut und Böse selbst- (oder in Aufnahme des Nietzsdiewortes: neue Tafeln, neue Dekaloge, 53).

So gibt es also nach dem frühen Bonhoeffer »Ethos nur in den Banden der Geschichte, in der konkreten Situation, im Augenblick der göttlichen Anrufe« (56). Die Herkunft Bonhoeffers aus der dialektischen Theologie ist hier unverkennbar. Mit dieser Situationsethik steht er 1929 noch in nächster Nähe zu Barth und Gegarten. Es ist nun aber sehr instruktiv, zu sehen, wie er seine Position in einer ganz anderen Richtung als etwa gerade Gegarten weiterentwickelt hat.

Der Fortschritt, den die »Erhik- bringt, kann vor allem in zwei Punkten gesehen werden: In einem neuen, heilsgeschichtlichen Wirklichkeitsbegriff und - im Zusammenhang damit-in der Ermöglichung einer Ethik, die wieder allgemeine Aussagen zu machen weiß.

Auch in der »Ethik« grenzt sich Bonhoeffer scharf von der Ethik der Abstraktion ab, die den Menschen aus der Geschichtlichkeit des Daseins herausreißt (167). Die konkrete Situation kann niemals »prinzipiell vorausgenommen« werden (221). Deshalb fordert Bonhoeffer eine »konkrete Ethik«, die jenseits von Formalismus und Kasuistik steht (28).

Die »konkrete« Ethik faßt die Wirklichkeit ins Auge. Hier wird nun die nähere Ausführung dessen wichtig, was Bonhoeffer unter »*Wirklichkeit*« versteht. Was heißt Wirklichkeit, was heißt wirklichkeitsgemäßes Handeln?

Wirklichkeitsgemäßes Handeln meint nicht etwa die Unterwerfung unter die vorgebliche Eigengesetzlichkeit einer sich selbst preisgegebenen, profanen Welt. Ebensowenig kann es um ein Handeln im Sinne der idealistischen Ethik gehen, die von der Unversöhnlichkeit des Gesellren und des Seienden ausgeht. Denn »Jesus Christus läßt sich weder mit einem Ideal, einer Norm, noch mit dem Seienden identifizieren- (60). Jesus Christus aber, *das* ist die Wirklichkeit. Damit ist der Ansatzpunkt bezeichnet, von dem aus Bonhoeffer sein neues, man wird sagen können, christologisches oder heilsgeschichtliches Wirklichkeitsverständnis entfaltet.

Wir würden nach Bonhoeffer im Denken der Prinzipien und Abstraktionen verharren,

würden wir nicht die Wirklichkeit als das erkennen, was sie ist: in Jesus Christus mit Gott versöhnte Wirklichkeit (74), oder anders: Wirklichkeit Gottes des Schöpfers, Versöhners und Erlösers (55). *Diese* Wirklichkeit - Schöpfung ihrem Ursprung nach, Reich Gottes ihrem Ziel nach, beides gegenwärtig in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus _, diese Wirklichkeit ist das Gute (57). Demzufolge kann die *Ethik* kein anderes Thema haben als das Wirklichwerden der Offenbarungswirklichkeit Gottes unter seinen Geschöpfen (57). »An die Stelle, die in aller anderen Ethik durch den Gegensatz von Sollen und Sein, von Idee und Realisierung, von Motiv und Werk bezeichnet ist, tritt in der christlichen Ethik die Beziehung von Wirklichkeit und Wirklichwerden, von Vergangenheit und Gegenwart, von Geschichte und Ereignis (Glaube) oder ... von Jesus Christus und dem Heiligen Geist« (57)34. Der Wille Gottes kann demgemäß nichts anderes sein als das Wirklichwerden der Christuswirklichkeit. Dieser Wille Gottes ist bereits von Gott selbst erfüllt worden, indem er die Welt mit sich in Christus versöhnt hat. Er ist aber andererseits eine Wirklichkeit, »die im Seienden und gegen das Seiende immer neu wirklich werden will« (74). In der Ethik kann es deshalb nur um das eine gehen, »an der Wirklichkeit des erfüllten Willens Gottes teilzubekommen« (74).

Das Teilbekommen an der Wirklichkeit Christi nennt Bonhoeffer auch *»Gleichgestaltung«* mit Christus. Diese Gleichgestaltung natürlich nicht verstanden als Anwendung christlicher Prinzipien oder als Nachahmung Jesu, sondern als Gestaltung »von und zu dieser Gestalt- (27, vgl. 24 ff.). Die konkrete Ethik handelt dann davon, wie Christus heute und hier unter uns Gestalt gewinne (28). Dieses Gestaltgewinnen Christi ereignet sich nach Bonhoeffer in erster Linie und vorbildlich und stellvertretend für alle Menschen in der *Kirche.* Sie ist gleichsam der Ort, an dem sich exemplarisch vollzieht, was in der Menschheit als ganzer geschieht und geschehen sollte. Das bedeutet aber nicht, daß die Kirche sozusagen das Vorbild für die Welt wäre, sondern dies, daß die Menschheit auf ihre wahre Gestalt, die sie schon empfangen hat und nur nicht begreift und annimmt, nämlich auf die Gestalt Christi hin angesprochen und so »gewissermaßen vorwegnehmend- in die Kirche (den Leib Christi) hineingezogen wird (27).

Der Gedanke der Gleichgestaltung oder der Selbstverwirklichung Christi stellt einen sehr fruchtbaren Ansatzpunkt dar. Denn das damit ausgesprochene Wirklichkeitsverständnis eröffnet die Möglichkeit für eine theologische Ontologie, die den Aktualismus überwindet und gleichwohl nicht wieder einer zeitlosen Seinslehre verfällt. Mit dem »Wirklichwerden der Christuswirklichkeit« beschreibt Bonhoeffer ein Seinsverständnis, in dem das für alle Zeiten und Orte Geltende (die Gestalt Christi, 27) und das Moment der Geschichte gleichermaßen Berücksichtigung finden[35]. Leider hat Bonhoeffer nicht mehr

---

34. Bonhoeffer vertieft diese Erwägungen noch durch den Gedanken der Stellvertretung: Jesus Christus überwindet die Dualismen unseres Daseins, vgl. bes, Ethik, S. 174 ff,

35. Da die Wirklichkeit »zuerst und zuletzt nicht ein Neutrum, sondern der wirkliche, nämlich menschgewordene Gott« ist (S. 177), betont *Bonboeffer* stark den personalen Charakter der Wirklichkeit. (Vgl. *Moltmann:* Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer. In: Die mündige Welt. Bd. III. 1960. S. 42 ff., bes. S. SOff.) Aber die Wirklichkeit wird damit nicht verengt auf die Summe der personalen Beziehungen. Allerdings scheint Bonhoeffer die personalen Phänomene gegenüber den sachlichen einseitig zu beachten (vgl, ebd. S. 51 f.).

Gelegenheit gehabt, diesen Ansatz weiter auszubauen. So bleibt manche Frage offen, auch im engeren ethischen Bereich. Zu den ungeklärten Fragen ist auch das Verhältnis von *Geschichtlichkeit und Allgemeingültigkeit* des Gebotes zu rechnen,

In der Konzeption Bonhoeffers hat das *Gebot* seinen Ort da, wo es um unsere Gleichgestaltung gegen unseren Abfall und unsere Selbstverschließung geht. Man könnte im Sinne Bonhoeffers vielleicht sagen, daß die göttlichen Gebote die Bedingungen der Gestaltwerdung Christi markieren. In diesem Zusammenhang haben wir in sehr bestimmter Weise von dem in Jesus Christus geoffenbarten Gebot zu sprechen, das uns fordernd und richtend gegenübertritt (216, 221). Das Gebot ist nach Bonhoeffer immer *konkretes* Reden zu jemandem (216). Seine Konkretheit besteht in seiner Geschichtlichkeit (215). Das heißt zunächst einmal: es begegnet in der geschichtlichen Gestalt der von Bonhoeffer so genannten vier göttlichen *Mandate* der Kirche, der Familie, der Arbeit (Kultur) und der Obrigkeit.

Die Lehre von den *Mandaten* bietet eine Art ethischer Feldtheorie, wie sie auch Barth versucht hat. Die Mandate haben nicht normativen Charakter, sind aber auch nicht bloß Strukturen der Welt, sondern göttliche Aufträge, in denen die Beziehung der Welt auf Christus konkret wird *(70).* Als solche besitzen sie eine Kontinuität, die sich in der Geschichte durchhält[38].

Der Raum, in dem das Gebot begegnet, ist weiter bestimmt durch die jeweilige geschichtliche Situation, so für uns durch die Tradition des christlichen Abendlandes (28 f.),

Innerhalb dieses Raumes bis hinein in unsere persönliche, konkrete Situation ergeht das geoffenbarte Gebot, und zwar – nach Bonhoeffer - immer als konkretes Gebot für *diese Situation.* Dabei stellen die verschiedenen biblischen Gebote und Weisungen nichts anderes dar als Aspekte der Selbstauslegung Christi, das heißt der Auslegung »jener Wirklichkeit, in der die Geschichte zu ihrer Erfüllung kommt« (179). Es ist danach deutlich, daß »das ethische Ereignis, Gebot und Weisung, nicht schon aus der begegnenden Wirklichkeit und der Situation selber mit Zwangsläufigkeit aufspringt, noch aus einem idealen Normensystem deduziert werden kann, sondern sich dort als das -Not-wendige- stellt, wo die Christuswirklichkeit dem Menschen in der Geschichte begegnet und ihn hineinreißt in die Nachfolge, in die Teilnahme und in das Mitleiden-t«,

Auf der anderen Seite verliert das Gebot durch seinen konkreten Charakter aber auch nichts von seiner Unbedingtheit. Dafür wieder als Beispiel die Behandlung der Frage nach dem Schutz des werdenden Lebens. Bonhoeffer bezieht hier eine so dezidierte Stellung wie kein anderer evangelischer Ethiker. Ebenso wie die katholische Moral lehnt er »die absichtliche Tötung des Kindes« selbst bei »dem mutmaßlichen natürlichen Tode der Mutter« ab. Dabei beruft er sich auf das unverbrüchliche »Redit auf Erhaltung des leiblichen Lebens« (118 f.; er begründete das im Zusammenhang seiner Lehre vom »Natürlidien«, 93 ff.).

Wenn man sidi die Unbedingtheit vor Augen hält, mit der Bonhoeffer zum Beispiel das 5. Gebot in dieser Konkretisierung in *jedem* Fall gelten lassen will, wird allerdings der Unterschied zur Ethik der allgemeingültigen Normen wieder fraglich, Das Modell

---

36. Näheres bei *Moltmann:* Herrsdiafl Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, In: Theologische Existenz heute 71.
37. *Moltmann:* Die Mündige Welt. Bd. 111. S. 59 f.

könnte hier ebensogut die Anwendung einer allgemeinen Norm im konkreten, subsummierten Einzelfall sein. Von daher stellt sich die Frage, inwieweit bei Bonhoeffer das Verhältnis des ein für allemal gegebenen Gebotes zur Situation, oder inwieweit das Verhältnis der von ihm intendierten »konkreten«, das heißt geschichtlichen Ethik zur normativen Ethik wirklich schon zureichend geklärt ist[38].

Trotz solcher Unklarheiten und Fragen wird aber gesagt werden können, daß Bonhoeffer - von der Seite der Situationsethik herkommend - die Probleme bedeutend gefördert hat. Der wesentliche Fortschritt dürfte in dem geschichtlichen (heilsgeschichtlichen) Wirklichkeitsverständnis liegen. Die bisherige Diskussion um die Ansätze und Fragen Bonhoeffers ist freilich noch nicht sehr viel weiter gekommen. Darin zeigt sich einmal mehr, wie sehr auch die theologische Ethik einer weiteren Klärung des Problems von Geschichte und Ontologie, »Akt« und »Sein«, Besonderem und Allgemeinem bedarf.

IV. OFFENE FRAGEN

Der überblick darf damit abgeschlossen werden. Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß die gegenwärtige theologische Ethik wohl aller Ausprägungen in irgendeiner Weise dem Anliegen der »Situationsethik«, das heißt der Erkenntnis Rechnung zu tragen sucht, daß jede Situation etwas Einmaliges, Neues, wenigstens faktisch nicht Subsummierbares enthält und in diesem Sinne nicht »prinzipiell vorausgenommen« werden kann. Allerdings ist der ethische Begriff der »Situation- in der Diskussion noch weithin ungeklärt geblieben. Er schwankt zwischen dem aktualistischen Verständnis im Sinne des jeweiligen, unvorhersehbar neuen »Augenblicks« und dem geschichtlichen Verständnis im Sinne der umfassenden Bedingtheit der jeweiligen Verhältnisse (einschließlich der normativen Bezüge), in denen gehandelt wird.

Die weitere Klärung des Situationsbegriffs dürfte nun wesentlich gefördert werden durch die Erwägungen, die *Wilhelm Dantine* kürzlich in dieser Zeitschrift zur »theologischen Situation der -Situation-.« vorgelegt hat[39]. Wie Dantine nachweist, ist schon methodologisch eine reine Situationsethik im aktualistischen Verständnis nicht möglich, da jedes Nachdenken über eine Situation bereits etwas Allgemeingültiges von der einmaligen Situation abstrahiert und eine neue Situation schafft (235). Vor allem aber ergeben sich »Situationen« nur in »undurchschaubarem Zusammenspiel der vielen kleinen und großen Gesetzmäßigkeiten im Bereiche der Wirklichkeit des Daseins«, aus dem man sich nicht in eine bloße Geschichtlichkeit zurückziehen kann (237); sie bilden ein geheimes Gefüge

38. Eine gewisse Unsicherheie gehe auch zum Beispiel aus der Formulierung auf dem Arbeitszettel S. 221, Anm. 1 hervor: »Ein Wille Gottes, der erkannt werden kann, ohne sofort ins Tun zu führen, ist ein allgemeines Prinzip, aber nicht Gottes Wille.« Das ssofore« zeigt an, daß immerhin eine Scheidung zwischen allgemeiner Erkenntnis (und also doch »Prinzipej) und -ins Tun führen« (also Anwendung?) vorausgesetzt wird - und vielleicht vorausgesetzt werden muß? *Moltmann* stellt (Die Mündige Welt, Bd. IH, S. 63, Anm. 11 a) auch im Blick auf die Mandatenlehre fest, daß bei *Bonhoeffer* »die Wahrnehmung der Wirklichkeit als >Geschichte<, die Erwartung des handelnden Gottes im Zeitlich-kontingenten noch verdeckt (wird) durch die griechische Wesensfrage und durch die sreligiöse- Frage nach stabilen Urformen in den Schrecken der Gesdiidrte, denen der Mensch ausgesetzt ise«,

39. ZEE 1959, S. 233H.

als »Gewirkres von dem in der Geschichte handelnden Vater Jesu Christi« und gehören daher in den Begriff der Erhaltungsgnade (238). Das heißt aber nach Dantine nichts anderes, als daß in ihnen der Nomos begegnet und daß daher die theologische Situation der »Situation« im Gesetz liegt (239). Damit erweist sich aber auch die absolute Entgegensetzung von »Situationsethik« und »Strukrurethik- als illusorisch.

Im Lichte dieser notwendigen Klärung stellt sich die Frage nur um so deutlicher und dringender, wie sich das einmalige und so nicht sich wiederholende »Gefügtsein von Gesetzen, die über den Menschen verhängt sind« (239, vgI. 235), und das Allgemeingültige, oder - im Sinne unseres Themas - Situation und Norm zueinander verhalten. Wie der überblick gezeigt hat, besteht in der theologischen Ethik eine weitreichende Übereinstimmung darüber, daß nicht nur allgemeingültige Normen das Handeln in der Situation bestimmen, sondern daß die Situation (in einer im einzelnen freilich umstrittenen Weise) auch auf die Normen selbst zurückwirkt. Daraus hat sich für die theologische Ethik die Aufgabe ergeben, die überlieferten Vorstellungen hinsichtlich Norm und Situation zu überprüfen und zu versuchen, zu einer neuen Bestimmung des Verhältnisses zu gelangen. Dieser Versuch besteht entweder darin, daß die Situation als eine Norm bzw. ein Faktor eigener Art in eine normative Systematik eingebaut wird (Steinbüchel, Rahner, in anderer Weise auch Thielicke); oder darin, daß dem Gebot der Charakter normativer Allgemeingültigkeit zugunsten immer neuer Konkretisierung in der jeweiligen Situation abgesprochen und das Allgemeine lediglich im Rückbezug auf die biblische Grundlage zum Ausdruck gebracht wird *(Barth, Bonhoeffer).*

Die erste Lösung bringt die Gefahr mit sich, daß die Geschichtlichkeit des Gebotes bzw. der ethischen Entscheidung nicht zu ihrem Recht kommt. Bei Steinbüchel ist die Beziehung zwischen dem »Wesen« des Menschen und den aus ihm fließenden Normen einerseits und der sich wandelnden, immer neuen Situation andererseits letztlich nicht einsichtig. Und auch bei Thielicke, der mit der »Vernebelung« der Normen in der Grenzsituation rechnet, das Zwielicht allerdings in der geistgeleiteten Entscheidung durchstoßen werden läßt, erscheint das Verhältnis der Normen als solcher zur Geschichte nicht wirklich geklärt. Umgekehrt ist die Gefahr der zweiten Lösung darin zu sehen, daß die Verbindlichkeit und Selbigkeit des ein für allemal und für alle gegebenen Gebotes verlorengehen. Barth und Bonhoeffer versuchen je auf ihre Weise, die Probleme durch die Einführung eines geschichtlichen Wirklichkeitsbegriffs zu lösen. Gleichwohl bleibt es beide Male noch offen, wie sich »Vertikale« und »Horizontale«, Jeweiligkeit und Allgemeinheit des Gebotes zueinander verhalten. Barth scheint der Allgemeinheit nicht gerecht zu werden, Bonhoeffer dagegen wieder auf den ethischen Allgemeinbegriff zurückzukommen.

Die Schwierigkeiten, die hier zutage treten, zeigen, daß das in dem Verhältnis von Norm und Situation liegende Problem nur durch eine weitere Klärung des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem im Horizont der »Erfahrung der Geschichte«[40] einer Lösung wird nähergebracht werden können.

Dr. H. Schüssler *Heidelberg, Schmeilweg 5*

40. Vgl. *Georg PIcht.* Die Erfahrung der Geschichte. 1958.

Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich?*

von

PAUL TILLICH

Nur mit Zögern habe ich die Einladung zu dieser Konferenz über *»Neue Erkenntrusse auf dem Gebiet der Werte«* angenommen. Ich zögerte, weil ich von meinen frühesten Studentenjahren an bis heute ein ausgesprochener Kritiker der Philosophie der Werte war. Aber die tolerante Versicherung der Organisatoren dieser Tagung, daß auch die Kritik der Werttheorie als ein Wert betrachtet werde, sagte mir, es sei richtig, die Gründe für meine Haltung gerade im Rahmen einer soldien Konferenz vorzutragen.

1.

Ich möchte zunächst einen knappen überblick über die Entstehung der Wertphilosophie im modernen Denken geben und kurz beschreiben, wo ich selbst dieser Philosophie begegnet bin. Ich tue das, weil auch ich zu den Opfern des europäischen »Lasters« gehöre, einen jeden Gedanken im Lichte seiner Geschichte zu sehen.

Mandie Historiker nennen *Lotze* den Erben der klassischen deutschen Philosophie. Das ist richtig, falls man einen General, der nach einer verlorenen Schlacht das geschlagene Heer in der letzten nodi verbliebenen Widerstandsstellung sammelt, den Nachfolger einst siegreicher Generale dieses Heeres nennen kann. Nichts anderes als ein solches Rückzugsgefedir war es aber, als Lotze in der Mitte des 19. Jahrhunderts ausdrücklich den Wertbegriff in die laufende philosophische Diskussion einführte. Er machte damit den Versuch, die menschliche Würde vor der Zerstörung durch den materialistischen Naturalismus zu bewahren. Er hatte Erfolg, und deshalb gebührt ihm in der Geschichte der Philosophie ein besserer Platz, als ihm gewöhnlich zugestanden wird. Zahlreiche Schulen der Wertphilosophie übernahmen sein Prinzip, und wie diese Versammlung zeigt, hat er seinen Einfluß selbst in mehr als einhundert Jahren noch nicht verloren. Aber Lotze und alle, die ihm folgten, mußten einen hohen Preis zahlen: Sie mußten die Welt, der wir begegnen, radikal von der Welt der Werte trennen. Für sie haben Sein und Wert nichts gemein: Wert hat kein Sein, und Sein ist kein Wert. Zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte - zwischen dem, was ist, und dem, was gut ist -, klafft ein Abgrund. Der gemeinhin anerkannte Zusammenbruch der Metaphysik habe gezeigt, so argumentierten sie, jeder Versuch, die Kluft zwischen Sein und Wert dadurch zu überbrücken, daß man Wert im Sein entdeckt, müsse scheitern, Die Führer des geschlagenen philosophischen Heeres machten keinen Versuch mehr, die verlorenen Stellungen wiederzuerobern. Sie blieben ausschließlich in der Verteidigung. Doch diese Verteidigung der menschlichen Würde machte ihre Größe aus, das muß gerechterweise anerkannt werden. - Hier sei erwähnt, daß während

.. Vortrag, gehalten auf einer Tagung der »Research Society for Creative Altruismc mit dem Generalthema »New Knowledge in Human Valuesc im »Massachusetts Institute of Tedmologye in Cambndge, Mass, am 4. und 5. Oktober 1957; Vorabdruck aus: *Paul Tslluh:* Gesammelte Werke, Evang. Verlagswerk, Sruttgart;

meiner Studienjahre der deutsche Philosoph *Münsterberg* nach Harvard berufen und dort zum einflußreichsten Vermittler der Wertphilosophie in Amerika wurde.

Doch nicht im philosophischen, sondern im theologischen Bereich begegnete ich selber der Wertphilosophie und verwarf sie leidenschaftlich. *Albrecht Rusch],* nach *Schleiermachet* der größte Systematiker der Theologie im 19. Jahrhundert, hatte die Aussagen der klassischen Theologie auf Werturteile reduziert. Wie Lotze, von dem er weitgehend beeinflußt war, in der Philosophie, so lieferte er in der Theologie ein Rückzugs- und Verteidigungsgefecht. Vor und zum Teil auch noch während seiner Zeit herrschte an den europäischen Universitäten eine philosophische Theologie, die sich auf Schelling und Hegel stützte. Ihre Vertreter verloren jedoch ihre Vormachtstellung nach dem sogenannten Zusammenbruch des Hegelschen Systems, genauer seit der Wendung des abendländischen Denkens zum naturwissenschaftlichen, politischen und religiösen Positivismus. Sie wurden an den meisten europäischen Fakultäten und später auch an vielen amerikanischen protestantischen Seminaren durch Ritschlianer ersetzt, das heißt durch Theologen, die ihre Theologie auf eine Werttheorie gründeten. Als ich im Jahre 1904 anfing, Theologie zu studieren, waren die Ritschlianer an allen wichtigen theologischen Fakultäten führend. Doch wir, als Studenten und jüngere Generation, revoltierten dagegen aus theoretischen und gefühlsmäßigen Gründen. Wir wollten die Niederlage der Metaphysik und die Flucht in die Verteidigungslinien der Werttheorie nicht als endgültig hinnehmen. *Wir wollten das Sein.* Und die Erfahrung des Seins als Seins-Macht wurde die existentielle Erfahrung, aus der der größte Teil meines späteren Denkens herauswuchs. Heute findet man an den philosophischen und theologischen Fakultäten Europas nur noch wenige Spuren der alten Werttheorie.

H.

An diesem Punkt möchte ich die geschichtliche und autobiographische Darstellung verlassen und zur Sache selbst kommen. Es ist fast erschütternd, zu sehen, wie sich die Wertphilosophen bemüht haben, eine der Hauptschwächen der Werttheorie - ihren subjektiven und relativen Charakter - zu überwinden. Sie erfaßten durchaus, daß sich der Wertbegriff in seiner ursprünglichen Bedeutung auf ein wertendes Subjekt bezieht. Dann aber kann eine Werttheorie nichts anderes sein als eine Lehre von den faktischen Wertungen. Um dieser eindeutigen Konsequenz zu entgehen, postulierte man Grundwerte mit apriorischem und absolutem Charakter, die die Kriterien für die Rangordnung der Werte abgeben sollten. Die psychologischen und soziologischen Bedingungen des Wertens wurden nur als Kanäle angesehen, durch die die objektiven Werte unsere Anerkennung erzwingen. Werte werden also nicht geschaffen, sondern entdeckt. Nach Münsterberg ist der Wert der Welt selbst absolut. Sämtliche Wertungen können abgeleitet werden von dem »Willen, daß es eine Welt gibt«, Am aufschlußreichsten sind in dieser Hinsicht *Max Scheler* und *Nicolai Hartmann,* die die Wertphilosophie zu einem Punkt trieben, an dem die ontologische Frage nicht mehr vermieden werden konnte. Keiner von beiden verneinte die anthropologischen Bedingungen, denen das Wertgefühl und die Rangordnung der Werte unterliegen. Aber beide betonen ausdrücklich, daß nicht das Gefühl oder auch der Mensch, der fühlt,

die eigentliche Ursache ist; diese sind vielmehr der Ort und die Gelegenheit für die Manifestation der Werte und ihrer Rangordnung. Nach Scheler und Hartmann kann man die Wahrheit der Werte aber auch nicht von ihrer Beziehung zum Leben abhängig machen; denn das Leben ist audi in die Hierarchie der Werte eingeordnet und steht nicht einmal an der Spitze. Ein höherer Wert kann das Opfer des Lebens fordern. Nach Hartmann sind Werte Mächte mit eigenen Gesetzen. Sie haben Seinscharakter und stehen gegen die Wünsche und Interessen des Subjekts, das sie als Werte erfährt. Sie haben ein ideales Sein an sich.

Wenn ich die Bemühungen der Wertphilosophen betrachte, so komme ich zu dem Schluß, daß die ganze Theorie gescheitert ist an der Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen relativen Werten, die zu Wertungen reduziert werden können, und absoluten Werten, die eine andere Begründung brauchen, weil sie die Wertungen regieren.

Der Pragmatismus kann diese Begründung offensichtlich nicht geben. Denn der Begriff »absolute Werte« kann von einem konsequenten Pragmatismus überhaupt nicht akzeptiert werden, weil er jeden Wert der nie endenden »Kontrolle durch die Erfahrung« unterwirft - was auch immer diese »Kontrolle durch die Erfahrung- bedeuten mag. Allerdings ist der Pragmatismus meist inkonsequent und gestattet sich eine verborgene Metaphysik, zum Beispiel des Lebens als Wachstum (wie *Dewey),* oder die eines fast mystischen Bereichs jenseits von Subjektivität und Objektivität (wie *fames),* oder die einer universalen Selbstbejahung des Willens wie *Ntetzscbe,* Doch es ist vielleicht nicht ganz fair, zu sagen, daß sie sich eine ihnen selbst verborgene Metaphysik »gestatteten«. Sie konnten gar nicht anders, weil man der Metaphysik nicht entgehen kann.

Um gültige Werte von bloßen Wertungen zu unterscheiden, gibt es keinen anderen Weg, als die Wurzeln eines Wertes in der Struktur des Seins-Selbst aufzuzeigen. Die Kontrollen durch die Erfahrung führen in einen *circulus oitiosus,* sobald die Kriterien der Kontrollen selber pragmatisch geprüft werden. Aber sie führen zur Ontologie, sobald die Kriterien von einem nichtpragmatischen Grund abgeleitet werden. Unsere Ausgangsfrage: »Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich?« ist gleichbedeutend mit der Frage: »Ist ein ontologischer Zugang zu den Werten möglich?« Meine Antwort lautet: Er ist möglich und innerhalb der Grenzen der Ontologie als solcher immer mit Erfolg beschritten worden. Vielleicht ist es unangebracht, diesen Zugang »Wissenschaft« zu nennen, und es mag wohl sein, daß in dieser semantischen Frage schon die ganze Sachfrage enthalten ist. Deshalb möchte ich mit ein paar Worten auf diesen Punkt eingehen. Wenn Wissenschaft wie in den meisten Diskussionen der letzten Jahre nach dem deutschen Sprachgebrauch aufgefaßt wird, dann ist eine Wissenschaft der Werte möglich in dem Sinn, in dem auch Ontologie eine Wissenschaft ist. Wird jedoch Wissenschaft wie meistens im englischen Sprachgebrauch als eine Erkenntnismethode nach dem Muster der Physik verstanden, dann ist nur eine Wissenschaft von Wertungen, aber nicht von den Werten möglich.

In.

Was ist nun - so fragen wir – die ontologische Grundlage der Werte? Wohin müssen wir

innerhalb der uns begegnenden Wirklichkeit blicken, um die Quellen des Sollens im Sein zu entdecken? - Die erste Antwort ist negativ: Werte können nicht von der Existenz abgeleitet werden. Das hat der Pragmatismus vergeblich versucht. Werte müssen von den Essentialstrukturen des Seins abgeleitet werden, die - wenn auch verzerrt - innerhalb der Existenz erscheinen.

Wenn wir den Wert eines Baumes nicht im Hinblick darauf beurteilen, welchen Wert er für uns als Holz oder Schatten hat, sondern im Hinblick auf seine Potenzen als Baum an sich, dann vergleichen wir seinen tatsächlichen Zustand mit einem Bild, einem *eidos* oder einer Idee, die wir von seiner essentiellen Natur haben. Wir nennen ihn ein armes, krankes oder verstümmeltes Exemplar dessen, was zum Beispiel eine Kiefer sein kann. Die Weise, in der dies *eidos* oder diese Essenz der Baumheit, die mehr ist als ein Begriff, erfaßt und geprüft wird, ist aber nichts anderes als die Erkenntnis des *objektiven* Wertes eines Baumes. Dieses Vorgehen verbindet ein ideierendes mit einem empirischen Element. Das ideierende Element, die Erschauung der Essenz an einigen existierenden Exemplaren, wurde von der phänomenologischen Schule wiederentdeckt, nachdem es die ganze antike und mittelalterliche Philosophie beherrscht hatte, aber im positivistischen Typus des Nominalismus verlorengegangen war. Obgleich die Methode der Ideation *(Husserl)* von den Philosophen, die sie ablehnten, in der Praxis ständig angewandt wurde, hatte sie in der offiziellen Philosophie nur begrenzten Erfolg, weil die, die sie gebrauchten, nicht fähig oder willens waren, sie zur empirisch-wissenschaftlichen Methode der Forschung in Beziehung zu setzen. Die essentielle Natur eines Baumes kann durchaus auch für die empirisch-wissenschaftliche Forschung zum Problem werden, indem diese nämlich die biologischen Bedingungen für einen vollkommenen Baum aufstellt und gegebenenfalls durch ihre Forschungsergebnisse das intuitive Bild der essentiellen Natur des Baumes umformt. Das Bild eines vollkommenen Baumes selbst aber kann die empirische Analyse nicht schaffen.

Verlassen wir nun dies Beispiel und wenden wir uns dem Menschen und dem Bereich der ethischen Werte zu. Der Mensch ist das wertende Subjekt. Aus unseren Voraussetzungen folgt aber, daß der Mensch auch zu dem Ort werden muß, an dem die einzelnen Werte ihre ontologische Fundierung finden. Ethische Werte sind Forderungen, die aus der essentiellen Natur des Menschen abgeleitet sind. Ihr ontologischer Ort ist die menschliche Natur. Deshalb möchte ich sagen: Unser Wissen von den Werten ist identisch mit unserem Wissen vom Menschen, und zwar nicht dem Wissen von seiner existentiellen, sondern seiner essentiellen Natur.

Wenn das richtig ist, dann reduziert sich die ethische Werttheorie auf Anthropologie im Sinne einer philosophischen Lehre vom Menschen. Das Sollen, das im objektiven Wert enthalten ist, wurzelt in der essentiellen Natur des Menschen. Einige Beispiele mögen dies beleuchten. Sagt man, der Mensch sei aus Leib und Seele zusammengesetzt und diese Zusammensetzung sei für keinen der beiden Teile notwendig, dann folgt daraus ein asketisches System der Werte. Denn die Seele, die in dieser Verbindung stets als das Höhere angesehen wird, kann ihre höhere Rolle nur spielen, wenn sie eine selbständige Entwicklung der leiblichen Werte unterbindet. Wie jedem Schüler der Ethik und Geschichte bekannt ist, hat eine solche Auffassung von der essentiellen Natur des Menschen außer-

ordentliche geschichtliche Bedeutung. Sagt man andererseits mit dem Alten Testament und dem echten Protestantismus, der Mensch sei eine Einheit von Leib und Seele, so folgt notwendig ein System der Werte, dessen Nachdruck auf der Vitalität und der Befreiung des Menschen aus dem puritanischen System der asketischen Werte liegt. Wird hingegen die Funktion des Unbewußten in der Dynamik der Persönlichkeit betont, dann wird die Wertschätzung seiner Verstandes- und Willenskräfte herabgesetzt zugunsten einer höheren Wertschätzung eines Lebens in Symbolen, die das Unbewußte beeinflussen. In der entgegengesetzten Auffassung wieder gilt das bewußte Zentrum als letztlich veranrwortlidi für alles; die Verstandeskräfte werden beherrschend und die Dynamik des Unbewußten wird vernachlässigt.

Ein weiteres Beispiel: Man kann auch das Verhältnis der Werte des Individuums zu den Werten der Gemeinschaft nicht abschätzen, ohne daß man ein Bild davon hat, was der Mensch in beiden Hinsichten ist. Der Wert der individuellen Einzigartigkeit, der in bestimmter Hinsicht gültig ist, wird durch die Tatsache eingeschränkt, daß der einzelne Person wird nur durch die Begegnung mit anderen Personen. Die Spannung in dieser Polarität wird an soldien Konflikten offenbar wie dem heutigen zwischen einer konformistisdien und einer antikonformistischen Lösung des Problems von Individuum und Gemeinschaft.

Ferner: Eine Werttheorie, der die ontologische Grundlage fehlt, ist auch außerstande, den Konflikt zwischen Liebe und Gerechtigkeit zu lösen, wie er nicht nur in der Ethik, sondern auch in der Theologie erscheint. Stellt man die Frage: Weldier Wert steht höher, Liebe oder Gerechtigkeit? - dann zerstört man die eigentliche Bedeutung beider. Fragt man jedoch: Was ist deren Wurzel im Sein-Selbst? - dann kann man antworten: Die Dynamik der Liebe und die Form der Gerechtigkeit bedingen einander. Wenn man unter »Liebe« diejenige universale Dynamik des Lebens versteht, die zur Wiedervereinigung des Getrennten hindrängt, dann kann »Gereditigkeit« verstanden werden als die Form, in der sich die Wiedervereinigung vollzieht. Diese Art der Gerechtigkeit geht natürlich über die distributive Gerechtigkeit hinaus, die positiv und negativ sich als Belohnung oder Strafe auswirkt. Sie ist schöpferische Gerechtigkeit, die verwandelt, indem sie das Unannehmbare annimmt. Und schöpferische Gerechtigkeit *ist* Liebe. Natürlich setzt dies auch voraus, daß die Idee der Liebe von all ihren emotionalen Nebenbedeutungen und ihrem bloß subjektiven Charakter befreit wird. Nur sofern Liebe im Sein wurzelt, ist ihre Vereinigung mit Gerechtigkeit möglich.

Die ontologische Grundlage der Werte gewährleistet die Autonomie des Prozesses, in dem sie entdeckt werden. Wert ist das essentielle Sein des Menschen, das ihm als Forderung entgegentritt. Die sittlichen Imperative sind weder willkürliche Befehle eines transzendenten Tyrannen, nodi bestimmt durch Nützlidrkeitserwägungen oder Konventionen von Gruppen. Sie sind bestimmt durch das, was der Mensch essentiell ist. Das moralische Gesetz ist die essentielle Natur des Menschen, die als fordernde Autorität erscheint. Wäre der Mensch mit sich und seinem essentiellen Sein geeint, gäbe es keine Forderung. Aber der Mensch ist sich selbst entfremdet, und die Werte, die er erfährt, erscheinen als *Gesetze,* als natürliche oder positive, fordernd, drohend, verheißend. Trotzdem ist es nicht eine

fremde, heteronome Macht, die im Gesetz Autorität verleiht, sondern das eigene essentielle Sein des Menschen. Und weil dieses die letzte Quelle des Gesetzes ist, hat das Gesetz trotz seiner wemseinden Inhalte unbedingte Gültigkeit.

Hieraus ergibt sich eine abschließende Betrachtung zur Frage der Werterkenntnis: Die Erkenntnis der Werte ist identisch mit der Erkenntnis des eigenen essentiellen Seins. Sie geschieht in zwei einander ergänzenden Weisen, durch Intuition und durch Erfahrung. Intuitiv sieht der Mensch den Gegensatz zwischen dem, was er essentiell, und dem, was er wirklich ist. Dieses Gewahrwerden hat einen vorwiegend negativen Charakter: das heißt, die unmittelbare Grundfunktion des Gewissens ist Richten; das Gewissen billigt und bestätigt nur mittelbar. Aber die intuitive Seite der Erkenntnis der Werte einschließlich der »Stirnme des Gewissens« ist Irrtümern ausgesetzt und muß der ständigen Kritik der Erfahrung unterworfen werden; Erfahrung nicht nur als individuelle, sondern auch als Erfahrung der Menschheit, wie sie sich in den ethischen Traditionen verkörpert. Diese sind die Manifestationen der Weisheit, die die Menschheit in positiven und negativen Erfahrungen erworben hat. Für die Gültigkeit der Normen gibt es kein äußeres Kriterium, das nach Belieben angewendet werden kann. Aber es existiert eine ständige Spannung zwischen dem Element der Erfahrung und dem der Intuition in der Erkenntnis der Werte. Keine Methode der Berechnung und des Messens kann diese Situation überwinden. Wir können dem existentiellen Wagnis in der Erkenntnis der Werte nicht entrinnen. Einen sicheren Ort außerhalb des Wagnisses, das dem Leben in allen seinen Dimensionen eigentümlich ist, gibt es nicht.

Prof. D. Dr. Paul Tillich *Cambridge/Mass.*

»Gesundes Leben« - Fortsetzung einer Diskussion*

von

HANS-CHRISTOPH VON HASE

Die Schriftleitung der Zeitschrifl für Evangelische Ethik hat dem Kreis um Dr. *Fischer* einen Dienst tun wollen, indem sie unsere Sätze über die »Gesundheit« Herrn Professor *van Oyen* zur Kommentierung vorlegte. Sie sind von einem Ärztekreis zusammengetragen worden, dem ich als teilnehmender Theologe nur wenig hinzugesetzt habe. Der Titel »Entwurf« zeigt deurlidi, wie unsicher wir alle uns auf diesem Gebiet bewegten- nicht zuletzt dank desSeltenheitswerts, den das Stichwort in den neuen evangelischen Ethiken hat. Die idealistisch-utopischen und wenig realistischen Definitionen von Gesundheit, welche in der Weltgesundheitsorganisation der UNESCO und verwandten Gremien verwendet werden und die dennoch Bedeutung im Weltmaßstab haben, aber auch die bescheideneren Zielsetzungen der Gesundheitsfürsorge der Inneren Mission und jüngst die Beschäftigung der Evangelischen Kirdie in Deutschland mit »Freizeit und Erholung« (Synode 1960) veranlaßten uns zu dem Versuch, diristlieh und nicht hellenisch zu formulieren, was wir unter Gesundheit verstehen. Wir hätten gern an den unten noch anzudeutenden Stellen Kritik und Rat gehabt. Leider scheinen uns die Bemerkungen Professor van Oyens diesen Dienst kaum zu tun. Sie unterstellen uns Ansichten, die wir nicht vertreten

* Vgl. ZEE 1960, S. 368 ff.

haben, und sagen uns nicht, was er als evangelischer Ethiker unter Gesundheit versteht.

1. Ob wir zu wenig evangelisch und zu sehr einem klassisch-idealistischen Denken verpflichtet sind, sollte van Oyen vielleicht mit seinem Kollegen *Karl Barth* ausmachen, dessen Definition »Gesundheie ist Kraft zum Menschseine (K. Dogmatik IU, 4, 406) wir schlicht übernommen und mit dem Satz I interpretiert haben. In I-lU haben wir - wie ich meine, in klar Deutsch - mit der Formel, *Gesundsein 'wäre,* gesagt, daß Gesundheit gerade *kein* Ideal sein kann, sondern die Fähigkeit, in einem geordneten und bewältigten Leben jeweils »Anforderungene zu entsprechen, und zwar zuerst denjenigen Gottes. Der Begriff »Anforderung« ist zunächst biologisch gemeint, er stammt von den Ärzten, aber mit ihnen meint der Theologe, daß dies ein gutes Wort sei, auch für das Gebot Gottes, zu glauben und zu lieben. Gesundheit als *Funktion* des *ganzen* Lebens reflektiert so gerade *nicht* auf einen Urgesundheitszustand, nicht zuletzt, weil auch die Ärzte sich außerstande erklärten, einen solchen zu definieren. Wenn van Oyen Satz I dann exegesiert, daß ein »edler Geist vollendeten Körperformen Gestalt geben« solle, wir dann zwar anerkennten: »so verdirbt der Sündenfall diese naive Anrhropologie«, aber dann doch annähmen, dies könne durch Jesus Christus »restituiert« werden, so muß man ihm wohl flüchtiges Lesen zugute halten, um seine Unterstellungen nicht härter zu kritisieren (S. 370). Griechische Athleten und Tarzane scheinen in Basel die Phantasie zu beschäftigen, nicht aber unseren Kreis. Der Arzt kennt nur ein gesundes »Bewältigene der Lebensaufgabe. Darin kann der Amputierte gesünder sein als der Schwerathlet.

2. Noch schwieriger wird das theologische Gespräch mit van Oyen, wenn wir »Lebene, »Gesundheit« und »Gesundung« im umfassenden Sinn verwenden. Zwar »schillern« unsere Sätze nicht (S.371), sondern stellen bewußt die *Gesundheit des Leibes und des Geistes* mit der *Heilung von der Sünde* zusammen, weil wir uns damit auf biblischem Boden zu bewegen glauben.

Was aber van Oyen offenbar gerade einem Ärztekreis übelnimmt, ist unser Gegensatz zu seiner Anschauung, daß *»Geschöp!lichkeit, Vergänglichkeit und Tod wesensgemäß zusammengehören* ... als Einbruch des Nichtigen« in die Schöpfung (S. 371), daß Krankheit und Gebrechlichkeit somit *vor* dem Sündenfall angesetzt werden müßten. Andernfalls würden, so sagt er, sündloser Mensch = krafttrotzender Tarzan = mythischer Urmensch gesehen. Daß Adams Mühsal, Altern und zu Staub werden, daß Evas Schmerzen dem Sündenfall folgen, steht nun einmal in der Geschichte vom Fall (Gen. 3–4). Man müßte schon klar sagen, warum man diese Aussage nicht gelten lassen will, anstatt den Ärzten eine Tarzananthropologie anzudichten. Gerade aber bei van Oyen scheint nur eine Urstandsspekulation ins Kraut zu schießen, für die man in den Kieferknochen der Primaten gewiß den Beweis finden könnte, daß auch sie bereits verdorbene Zähne hatten. Die Bibel und unsere Ärzte teilen sie nicht: die *Ärzte,* weil sie als Empiriker weder einen klassisch idealen noch einen gichtgekrümmten Adam kennen, sondern nur den Menschen heute, der gesund, krank und genesend in einem, sein Leben bewältigen muß - die *Bibel* aber, weil sie den Menschen einschließlich Krankheit und Tod personal sieht: »Denn wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt eingetreten ist und durch die Sünde der Tod, so ist auch der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen auf Grund dessen, daß alle sündigten« (Röm. 5,12).

Da Sünde und Tod nicht wie Blitz und Donner aufeinander folgen, sondern Krankheit und Altern dazwischenstehen, haben wir hier eine zentrale biblische Aussage über Sünde - Krankheit - Hinfälligkeit - Tod, welche die Geschichte vom Fall im Blick auf Christus auslegt.

Wir müssen schon unseren Kritiker in aller Form bitten, zu begründen, wie er sich von dieser Voraussetzung der paulinischen Rechtfertigungslehre zu lösen vermag.

3. Unsere Thesen behaupten an *keiner* Stelle, daß »der Bruch zwischen Gott und Mensch mit der Beeinträchtigung physischer Gesundheit *gleichzustellen«* sei. Wir haben aber sehr bewußt gesagt, daß seine *Heilung* und *Gesundung* daran hänge, daß der Mensch Gott gegenüber durch Vergebung wieder ,.funktionsfähig« werde. Gerade für unsere Ärzte ist das *lneinandergreijen* der Störung des Gottesverhältnis-

ses und des Versagens der geistigen und der leiblichen Gesundheit so eindrücklich. Gerade dies wollen sie ausdrücken. Sie würden es freilieh ablehnen, *generell und kausal* aus der Sünde die Krankheit und den Tod *abzuleiten*, was ja auch Paulus nicht tut. Sie würden aber auch Adam keine *supralapsarische Ischias oder Herzneurose* andichten, Was will die Smrifl: anderes, als uns sagen, daß wir mit unserer Sünde *und* Krankheit auf Gottes Erbarmen angewiesen sind, daß beides miteinander geheilt werden muß - daß der Sohn (nach Jes. 53) unsere Krankheit, Schmerzen, Sünde, Strafe, Sterben auf sich geladen hat und wir von nirgend anders her Hilfe erwarten sollen? Die Ärzte möchten ihre Patienten mit gutem Grund nicht durch Professor van Oyen dahin belehren lassen, daß der Mensch auch vor dem Sündenfall ein reparaturbedürftiges Wesen gewesen sei und darum -logischerweise - durch ärztliche Technik auch danach leiblich und seelisch (!) repariert werden könne, ohne daß dies sein Leben vor Gott berühre.

Vermutlich würden die Ärzte rein biologisch bejahen, daß jedem Lebensprozeß die Erstarrung, das Sterben immanent sei (Portmann), daß eine Vermehrung des Lebens nur mit einer gleichzeitigen Verminderung auf der begrenzten Erde denkbar sei. Solche Gedanken mögen anderswo ihr Recht haben. Als theologisch-ethische Spekulation zum Thema »Gesundheit« sind sie unbrauchbar, weil biologistisch. Der Arzt meint mit Gesundheit das *Gesundwerden*, das »Heil«-, *„Ganzwerden«* im Sinn einer neuen *»Ordnung des Verhältnisses zu«* ... Gut eschatologisch denken hier Arzt und Theologe nicht an einen geistlichen, moralischen oder biologischen Perfektionismus, wollen aber auch nicht mit van Oyen »Sünde und Krankheit grundsätzlich auseinanderhaltene (371), indem sie auf *ein* Warum für die Sünde, ein *anderes* für die Krankheit reflektieren. Wir haben, wie van Oyen selbst am Ende (372) tut, nicht auf das Warum, sondern auf das »Wozu« abgehoben. Nur eschatologisch, vom Ziel Gottes her gesehen, ist kein Fall »hoffnungslos« und hat jede Krankheit ihren Sinn. Hält van Oyen erfahrene Ärzte für so naiv, daß sie keine *medizinisch* hoffnungslosen Fälle kennten? Darum haben wir im III, 2 vom Ja zum Leid und Schmerz, Altern und Sterben sehr bewußt gesprechen - nicht, um die Ärzte brotlos und die Kranken resigniert zu machen, sondern um dem Menschen zu sagen: dies zu *bewältigen*, ist deine Gesundheit, deine Meisterung des Lebens nach Gottes Willen. Das ist weder fromme Resignation statt Genesungswille, noch aber ist es Auflehnung gegen die Gebrechlichkeit des Daseins, Amoklauf nach den Revitalisierungsspritzen. Im selben Sinn halten wir das Ja zu den bedürftigen und störenden Mitmenschen und zu dem eigenen „Schwierigseine für ein Stück von Gott geschenkter Gesundheit. Wie viele »Fromme« Neurosen entstehen dort, wo der Mensch dies Ja nicht findet und so die Lebensanforderung nicht bewältigt. Was Gesundheit für den Christen ist, hat Paul Gerhardt angesichts des Dreißigjährigen Krieges für evangelische Ärzte und Theologen in seinem Lied von der güldenen Sonne ausgesprochen, in dem Schöpfungsfreude, Todesrealismus und Eschatologie großartig in eins genannt werden. Hier ist nicht von *Gesundsein* die Rede, sondern von Gottes *Heil und Gnade* ausgesagt, daß sie den Menschen gesund *halten.*

Menschliches Wesen, was ist's gewesen?
In einer Stunde geht es zugrunde,
sobald das Lüfl:lein des Todes drein bläst.
Alles in allen muß brechen und fallen;
Himmel und Erden, die müssen das werden,
was sie vor ihrer Erschaffung gewest,

Alles vergehet, Gott aber stehet
ohn alles Wanken; seine Gedanken,
sein Wort und Wille hat ewigen Grund.
Sein Heil und Gnaden, die nehmen nicht Schaden,
heilen im Herzen die tödlichen Schmerzen,
halten uns zeitlich und ewig gesund.

4. Unser Anliegen ist das *Aufeinander-Bezogensein aller Lebensgebiete im Vollzug der Heilung.* Hiervon sind die Evangelien und die Bibel voll, und hierzu ist theologischer Rat und Hilfe sehr nötig. Denn wenn man für den Menschen einen *Kausalzusammenhang* zwischen Sünde, Krankheit und Tod als generelle Feststellung ablehnen muß, so ist eine positive Aussage über den Zusammenhang damit noch nicht gemacht. Hier wäre deutlicher zu sagen, wie der Mensch

- am Leibe ein Krüppel und als Mitmensch schwierig, auf dem letzten Krankenbett liegend, aber von Gottes Barmherzigkeit angenommen, »gesund« seine Augen schließen kann -, wie aber ein »gesunder«, jedoch träger Leib trotz »rediten« Glaubens krank genannt werden müsse. Hier bedarf es eingehender theologischer Studien über Freizeit, Erholung, Freizeitgebrauch, Spiel und Glaube. Diese Fragen drängen, denn mit der Weltgesundheitsorganisation und mit der Entwicklungshilfe Europas zur Technisierung, Industrialisierung und Hygienisierung Afrikas und Asiens werden sowohl das nachchristliche Arbeitsethos wie die nachchristliche Gesundheitsidee dorthin exportiert. Wissen wenigstens wir Christen, was wir damit tun?

PI. Dr. H. ehr. von Hase

Stuttgart

Antwort an Dr. von Hase

von

HENDRIK VAN OYEN

Rein phänomenologisch betrachtet ist es interessant zu beobachten, daß mündliche Auseinandersetzungen an wissenschaftlichen Konferenzen oder Tagungen selten zu gereizten, emotional-geladenen Bemerkungen Anlaß geben, während eine schriftliche Diskussion, besonders dann, wenn man sich persönlich unbekannt ist, dazu unwillkürlich den Weg frei zu geben scheint. Die Reaktion des Herrn Dr, *von Hase* auf meine Bemerkungen zu den Thesen von Herrn Dr. *Fischer* (ZEE, 1960, S. 369 f.) scheint mir davon ein klares Beispiel zu sein. Ich hatte meine Freude daran, daß das Thema »Glaube und Gesundheir« diskutiert wurde, und war auf die Bitte des Herausgeberkreises hin gern bereit, dazu meine Bemerkungen zu machen. Ich habe das auch am Beginn erwähnt. Nun sind die Reaktionen auf meine Bemerkungen durch solch einen gereizten Ton gekennzeichnet, daß einem die Lust vergehen könnte, auch nur ein Wort darauf zu erwidern. Warum muß gesagt sein, daß ich etwas Dr, Fischer »übelnehme« (vgl, § 2, Absatz 2), warum muß insinuiert werden, daß ich nicht bloß falsch gelesen, sondern die Sache absichtlich verdreht haben könnte (sum seine Unterstellungen nicht harter zu kritisieren« kann nichts anderes heißen). Man fragt sich: warum muß das sein, diese Feindseligkeit und Gereiztheit? Und das in einer evangelischen Zeitschrift! Das unter Theologen! Sollte wirklich das Tarzan-Beispiel diesen Zorn ausgelöst haben?

Ich werde versuchen, auf die drei Bemerkungen von von Hase in aller Sachlichkeit zu antworten.

1. Er protestiert dagegen, daß ich die Thesen I-IH als Idealbildung verstehen möchte. Man hätte »in klar Deutsdie gesagt, was Gesundheit wäre, die Anforderungen dazu formuliert und bemerkt, Gesundheit sei also kein Zustand, sondern ein unter wechselnden Bedingungen geordnetes und bewälrigres Leben. Von Hase sagt: »Gesundheit als *Funktion* des *ganzen* Lebens reflektiert so gerade *nicht* auf einen Ur-gesundheitszustand usw.…« Ich muß bekennen, »klar-Deutsche ist leider schlecht zu verstehen, wenn es die Thesen I-IH nun nicht mit einer Idealbildung zu tun haben. Ich meine, ein Ideal sei gerade kein Zustand, doch etwas, das man infolge des Hörens und Inachtnehmens bestimmter Anforderungen und Bedingungen verwirklichen möchte. Wenn nun vorab gesagt wird: »Gesundheit wäre ...«, in zweiter Linie die Anforderungen dazu formuliert und mit »Gesundheit wäre demgemäß kein Zustand ...« geschlossen wird, so verstehe ich nicht mehr, wie man sachgerechter die Bestimmungen einer Idealbildung umreißen könnte, als gerade so. Die Thesen I-IH geben den Eindruck,daf! die Verfasser eine »Sdiau«, eine *idea* vor Augen hatten, die, gerade weil später von der eingetretenen Schuldverhaftung gesprochen wird, als Urgesundheits*schau* prorologisch als »Natur« des Menschen vorgelagert gedacht wurde und die nun als Ideal

auch in der Zukunft zu verwirklichen sei. Ich habe den Text einigen Bekannten vorgelegt, sie haben ihn alle so verstanden. Der Vorwurf eines »flüchtigen Lesens« (geschweige noch eines schlimmeren) muß abgelehnt werden. Wenn von Hase sich auf *Karl Barth* beruft, indem er die Formel »Gesundheit ist Kraft zum Menschsein« übernimmt, dann stimmt das mit einer Idealbildung restlos überein, denn gerade Barths anthropologische Erörterungen über die »gute Nature des Menschen werden von einem Platonismus gekennzeichnet (Urbild-Abbild-Lehre). Es ist der gleiche Platonismus, der sich dem unbefangenen Leser aufdrängt.

Daß es von Hase tatsächlich um eine ideale Definition von Gesundheit zu tun ist (wenn dieser Begriff des Ideals auch in Barthsdier Terminologie verpönt ist), wird aus der Tatsache klar, daß er mir vorwirft, ich sage allerdings als evangelischer Ethiker nicht, was Gesundheit sei. Aus dieser Bemerkung tritt der Wunsch nach einer Definition von Gesundheit an den Tag, dem wir gerade nicht entsprechen möchten! Warum nicht? Man versteht im allgemeinen unter Gesundheit die Lage, in der sich ein lebendiges Wesen befindet, wenn es sich subjektiv in keinem Organ behindert fühlt. Es lebt gesund und fröhlich, es könnte aber sein, daß objektiv gesehen eine schleichende Krankheit vorhanden ist, ja man muß sagen: auch das »gesundeste« Lebewesen ist bloß sehr relativ gesund, denn der ständige Abbruch der Zellen, der kontinuierliche Verschleiß an Kräften unterminiert die ,.Gesundheit«, auch wenn man davon noch wenig zu spüren bekommt. Beim Menschen wird die Sache noch komplizierter. Er steht immerwährend in der Spannung zwischen Reihen von Faktoren, die sich mehr oder weniger unbewußt, vegetativ-neurotisch, hormonal usw. in ihm abspielen, und anderen, von denen er sich bedient, um die vorhingenannten irgendwie zu meistern, sollten sie sich allzusehr, in Lust oder Unlust, bemerkbar machen. Eine einwandfreie Grenze zwischen demjenigen, was sich in mir physiologisch abspielt, und demjenigen, was ich bewußt und klar entscheide, gibt es nicht. Unter diesen Umständen wird es schwer, seine Gesundheit zu umschreiben als eine willensmäßig beigebrachte Entsprechung bestimmter Anforderungen zur Menschlichkeit, wie die Thesen I-IH das unternehmen. Wenn ich sage: Gesundheit ist »Kraft zum Menschsein«, dann ist damit ein anderer Wertbestand eingeführt als wenn ich behaupte: »Gesundheit ist harmonische Wirkung aller Organe«, denn das paßt auch für die nicht-menschlichen Lebewesen, nun jedoch habe ich das Menschsein in die Definition eingeführt und damit den Begriff der Gesundheit schwer belastet, denn nun soll Gesundheit eine Totalität des Benehmens Gott, dem Mitmenschen und mir selbst gegenüber bedeuten! Das menschliche Sein hat als Erfüllung das Bild Christi dabei vor Augen. Meine Bedenken möchte ich folgendermaßen umschreiben: wir übertragen damit eine der Geschöpflichkeit angehörende Kategorie (»Gesundheit«), die schon in sich äußerst schwer zu erfassen ist, in die soteriologische Perspektive hinein und werden nun folgerichtig gezwungen, rückwärts alles, was mit der Geschöpflichkeit zu tun hat, auf das »Warum« der Erlösung abzustimmen, das heißt theologisch ausgedrückt: es mit dem Sündenfall zusammenzubringen. Man kommt dann m. E. unweigerlich in eine spekulative, vereinerleiende Schau der Dinge hinein. Elemente, die zum »alten Äon« gehören, werden als Veranlagungsstrukturen auf den neuen Äon hin gedeutet. Eine ausführliche Kritik an Barths Anthropologie habe ich in der Festschrift für *Gerardus van der Leeuw* Pro regno pro sanctuario, *1950,* S. *333-350,* unter dem Titel »De categorie der recognitio en de theologische anthropologie« (holl.] veröffentlicht.

2. Wie leicht man in spekulative Wendungen hineingerät, kann man sich an unserer zentralen Meinungsverschiedenheit klarmachen, nämlich an der Frage, ob Gesdiöpflidikeit, Vergänglichkeit und Tod wesensgemäß zusammengehören oder nicht. Der Kreis um von Hase herum scheint das abzulehnen, ich jedoch komme darum nicht herum. Der Kreis nimmt zwar an, die Ärzte müßten diese Tatsache freilich bejahen, und auch Prof. *Adoli Portmann* stehe auf diesem Standpunkt, aber dabei hätte man es eben mit einem Biologismus zu tun und deshalb müsse man »nein« sagen. Wer nun von den Biologen der Welt wohl am wenigsten biologistisch denkt, ist mein Kollege Portmann. Ich bat ihn, die ganze Auseinandersetzung zu lesen. Er zeigte sich über die theologisch-ethischen Spekulatio-

nen des Stuttgarter Arzte-Kreises höchst erstaunt. Denn was heißt es anderes, wenn wir als Theologen oder als Ärzte uns vor bestimmten Phänomenen verstecken, weil die uns nicht passen und wir sie deshalb nicht »wahrhaben« wollen, daß wir uns in Spekulationen begeben, wo uns der Kontakt mit der Wissenschaft verlorengeht? Daß der Tod der Vergänglichkeit inhärent sei, wird wohl niemand leugnen können, bloß scheint sich dieser Tatbestand in schroffem Gegensatz zu den von von Hase angeführten Bibelstellen zu befinden. Er bittet mich dann auch in aller Form, mich dazu zu äußern. Das will ich gern tun.

Es will mir scheinen, daß wir im biblischen Sprachgebrauch zwei Bedeutungen des Todes auseinanderzuhalten haben": a) Tod gesehen als geschöpfliehe Befristung des Lebens, zwar »etwas tief Beklagenswertes, aber einfach als Gegebenes hingenommen, wogegen man sich nicht aufbäumt« *(R. Bultmann,* in Kittel, NtWb. 2. Bd., S. 848). Da können als Belegstellen etwa angeführt werden 2. Sam. 14, 14; Hi, 7, 9; Ps. 89, 49; 1. Kor. 15, 44-49; Röm. 8, 20. Indem das Leben als das große Gottesgeschenk bewertet wird, gilt der Tod als gesdiöpfliches Ende, das einem Menschen die Möglichkeit des Lobes Gottes nimmt (Ps. 115, 17; Jes. 38, 18 u. ö.), b) Tod als qualifiziert durch die Sünde. Hier ist jedoch der Tod die Stunde, in der der Mensch aus diesem Leben eingeht in das Gericht Gottes. Tod also als Transformator in das Geridrt. Infolge dieser Qualifizierung ist der Tod also das Phänomen, das rückwärts einen tiefen Schatten auf das Leben wirft, denn nun kommt es darauf an, wie man dieses Leben vor Gott lebt. So bekommt der Tod eine unwillkürliche Rückbezogenheit auf die Sünde, jedoch nicht so, daß nun der Tod an sidi schon das Gericht für die Sünde wäre, sondern die unter a) genannte Vergänglidikeir wird von der Sünde her offenbar als vom kommenden Gericht qualifiziert. So erhält der Tod die Bedeutung einer kosmischen Macht, die als »Solde für die Sünde dem Menschen den begangenen Weg dieses irdisdien Lebens als Ungehorsam, Untreue, als Frevel aufweist und ihn dem gerechten Gott überführen muß. *Wilhelm Michaelis* hat in seiner Abhandlung »Versöhnung des Alls« (1950) überzeugend dargetan, daß das Wort »Tode im Neuen Testament keineswegs Bezeichnung eines eschatologischen, *jenseits* von Auferstehung und Gericht liegenden Schicksals ist. Nicht der Tod an sich ist schon Gericht, er ist Durchgangsphase zum Gericht. Sterben ist im Neuen Testament vielmehr als Entschlafen bezeichnet Cloh. 11, 11; 1. Kor. 15, 6; 2. Petr, 3, 4; Acr, 7, 60 und 13, 36). Man wird einmal aufgeweckt werden zum Jüngsten Gericht. An den Stellen nun, wo wie Röm. 5, 12 und 6, 21-23 vom Tod als der Sünde Sold gesprochen wird, kann nicht gemeint sein, daß der Tod hier als Gericht für die Sünde fungiert, sondern das Sterben ist als pars pro toto, als Zeichen für das in der Sünde lebende Zeitalter gedacht. Stehen sich doch für Paulus das Zeitalter des Todes (vom ersten Adam her) und das Zeitalter des Lebens in Christus gegenüber. Wie an vielen anderen Stellen (Matth. 4, 16; Luk. 1, 79; Hebr, 2, 15; Röm. 8, 15) ist der Tod also eher eine Kategorie, die das Leben der Menschheit überschattet, weil die Sünde den Menschen ergriffen hat und der Tod nun das Gericht bringen wird. Unwillkürlieh fallen jetzt *scheinbar* Tod und Gericht zusammen, Michaelis hat in aller Deutlichkeit das Unbiblische dieser Annahme aufgezeigt. - Dazu ist noch folgendes zu sagen: das Bekenntnis der Rechtfertigung durch den Glauben ist eine confessio huius saeculi. Wir sprechen, verkündigen und glauben es, existierend in diesem alten Äon. Dadurch wird jeder Christgläubige in seinem Tode das große Zeichen zur gerichtliehen Verantwortung vor Gott sehen, um dann im »sola fide« sein Heil und seinen Trost im Kreuz Christi zu finden. Darauf kommt es mir genauso wie Herrn von Hase an. Damit wird der Tod für uns aus dem Glauben qualifiziert, als »mein Tod«. Die unter a) genannte Linie, Tod zur Geschöpflichkeit gehörend, bleibt dennoch bestehen. Ich möchte vom christlichen Glaubensbekenntnis keine umfassende doctrina madien, die mir alle Rätsel der Geschöpflichkeit, des ersten Artikels also, löst oder befriedigendspekulativ in die Architektonik des denkendgläubigen Entwurfs einbaut. Die Tatsache bleibt bestehen, daß das Geschöpf-sein als Gefüge der Natur den Abbau der Zellen in sich trägt, auch

1. Vgl. auch O. *M,chel:* Römerbriefkommentar. 10. Auf!. 1955. S. 122.

die Schöpfungsgeschichte impliziert diesen natürlichen Tod. Wenn Gen. 1,28f. von der Nahrung gesprochen wird, für Mensch und Tier, ist damit schon die Sterblichkeit vorausgesetzt. Sollte von Hase hier bemerken: ich würde es also mit einer Doppelspurigkeit halten, so würde ich antworten: selbstverständlich, kommen Sie ohne diese im Glauben aus? Hat es die Theologie nicht mit einer Fülle von »Doppelspurigkeiten«, dialektischen übergängen zu tun, wie Historie und Geschichtlichkeit, Menschenwort und Gotteswort, Gottes Allwissenheit und unser Handeln, Gesetz und Evangelium, übergeschichte und Endgeschichte. Werden des Kosmos und Schöpfung, und viele andere?

3. Hier möchte ich nur ganz kurz bemerken, daß ich nirgends behauptet habe, der leidende Mensch könne durch ärztliche Technik leiblich und seelisch repariert werden, ohne daß dies sein Leben vor Gott berühre. Der Patient wird es jedoch dem Erbarmen Gottes überlassenmüssen, ob er auch die Heilung, um die er betet, bekommt. Aber: erzeugt Vergebung vermehrte Funktionsfähigkeit? Darf man das so apodiktisch sagen? Mir will es scheinen, daß man sich hier von von *Weizsäckers* Pathosophie in Folgerungen drängen läßt, die sich ins Sektiererische zu verlieren drohen. Freilich gibt es Heilungen, die infolge eines lebendigen Glaubens zu wunderbaren Krankenheilungen führen. Es bleiben jedoch vereinzelte »Wunder«, die wie die neutestamentlichen Wunderheilungen anmuten. Wir möchten nicht gern die Verkündigung an die Gemeinde daraufhin ausrichten, daß die Vergebung der Sünden ihre Folgen auch im somatisch-psychischen Leiden aufweisen *muß*.

Prof. Dr. Hendrik van Oyen *Basel*

Stellungnahme der »Konferenz für Evangelische Familienberatung«

zum »Mansfield-Beridie« des Ökumenischen Rates, besonders zum Teil B In. dieses Berichtes"

Präambel: Wir begrüßen sehr, daß im ökumenischen Rat die Fragen der Geburtenregelung behandelt wurden und zu der Abfassung des Mansfield-Berichtes führten.

An einigen Punkten dieses Berichtes (M.-B.) (der Anlaß und Unterlagen für eine Stellungnahme der EKD zur Frage der »Veranrwortliehen Elternschafl« sein sollte) möchten wir jedoch aus der Sicht des praktischen Eheberaters hinsichtlich der dort getroffenen Aussagen und Formulierungen Bedenken anmelden; andere Punkte halten wir für ergänzungsbedürftig.

Wir unterbreiten unsere Vorschläge in dem Bewußtsein, daß auch auf dem Gebiet der »Verantwortlichen Elternsdiafl« in besonderer Weise die Gefallenheit des Menschen vor Gott offenbar werden kann. Wir verwahren uns gegen das Mißverständnis, daß soziologische oder psychologische Erwägungen für sich allein zu einem Rechtfertigungsversuch vor Gott tauglich wären. Unter dieser Einschränkung achten wir aber durchaus die Ernsthaftigkeit einer menschlich verantwortungsbewußten Handlungsweise aus diesen sozialen, psychischen, emotionalen Motiven.

In unserer Zeit, in der prinzipielle und grundsätzliche Entscheidungen ethischer Art über den »Willen Gottes« besonders gefährlich erscheinen, ist die Kirche dem modernen Menschen seelsorgerliehe Begleitung und sachliche Lebenshilfe im einzelnen Fall in aller Konkretheit schuldig. In der bisherigen Unfähigkeit, auf dem Gebiet der Geburtenregelung technische Perfektionen zu erreichen, sehen wir eine heilsame Erinnerung daran, daß in der verantwortlichen Handhabung der Methoden zur Empfängnisverhütung eine Bereitschaft bleiben muß,

.. Vgl. ZEE *1960/2*, S. 113-121. - Die nachfolgenden Ausführungen sind vom Kuratorium der »Konferenz für Evang. Familienberatung« in mehrfachen Sitzungen erarbeitet worden.

das Kind aus der Hand Gottes anzunehmen und eine letzte Unverfügbarkeit anzuerkennen.

Im einzelnen nehmen wir wie folgt Stellung:

I.

Zu M.-B. Teil B, IH. Ziffer 13, 1. Satz, "Natur«, »Wesen«:

Wir haben Bedenken gegen die Formulierung, daß die Ehe durch Gottes Ordnung auf die Natur des Mannes und der Frau bezogen sei, aus folgenden Gründen:

a) Wenn von Ordnungen her gedacht wird, könnte die Gefahr bestehen, daß der Mensch geschidits- und geschlechtslos gesehen wird. Der Ordnungsbegriff, selbst einer Theologie der Ordnungen, hat sich in gefährlicher Weise als gesetzlich erwiesen.

Wir schlagen vor, die Begriffe »Ordnung« und »Natur« fallenzulassen. Wer soll eine Aussage über »Natur«, »Wesen« und »Ordnung« machen (die Soziologie? - die Psychologie? - die Theologie?)? Wir bitten die Theologen, die naturrechtliche Untermauerung zu prüfen.

b) Wir haben Bedenken gegen die Aussage: Von der »Natur« her, da die Ehe nicht aus der Addition vom Wesen des Mannes zu dem Wesen der Frau entsteht, sondern in dem Bezogensein von Mann und Frau aufeinander. Die Ehe sdiaffl Mann und Frau *(Rosenstock-Hussey)*.

c) Von der Praxis her muß festgestellt werden, daß es Männern und Frauen oft schwer wird, die *Rolle des* Mannseins und Frauseins, des Vater- und Mutterseins zu übernehmen und sich einzufinden. Dieses Problem wird nicht dadurch gelöst, daß man nach Leitbildern sucht, sondern vor allem dadurch, daß eine bewußte Erziehung zur Ehe schon im frühen Kindesalter beginnt. Die moderne Psychologie hat im Bezug auf die Ich-Bildung (= Grundlage für jede Ehe) neue Erkenntnisse gebracht, die Berücksichtigung finden müßten auch als Grundlagen für die konkrete Aufgabe der Kirche zur Hilfe auf diesem Gebiet.

H.

Zu Ziffer 14, besonders 2. letzter Satz, »Ziel«, »Zwecke:

Wir haben Bedenken gegen die Bezeichnung "Ziel (englischer Text: »Zweckc) der Ehe« und die dort gegebene exegetische Begründung.

Wir würden lieber von einer »Sinngebung«, »Verwirklichung« der Ehe sprechen. Eine »Sinngebung« der Ehe ist aber nicht zeitlos, sondern muß in jeder Zeit neu konzipiert werden. Die Beziehung von Mann und Frau und ihre Stellung zum Kind sind historisch gestaltungsbedürftig, so daß in jeder Zeit nach neuen Möglichkeiten der Verwirklichung der Ehe gesucht werden muß.

Eine Verantwortlichkeit kann in unserer Zeit nicht nur grundsätzlich bestimmt werden, sondern schließt eine seelsorgerlidie, ärztliche (sowohl körperlich wie seelisch) und soziale Klärung im einzelnen Falle ein.

Im einzelnen sollten überprüft werden: Die Bedeutung des Kindes für die Eltern. Die Motive für den Kinderwunsch. Die Motive für die Negation des Kinderwunsches: grundsätzlich kein Kind - noch kein Kind - kein Kind mehr wollen.

HI.

Zu Ziffer 15, besonders Satz 3 u. f. und Ziffer 16, ,.Wissen«:

Eine besondere Aufgabe unserer Zeit liegt darin, daß an den bewußten Gestaltungswillen des Menschen höhere Anforderungen gestellt werden müssen, als in der Vergangenheit, in der die Verhaltensweisen durch die jeweiligen tradierten Sitten und Ordnungen stärker geregelt waren.

Es scheint uns in diesem Zusammenhang wichtig, das »Wissen«, das die Menschheit erworben hat, in seinen Grenzen zu sehen und nicht in Antithese zu setzen zum Bereich des Vertrauens, weil sonst die Gefahr besteht, daß durch die zunehmende Erweiterung des Wissens eine Einengung des Vertrauensbereiches erfolgt.

Wir wenden uns gegen eine solche Übersdiätzung des Wissens, das den Menschen in den Stand setze, »bewußt den Willen Gottes zu erfüllen«, im Leben allgemein wie in der Frage der verantwortlichen Elternschaft. Andererseits muß gerade demjenigen, der durch die Möglichkeit des Wissens hindurchgegangen ist, sich der Bereich des Vertrauens in seiner Totalität auch zu dem offenbarten Willen Gottes neu erschließen und dadurch den einzelnen wieder zur Entscheidung in der personalen Verantwortung befähigen. Deshalb sind in der Beratung und

Vorbereitung zur Ehe Kenntnisse über die wissenschaftlich erworbenen Fakten voll zu berücksichtigen.

Als solche Fakten wären unter anderem zu nennen: Veränderungen der biologischen Gegebenheiten in bezug auf die Fruchtbarkeit und die sich daraus ergebende Notwendigkeit zur bewußten Gestaltung der Ehe.

Veränderungen der sozialen Gegebenheiten gegenüber früheren Jahrhunderten (und anderen Völkern).

IV.

Zu Ziffer 19b, ,.Personenbegriff«:

Wir nehmen mit Dankbarkeit zur Kenntnis, daß der Anspruch des Kindes als Person im M.-B. zu seinem Recht gekommen ist, meinen jedoch, daß der meist sehr unklare Personenbegriff eine deutliche Konkretisierung in unserer Gesellschafl:sordnung verlangt.

Zur Personwerdung bedarf es nicht nur einer äußeren Pflege und Wartung, sondern einer primären emotionalen Zuwendung, die sidi in der Atmosphäre, in die das Kind hineinwächst, auswirken muß. Die Wichtigkeit der Mutter-Kind-Beziehung darf nicht losgelöst werden von der gegenseitigen Beziehung der Eheleute zueinander und der Eltern zum Kind.

Die Zunahme der psychischen Schädigungen infolge der Störungen emotionaler Beziehungen in Familie und Umwelt läßt uns die Wichtigkeit dieses Punktes für unsere Gesellschaft besonders unterstreichen. (Dies wird unter anderem auch deutlich am Beispiel des unerwünschten Kindes.)

Es kommt darauf an, beiden Eltern zur Bereitschaft zu verhelfen, das Kind anzunehmen. Diese Bereitschaft zur Annahme kann vor allem nach Kenntnis empfängnisverhütender Mittel und Methoden nicht mehr als selbstverständlich vorausgesetzt oder durch gesetzliche Forderungen hergestellt werden. Es gilt vielmehr, neue Wege der seelsorgerliehen Hilfe zu finden, die zur echten Verarbeitung dieses Problems helfen können.

V.

Zu Ziffer 1ge, »Tradition«:

Im Bewußtsein unserer Gemeinden und ihrer Glieder scheint es häufig zu einer vorschnellen Identifizierung von bestimmten bürgerlichen Vorstellungen und Normen mit einer kirchlichen Tradition gekommen zu sein.

Wir konstatieren häufig diffuse Schuldgefühle gegenüber den überkommenen Sitten und Gebräuchen, die verwechselt werden mit dem Bewußtsein des Sünder-Seins vor Gott. Diese falschen Schuldgefühle prägen sich aus in einer ungerechtfertigten verschiedenen ethischen Wertung der antikonzeptionellen Mittel und Methoden.

Wir schulden unseren Gemeindegliedern ein befreiendes Wort, das durch die Einführung des oft mißverstandenen Begriffes »Traditione eher behindert als gefördert wird.

VI.

Zu Ziffer 22, besonders Satz 4 ff., »Psychisdiee (semotionalee) Schäden durch die Methode:

Wir teilen nicht einen Optimismus, der der Meinung ist, daß die Verhinderung »psychischere (englischer Text: »emotionaler«) Schäden bei der Empfängnisverhütung lediglich ein technisches Problem (Wahl und Anwendung der Mittel) darstelle. Unter Bezug auf das oben (unter Punkt IV., besonders aber Punkt V.) Gesagte meinen wir, daß gerade hier sachlicher Rat und seelsorgerliehe Führung die Voraussetzung schaffen, daß im einzelnen Fall physische und psychische Schäden verhindert werden. Hier spielen Faktoren eine Rolle, die bisher im Ärzte- und Pfarrerstand nicht in ausreichendem Umfang erkannt sind. Deshalb zeigt der Ratsuchende oft nicht die Bereitschaft, mit diesen Fragen seinen Seelsorger, Arzt oder Berater aufzusuchen.

VII.

Zu Ziffer 23, Lambeth-Konferenz-Zitat, Satz 3, »Christliches Gewissen«:

Die Einführung des Begriffes »christliches Gewissens im Zusammenhang mit der Frage der Geburtenregelung erscheint uns ungerechtfertigt und in der Art ungeschützt gegenüber einer Fülle von Mißverständnissen ähnlich wie bei dem Begriff der »kirchlichen Tradition« (siehe Ziffer V.).

VIII.

Zu Ziffer 23, Lambeth-Konferenz-Zitat, Satz2, 2. Teil, »Bedürfnisse der Gesellschaflee

Es ist uns wesentlich, festzustellen, daß die Entscheidungen für eine Geburtenregelung im personalen Bereich der Ehe fallen. Die Heranziehung bevölkerungspolitischer und allgemeiner sozialer Gesichtspunkte für die Beeinflussung der Einzelentscheidung der Eheleute ist sehr schwer praktikabel.

Die Kirche sollte sich aber bewußt dieser Verantwortung auch im Hinblick auf die populatorische Bedeutung stellen unter Berücksichtigung der Unterschiede zwischen den Ländern mit »Bevölkerungsexplosion« und denjenigen Landern mit nicht zuwachsender Geburtenquote.

Dr. med. G. *N. Groeger, Vorsitzender*
Dr. med. Wrage, Protokollführer

Die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Euthanasie

Am 17. Februar 1961 hat die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland mit dem nachfolgenden Wort zur Frage der Euthanasie Stellung genommen. Wir halten es für unsere Pflicht, unsern Lesern diese Stellungnahme und zugleich das Dokument zur Kenntnis zu bringen, das diese Stellungnahme hervorgerufen hat.

1. Das Wort der Synode (von *dieser einstimmig* angenommen):

»Anläßlich einer neuerlichen Erörterung der)Tötung von unheilbar idiotisch und körperlich schwer mißgebildeten Kindern in den Jahren 1941 bis 1943< in Hamburg ist von maßgebender Seite erklärt worden, daß keine rechtliche Möglichkeit bestehe, gegen die beteiligten Ärzte behördliche oder berufsgerichtliche Maßnahmen einzuleiten. In der Begründung wurde daran erinnert, daß seinerzeit die Tötung erfolgte, wenn bei diesen Kindern keine Aussicht bestand, daß sie jemals Kontakt mit ihrer Umwelt werden aufnehmen können, und wenn die Eltern die Einwilligung gegeben hatten. Angesichts der Gewissensverwirrung, die durch diese Erklärung erneut einzutreten droht, sieht sich die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in ihrer Verantwortung für das menschliche Leben zu folgender Klarstellung genötigt:

Das Wort Jesu von den Geringsten seiner Brüder schließt jede Geringachtung auch der Schwächsten und Elendsten aus. Die Kirche bezeugt der Welt mit Wort und Tat die Unantastbarkeit allen menschlichen Lebens. Das Amt des Arztes ist es, zu heilen und Leben zu erhalten, aber nicht zu vernichten. Allen Werturteilen und Scheingründen der selbstherrlichen Vernunft der Menschen steht das klare Gebot Gottes entgegen: Du sollst nicht töten!«

2. Aus den Ärztlichen Mitteilungen, Heft Nr. 5 vom 4. Februar 1961, Seite 234-235:

Approbation wird nicht entzogen. Gemeinsame Erklärung der Hamburger Gesundheitsbehörde und der Ärztekammer Hamburg.

*Die Staatliche Pressestelle Hamburg ver*öffentlichte am 11. Januar 1961 eine gemeinsame Erklärung der Hamburger Gesundheitsbehörde und der Ärztekammer zur Tötung von unheilbar idiotisch und körperlich schwer mißgebildeten Kindern in den Jahren 1941 bis 1943. »Die Gesundheitsbehörde und die Ärztekammer Hamburg«, heißt es in dieser Erklärung, »sind nach Prüfung gemeinsam zu dem Ergebnis gekommen, daß keine rechtliche Möglichkeit und auch keine Veranlassung besteht, gegen die beteiligten Ärzte behördliche oder berufsgerichtliche Maßnahmen einzuleiten. Diese Überprüfung war notwendig geworden, weil in der öffentlichkeit erneut die Frage erörtert worden war, ob in den Jahren 1941 bis 1943 die Tötung von unheilbar idiotischen und zugleich körperlich schwer mißgebildeten Kindern strafrechtlich, berufsgerichtlich oder durch Entzug der Approbation zu sühnen sei.«

Der Veröffentlichung der Staatlichen Pressestelle Hamburg lag das Ergebnis der *Beratung des Vorstandes der Ärztekammer Hamburg* zugrunde. Die »Ärztlichen Mitteilungen« veröffentlichen nachstehend den *Wortlaut dieses Beratungsergebnisses:*

»Der Vorstand der Ärztekammer Hamburg hat sich in seiner Sitzung am 10. Januar 1961 mit der Frage befaßt, ob die erneut angeschul-

digten Ärzte in den Jahren 1941 bis 1943 im Kinderkrankenhaus Rothenburgsort Handlungen begangen oder veranlaßt haben, die schwere sittliche Verfehlungen im Sinne des § 5 Abs. 1 Ziffer 3 der Reichsärzteordnung vom 13. Dezember 1935 darstellen. Solche Verfehlungen können zum Entzung der Approbation als Arzt führen, wenn dadurch erwiesen ist, daß dem Arzt die für die Ausübung des ärztlichen Berufs erforderliche Eignung oder Zuverlässigkeit fehlt.

Aus den zur Verfügung stehenden Unterlagen der Oberstaatsanwaltschaft beim Landgericht Hamburg ist ersichtlich, daß seinerzeit Kinder, die vollidiotisch und körperlich so schwer mißgebildet waren, daß eine Heilung oder Besserung nach dem Stand der Wissenschaft nicht möglich war, nach einem Meldeverfahren und nach einer Untersuchung von einem dreiköpfigen aus prominenten Kinderärzten und Wissenschaftlern bestehenden Ausschuß begutachtet wurden. Wenn diese Gutadrterkommission, deren Mitglieder unabhängig voneinander tätig waren, übereinstimmend zu dem Ergebnis kamen, daß bei diesen Kindern keine Aussicht bestand, daß sie jemals Kontakt mit ihrer Umwelt würden aufnehmen können, wurden sie unter Einschaltung des Amtsarztes der Klinik überwiesen. Dabei wurden die Eltern gefragt, ob sie mit einer Behandlung ihrer Kinder einverstanden wären, die mit Wahrscheinlichkeit zum Tode führen würde. Diese Zustimmung der Eltern hat in allen Fällen vorgelegen. Danach wurden die Kinder durch Injektion einer überdosis eines Schlafmittels eingeschläfert.

Zur Frage der strafrechtlichen Verfehlung hat 1949 das Landgericht Hamburg beschlossen: sDie Anordnung der Hauptverhandlung gegen die Angeschuldigten wird abgelehnt, und sie werden außer Verfolgung gesetzt. Die Staatskasse trägt die Kosten des Verfahrens.e

In der Begründung dieses Beschlusses heißt es unter anderem: ‚Wenn also den Angeschuldigten das Bewußtsein der Rechtswidrigkeit nicht nachgewiesen werden kann, so fehlt es am Beweise ihrer Schuld, und sie können nicht verurteilt werden.e Außerdem wird ausgeführt: >... daß die Frage der Verkürzung lebensunwerten Lebens zwar ein höchst umstrittenes Problem ist, daß ihre Durchführung aber keineswegs eine Maßnahme genannt werden kann, welche dem allgemeinen Sittengesetz widerstreitet. Auch bestand danach für die Angeschuldigten nicht der geringste Anlaß zu einem Verdacht, daß ihnen das Gesetz, an dessen Existenz sie glaubten, etwas Unsittliches zumute.e

Dem Vorstand der Ärztekammer Harnburg war die Tatsache bekannt, daß der Senat der Hansestadt Hamburg im Jahre 1949 eine Anfrage der Bürgerschaft, ob er trotz der Einstellung des Verfahrens erneut ein Verfahren beantragen wolle, verneinte.

Die Hamburger Gesundheitsbehörde hat 1949 die Frage des Entzugs der Approbation gemäß § 5 der Reichsärzteordnung erwogen. Sie hat seinerzeit die damalige Ärztekammer um ihre Stellungnahme gebeten. Der Vorstand der Kammer stellte 1949 in einem Schreiben fest: >... Der Vorstand der Ärztekammer ist nach nochmaliger reiflicher überlegung erneut zu der überzeugung gekommen, daß eine entscheidende Stellungnahme im Sinne einer Befürwortung oder Ablehnung der Entziehung der Bestallung bei der überaus schwierigen Beurteilung der Frage, ob hier eine schwere strafrechtliche oder sittliche Verfehlung des Arztes erwiesen ist, ohne weiteres nicht möglich ist. Das hier zugrunde liegende Problem der Euthanasie ist noch keineswegs im rechtlichen oder berufsethischen Sinne geklärt. Bekanntlich haben sich hervorragende Wissenschaftler und hochangesehene Persönlichkeiten wie zum Beispiel Hoche, Binding usw. im Sinne einer ethischen Berechtigung der Euthanasie ausgesprochen. Die Frage läuft daher letzten Endes mehr auf eine weltanschauliche hinaus ...<

Die Gesundheitsbehörde hat seinerzeit ein Verfahren zum Entzug der Approbation nicht eingeleitet. Auch bei der Ärztekammer Hamburg sind in der Zwischenzeit keine Anschuldigungen oder Vorstellungen in dieser Angelegenheit von irgendeiner Seite erfolgt.

Bei der am 10. Januar 1961 nach stundenlanger und sorgfältiger Beratung erfolgten Prüfung ist der Vorstand der Ärztekammer Hamburg zu der Auffassung gekommen, daß die Handlungen der beschuldigten Ärztinnen und Ärzte aus den Jahren 1941 bis 1943 keine schweren sittlichen Verfehlungen im Sinne des § 5 Abs. 1 Ziffer 3 der Reichsärzteordnung

darstellten und somit heute nach etwa 20 Jahren nicht Anlaß zu einem Antrag auf Entziehung der Approbation sein können. Auch wurde festgestellt, daß die Anrufung des Ärztegerichtes nach der Verfahrensordnung für die Berufsgerichte der Ärzteschaft Hamburgs vom 7. August 1951 nicht mehr möglich ist.

Der Entzug der Approbation soll nach diesem Paragraphen der Reichsärzteordnung die Bevölkerung davor schützen, daß Ärzte, welche die für die Ausübung des ärztlichen Berufs erforderlidie Eignung oder Zuverlässigkeit nicht besitzen, ihren Beruf weiter ausüben. In Anbetradit dessen, daß die betroffenen Ärzte seit jener Zeit in ihrem Beruf einwandfrei tätig waren, was ihnen auch von zahlreichen Patienten bestätigt wird, hat der Vorstand der Kammer keine Veranlassung, ihnen die Eignung und Zuverlässigkeit für ihre Berufstätigkeit abzusprechen, wenngleich er die damaligen Vorgänge mißbilligt.«

Die Hamburger Gesundheitsbehörde hat, wie es in der Verlautbarung der Staatlidren Pressestelle Hamburg abschließend heißt, »--- die Vorgänge ebenfalls erneut nachgeprüft. Sie teilt die Auffassung der Ärztekammer, daß aus recheliehen Gründen keine Möglimkeit mehr besteht, ein berufsgeridnliehes Verfahren einzuleiten. Der Eröffnung eines solchen Verfahrens steht der Ablauf der fünfjährigen Verfolgungsverjährungsfrist entgegen. Aber auch die Gesundheitsbehörde selbst sieht sich außerstande, auf Grund der alten Vorgänge ein Verfahren auf Entziehung der Approbation nach den Vorschriften der Reichsärzteordnung einzuleiten, nachdem im Jahre 1949 ein soldies Verfahren von der Behörde eingestellt worden ist. Nur wenn neue Tatsachen und neue Beweismittel, die nicht Gegenstand der früheren Prüfung waren, vorliegen würden, wäre die Eröffnung eines neuen Verfahrens denkbar. Das ist aber nicht der Fall.«

Literatur

v. Baeyer-Katte, Wanda: Das Zerstörende in der Politik. Eine Psychologie der politischen Grundeinstellung. Heidelberg: Quelle&Meyer (1958). 271 S., 16,- DM.

Ergänzend zu dem mehr als nichtssagenden Titel muß bemerkt werden, daß es sich um eine psychologische Untersuchung des Verhaltens einzelner Menschen unter dem Nationalsozialismus handelt. Das ganze Buchmacht einen irgend wie einzelgängerischen Eindruck. Trotz des ausführlichen Literaturverzeichnisses am Schluß, das von einer sehr guten Kenntnis des Wesentlimen zeugt, macht der eigentliche, völlig anmerkungslos abrollende Text mehr den Eindruck eines Monologes, eines introvertierten und gleichsam »autodidaktisdien« Ausspinnens eigener Meditationen von teilweise atemberaubendem Scharfsinn und unerhörter Deutungskrafl, teilweise aber auch von einer gewissen gepflegt-joumalistischen und gleichzeitig versehroben-altfränkischen Weitsmweifigkeit.

Ohne Zweifel sind das Interessanteste die konkreten psychologischen Analysen einzelner Lebensläufe und Verhaltungsweisen unbekannter Staatsbürger unter dem Nationalsozialismus und die ganz unmittelbar damit zusammenhängenden Erörterungen. Anderes ist oft zu abseitig und ausführlich. überhaupt vermißt man trotz der Kapiteleinteilung eine straffe und klare Gliederung des laufenden Textes selbst – er liest sich mehr wie ein nicht immer ganz spannender Roman.

Das Material selbst und die materialnahen Ausführungen sind jedoch sehr wertvoll und aufschlußreich, weil sie konkrete und zweifellos authentische Einzelheiten bringen und so sachnahe Interpretationen ermöglichen. Nur zum Teil stammt das Material wohl aus systematisch-methodischen Untersuchungen; großenteils entspringt es dem - allerdings offensichtlich ausgedehnten - privaten Lebensumkreis der Verfasserin, wodurch es einerseits dem Zufall der Erfassung ausgesetzt, andererseits nicht exakt nachprüfbar ist, weil es nicht auf objektivierten »Erhebungen«, sondern auf privaten Begegnungen beruht.

Der Verfasserin selbst ist bewußt, daß die

psychologische Betrachtungsweise, zu so stupenden Ergebnissen sie zum Teil auch kommen mag, doch notwendigerweise einseitig bleiben muß. Diese Tatsache wäre nachdrücklich zu bestätigen. Ja, es ist sogar die Frage, ob eine - wenn auch nur als Teilaspekt gemeinte - Deutung des Nationalsozialismus, die praktisch aus jedem »Nazi«, sei er nun Mitläufer oder Fanatiker oder sonst etwas, einen im Grunde psychiatrisch klar rubrizierbaren Fall seelischer »Gebrochenheit« macht, nicht hinsichtlich der Bildung eines so notwendigen angemessenen politischen Verantwortungsbewußtseins sogar sehr gefährlich ist. Denn sie läuft Gefahr, an der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit vorbeizugehen. Sie versäumt, klarzulegen, daß das Teuflische des Nationalsozialismus ja gerade darin lag, daß er eine Sache des *Durchschnitts*, der Gesunden und Ungebrochenen, der Allzunormalen war! Für die Führenden, an der Spitze Hitler selbst, gilt das freilich nicht. Aber es darf nicht verkannt werden, daß Menschen, die persönlich zwar Psychopathen waren und hieraus die dämonischen Triebkräfte ihres Handeins zogen, für ihre krankhaften Zwecke doch eben ganz »normale« deutsche Staatsbürger einsetzen konnten.

Oberspitzt gesagt: der SS-Mann im KZ mordete nicht, weil er Psychopath war, sondern weil seiner - durchaus auch ohne Hitler vorhandenen, durch ihn allerdings legalisierten - kleinbürgerlich-bäuerlichen Weltanschauung ein Jude überhaupt nicht als Mensch galt, auf den Gesetze des Handelns an Menschen anzuwenden gewesen wären (die der gleiche SS-Mann doch schließlich gegenüber allen nicht durch sein Vorurteil diskreditierten Gruppen mit Selbstverständlichkeit respektierte!). Der KZ-Scherge des Dritten Reiches war eben nicht eine Mordmaschine, die auf Grund einer abnormen psychischen Disposition unterschiedslos jeden hinmordete wie ein Amokläufer oder Lustmörder - sondern er unterschied sehr genau zwischen Menschen, die man umbrachte, und solchen, die man leben ließ! Seine eigene Familie oder seine Kameraden umzubringen, auf diesen Gedanken kam er genausowenig wie eine Hausfrau, die zwar Mäuse, Küchenschaben und Fliegen tötet, Hunde und Kanarienvögel aber ungeschoren läßt. Der Deutsche des Dritten Reiches war durchaus »humanus«; »homo« war allerdings für ihn nur der »Arier«, Daß ein KZ-Kommandant gleichzeitig ein gütig-besorgter Familienvater sein konnte, ist daher in keiner Weise rätselhaft. Es ist einfach eine freundliche Selbsttäuschung, zu meinen, es seien gerade die psychisch minderwertigen Subjekte gewesen, die sich dem Nationalsozialismus gegenüber besonders anfällig gezeigt hätten. Bezeichnenderweise hat ja auch der Nationalsozialismus mit dem gleichen Argument unter umgekehrtem Vorzeichen operiert und gepredigt, die Antinationalsozialisten seien eben die Psychopathen! Es gibt doch zu denken, wenn, worauf B.-K. selber hinweist, die SS-Leute allen Ernstes annahmen, daß die jämmerliche Verfassung ihrer Opfer eben ein Beweis ihrer biologischen Minderwertigkeit sei, ohne auf den Gedanken zu kommen, ob sie selbst in der gleichen äußeren Situation nicht vielleicht genauso jämmerlich wirken würden (S. 229-230).

Man kommt also nicht weiter, wenn man lediglich den Schwarzen Peter einer psychischen Abnormität hin und her schiebt, sondern man hat schließlich doch von historisch-gesellschaftlichen Gegebenheiten auszugehen, zu denen dann die Front zwischen seelisch krank und gesund *quer* verläuft.

Dr. Helmut Seiffert *Hameln*

Bibliographie: Ehe, Familie, Erziehung

1. Ehe, Familie, Sexualethik

Bailey, Derrick Sherwin: Sexual Relation in Christian Thoughr. New York: Harper & Brothers 1959. 312 S. $ 4.50.

Beckel, Albrecht: Die Freizeitfamilie. Osnabrück: A. Fromm Verlag 1960. 112 S. 2,80 DM.

Begemann, Helmut: Strukturwandel der Familie. Hamburg: Furche-Verlag 1960. 264 S. 19,80 DM.

Blieweis, Theodor: Ehen, die zerbrachen. Bekenntnisse Geschiedener. Wien und München: Herold Verlag 1960. 170 S. Br. 6,30 DM; Ln. 8,30 DM.

Brown, Leslie, and Wilfrid Brown: Christian Fami1y. Lutterworth Press 1959. 80 S. 2 s 6 d,

Bübler, Hans-Harro: Familienpolitik als Einkommens- und Eigentumspolitik. Berlin und München: Duncker & Humblot 1961. 107 S. 12,60 DM.

Coiner, Harry G.: The Church's Concern abour Sex Attitudes. Con, Theol. M.1959/30. S.666-677.

David, Jakob, Bernhard Hanssler und Johann Strobl: Vom Vater in der Familie, Gesellschaft und Kirche. Donauwörth: Ludwig Auer *1960.* 117 S. *4,80* DM.

Daois, Maxine: Die sexuelle Aufgabe der Frau. 2. Auf!. Stuttgarr: Hans E. Günther Verlag 1959. 239 S. Kt. *10,80* DM; Ln. *12,80* DM.

Dippel-Schreiber, E.].: Een Rapport over verantwoordelijk ouderschap en het bevolkingsprobleem. Wending *1960/1.* S. 25-35.

Dombois, Hans Adol]. Die kirchliche und weltliche Eheschließung in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Wege zum Menschen *1960/4.* S. *120-131.*

Familie im Spiegel der Sozialethik. Die Mitarbeit 1960/7. S. 316-323.

Freyer, Hans: Die Familie als Sicherheit in unserer Zeit. Universitas *1960/10.* S. *1033-1043.*

Giese, Hans (Hg.): Mensch - Geschlecht - Gesellschaft. 2. Auf!. Baden-Baden: Verlag für angewandte Wissenschaften 1961. 972 S. 39,- DM.

Giese, Hans, und Viktor-Emil von Gebsattel (Hg.): Psychopathologie der Sexualität. Stuttgartr Enke-Verlag *1960.* Br. *17,50* DM.

Gilby, Thomas: Not All That Anomalous. Blackfriars *1960.* S. 402-408.

Die ökonomischen Grundlagen der Familie in ihrer gesellschafflichen Bedeutung. Berlin: Duncker & Humblot 1960. *308* S. *28,60* DM.

Guitton, Jean: Vom Wesen der Liebe zwischen Mann und Frau. Freiburg, Basel und Wien: Herder *1960.* 345 S. *18,50* DM.

Guttmacher u, a.: Die künstliche Befruchtung beim Menschen. Diskussionsbeiträge aus medizinischer, juristischer und theologischer Sicht. Köln-Marienburg: Otto Schmidt Verlag 1960. 146 S. 12,- DM.

Harnik, Bernard: Der Sinn der Sexualität. München und Basel: Ernst Reinhardt Verlag *1960.* 61 S. *3,40* DM.

Henrlques, Fernando: Love in Action, the Sociology of Sex. New York: Durton and Company *1960.* 432 S. $ 5.95.

Hollenbach, [, M.: Macht und Ohnmacht des Vaters. Stimmen der Zeit *1959-60/9.* S. *209-222.*

Hunger, Heinz: Sexualwissen der Jugend. 2., umgearb. u. stark erweiterte Auf!. München und Basel: Ernst Reinhardt Veriag 1960. 336 S. 16,-DM.

Köberle, Adolf: Die Schwangerschaftsunterbrechung in der seelsorgerlichen Beratung. Die Innere Mission *1960/4.* S. *97-104.*

Kowalewsky, Wolfram: Eheberatung und Geschlechtserziehung im Einzelgespräch und in der Offentlichkeitsarbeit. Die Mitarbeit *1960/7.* S. *323-330.*

Kühn, Friedrich (Hg.): Sozialpolitik aus evangelischer Verantwortung. Sruttgarr: Kreuz-Verlag *1960.* 46 S. 2,50 DM.

Leist, Friedrich: Auf dem Wege zur Ehe. München und Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1960. *160* S. Kt. *5,50* DM; Ln. *7,70* DM.

Leonard, Joseph T.: Artificial Insemination. Am. Ecc1. Rev, 1959. S. *301-307.*

Lestapis, S. *de:* Pourquoi une Internationale des familles? Justice dans le Monde *1960/3.* S. 346-357.

Mace, David and Vera: Marriage: East and West. New York: Doubleday & Company *1960.* 359 S. $ *4.50.*

Mission et droits de la [amille, Lettre pontificale à la Sem. Soc, du Canada. Docum. Cath, 1959/15. Nov. nr. 1316. Col. *1409-1414.*

Morsa,].: Travail des femmes et natalite, Revue de l'Institute de Sociologie 1959/2. S. 233-264.

Motzko, Alma: Weg der Frau zu Recht und Geltung. Wien und München: Osterreichischer Bundesverlag 1959. 168 S. 11,50 DM.

Myrdal, Alo«, und Viola Klein: Die Doppelrolle der Frau in Familie und Beruf. Köln und Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1960. 266 S. *19,80* DM.

Neundörfer, Ludwig: Bilanz der Familie. Soziale Welt 1959/4. S. 310-329.

O'Connor, [ames I.: Virginity and Chastity. Am. Eccl. Review 1959/140. S. 17-26.

Oeter, Ferdinand: Familie und Sozialstruktur in der IndustriegeseIIschaft. Zeitwende *1960/6.* S. 367 bis 378.

Overzier, Claus (Hg.): Die Intersexualität. Stuttgart: Georg Thieme Veriag 1961. *560* S. 119,-DM.

Renkewitz, Heinz: Die Fragen der Familie nach den Aussagen der Bibel. Die Mitarbeit *1960/7.* S. 298 bis *308.*

Ritter, Gerbard-Reinbardr Jugend und Eros. Stuttgart: Klett-Verlag 1960. 351 S. 19,80 DM.

Rondet, Henri: Introduction à l'etude de la Théologie du mariage, Paris: P. Lethielleux 1960. 208 S. 9.75 NF.

Schar/enberg, Joachim: Erziehung und Eheberatung als Auftrag der Gemeinde. Wege zum Menschen *1959/8.* S. 274-280.

Schmucker, Helga: Die ökonomische Lage der Familie in der Bundesrepublik Deutschland. Stuttgart: Enke Verlag 1961. VIII, 108 S. 16,- DM.

Undenoood, Leuxis Graham: Human Artificial Insemination. Gordon Rev. 1959/5. S. 59-64.

Wrage, Karl Horst: Die soziologische und psychologischen Faktoren in der Vorgeschichte von Schwangerschaftsunterbrechungen. Die Innere Mission 1960/4. S. 104-112.

Wrage, Karl Horst: Erziehung und Sexualität. Wege zum Menschen 1960/10. S. 349-358.

Zodrow, Leo: Die schwesterliche Frau. Stimmen der Zeit *1960/3.* S. 199-212.

2. Erziehung

Altmann, Rüdiger: Bildung und Organisation. Stimmen der Zeit 1960/3. S. 190-199.

Becker, Helmut, Willi Ekbler u. Gustav Heckmann (Hg.): Erziehung und Politik. Frankfurt a. M.: Verlag Öffentliches Leben 1960. 416 S. 18,- DM.

Berna, Jaques: Schulschwierigkeiten als Folge seelischer Störungen. München und Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1960. 74 S. 3,80 DM.

Bernert, Emanuel: Schulreife und heilpädagogische Früherfassung. München und Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1961. 168 S. 14,- DM.

Blättner, Fritz: Das Gymnasium. Aufgaben der höheren Schule in Geschichte und Gegenwart. Heidelberg: Quelle & Meyer 1960. 464 S. 29,-DM.

Bohne, Gerbard: Aufgabe und Weg der Erziehung. 2. Auf!. Hamburg: Furche-Verlag 1960. 320 S. 19,80 DM.

Bohne, Gerbard: Grundlagen der Erziehung. 2. Auf!. Hamburg: Furche-Verlag 1960. Bd. I. 272 S. 15,80 DM. Bd. II. 314 S. 19,80 DM.

Bruner, [erome Seymour: The Process of Education. Cambridge: Harvard University Press *1960.* 97 S. $ 2.75.

Cube, Eelix von: Allgemeinbildung oder produktive Einseitigkeit? Stuttgarr: Klett-Verlag 1960. 99 S. 5,80 DM.

Dolch, Jose/: Grundbegriffe der pädagogischen Fachsprache. 3. verb, Auf!. München: Ehrenwirth 1960. 148 S. 9,80 DM.

Doms, Herben: Der Einbau der Sexualität in die menschliche Persönlichkeit. Köln: Verlag Wort und Werk 1959. 38 S. *1,80* DM.

Elzer, Hans Michael: Ober den Menschen und seine Bildung. Freiburg i. Br.r Lambertus Verlag 1960. 96 S. 9,80 DM.

Erlingbagen, Karl: Vom Bildungsideal zur Lebensordnung. Freiburg i, Br.: Verlag Herder 1960. 164 S. 12.50 DM.

Gebhardt, Georg: Die Katholiken und der Rahmenplan. Stimmen der Zeit 1959-60/7. S. 14–24.

Hammelsbeck, Oskar: Evangelische Erziehungsverantwortung in der Krise der Religion. Der evangelische Erzieher 1960/5. S. 121-128.

Heintz, Peter (Hg.): Soziologie der Schule. Köln und Opladene Westdeutscher Verlag 1959. 200 S. 12,- DM.

Hentig, Hartmut von (Hg.): Die Schule zwischen Bewahrung und Bewährung. Stuttgartt Klett-Verlag 1960. 127 S. 5,80 DM.

Hörmann, Friedrich: Humanistische Bildung. München: Bayer. Schulbuchverlag 1960. 94 S. 8,80 DM.

Isambert, André: L'Education des parents, Paris: P. U. F. 1960. 208 S. 7.- NF.

Jackson, Gordon E.: Christian Education and Theological Method. Theology Today 1960/4. S. 485 bis 497.

Kampmann, Theoderich: Erziehung und Glaube. München: Kösel 1960. 146 S. 10,80 DM.

Kortzf/eisch, Sieg/ried von: Die Kirche und die staatlich geförderte politische Bildung. Die Mitarbeit 1960/9. S. 440-447.

Langeveld, Martinus Jan: Die Schule als Weg des Kindes. Braunschweig: Westermann Verlag 1960. 164 S. 11,20 DM.

Lempp, Reinhard: Das Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern und seine Wandlung. Wege zum Menschen 1960/5. S. 161-170.

Lohff, Wenzel: Reformatorischer Glaube vor den Aufgaben der Erziehung. Mitt. der Luthergesellschaft 1960/3. S. 119-129.

Melzer, Friso: Der Lehrer als zentrierter Mensch. Der evangelische Erzieher 196111. S. 27-31.

Metzger, Wolfgang: Die Kunst der Menschenbehandlung, Zeitwende *1961/1.* S. 12-23.

Miroglio, Yvonne Delpbee: L'Education des enfants et les societes de demain, Revue de PsychoI. des Peuples 1959/4. S. 341-370.

Morse, David A.: Erziehungs- und Bildungsaufgaben der Sozialpartner. Offene Welt 1959/63, 64. S. 435 bis 443.

Müller, Eberhard: Monopol für Erwachsenenbildung? Zeitwende 196111. S. 1-10.

National Manpower Council (Hg.): Manpower and Education. Columbia University Press 1960. 275 S. $ 5.-.

Newman, [obn Henry: Vom Wesen der Universität. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1960. 350 S. 24,80 DM.

Philipp, W.: Christentum und Schule. Der evangelische Erzieher 1960/5. S. 129-134.

Pöggeler, Franz: Der pädagogische Fortschritt und die verwaltete Schule. Freiburg i. Br.: Verlag Herder 1960. 72 S. 5,80 DM.

Puree, G. S.: Theory of Education. 3. Auf!. Bhiwani-India: Chand Pub. 1959. 242 S. 4,75 Rs.

Roessler, Wilhelm: Die Entstehung des modernen Erziehungswesens in Deutschland. Stuttgarti W. Kohlhammer 1960. 448 S. 30,- DM.

Rosenboom, Johannes: Partnerschaft zwischen Elternhaus und Schule. Der evangelische Erzieher 1960/3. S. 57.

Scheibe, Wol/gang (Hg.): Die Pädagogik im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Klett-Verlag 1960. 497 S. 28,50 DM.

Scheuerl, Hans, Gert Otto und Ingeborg Röbbelen: Neue Beiträge zum Thema »Erziehung und Verkündigung«, Heidelberg: Quelle & Meyer 1960. 40 S. 3,80 DM.

Schilling, Robert: Literarischer Jugendschutz. Neuwied, Berlin und Darmstadt: Luchcerhand Verlag 1959.251 S. 14,- DM.

Schlachter, Hermannt Berufserziehung und Glaubensbildung. Freiburg i, Br.: Verlag Herder 1960. 263 S. 12,50 DM.

Schlette, Heinz Robert: Sowjethumanismus. Prämissen und Maximen kommunistischer Pädagogik. München: Kösel Verlag 1960. 136 S. Kt. 5,80 DM; Ln. 7,80 DM.

Schmidt-Kolmer, Eva: Verhalten und Entwicklung des Kleinkindes. Berlin: Akademie-Verlag 1959. 144 S. 17,- DM-Ost.

Schrey, Heinz-Horst: Eschatologisches Wirklichkeitsverständnis und pädagogisches Handeln. Der evangelische Erzieher *196111.* S. 1-9.

Schröder, Brigitte: Was erwartet das Elternhaus von der Schule? Der evangelische Erzieher 1960/3. S. 70-77.

Stelzmann, Rainul/: Die katholische Kirche in Nordamerika und ihr Erziehungssystem. Stimmen der Zeit *1960-6115.* S. 348-366.

StippeI, Eritz: Ausgangspunkte pädagogischen Denkens, München: Ehrenwirth 1961. 230 S. 14,80 DM.

Stöcker, Karl: Neuzeitliche Unterrichtsgestaltung. 5. neubearb. u, wesentI. verb. Aufl, München: Ehrenwirth 1960. 318 S. 15,80 DM.

Taylor, Marvin [esse (Hg.): Religions Education. New York: Abingdon Press 1960. 446 S. $ 6.50.

Thielicke, Helmut: Die Leitbilder und die heutige junge Generation. Universitas 1960/7. S. 697-703.

Thome, Aljons: Berufsschulkatechese als personale Glaubens- und Gewissensbildung. Düsseldorf: Patmos-Vlg. 1960.200 S. 12,80 DM.

Thun, Tbeopbil: Die Religion des Kindes. Stuttgarr: Klett-Verlag 1959. 276 S. Br. 16,10 DM; Ln. 18,60 DM.

Weber, Heinrich: Der rechtskundliehe Aspekt der politischen Bildung. Berlin und Weinheim: Verlag Julius Beltz 1961. 69 S. 5,- DM.

Wenke, Hans: Die Zukunft unserer Schule. Universitas 1960/5. S. 505-517.

Westermann, Karl: Was erwartet die Schule vom Elternhaus? Der evangelische Erzieher 1960/3. S. 57-70.

Zillig, Maria: Eine Schulanfängerin. Psychologische Monographie eines sechsjährigen Kindes. München und Basel: Ernst Reinharde Verlag 1960. 84 S. 5,50 DM.

Zylmann: Sozialethische Aufgaben der christlichen Erziehung in der Schule. Christ und Sozialist 1960/2. S. 5-15.

Schwangerschaftsunterbrechung als religiöses und erzieherisches Problem

VON HANS-JOCHEN GAMM

1. ZUM BEGRIFF. SOZIOLOGISCHES

Modem und aus den neuzeitlichen Sozialbedingungen erwachsen mutet das Problem der Sdrwangersdiaflsunterbrediung (SchwU) zunächst an. In Wahrheit ist es alt. Der historische Befund ergibt eindeutig, daß sowohl im israelitisch-jüdischen als auch im babylonischen und ägyptischen Lebensvollzug die SchwU (interruptio graviditatis) bekannt war. Man versteht darunter die Vernichtung keimenden Lebens im Mutterschoße oder die künstliche Herbeiführung des Abgangs einer unreifen Leibesfrucht (abortus). Allerdings gibt es im Gegensatz zur künstlichen Sdrwl.I auch einen abortus naturalis, das heißt den spontan erfolgenden natürlichen Abgang einer unreifen Leibesfrucht, besonders bei Schwangerschaft außerhalb des Uterus. Dieser bleibt für die Erörterung im vorgegebenen Rahmen unberücksichtigt, da bei ihm keine menschliche Urheberschaft vorliegt.

Es ist üblich geworden, von verschiedenen Indikationen (»Anzeigen«) für die Fruchttötung zu sprechen:

a) Die medizinische (vitale) Indikation. Sie ist dann gegeben, wenn beim Austragender Frucht absolute oder relative Gefahr für Leben oder Gesundheit der Mutter besteht.

b) Die eugenische 1. Von ihr spricht man, wenn es sich um Verhütung erbkranken Nachwuchses handelt. Unter dem Nationalsozialismus ist diese Form weithin angewendet worden.

c) Die soziale 1. Sie wurde bei Armut und Kinderreichturn erwogen.

d) Die Vergewaltigungsindikation. Nach dem Zusammenbruch von 1945 hat sie eine bedeutende Diskussion ausgelöst. Dabei ging es um die Frage, ob z. B. eine vergewaltigte Frau Recht auf SchwU habe, wenn andernfalls ihre Ehe nicht fortgesetzt werden könne.

Die Bevölkerungsvermehrung in den letzten anderthalb Jahrhunderten hat zur modernen Massengesellschaft geführt, in der SchwU in unvorstellbar hohem Maße ausgeübt wird. Freilich bleibt man auf Schätzungen angewiesen, da eine heimlich vorgenommene SchwU meist erst bekannt wird, wenn die betroffene Person wegen medizinischer Komplikationen eine Klinik aufsuchen muß. Sachverständige nehmen an, daß in Deutschland jährlich Hunderttausende von verbotenen Eingriffen zu Abtreibungszwecken vorgenommen werden.

11. DIE RECHTLICHE LAGE

Die Gesetzgeber haben dem Problem große Sorgfalt gewidmet. Fast alle Staaten verbieten die SchwU, wenn sie nicht aus Gesundheitsgründen notwendig, das heißt vital indiziert ist. Daraus entsteht eine international ähnliche Ausgangsposirionl.

1. Giese-Willi: Mensch, Geschlecht, Gesellsdiafl. Frankfurt (1954). S. 485ff.

Im deutschen Strafrecht lautet § 218: »Eine Frau, die ihre Leibesfrucht abtötet oder die Abtötung durch einen andern zuläßt, wird mit Gefängnis, in besonders schweren Fällen mit Zuchthaus bestraft. Der Versuch ist strafbar. Wer sonst die Leibesfrucht einer Schwangeren abtötet, wird mit Zuchthaus, in minder schweren Fällen mit Gefängnis bestraft. Wer einer Schwangeren ein Mittel oder einen Gegenstand zur Abtötung der Leibesfrucht verschafft, wird mit Gefängnis, in besonders schweren Fällen mit Zuchthaus bestrafl.«

Nach dieser Bestimmung müßte auch die medizinische Indikation strafrechtlich verfolgt werden. Jedoch wurde durch spätere Reidisgerichtsentsdieidung (11. 11. 1927) die SchwU dann für zulässig erklärt, wenn ein Arzt nach den Regeln der Wissenschaft zur Abwendung einer ernsten Gefahr für das Leben der Frau und mit deren Einwilligung die Abtreibung vornehme; außerdem sollte eine Gutachterstelle den Eingriff für erforderlich erklären. Die Entscheidung von 1927 begründet die Zulässigkeit der Operation mit der Theorie der *Güterabwägung.* Wenn von zwei gefährdeten Gütern nur eines erhalten werden könne, bestehe Reche und Pflicht abzuwägen, welches Gut höher stehe, damit das geringere preisgegeben werde[2].

Die Gesetzgebung zweier Staaten untersmeidet sidi von der vorgefundenen Einheitlidikeit, a) *Schweden* erteilt neben der vitalen Indikation in Ausnahmefällen auch die Erlaubnis zur SchwU aus sozialen Gründen. b) In der *Sowjetunion* gestattete der Gesetzgeber einige Jahre lang, daß während der ersten drei Schwangerschaftsmonate auf Wunsch der Frau unterbrochen werden durfte, sofern sie ihr Verlangen in einer Klinik vortrug und ein Arzt den Eingriff übernahm. Während des zweiten Weltkrieges wurde dieses Gesetz wieder aufgehoben, nachdem sich erwiesen hatte, daß die erhoffte zahlenmäßige Abnahme der kriminellen Abtreibung nicht eingetreten war.

In der sozialen und rechtlichen Diskussion lassen sich zwei Argumente erkennen, die die SchwU des Deliktcharakters entkleiden und Straffreiheit erwirken wollen. 1. Es liege ein Akt der *Notwehr* vor; das werdende Kind erhalte und begründe sein Leben, indem es Kraft und Leben der Mutter aufsauge und zerstöres. 2. Es bestehe ein *Notstand;* zwei Lebensrechte gerieten miteinander in unverschuldete Kollision[4].

IU. GRUNDSTANDPUNKI'E

Bei der Beurteilung der SchwU spaltet sich die Gesellschaft in zwei Gruppen, in denen gewisse weltanschauliche Bindungen deutlich werden. Man könnte sie folgendermaßen umreißen:

a) Die Frau habe ein Recht, über ihren Körper frei zu verfügen und dürfe mit ihm anfangen, was sie wolle. Niemand könne sie hindern, eine SchwU auch aus privaten

2. Kritisch wäre freilidi dazu anzumerken, daß die Wahl zwischen verschiedenen Gütern etwas grundsätzlich anderes ist als die Wahl zwischen zwei Menschenleben. Auch der augenblicklieh größere Wert, den die Mutter für den Vater und die bereits geborenen Kinder hat, kann nicht das Recht begründen, eine unwiderrufliche Entscheidung zu fällen.

3. Notwehr aber setzt den Willen eines Angreifers voraus, der den Angegriffenen vernichten will. Dieser Wille aber kann einem Ungeborenen nicht unterstellt werden.

4. Kritische Einwände gegen diese These lassen sich erst aus der religiösen Grundlegung (s. u.) gewinnen.

Gründen vornehmen zu lassen. Die freie Entfaltung der Persönlichkeit sei ein Grundrecht der Natur. Außerdem könne es sich die ledige Frau angesidits der unabgebauten moralischen Vorurteile nicht leisten, Kinder zur Welt zu bringen. Aber auch die verheiratete Frau stehe vor sdrwerwiegenden Fragen. Eine normale Familie könne nur zwei bis drei Kinder aufziehen, da die wirtschaftlichen Mittel nicht weiter reidirens. Und für die Gesellsdiaft seien schließlich zwei bis drei gesunde Kinder nützlicher als vier oder mehr Kümmerlinge. Zudem werde die Frau durch viele Schwangerschaften vom gesellschaftlichen Umgang abgeschnitten, altere früh und habe keine Freude am Leben.

b) Die zweite Gruppe bedenkt vor allem, daß durch Befruchtung neues *Leben* entstanden ist. Vernichtung bedeute Mord. Mord jedoch sei nicht durch persönliche oder wirtschaftliche Gründe entschuldbar. Daneben kämen bevölkerungspolitische Nachteile ebenfalls ins Spiel. Schließlich wird die SchwU auch deshalb verworfen, weil sie sich gegen den Mutterschaftstrieb und damit gegen die Natur richte",

IV. DIE MEDIZINISCHE SEITE

Verantwortungsbewußte Ärzte[7] betonen, daß SchwU ein Attentat gegen den Organismus bedeute, auf das er entsprechend reagiere. Die Frucht liege im Mutterleibe so geschützt, daß ihr nur mit sorgsamer Methode beizukommen sei. Mit der Empfängnis stelle sich die gesamte psychophysische Konstitution der Frau auf das Austragen der Frucht um. Jedes Unterbrechen dieser Intention stelle zunächst, abgesehen von allen Weiterungen, einen schweren Schock dar. Die Ärzte meinen, daß eine Entbindung viel leichter und ungefährlicher sei als eine operative SchwU, weil hier naturwidrig praktiziert werde. Noch bedenklicher werde die Situation bei Verwendung sogenannter fruchttötender Mittel. Jedes gefährde zugleich die Gesundheit der Frau, denn es müsse über den mütterlichen Kreislauf dorthin gelangen, wo es seine Wirkung tun solle.

Die kriminelle Abtreibung wird oft von »weisen Frauen« vorgenommen, die mit primitivem Baderinstrumentarium die Fruchtblase aufzustechen oder mit Drogen den Abortus einzuleiten versuchen. Bedauerlicherweise gibt es auch Ärzte, die sich über den Eid des Hippokrates hinwegsetzen und ihr Berufsethos preisgeben, indem sie sich zu geheimen Abtreibungen herbeilassen. Daß der Staat sie bei Bekanntwerden solcher Delikte bestraft und ihnen darüber hinaus die Approbation entzieht, ist Rechtens.

Der Embryo im Mutterleibe besitzt Eigengesetzlichkeit, verfügt über eignes Nervensystem und unabhängigen Kreislauf. Er kann seine eignen Krankheiten durchmachen, an denen die Mutter keinen Anteil hat, andererseits aber auch bei schwerer Krankheit der

---

5. Allerdings *ist die* soziale Indikation heute mehr als fragwürdig. In fast allen Ländern *wird* durch umfassende Fürsorgeeinrichtungen Hilfe für die Kinderaufzucht angeboten. Außerdem *wird* der Nachwuchs asozialer oder verwahrloster Eltern in staatlichen Heimen erzogen.
6. Diese beiden Standpunkte sind dargestellt nach dem britischen Mediziner Haire (London) in: *Giese-Willi,* a.a.O, S. 485 ff.
7. *Haire,* a.a.O.; *eh. Strafter:* Der Arzt und das keimende Leben, 1948; *A. Labhardt:* Die Abtreibungsfrage, 1926. Die beiden letzteren sind die Gewährsleute *Karl Barths* (Barths theologische Argumentation s, u.), Weitere Literaturangaben für den medizinischen Bereich am Ende der Darstellung.

Mutter völlig gesund bleiben. Die Differenz zwischen dem ungeborenen Kind und der Mutter offenbart sich deutlich dadurch, daß es nach dem Tode der Mutter weiterleben und eventuell durch rechtzeitigen Eingriff in deren Leiche gerettet werden kann, sofern es sieben Monate alt und damit außerhalb des Uterus daseinsfähig ist.

V. DAS RELIGIÖSE PROBLEM

a) Biblische Perspektiven. Als Voraussetzung christlichen Seinsverständnisses darf gelten, daß alles menschliche Leben von Gott geschaffen ist und von ihm Würde empfängt (Gen. 1, 26ff.). Der Mensch ist das exponierte und gefährdete »Hoheitszeidien Gottess«. Weder Talente noch Erfolge verstärken sein Daseinsrechts. Er wird nach Gen. 1,28 zum Mitarbeiter am Schöpfungswerk und soll sein Fortpflanzungsmandat verantwortlich wahrnehmen, so daß sich durchaus eine christliche Eugenik biblisch begründen ließe.

Das ungeborene Leben unterliegt dem vorherbestimmenden (praedestinierenden) Willen Gottes, wie die Geschichten von Hagar-Ismael (Gen. 16, *10-12),* Abraham-Isaak (Gen. 17,19) und Esau-Jakob (Gen. 25,22 ff.) beweisen. überraschend stark tritt dieser Gesichtspunkt in der prophetischen Botschaft bei Jeremia (1,5) hervor: »Idi kannte didi, ehe denn ich dich im Mutterleibe bereitete, und sonderte dich aus, ehe denn du von der Mutter geboren wurdest, und stellte didi zum Propheten unter die Völker.« Für das Neue Testament bleibt diese Sichtweise gültig, vgl. Luk. 1, 13.

Entsprechend der biblischen Grundlage, deren Zeugnisse sich vermehren ließen, haben die frühen Synoden sich mit der Frage der SchwU auseinandergesetzt und sie stets vom fünften Gebot des Dekalogs aus als Tötung verworfen. Wert oder Unwert eines Menschen zu beurteilen, war durch Ernstnahme der imago Dei unmöglich, Eine Entscheidung darüber stand nur dem Schöpfer selbst zu.

b) Die katholische Ethik. Unter dem Pontifikat Pius'XI. ist am *31.12.1930* eine Enzyklika ausgegangen, die eine sorgfältig abgegrenzte Stellungnahme der Kurie zu modernen Eheproblemen enthält (»Casti connubii«), Sie bietet für die gesamte römische Kirdie verbindliche Grundzüge des heutigen Eheverständnisses. Neben der Auffassung der Ehe als Zeugungs- und Erziehungsinstanz wird hier bereits das Wertempfinden berüdcsidieigr, insofern die »gegenseitige innere Formung der Gatten« den Sinn der Lebensgemeinschaft bildet. Allerdings meint Ernst Michel, daß beide Momente in der Enzyklika unverbunden nebeneinander stünden und nicht in einen »inneren Veranrwortungszusammenhang« gebracht seienw.

Das römische Lehramt verwirft alle Argumente (Indikationen) für eine absieheliehe SchwU, wie immer diese auch begründet sein mögen!'. Aus dieser Entschiedenheit ist

8. G. *v. Rad:* Das erste Buch Mose. Göttingen 1953. S. 46.
9. Als große Warnung vor jeder Klassifizierung mag Jesaja 53, 3 ff. gelten.
10. E. Michel: Ehe. Eine Anthropologie der Geschledirsgemeinsdiafl, Stuttgart 1948, a. Auf!. S. 187.
11. *Karl Barth* nennt diese starre römische Haltung gegenüber der SchwU etwas »fast schauerlich Respektables«, fügt aber hinzu, der Vatikan sei in extremen Forderungen an die Frau nie sparsam gewesen. Kirchl. Dogm, 111, 4. S. 475.

beispielsweise den Ordensschwestern, die in Deutschland beim Einbruch der Roten Armee 1945 vergewaltigt wurden, verboten worden, sich durch eine SchwU von den etwaigen Folgen zu befreien. Sie mußten die Kinder außerhalb ihrer Ordenshäuser zur Welt bringen[12]. Der Tübinger Moraltheologe *Stelzenberger* verneint in seinem Lehrbuch alle Möglichkeiten einer eventuellen weitherzigen Auslegung der Enzyklika »Casti Connubii«; er erklärt: »Direkte Fruchttötung ist auch dann verboten, wenn sie der Arzt zur Rettung der Mutter aus Lebensgefahr als stherapeutischen Abortus- für nötig hält und ohne diesen Eingriff eventuell Mutter und Kind sterben[13].«

Bemerkenswert ist ferner, wie die römische Autorität in der Frage entscheidet, wem bei einer komplizierten Entbindung, in der entweder nur die Mutter oder das Kind gerettet werden kann, die stärkere ärztliche Fürsorge gebühre. Einhellig wird in solcher Situation dem Kinde größeres Lebensrecht zugebilligt. Dabei bleibt unberücksichtigt, ob durch entsprechendes Verfahren die Mutter mehrerer Kinder stirbt und somit eine Familie zerstört wird. Fragt man sich, warum die katholische Kirche auch in solchen zumindest zweifelhaften Fällen das übergreifende Recht des Ungeborenen vertritt, so gilt wohl, daß dies von ihrem Sakraments- und Schlüsselverständnis her geschieht. Rom, als Kirche des dauernden Sakraments, der ungebrochenen Gnadenzuwendung und als einzige, wahre Heilsanstalt kann freiwillig keine ungetaufte Seele preisgeben, da diese bei Nichtzuwendung der Taufgnade der Verdammnis anheimfiele. Außerdem ist der Mensch in erster Linie ohnehin nicht für die irdische Zeit, sondern für die Ewigkeit gesdiaffen-s. So besteht der Vatikan auf dieser - säkular betrachtet - inhumanen Praxis, die in überzeugten katholischen Ärzten ihre Anwaltschaft findet. Jedenfalls darf kein Glied der römischen Kirche sich in der Frage der SchwU auf das weniger strenge staatliche Gesetz als Maxime des Handeins berufen's,

Immerhin erfährt die oberhirtliehe Grundsatzentscheidung gewisse Korrekturen in der medizinischen Praxis, insofern die Moraltheologie den Ärzten bedingte Entscheidungsfreiheit zugesteht. Falls nämlich durch Erkrankung einer schwangeren Frau Therapien nötig werden, deren Vollzug zugleich Abtötung ihrer Leibesfrucht bewirken, dürfen sie angewendet werden. In diesem Falle handelt der Arzt im Dienste des Lebens, obzwar als Weiterung dadurch der Tod des Embryo erfolgt. Es kommt nur auf die *Intention* an, mit der die Tat geschieht - ein Argument, das auch sonst für die ethische Praxis (Kasuistik) des Katholizismus gilt.

c) Die protestantische Ethik. Die evangelische Auffassung in der Frage der SchwU läßt

12. *A. de Quervain* weist darauf hin, daß sich in Deutschland Frauen der Bekennenden Kirche bei aufgezwungener Schwangerschaft durch die Kriegswirren häufig entgegengesetzt entschieden hätten. Ehe und Haus. Ethik 11,2. Zürich 1953. S. 215.

13. *[, Stelzenberger:* Lehrbuch der Moraltheologie. Paderborn 1953. S. 235. Vgl. auch: Handbuch d, kath. Sittenlehre. Band IV, 2. Düsseldorf (1950, 4. Aufl.). S. 284.

14. VgI. dazu *H. Diem:* Theologie als kirchliche Wissenschaft. München 1951. S. 196.

15. *Karl Bartb* hat gegenüber dem abstrakten Nein Roms erhebliche Bedenken. Er sieht das Problem heute als so weitschichtig, daß mit einer »finsteren und sterilenc Absage nidits erreicht werden und vor allem der Ratlosigkeit der gegenwärtigen Generation keine wirksame Hilfe geboten werden kann. »Die Verkündigung des Gesetzes wird nämlich auch hier nichts ausrichten.« Kirchl. Dogm. 111,4. S. 476.

sich sehr viel schwerer darstellen. Durch das Fehlen einer anerkannten Autorität gelangt man zumeist über Erwägungen und Stellungnahmen nicht hinaus. Wenn es demnach nicht zu kirchlichen Gesamtentsmeidungen kommen kann, so grenzen sich doch die modernen Ethiker klar von dem römischen Votum zur SchwU ab. *Alfred de Quervain*[16] versucht, die grundsätzliche Differenz herauszustellen: »Hier muß der Prediger des Evangeliums, der Christ, der das Evangelium bezeugt, den römischen Katholiken, den Menschen, der durch ein Gesetz gebunden sein möchte, enttäuschen. Es geht nicht darum, das Leben der Mutter höher zu bewerten als das Leben des Ungeborenen, wertvolleres und weniger wertvolles Leben zu unterscheiden. Der Nächste, für den die Frau da sein soll, kann der Mann sein. Der Nächste, für den die Mutter am Leben bleiben soll, der auf sie angewiesen ist, kann ein Kind, ein besonders schwieriges Kind sein. Hier hören die Maßstäbe einer Wertphilosophie auf.« Weil de Quervain von der Unmöglichkeit überzeugt ist, in jeder Situation den Willen Gottes eindeutig zu erkennen, möchte er jeglicher Gesetzlichkeit in der Frage der SchwU entsagen.

Karl Barth hat in seiner großen Dogmatik wichtige Ausführungen zum Problem der Abtreibung niedergelegt. Zweierlei Ursachen scheinen ihm für die weite Verbreitung der SchwU in der Gegenwart verantwortlich zu sein: einmal die soziale und psychologische Verfassung des modernen Menschen, zum andern die Entkirchlidiung und greifbare Paganisierung der Massen. Aber das eigentliche Problem reicht ihm tiefer, da auch die Begüterten, die psychisch Gesunden, sogar die Gemeinden selbst von diesem Delikt betroffen seien; er sieht es in dem eigentümlichen Umstand, daß weite Kreise in der SchwU nicht eine Tötung von Menschenleben erkennen. Dieser Schwund an Einsicht ist für Barth um so problematischer, als er trotz der vertieften wissenschafblichen Erkenntnisse für die vorgeburtliche Phase entstand.

Die Ablehnung der Sdrwl.I steht für Barth außer Diskussion. Denn auch für dieses Kind, das getötet werden soll, ist der Sohn Gottes gestorben, »das wahre Licht der Welt scheint schon ihm auch im Dunkel des Mutterleibes«. Seelsorgerlieh schwierig gestaltet sich jedoch die Frage, wie das Nein heute zu begründen sei und wie es zum Tragen kommen könne. Mit de Quervain ist er überzeugt, daß mit bloßem Kundtun von Gesetzen jeder Art wenig ausgerichtet sei. Vielmehr gelte es, eine *Scheu* vor dem Geheimnis des menschlichen Lebens zu wecken. Das Gebot Gottes ruft den Menschen in die Freiheit, in der er leben darf, statt leben zu müssen. »Der Mensch, der leben zu müssen meint, kann und wird das Leben im Grunde nicht respektieren: weder das eigene, noch das anderer und das Leben eines ungeborenen Kindes schon gar nicht, Ihm fehlt, indem er leben muß ... Distanz und ... Verständnis für das ... Leben ... Ihn ... bedrückt ja schon sein eigenes Leben. Er wird sich allen vermeintlichen Möglichkeiten, sich des ... feindseligen Lebens zu erwehren ..., willig eröffnen und hingebent".«

Die evangelische Kirche sollte an Stelle einer harten, sterilen Gesetzespredigt den Menschen unserer Tage das Freiheitszeugnis ausrichten. Dabei glaubt Barth, für das Problem der SchwU einen echten *Grenzfall* anerkennen zu müssen. Er begründet ihn mit

16. Aljred de Quervain, a.a.O, S. 216.
17. Barth, a.a.O. S. 476.

der Tatsache, daß menschliches Leben kein absoluter Wert sei und nicht den Anspruch besitze, unter allen Umständen erhalten zu werden. Gott könne das Leben zurückfordern, da es vor ihm ja ohnehin unverloren sei. Zunächst seien alle zur Erhaltung des Lebens gerufen, obwohl sie ihren Willen nicht absolut setzen könnten, da sie nur im *Dienste* Gottes stünden. Von woher sollte eine absolute These begründet werden können daß Gott niemals etwas anderes als die Erhaltung des keimenden Lebens wolle? »Es gibt Situationen, in denen die Tötung keimenden Lebens nicht Mord, sondern geboten ist[18].«

Solche Gegebenheiten aber sind nach Barth nicht geläufig; in ihnen bleibt vielmehr als ultima ratio nur SchwU übrig. Hier müsse die Entscheidung für alle Beteiligten in großer Einsamkeit vor Gott vollzogen werden. Sei sie jedoch nur subjektive Reflexion und Verständigung untereinander, dann handele es sich nicht um den *echten* Grenzfall. Wenn wirklich während einer Schwangerschaft nur entweder das Leben der Mutter oder das des Kindes gerettet werden könne, dann sei Grenzsituation gegeben. In ihr lehnt Barth die katholische Forderung ab, daß dann das Leben des Kindes unbedingt den Vorzug habe. In diesem Falle könne vielmehr die Tötung des Kindes im Mutterleibe erlaubt und geboten sein. Weiter glaubt Barth in der Konkretisierung nicht gehen zu dürfen.

VI. PSYCHOLOGISCH-ANTHROPOLOGISCHE SICHTWEISE

Ehe mit der pädagogischen Erörterung begonnen wird, soll noch versucht werden, eine Lagebestimmung des Problems im Verstehenshorizont des gegenwärtigen Menschen vorzunehmen. Mit der Spätzivilisation sind die verborgenen Vorgänge der Empfängnis und Fruchtwerdung entschleiert worden. Neben der Fruchttötung im Mutterleib wird seit Jahren auch die *künstliche* Besamung erfolgreich praktiziert. Künstliche Einleitung und Unterbrechung von Gravidität sind zu technischen Vollzügen mit relativ geringem Risiko geworden; jedenfalls scheint es für die öffentlichkeitsvorstellung weithin so.

Vermutlich ist diese zivilisatorische Perfektion Ursache des von Barth festgestellten Bewußtseinsschwundes weiter Kreise für die Tatsache, daß es sich bei jeder SchwU um Tötung von Leben handelt. Die millionenfach verbreiteten Magazine und sonstigen Massenmedien greifen mit Vorliebe populär-medizinische Themen auf. Mehr und mehr erzeugen sie unklare Vorstellungen von einer allmächtigen Naturwissenschaft, der vielleicht die Schaffung eines Homunkulus in der Retorte gelingen könnte. Einleitung und Unterbrechung von Schwangerschaft gewinnen experimentelle Komponenten. Nicht die Vorstellung eines vollkommen angelegten, einmaligen und unwiederholbaren Menschen herrscht, sondern mehr der Gedanke einer bloß zufälligen, variablen Keimbündelung. Die psychologischen Erkenntnisse gewinnen noch wenig Boden, daß des Menschen Schicksal teilweise bereits in vorgeburtlicher Phase festgelegt, daß das Heimischsein der schwangeren Frau entscheidenden Einfluß auf die künftige seelische Ausgeglichenheit ihres Kindes haben werde. Immer noch wirken die Ausläufer eines geheimnisblinden Positivismus. SchwU wird nicht als Tötung eines Menschen, sondern mehr als *Korrektur* hormonaler Prozesse gewertet.

18. Ebd.

Diese Bewußtseinslage verbindet sich weithin mit einer freigegebenen Sexualität. Es ist »des Menschen nacktes Recht auf Erden«, in seinem kurzen Leben glücklich zu sein *(Brecht).* Er hat Anspruch auf Lust und über den eigenen Körper allein zu befinden. Wer sich solehern Anspruch unterstellt, dem dürfte es sdrwer werden, den Geschlechtspartner noch als respektables Du zu bewerten; vielmehr droht er, zum bloßen Lustdurchgang abzusinken. Beständig werden neue Durchgänge benötigt, weil sich immer quälender die verlorengegangene Erfüllung herausstellt. "Die Unpersönlidikeit der Gesdilechtlidikeit ist das, was dem Menschen zu schaffen macht, zugleich aber audi das, was seine Begier als das Unheimlich-Lockende erregt. Mit der vollkommenen Personalisierung des Eros verschwindet der unheimlich lockende Zauber. Darum macht sich die Dirne möglichst unpersönlich, darum -bedarf- die sexuelle Begier der entpersonalisierenden maskenhaften Heimlichkeiten und Dunkelheiten, um sich auszuwirken't.«

Die Anonymität des sexuellen Bezuges bildet ein Korrelat zur anonymen Tötung werdenden Lebens. Beide scheuen das helle Licht der Erkenntnis und vor allem der Gewissenserforsdiungw. Zudem erbieten sich lärmende Psychopraktiker, unzeitgemäße seelische Widerstände abzubauen. Es sind Ratschläge, "die dem einzelnen dazu verhelfen wollen, Lebenssdrwierigkeiten, Spannungen und Hemmungen durch sexuelles Sichausleben zu überwinden. Wer beobachtet, wie oft im Zusammenhang mit psychoanalytischen Enthemmungen die soziale Verantwortung der vermeintlichen seelischen Gesundung zum Opfer gebracht wird, erkennt unmittelbar, daß der Appell an den Egoismus des Gesund- und Enthemmtseins sehr häufig sozialethisch bedenkliche Folgen zeitigts!«.

Oftmals sieht sich der Aufstrebende dieser Situation gegenüber. Will er Erfolg haben, so muß er die Schranken, die seinen Ehrgeiz hindern, entweder selbst überwinden oder forträumen lassen. Er wird sich hinfort viel weniger von überlebten Skrupeln geplagt fühlen, weil die erotische Ganzheit zur bloßen Sexualität zusammengeschmolzen ist. Gewiß darf dieser Typus nicht verallgemeinert werden. Aber daß es ihn gibt und daß er gesellschafblich geduldet wird, ist immerhin symptomatisch, Und eben von hier aus profiliert sich die pädagogische Aufgabe.

VII. DAS ERZIEHERISCHE PROBLEM

Es ist der Erziehungstheorie aufgegeben, die komplexe Frage der SchwU in eigene überlegung zu nehmen. Dabei kann sie aber das Spezialproblem nicht isoliert erörtern, wie es die theologische Ethik mußte, sondern erst die Zuordnung der Frage zu ihrem psydiologisehen und soziologischen Wurzelboden macht sie pädagogisch diskussionsfähig. Daran zeigt sich zugleich die Verschiedenheit theologischen und pädagogischen Denkens. Theologisches

19. *E. Brunner:* Der Mensdi im Widersprum. Berlin 1937. S. 363.

20. Die Dokumente des Nürnberger Arzteprozesses, die *A. Mitscherlich* eine »Stichprobe« nennt, zeigen, wie selbst »akademisch aufgezäumte Eloquenz« sidi aus persönlicher Verantwortlimkeit für Häll:lingstötungen bei medizinismen Experimenten herauszuhalten trachtete und mit Pflichttreue und Befehlsgehorsam, „diesen großartigen Domestikationen unserer Aggressivität«, den Vollzug entschuldigen wollte. Vgl. Medizin ohne Menschlidikeie. Piseher-Bücherei, Bd. 332. S. 8 ff.

21. O. *Kroh:* Revision der Erziehung. Heidelberg 1952. S. 201 f.

Denken, unbeschadet der konfessionellen Ausprägung, muß von seinem jeweiligen Bibel- und Traditionsverständnis her *Weisung* bieten; pädagogisches Denken will *Besinnung* über erzieherische Grundverhältnisse vermitteln, indem es sich selbst als Daseinsauslegung versteht. Solche Auslegung steht jeder Kasuistik fern.

Der geistige Wurzelboden des Problems der SchwU war zuvor dargestellt worden als Bewußtseinsschwund vieler moderner Menschen, denen das Verständnis für vorgeburtliches Leben abhanden gekommen ist. Welche Möglichkeiten besitzt die Schule, durch ihre Arbeit zu einer überwindung dieser Gegebenheit beizutragen? Viele sehen in der Vermittlung von überlieferungsgehalten durch Unterricht ihre einzige Aufgabe. Damit wirkt sich eine Rückorientierung an überlebte pädagogische Konzeptionen aus, deren Verbreitung in mangelhafter persönlicher Klärung der spezifischen, jeweils neugestellten geistigen Geleitaufgabe begründet sein dürfte. *Heute* würde es aber zum Versäumnis der Erziehungseinrichtungen, insbesondere der Volksschule, in der die Mehrzahl aller Menschen ihre Bildung empfängt, die Zöglinge nicht mit den zivilisatorischen Schattenseiten bekannt gemacht und ihnen so die Möglichkeit verwehrt zu haben, mit ihren Erziehern als vertrauten, reiferen Gefährten in verantwortliche Gespräche einzutreten. Die Ausgangstechniken aller Kultur lernt schließlich auch das schwächerbegabte Kind durch hinlängliche übungsmöglichkeiten und sorgfältig erstellte didaktische Hilfsmittel. Jahrzehntelange Erforschung der Lernvorgänge und planmäßige Erprobung von Unterrichtshilfen haben zu einem umfangreichen Reservoir von Möglichkeiten geführt, die der Praktiker individuell nutzen kann. Jedenfalls ist es heute fragwürdig, seinen Auftrag vorwiegend von unterrichtlichen Aufgaben her zu begründen, da die ernst genommene Spontaneität und Soziabilität des Kindes gestatten, es an sorgfältig ausgewähltem Material allein oder in der Gruppe arbeiten zu lassen, wie es in den USA weithin geschieht. Wenn sich jedoch über technische Planung und übende Handreichung hinaus der Erzieher als älterer Partner und Ratgeber dem Zögling vorenthält, dann erlischt der Führungsauftrag der Schule. Das gilt heute mehr denn je zuvor; ein Versäumnis kann die Gefahr seelischer Versteppung für weite Teile der Gesellschaft heraufbeschwören.

Die Schule hat also heute - ohne daß dies hier noch näher begründet werden kann - einen verstärkten Auftrag zum geistigen Geleit in der den Menschen immer ausschließlicher beanspruchenden Welt, deren sittliche Richtmaße kaum über den Entwurf von »human relations« hinausgelangen. Wird aber ethisches Versagen nicht mehr als das erkannt, was es ohne Maske ist, verfällt es der allgemeinen Verharmlosungstendenz, werden sittliche Verfehlungen zu bloßen, von der Gesellschaft mehr oder weniger gebilligten »Kavaliersdelikten«, dann empfängt die nachwachsende Generation keine Grundpolarität von Gut und Böse mehr - und sie klagt vereinzelt heute schon darüber.

Das sittliche Gefüge von morgen wird heute gelegt, da die künftigen Väter und Mütter durch die Schule erreicht werden. Wenn es überhaupt möglich ist, »Ehrfurcht vor dem Leben« zu wecken, dann ist dies der rechte Ort, da er alle Schichten des Volkes vereinigt. Hier wäre der Hebel anzusetzen, jenen unzähligen Morden durch SchwU entgegenzuwirken, indem eine elementare Scheu vor der Schädigung allen Lebens im Sinne Albert Schweitzers eingepflanzt würde. Derartige schulische Wirkweise ist nicht »sexueller Auf-

klärung« oder »Lebenskunde« gleichzusetzen, denen mehr oder weniger das Verlegene bzw. Gewalttätige anhaftet, sondern ist nur als *Unterrichtsprinzip* zu rechtfertigen. Keine Altersstufe ist besonders herausgehoben, die Aufgabe stellt sich überall gleich: dem Verstehenshorizont jeder Phase entsprechend, das menschliche Spannungsfeld abzuschreiten, Schon in der Grundschule bieten sieh naive Möglichkeiten, in fruchtbaren Austausm über Recht und Unrecht, über Pflichten und Würde des Menschen einzutreten. Was in den ersten Schuljahren an grundlegender Meinungsbildung gestiftet worden ist, kann zukünftige Prägekräfte auslösen. Andere, der Pubertät angepaßte Möglichkeiten wiederum ergeben sidi auf der Volkssmuloberstufe; dort kann in mehr reflektierender Weise gearbeitet werden.

Das spezifisdie Verfahren gegenüber dem Problem der SchwU darf nur *indirekt* sein, denn durch die Darstellung der Krebsschäden einer sittlich indifferenten Erwachsenenwelt würden die jugendlichen erschüttert, ohne daß sie Eingliederungsmöglichkeiten in ihr Weltbild besäßen. Das hieße aber erzieherisch unverantwortlidi handeln, zumal auch der Glaube des jugendlichen an die personale Substanz des Erwachsenenrums Einbuße erleiden müßte. Die indirekte Methode erfährt im Schulalltag erhebliche Unterstützung durch *Koedukation.* Die gemeinsame Erziehung der Geschlechter bildet den Boden für eine zukünftige Eindämmung der Sdrwl.I. In einer durchgestalteten, pfleglichen Klassengemeinsdiafl vermag Partnerschaft aufzublühen, indem die jugendlichen existentiell erfahren, daß sie unwiderruflich jungen oder Mädchen sind, miteinander auskommen und sich ergänzen müssen. In der nüchternen, wenn auch durchaus von Sympathien durchwirkten Arbeitsatmosphäre der Koedukation werden die Heranwachsenden aus einer frühen und oft schwülen Erotisierung herausgehalten und damit vor sexuellen Kurzschlüssen bewahrt. Früh kann ein schlichtes Wissen sich festigen, daß die geschlechtliche Polarität zur Entstehung neuen Lebens führt. Wenn es gelingt, jene während der Grundschulzeit naiv vorhandene Bereitschaft zu künftigem respektvollem Miteinander als Mann und Frau sauber zu erhalten und phasengemäß akzentuierte Erkenntnisse und Vorsätze hinzuzugewinnen, dann ist für ganzheitliche sittliche Erziehung Entscheidendes gewonnen. Die jugendlichen können verstehen, daß ihr Geschlechtscharakter den Kristallisationspunkt der Menschheitsentwicklung bildet, daß eine Art Teilhaberschaft an der Schöpfungsaufgabe ihnen anheimgestellt wird.

Der pädagogische Aspekt der Sdrwl.I zielt auf volkserzieherische Möglichkeiten. Es geht um die Frage, wie im sittlichen Bewußtsein zu verankern sei, daß die Vernichtung keimenden Lebens unter Mordkategorie fällt. Der Weg dorthin führt primär über die Schule, wiewohl die Erwachsenenbildung ebenfalls mehr Probleme der Lebensgestaltung in ihre Planung aufnehmen sollte, ob audi das Interesse der tlffentlimkeit vorläufig nodi mehr beruflich-pragmatischen Angeboten zugewendet sein mag. Der Beitrag der Schule zur Ehrfurcht vor dem keimenden Leben muß auf dem angedeuteten indirekten Wege erfolgen und eingebettet sein in eine umfassende sittliche Erziehung, in der Personalisierung des Erotischen erstrebt und jegliche Verletzung Schutzbedürftiger als Verbremen demaskiert werden muß. Wenn im öffentlichen Bewußtsein die Einsicht wirksam zu werden begönne, daß Tötung des Ungeborenen sich nicht von sonstiger Mordtat unter-

scheidet, und die Täter entsprechende soziale Ächtung erführen, wäre ein Rückgang der Sdrwl.I zu erhoffen.

LITERATUR

A. Algermissen: Das werdende Menschenleben im Schutze der christlichen Ethik. Zur Auseinandersetzung um den § 218 StGB. Celle 1947. - *M. Apfelthaler:* Medizinische Erwägungen zu dem Fragenkreis der künstlichen SchwU. Kleine Texte zu Theologie und Seelsorge, Nr, 4. Wien 1948. - *B. Bomikoel:* SchwU und Geburtenregelung aus religiöser Sicht. In: Hamburger Ärzteblatt 4 (1958). - *Giese-Willi:* Mensch, Geschlecht, Gesellschaft. Frankfurt (1954). - *A. Hartmann,* S.*J.:* Die Ehrfurcht vor dem Leben. Zu den Fragen um § 218. In: Stimmen der Zeit 140 (1946/47). - *P.Martini* und *R. Egenter:* Die SchwU. In: Hochland 45 (1953). - *A. Meyer:* SchwU aus wirtschaftlicher Not. Augsburg 1951. - *H. Muckermann:* Um das Leben der Ungeborenen. Berlin 1923. - *H. Naujoks:* Leitfaden der Indikationen zur SchwU. 1954. - *U. Stock:* Die SchwU. In: Die Kirche in der Welt 4 (1951). - G. *Stratenwerth:* SchwU. In: Evangelisches Soziallexikon. Stuttgart (1954). - *Ders.:* Der Schutz des werdenden Lebens. In: *Thielicke/Schrey:* Christliche Daseinsgestaltung. Bremen (1958).

Dozent Dr. H.-]. Gamm *Hamburg-Rahlstedt, Waldwinke120*

Zur Problematik der ökumenischen Arbeit in der internationalen Politik

VON SEPPO A. TEINONEN

Die ökumenische Bewegung hat immer Interesse auch für politische und besonders international-politische Fragen gehabet. Diese Tatsache war schon im letzten Jahrhundert sichtbar, dessen ökumenische Organisationen und Bestrebungen gewöhnlich in vier Gruppen geteilt werden: 1. Die Evangelische Allianz, 2. die konfessionellen Weltorganisationen, 3. die internationalen christlichen Jugend- und Studentenbewegungen und 4. die missionarische Zusammenarbeit. Von diesen hatte die Evangelische Allianz zunächst evangeIistisdie Ziele, aber sie arbeitete auch für die Verteidigung der Religionsfreiheit und für die Bekämpfung einiger sozialer übel. Die konfessionellen Weltorganisationen demonstrierten die Bedeutung der internationalen kirchlichen Verbindungen, und die Jugend- und Studentenbewegungen bereiteten an ihrem Teil den Boden für weitere Einheitsbestrebungen und erzogen eine große Anzahl künftiger Führer. Das größte Interesse für internationale Angelegenheiten zeigte jedoch die Missionsbewegung. Das war nur natürlich, weil diese Bewegung, vom geschichtlichen Standpunkt gesehen, ein Teil der allgemeinen Expansion

I, Unter der politischen Arbeit der Kirche versteht man hier die kirchliche Tätigkeit, die sich auf das politische Gebiet bezieht. Diese Arbeit wird von einem kirchlichen und theologischen Ausgangspunkt und Grund aus auf das politische Objekt gerichtet. Wäre auch der Ausgangspunkt politisch bedingt, so handelte es sich um eine »Politisierung« der Kirche und ihrer Arbeit.

des Westens war, und weil ihre Arbeit als Sendung aus einem Lande ins andere immer »international« verrichtet wurde. Die allgemeine Lage und die praktischen Forderungen der Arbeit verursachten, daß die Missionare sich auch mit sozialen und politischen Fragen beschäftigen mußten und in diesen Angelegenheiten zur Zusammenarbeit mit Missionaren und Beamten anderer Kirchen und Länder gezwungen warens,

Diese ökumenische Zusammenarbeit in der internationalen Politik ist in diesem Jahrhundert fortgesetzt worden im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen, in der Bewegung für Praktisches Christentum, im Internationalen Missionsrat, im ökumenischen Rat der Kirchen und in der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten. Betrachtet man die theologische Besinnung dieser Arbeit, die ihre Wurzeln zum größten Teil in der Missionsbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts hat, so bemerkt man bald, daß sie eine beaditenswerte Kontinuität der Problematik zeigt. Dieselben Grundfragen, die schon früh behandelt wurden, werden beständig diskutiert und bestimmen die allgemeine Ausführung der Arbeit. Diese Probleme beziehen sich besonders auf das Verhältnis zwischen Natur und Gnade, Volk und Kirche, Welt und Gottesreich, Schöpfung und Esdiatologie.

1. Die Entwicklung dieser Problematik der ökumenischen Arbeit in der internationalen Politik ist im Rahmen eines kurzen Artikels am leichtesten in der Geschichte der Weltmissionskonferenzen zu verfolgen, die eine relativ lange Periode umfassen und auch den allgemeinen Fortschritt des ökumenischen Denkens widerspiegeln.

New York 1900. Die ökumenische Missionskonferenz, die in New York im Jahre 1900 abgehalten wurde, kann als eine Zusammenfassung der Missionstheologie des 19. Jahrhunderts betrachtet werden-. Obgleich sie mehr die angelsächsische als die kontinentale Denkweise zum Ausdruck brachte, stellte sie ein klares Bild des missionswissenschaftlichen Konsensus an der Jahrhundertwende dar. Die Missionsaufgabe wurde als dreifach beschrieben; sie enthält die »Evangelisation« (Predigt und persönliches Zeugnis), die »Christianisierung« (Umwandlung der einheimischen religiösen und sozialen Formen nach den Normen der westlichen »Christenheit«) und die Begründung selbständiger (self-supporting, self-governing and self-propagating) Kirchen. Dieses Ziel sollte durch einen evolutionistischen Prozeß erreicht werden, den die Angelsachsen als einen schnellen Progreß und die kontinentalen Theologen als ein langsames organisches Wachstum betrachteten. Beide Seiten vertraten dieses evolutionistische Schema, das die Missionsarbeit zu einem großen Teil mit der westlichen Expansion identifizierte'. »Unser sozialer Fortschritt ist eine christliche

2. Siehe dazu zum Beispiel *Fridtjov Birkeli:* Politikk og misjon, Oslo 1952. - *Aarne A. Koskinen:* Missionary Influence as a Political Factor in the Pacific Islands. Helsinki 1953. - *Oskar Niederberger.* Kirche - Mission - Rasse. Schöneck-Beckenried 1959. - *Teinonen:* Kirkkojen yhteisryö ja kansainvälinen politiikka. The Cooperation of the Churches and International Politics. Helsinki *1960.* - *Paul A. Varg:* Missionaries, Chinese and Diplomars. Princeton 1958.

3. Ober die missionstheologische Diskussion im 19. Jahrhundert siehe: Conference on Missions, held in 1860 at Liverpool. London 1860. - Proceedings of the General Conference on Foreign Missions, held at the Conference Hall, in Mildmay Park, London, in October 1878. London 1878. - *James Johnston* (Hg.): Report of the Centenary Conference on the Protestant Missions of the World, held in Exeter Hall, London 1888, I-II. London 1888.

4. Ecumenical Missionary Conference, New York 1900, I-II. New York-London *1900.*

Evolutions.« Die Missionsarbeit wurde jedoch prinzipiell von den politischen Zielen abgetrennt, weil sie zentral religiös verstanden wurde. Die Aufgaben der Diakonie (philanthropy) und der Einheit (comity and co-operation) wurden als zweitrangige Hilfsmittel der Evangelisation untergeordnet,

Edinburg 1910. Die Weltmissionskonferenz, die in Edinburg im Jahre 1910 zusammenkam, wird gewöhnlich als der Ausgangspunkt der neuen ökumenischen Bewegungen und Organisationen dieses Jahrhunderts betrachtet. Theologisch gehört sie jedoch zum 19. Jahrhundert und unterscheidet sich von der Konferenz in New York in keiner bedeutenden Weise. Man kann aber einige Akzentverschiebungen konstatieren, die zum Teil von der kontinentalen Missionstheoiogie und den neuen politischen Ereignissen verursacht waren. Den Missionaren wurde empfohlen, in der »Christianisierung« eine positivere Stellung zu den einheimischen Sitten und besonders zu den neuen nationalistischen Bewegungen einzunehmen. Obgleich die Konferenz betonte, daß das Evangelium nicht ein Produkt des westlichen Denkens sei und daß es nicht zur Förderung westlicher Interessen mißbraucht werden dürfe, stellte sie fest, daß zwischen den Missionen und Regierungen »harmonische Beziehungen« bestehen sollten, weil deren gemeinsames Ziel das »Wohl der Nationen« sei. Wenn es den Missionaren auch gestattet wurde, unter gewissen Bedingungen den Schutz der »christlichen Kolonialmädite« zu suchen, so hob die Konferenz doch hervor, daß die »Universalkirche« nicht mit den Interessen der politischen Mächte verbunden werden könnes, Die allgemeinen Einheitsbestrebungen der Konferenz führten auch dazu, dem Bedürfnis nach einer konkreten ökumenischen Zusammenarbeit in den sozialen und politischen Angelegenheiten zu entsprechen.

Jerusalem 1928. Die theologischen Kennzeichen der ersten großen Weltkonferenz des Internationalen Missionsrates, die in Jerusalem im Jahre 1928 abgehalten wurde, sind bekanntlich die liberale Auffassung der Offenbarung, der humanistische Evolutionismus, die idealistische Auffassung von Mensch und Welt und das synergistische Verständnis von dem Heil des Menschen und von dem Bau eines immanenten Gottesreichs. Es ist auch ein commune bonum der Missionsforsdier, daß die Konferenz darum eine zu unkritische Einstellung zu dem »sozialen Evangelium« einnahm und nicht die Schwierigkeiten der »Christus-ähnlichen Welt« und der »erlösten sozialen Ordnung« sah. Es ist auch offenbar, daß die Grundlinie der Konferenz die des Vulgärscholastizismus des 19. und 20. Jahrhunderts war: Gratia naturam non tollit sed perficir, oder, wie *Kenyon L. Butteriield* sie wiedergab: »Das Weltliche muß vergeistlicht werdent,«

Es wäre jedoch unangebracht, den Liberalismus und Idealismus der Jerusalem-Konferenz zu übertreiben. Die idealistische Linie geht zurück auf die Missionskonferenzen des letzten

5. Ebd. *(C. D. Hartranfl)* 11, S. 349. Siehe auch *Teinonen:* Vuoden 1900 ekumeenisen lähetyskonferenssin missiologinen consensus (»Der missiologische Konsensus der ökumenischen Missionskonferenz des Jahres 1900«) in Täysi Tähkä. Helsinki 1960. S. 192-201.
6. World Missionary Conference, 1910. Edinburgh-London. VII, S. 92-186.
7. Jerusalem Meeting Report. London 1928. VI, S. 15. Siehe auch den ganzen Band. Vgl. *William Richey Hogg:* Ecumenical Foundations. New York 1952. S. 244–258 (deutsch: Mission und ökumene, Stuttgart 1954). - Ober den modernen protestantischen »Vulgärscholastizismus« siehe *Teinonen:* Gustav Warneckin varhaisen lähetysteorian teologiset perusteer. The Theological Basis of Gustav Warneck's Early Missionary Theory. Helsinki 1959.

Jahrhunderts, und in einigen Fragen waren die Konferenzen in New York und Edinburg ebenso »liberal« wie die in Jerusalem. Tatsächlich bedeutete die Versammlung auf dem ölberge einen großen Fortschritt sowohl in der Missionstheologie wie auch in der ökumenischen Arbeit in der internationalen Politik. Die Konferenz ließ das frühere ökumenische Verständnis der nichtchristliehen Religionen und die Stellung der religionsgeschiehtlieben Schule hinter sich, Sie legte eine neue Betonung auf das Reich Gottes und begann, die Bedeutung der Kirdie zu sehen. Sie war auch die erste ökumenische Konferenz, die den Sinn des modernen Säkularismus, den illusorischen Charakter des Corpus Christianum und die internationale Natur der sozialen Probleme erkanntes. Unter dem Einfluß der Stockholmer Konferenz (1925) und der Afrika-Versammlung in Le Zoute (1926)9 unternahm sie einen konkreten Versuch, die sozialen und politischen Angelegenheiten ökumenisch zu behandeln, und fühlte instinktiv, daß es eine theologische Verbindung zwischen dem »Ökumenischen« und der Oikoumene, der bewohnten Welt, gibt.

Madras 1938. Die liberalen Tendenzen der Jerusalem-Versammlung erweckten weite Kritik, die sich zum Nutzen der folgenden Weltmissionskonferenz des Internationalen Missionsrates auswirkte. Diese Konferenz, die in Tambaram, Madras, im Jahre 1938 abgehalten wurde, verwertete auch die Ergebnisse der Oxford-Konferenz für Praktisches Christentum (1937) und der Edinburg-Konferenz von Glauben und Kirdienverfassung (1937). In einer veränderten theologischen und politischen Situation berichtigte die Madras-Konferenz die Gedanken von Jerusalem und betonte mit Hilfe der dialektischen Theologie die »Diskontinuität« zwischen dem christlichen Glauben einerseits und den nichtchristliehen Religionen und aller natürlichen Religiosität andererseits'". Obgleich sowohl der amerikaniedie theologische Humanismus als audi die kontinentale Volkstum-Ideologie von der Konferenz bekämpft wurden, blieb das Grundproblem des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade ungelöst. jedoch konnte die Konferenz die traditionelle evolutionistische Geschiehtsauffassung durch eine elementare Eschatologie ersetzen, die die Ekklesiologie betonte. Die Kirche wurde als der Leib Christi verstanden, der seine Mission fortsetzt und das Reich Gottes vertritt, das »sowohl diesseits als jenseits dieser Welt« (both wirhin and beyond this world) ist[11]. Die sozialen und politischen Pflichten der Kirdie wurden auf ihre eigene wesensmäßige Aufgabe begründet: die Kirdie dient dem Gottesreich und setzt das Werk Christi fort. *Mit* Hilfe des Prinzips der »Diskontinuität« und auf ihrer eigenen esdiatologisdien Grundlage gelang es der Konferenz, eine eigenartige und unabhängige Position und Aufgabe für die Kirdie in der internationalen Politik zu finden. Obgleich das politische und soziale Programm der Jerusalem-Konferenz sehr heftig, besonders von den Theologen der nördlichen Länder, angegriffen worden

8. Teilweise hatte schon die Stockholmer Konferenz die internationalen Gesichtspunkte der sozialen Fragen bemerkt. *Nathan Söderblom:* Kristenhetens möte i Stockholm. Stockholm 1926.
9. Theologisch war Jerusalem beinahe ganz einig mit Le Zoute. Vgl. *Edwin W. Smith:* The Christian Mission in Africa. A Seudy Based on the Work of the International Conference at Le Zoute, Belgium, September 14th to 21st, 1926. London-New York 1926. S. 108-126.
10. Tambaram Series 1. Oxford-London 1939. S. 1-23, 148-216. - *Hendrik Kraemer:* The Christian Message in a Non-Christian World. London-New York 1938 (deutsch: Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt. Zürich 1940).
11. Tambaram Series 1. S. 189; V, S. 594.

warl!, bekräftigte und modifizierte Madras einige von seinen Grundgedanken. Die sozialen und politischen Tätigkeiten haben seither auch theologisch zu der »Weltmission der Kirdie« gehört.

Whitby 1947. Die Madras-Konferenz bedeutete den Anfang einer langen ökumenisch-theologischen Entwicklung, die schwer von dem zweiten Weltkrieg gestört wurde, aber viel Nutzen aus den Vorbereitungen der ersten Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen (Amsterdam 1948) ziehen konnte. Die Linie der Diskussion wurde schon offenbar in der Versammlung des Internationalen Missionsrates, die in Whitby im Jahre 1947 abgehalten wurde und die die Gedanken von Madras in mancher Hinsicht weiterentwickelte. Um ihr eschatologisches Wesen hervorzuheben, wurde die Weltmission der Kirche als »expectant evangelism« (erwartungsvolle Evangeliumsverkündigung) verstanden, in dem die älteren und jungen Kirchen als »partners in obedience« (Partner im Gehorsam) vereinigt sind. Diese ökumenische Auffassung betonte auf der einen Seite das Problem der Kommunikation und auf der anderen Seite die Notwendigkeit einer »totalen Evangelisation«. Um »relevant« zu sein, soll das »gegebene Wort« in jeder Situation und auf jedem Gebiet des menschlichen Lebens »artikuliert« sein. Jedoch ist die Kirche überall »Fremdling«, und ihre ökumenizität und die Dynamik des Evangeliums machen sie zu einer revolutionären Macht auch in den sozialen und politischen Angelegenheiten der Welt[13].

Willingen 1952. Die theologische Entwicklung der Gedanken von Madras und Whitby erreichte eine wichtige Stufe in der Versammlung des Internationalen Missionsrates in Willingen im Jahre 1952. Diese Konferenz schuf eine »trinitarische« Missionstheologie. Die Mission der Kirche ist Teilnahme durch den Heiligen Geist an der Mission des Sohnes von dem Vater. Sowohl die Mission wie die Kirche sind darum eschatologische Erscheinungen und können, wie der Zentralausschuß des ökumenischen Rates der Kirchen in Rolle 1951 betont hatte, richtig nur im ökumenischen Sinne verstanden werden. Die totale Mission der ganzen Kirche richtet sich an die ganze Weit, mit welcher die Kirche sich in voller Solidarität »identifiziert«, ohne ihre qualitative »Distanz« zu verlieren-s. Die soziale und politische Arbeit der Kirche beruht auf den Gedanken der »Dreidimensionalität- der Mission und auf den Parallelbegriffen der Identifikation und Distanz. Wegen ihrer eschatologischen Betonung entwickelte die Konferenz jedoch nicht weiter den Gedanken der Identifikation, die in Verbindung mit der Inkarnation steht und wichtige Aussichten über den ersten Glaubensartikel eröffnen könnte.

Ghana 1957/58. Die Vollversammlung des Internationalen Missionsrates in Achimota, Ghana, um die Jahreswende 1957/58 ist der Höhepunkt der bisherigen Entwicklung der

12. Siehe die Memoranda des Nordischen Missionsrates 1929 und 1930. Minutes of the Committee of the International Missionary Council, Herrnhut, Germany, June 23-July 4, 1932. London-New York. S. 47–49. Siehe audt zum Beispiel *F. Torm:* The Place of Social Questions in Missionary Work. The International Review of Missions 1930. S. 593-603.
13. The Witness of a Revolutionary Churdi. New York-London, S. 9-37. - C. W. *Ranson* (Hg): Renewal and Advance. London 1948.
14. The Missionary Obligation of the Churdi. London 1953. S. 1-7, 19-22. - *Norman Goodall* (Hg.): Missions Under the Cross. London 1953. S. 238-245. - *Walter Freytag* (Hg.): Mission zwischen Gestern und Morgen. Stuttgart 1952.

ökumenischen Missionstheologie. Unter dem Einfluß der Lund-Konferenz von Glauben und Kirchenverfassung (1952) und der Evanstoner Vollversammlung (1954) stellte die Konferenz fest, daß »die christliche Weltmission Christi und nicht unser ist[15]«. Trotz der Tatsache, daß sowohl die Methoden der Missionsarbeit als auch die Mission selbst problematisch geworden waren, bereitete die Vollversammlung den Boden für die wichtige Entdeckung, daß das »Missionarische«, das »Eschatologische« und das »ökumenische« verwandte Begriffe sind, die sich zu einem großen Teil inhaltlich decken[18].

2. Diese kurze und fragmentarische Zusammenfassung der Geschichte der missionsökumenischen Theologie der kirchlichen Zusammenarbeit in der internationalen Politik von New York bis Ghana zeigt einige klare Entwicklungslinien. Die evolutionistische Geschichtsauffassung ist durch eine immer stärker gewordene Eschatologie und das idealistische und humanistische Denken durch eine neue ökumenisch-biblische Theologie ersetzt worden. Zu derselben Zeit haben sich die Kirchen zu einem großen Teil von der Ideologie des Corpus Christianum distanziert und ihre grundlegende Einheit und die einzigartige und christonomische Aufgabe der Kirche in der Welt vernommen. Der frühere Individualismus ist durch ein starkes Kirchenbewußtsein ersetzt, und die traditionelle statische und institutionalisierte Kirche ist beiseite geschoben worden durch eine dynamische Ekklesiologie, nach welcher das *signum ecclesiae* ihre Mission ist. Die soziale und politische Arbeit der Kirche wird nicht mehr als ein bedenkliches und geistlich minderwertiges Nebenwerk oder nur als ein Mittel der »eigentlich religiösen« Arbeit betrachtet. Es wird jetzt allgemein verstanden, daß es neben der Arbeit der Kirche in Raum und Zeit eine dritte Dimension ihrer Mission gibt: das Bringen des Evangeliums in alle Gebiete des menschlichen Lebens. Die Arbeit der Kirche in den internationalen Angelegenheiten ist eine Manifestation der Tatsache, daß die Welt und die Kirche unter der Herrschaft Christi stehen.

Die heutige ökumenische Arbeit in der internationalen Politik, die auf diesem biblischen Konsensus und auf den praktischen ökumenischen Erfahrungen beruht, ist bisher nicht Gegenstand gründlicher systematischer Forschungen geworden-t. Neue ökumenisch-theologisdie Studien sind notwendig, besonders in den Fragen über das Verhältnis zwischen Natur und Gnade, und zwar in folgenden konstanten Problemen: a) Das Verhältnis zwischen der Oikoumene und dem »ökumenischen«; b) das Verhältnis zwischen Eschatologie und Schöpfung; c) die Bedeutung der Inkarnation und d) das Problem der »Christenheit«.

a) Seit der]erusalem-Konferenz ist es offenbar gewesen, daß die Oikoumene (die bewohnte Welt) und das »ökumenische« (die moderne Grundkategorie der Einheit der Kirche) in einer wichtigen Interrelation sind. Es war nicht zufällig, daß die Rolle-Erklärung über die »Berufung der Kirche zu Mission und Einheit« das »Ökumenische« so definierte, daß dieses Wort alles bezeichnet, »was sich auf die Gesamtaufgabe der Kirdie als

15. *R. K. Orchard* (Hg.): The Ghana Assembly of the International Missionary Council. London 1958. S.180.

16. Genaueres hierüber findet man in dem ausgezeichneten Werk von *Hans Jochen Margull:* Theologie der missionarischen Verkündigung. Evangelisation als ökumenisches Problem. Stuttgart 1959.

17. Zum Sozialdenken des ökumenischen Rates der Kirchen siehe *Edward Duff:* The Soeial Thought of the World Council of Churches. London 1956.

Ganzes bezieht, nämlich die Frohe Botschaft der ganzen Welt zu bringen[18]«. Der erste Glaubensartikel und besonders der Glaube an Gott den Schöpfer bedingt eine nahe Beziehung der ökumenizität zur Welt. Das »Ökumenische« gründet sich theologisch nicht nur auf den dritten Glaubensartikel, denn der Spiritus Creator ist der Geist des Schöpfers der Welt. Das »ökumenische« ist nicht nur ein Attribut der Kirche oder nur ein Hinweis auf ihre Einheit und Universalität. Es bedeutet die Einheit der Kirche und die Einheit der Welt in solcher Weise, daß diese zwei Pole nicht voneinander isoliert werden können. Alle Versuche, das »Okumenische« so zu definieren, daß es exklusiv nur »kirchlidie Einheit« bedeute, übergehen die fundamentale Tatsache der Schöpfung und führen in eine introvertierte und spiritualisierte Kirchlichkeit. Um wirklich »ökumenisch« zu sein, muß die ökumenische Arbeit nicht nur innerhalb und zwischen den Kirchen geschehen, sondern auch in Hinsicht auf die Angelegenheiten der Welt. Darum ist die Missionswissenschaft nicht die einzige theologische Disziplin, die eine »geographische Komponente« hat[19]. Auch die ökumenik (als die neue Disziplin des »ökumenischen«) hat ein empirisches Element, weil sie nicht nur den theologischen Begriff der Welt, sondern auch ihre konkreten internationalen Angelegenheiten zu behandeln hat.

b) Die Geschichte des ökumenischen Denkens zeigt eine fortdauernde Entwicklung der »Eschatologisierung«. Das eschatologische Denken hat über den früheren Evolutionismus, Idealismus und Humanismus triumphiert. Es ist offenbar, daß diese Entwicklung in übereinstimmung mit dem »Okumenischen« geschehen ist, denn »das Eschatologische ist die Kategorie des Okumenisdienw«. Es ist auch evident, daß diese Denkart sehr bedeutungsvoll für die ökumenische Arbeit in der internationalen Politik ist. Die eschatologische Theologie bewahrt die Arbeit vor jedem sozial-ethischen Idealismus und garantiert ihren theologischen Ausgangspunkt und Grund. Sie behütet die Arbeit auch vor dem Gebrauch der Taktik und befreit sie von einer skrupulösen Prüfung der Erfolge, weil das Werk als eine Arbeit der Hoffnung getan wird. So verstanden ist die ökumenische Arbeit in der internationalen Politik in sich selbst ein eschatologisches Phänomen.

Trotz dieser Tatsachen muß man jedoch fragen, ob die extremen Formen der Esdiatologisierung dem Ganzen der Theologie gerecht werden. Es bleiben die primäre Tatsache der Schöpfung und das viel diskutierte Problem des Naturrechts, die beide fundamental wichtig für die ökumenische Arbeit in den internationalen Angelegenheiten zu sein scheinen. Wird die Möglichkeit und Bedeutung des Naturrechts ganz verleugnet, so ist es kaum möglich, ein gemeinsames internationales Ethos zu finden und allgemeine Menschenrechte gründlich zu definieren, und die ganze Arbeit kann einseitig, eng und irrelevant werden. Ist es möglich, das ökumenische Problem ernst zu nehmen, wenn eine solche eschatologische Betonung die Bedeutung der Schöpfung herabsetzen darf? Ist es wirklich »escharologisch«. das Problem der »Natur« zu ignorieren und die Geschichte zu relativieren? Die Geschichte

18. Übersetzung aus dem Englischen von *Ernst Hornig:* Der Weg der Weltmristenheit. 2. Auf!. Stuttgart 1958. S. 126. über den Begriff des Ökumenischen siehe W. *A. Visser 't Hoofi:* The Meaning of Ecumenical. London 1953 (deutsche Der Sinn des Wortes »ökumeniseh•. Stuetgarr 1954). – *Ders.:* Our Ecumenical Task in the Light of History. Geneva 1955.

19. Siehe zum Beispiel *Bengt Sundkler:* Missionsforskningens arbetsuppgiA:er. Uppsala 1952. S. 3-5.

20. Margull, a.a.O, S. 18.

ist doch nicht eine Illusion, sondern vielmehr die Bühne für ,.das größte Experimente Gottes[21].

c) In nahem Zusammenhang mit der Schöpfung steht die Tatsache der Inkarnation, die durch den Heiligen Geist die Grundlage für die Kommunikation bildet. In dieser Frage ist eine bedeutungsvolle Entwicklung geschehen von den Lehren von den »Anknüpfungspunkten« und der »Akkommodation« (Edinburg und Jerusalem) durch ,.Artikulation« und »Relevanz« (Whitby) bis zur ,.Solidarität«, »Identifikation« und »Distanz« (Willingen), Das ist nicht nur die Frage der evangelistischen Kommunikation des Evangeliums. Auch die Aufgaben der Informationstätigkeit und der ökumenischen Arbeit in der internationalen Politik setzen eine Solidarität und Identifikation mit der Welt voraus. In der heutigen Lage, in der die Kirche in einer Isolierung von der Welt lebt, ist ihre Arbeit in der internationalen Politik ein Prüfstein, der das Maß der erfahrenen Solidarität und das wirkliche Bedürfnis nach Kommunikation zeigt. In diesem Sinne ist die Arbeit eine konstante Herausforderung und ein permanentes Korrektiv für die Kirche.

d) Seit der Jerusalem-Konferenz ist der Gedanke des Corpus Christianum sehr heftig verurteilt worden. Es wird allgemein verstanden, daß die »Chrisrenheit« als eine religiöse, kulturelle, soziale und politische Synthese zur Vergangenheit gehört und daß alle Versuche, sie wiederherzustellen, sowohl theologisch als politisch ein Anachronismus wären. Es ist auch offenbar, daß die ökumenische Arbeit in der internationalen Politik nicht die Aufgabe hat, die frühere »Christenheit« zu konservieren oder zu restaurieren. Die Arbeit wird auch nicht getan, um die kirchliche Autorität zu vermehren oder um die gefährdeten Kirchen zu retten. Sie hat auch nicht die Aufgabe der»Weltchristianisierung«, weil die Kirche überall »Fremdling« ist.

Die Ablehnung der »Christenheit« bedeutet auch die Verurteilung der Volkstum-Ideologie, nach welcher der geistliche Organismus der Kirche auf den natürlichen Organismen (Volk, Sippe, Familie usw.) begründet wird, die ihre Vollendung und Heiligung durch das Christentum erhaltenw, In diesem Zusammenhang ist auch die traditionelle Auffassung der Volkskirche höchst problematisch geworden.

Es muß jedoch wieder gefragt werden, ob eine absolute Ablehnung des scholastischen Prinzips gratia naturam non tollit sed perficir, wenn es in dieser Weise interpretiert wird, dem Ganzen der Theologie gerecht wird. Ist die neue Schöpfung etwas so schlechthin Neues, daß sie keine Verbindung mit der alten hat? Ist es nicht das Alte, das neu gemacht wird? Man hat auch gewisse Gründe, zu fragen, ob das Prinzip der »Diskontinuität« (Madras) nicht die wachsende Isolation der Kirche fördert. Ist das »ökologische« Denken an sich wirklich mehr eschatologisch als die »ordinologisdie« Theologie[23]?

In der vorausgegangenen Analyse haben wir uns auf die wichtigsten Etappen der Missionstheologie beschränkt. Das gleiche Thema müßte natürlich auch im Blick auf die zahlreichen Äußerungen der Weltkirchenkonferenzen von Stockholm 1925 bis Evanston 1954

---

21. W. A. C. *Warren:* Tbe Truth of Vision. London 1948. S. 134.

22. Siehe *Teinonen:* Gustav Warneckin usw., S. 123-150, 204–207. - Vgl. *[,* C. *Hoekendijk:* Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap. Amsterdam.

23. Hoekendijk, a.a.O. S. 238-250.

untersucht werden. Ebenso müßte hier die Arbeit der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten auf ihre theologischen Voraussetzungen hin geprüft werden. Dort wird ja der wirkliche Kontakt mit der Weltpolitik gesucht; und es scheint, als sei diese Arbeit mehr und mehr zu einem wirklichen Dienst an der Welt (und nicht nur einer Sicherung kirchlicher Belange) geworden. Hier sollten nur Andeutungen gegeben und einige Fragen formuliert werden.

Dozent Dr. S. *A. Telnonen* *Helsinki, Fabianinkatu 33*

Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik?

Ein kritischer Bericht über Wendlands Versuch einer evangelischen Theologie der Gesellschaft

VON HEINZ EDUARD TöDT

Auf dem Boden einer traditionsreichen und methodisch gefestigten Wissenschaft kann man sich bei der Untersuchung neuerer Ansätze mit einem straffen überblick begnügen. Anders sieht es auf dem Felde evangelischer Sozialtheologie aus; hier muß erst die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit dieser wissenschaftlichen Disziplin gestellt werden. Denn noch ist nicht der Beweis erbracht, daß es vom evangelischen Glaubensverständnis her überhaupt so etwas wie eine Theologie der Gesellschaft geben kann.

Ernst Troeltsch, der große Historiker der christlichen Soziallehren, urteilte am Ende seines Lebens: das Christentum »hat keine Sozialtheologie, das heißt keine aus seiner religiösen Idee unmittelbar entspringende Sozialtheorie, weder unmittelbar dogmatisch noch mittelbar durch logische Konsequenz. Die theologische Ethik, wo man etwas Derartiges naturgemäß zunächst sucht, ist in dieser Hinsicht ganz unergiebig!«, Diese Behauptung gilt nicht nur für Troeltschs eigene Zeit, sondern ist grundsätzlich gemeint. »Selbstverständlich ist davon weiter die Folge, daß auch jedem neuen eigenen Versuch, christliche Sozial-Ideale zu entwerfen, die wesenhafte Indifferenz der christlichen Idee gegen alles Politisch-Soziale zugleich mit der jeder christlichen Beeinflussung besonders harte Schwierigkeiten darbietenden tatsächlich politisch-sozialen Lage und ihren modernen theoretischen Ausdrücken die außerordentlichsten, ja unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstellt[2].« Dies also war das Fazit aus umfassenden historischen Forsdiungens und einer vieljährigen theologischen Diskussion.

---

1. 50 im Jahre 1922; *Ernst Troeltsch:* Die Sozialphilosophie des Christentums. Zürich 1923 (im folgenden zitiert als: Soziaiphilosophie). 5. 5.
2. *Troeltsch* in: Die Christliche Welt. 1917. 5. 146 ff.
3. Vgl, *Ernst Troeltsch:* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1919 (1912). Im folgenden zitiert als: Soziallehren.

Troeltsdis eigene Schüler konnten kaum den Mut haben, eigene christliche Gesellschaftstheorien zu entwerfen. *Georg Wünsch* zum Beispiel übernahm von seinem Lehrer wohl die scharfe Kritik an *Luthers* sozial-ethischen Gedanken, empfing im übrigen aber vorwiegend vom religiösen Sozialismus die Anregungen, die in seiner eigenen Fragestellung zum Ausdruck kamen: Wie kann in den vorhandenen und umzugestaltenden sozialen Ordnungen der Geist des Neuen Testamentes wirksam werden? Es stand ihm fest, daß das Luthertum als Sozialgestaltung zusammengebrochen war[4]. Diese Auffassung rief jedoch eine ganze Reihe von Versuchen auf den Plan, die unverminderte sozialethische Bedeutung und Fruchtbarkeit des Luthertums zu erweisen. *Karl Holl* und besonders sein Schüler *Emanuel Hirsch,* sowie *Paul Althaus, Werner Elert* und *Erich Förster* bemühten sich um den Nachweis, daß Troeltsdi das Verständnis für die sozialethischen Gedanken Luthers und des Luthertums fehlte. Aber alle diese Bemühungen konnten die Feststellung nicht widerlegen, daß eine gültige und wirksame evangelische Sozialtheologie in der Gegenwart nicht vorlag; denn die Probleme der modernen Gesellschaft, wie Troeltsch sie im Verein mit *Max Weber* vor Augen sah, waren in den konservativ orientierten sozialethischen Vorstellungen des Luthertums noch kaum zur Sprache gekommen.

Die theologische Neubesinnung in den zwanziger Jahren zerstörte die Grundlagen des Kulturprotestantismus, dem auch Troeltsdi mit seiner Idee der Kultursynthese verhaftet war. Jetzt wurde die radikale Unweltlidikeit Gottes mit aller Schärfe der puren Welthaftigkeit aller menschlichen Kultur- und Religionsgestaltungen entgegengesetzt und damit allen sozialtheologischen Ideen der Boden entzogen. Die Erfahrungen des Kirchenkampfes und die Situation nach dem Zusammenbruch des Jahres 1945 führten aber die Kirchen in eine Position, in der ihnen eine spezifische Verantwortung für die ratlose Gesellschafl zufiel. Durften sie sich dem entziehen? Wie konnte jedoch der Beitrag, den »die Öffentlichkeit« erwartete, aussehen? Eine erhebliche Anzahl vorwiegend praktischer sozial-kirchlicher Unternehmungen entstand, ohne daß die theologische Besinnung mit ihnen Schritt halten konnte. In die Lücke zwischen praktischem Handeln und theologischer Reflexion schob sich endlich, zehn Jahre nach Kriegsende, *Wendlands* Buch »Die Kirche in der modernen Gesellsdiafl«. Es folgten zahlreiche Aufsätze von Wendland, welche die Thematik des ersten Buches weiterführten. Sie wurden in dem Band »Borsdiafl an die soziale Welt« 1959 zusammengestellt.

Wendlands Arbeiten gruppieren sich um den Versuch, die »aktuellen Probleme und Aufgaben der> Theologie der Gesellschaft, zu erkennen und zu sidrten!«. Sie stellen freilich keine systematische Behandlung dieses Themas dar, sondern führen von verschiedenen Ansatzpunkten her immer wieder in den gleichen Problemkreis hinein, wobei sie »durdi ein und dieselbe Art des Fragens zusammengehalten« werden'.

Auf dem Gebiet der evangelischen Sozialethik wird zur Zeit stark gearbeitet; das

4. *Georg Wünsch:* Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgesraltung. Tübingen 1921.
5. *Heinz-Dietrich Wendland:* Die Kirche in der modernen Massengesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt. 2. Auflage. Hamburg 1958 (im folgenden zitiert als: Kirche), S. 7.
6. *Heinz-Dietrich Wendland:* Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart. Hamburg 1959 (im folgenden zitiert als: Botschaft), S. 11.

zeigen nicht nur die Veröffentlichungen der letzten Jahre[7], sondern auch die Vorlesungsverzeichnisse der evangelisch-theologischen Fakultäten. Aber nur in den Arbeiten von Wendland geht es, soweit wir sehen, um den Begriff und die Sache einer »Theologie der Gesellschaft«. Der traditionelle Begriff der Sozialethik reicht für dieses Vorhaben nicht aus. Er orientiert sich an der Frage nach ethischen Normen für das soziale Handeln, während Wendland etwas Umfassenderes anstrebt, nämlich eine »universelle« Theologie der Gesellschaft.

Will man für die Eigenart und Bedeutung solcher Gedanken das rechte Maß gewinnen, so muß man sie in den theologiegeschichtlichen Zusammenhang einordnen; wir führen daher in unserem Bericht einige grundlegende Ausführungen von Ernst Troeltsdi an, um von ihnen Wendlands Versuch einer Theologie der Gesellschaft deutlicher abheben zu können. Folgende Gründe haben uns zu dieser Wahl veranlaßt: Troeltsdi ist der einzige Theologe, der die Geschichte der christlichen Soziallehren umfassend dargestellt und ausgewertet hat. Wenn er schließlich die Möglichkeit einer Sozialtheologie in unserer Zeit negativ beurteilt, so muß derjenige, der sie dennoch anstrebt, seine Argumente überwinden. Außerdem hat Troeltsch wie kein anderer Theologe das Gespräch mit der Soziologie geführt. Sein Hauptpartner war kein Geringerer als Max Weber. Es ist daher von hohem Interesse, die Ergebnisse einer soldien ersten Epoche der Gesprächspartnerschaft von Soziologie und Theologie zu berücksiditigen". Das ist in unserem Zusammenhang um so notwendiger, als Max Weber und Troeltsch nur beiläufig von Wendland in seinen Büchern erwähnt werden. Aufschlußreich ist der beabsichtigte Vergleich aber auch, weil Troeltsch einer Generation angehört, welche die theologische Neubesinnung der zwanziger Jahre nicht mehr vollzogen hat. Das vertiefte Verständnis des »Kerygma« und die scharfe Konfrontation von Offenbarung und Welt/Kultur findet sich bei ihm nicht. So wird man an Wendland vielleicht erkennen können, ob die damalige theologische Besinnung für die Grundlagen einer Sozialethik oder einer Theologie der Gesellschaft etwas ausgetragen hat.

1. TROELTSCHS URTEIL ÜBER DIE MÖGLICHKEIT EINER SOZIALTHEOLOGIE

a) Die Ausgangs/rage bei Troeltsch. Zur Untersuchung der kirchlich und religiös bestimmten Soziallehren seit den Anfängen des Christentums wurde Ernst Troeltsdi durch die Frage veranlaßt, ob »von ihnen etwas für die moderne Lage Brauchbares und Wertvolles mitgeleistet worden sei«, Daß die Soziallehren nur aus der Geschichte der christlichen Ethik, und zwar aus ihren Grunddogmen, zu verstehen seien, wußte er. Aber eine Geschichte der Ethik, welche »das christliche Ethos in seinem inneren Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturgeschichte« darstellte, gab es nicht. So mußte er sie selbst schreiben. *Aus* ihr sollte hervorgehen, »wie die Kirchen prinzipiell ihre (Sozial-)Lehre begründen,

7. Vgl. zum Beispiel *Friedrich Karrenberg:* Gestalt und Kritik des Westens. Beiträge zur christlichen Sozialethik heute. Stuttgart 1959. Reichhaltige Literaturangaben in den Anmerkungen.
8. Vgl. dazu *Walter Bodensteint* Neige des Historismus. Ernst Troeltschs Entwicklungsgang. Gütersloh 1959. S. 101-109.

von ihrem ganzen Grundwesen aus prinzipiell sich zu dem modernen sozialen Problem stellen und nach ihren Ideen stellen müssen?«,

Troeltsch betrat mit dieser Riesenuntersuchung methodisches Neuland. Als erster übertrug er eine durchgehend „soziologische« Fragestellung auf die gesamte Geschichte des Christentums. Soziologie ist hier im allgemeinsten Sinne, nämlich als Erforschung der verschiedenen Formen und Möglichkeiten der Gemeinschaftsbildung zu verstehen. Troeltsch untersuchte die empirisch-konkreten Gemeinschaftsformen und Gemeinschaftsideale, die der christliche Glaube hervorgerufen hat. Zunächst geht es um die Sozialgebilde, die der Glaube als religiöser Geist »in sich selbst« erzeugt hat, sodann um ihre Verflechtung mit den Hauptkräften und Institutionen der Kulturen. Gesellschaft versteht er in der Bedeutung, die - durch *Lorenz von Stein* vorbereitet - von den Soziologen um 1900 in Deutschland überwiegend vertreten wird; sie gilt als Inbegriff der Lebenszusammenhänge, die von staatlicher Regulierung freigelassen sind und sich vornehmlich, aber keineswegs ausschließlich, aus ökonomischen Bedürfnissen und Leistungen ergeben!",

Zwei Typen der Sozialgestaltung stehen bei Troeltsch also einander gegenüber: auf der einen Seite die diristliehen Gemeinsdtaften, die unmittelbar aus der religiösen Idee entspringen; auf der anderen Seite Staat, Gesellschaft und Familie - alles Gebilde, die ihren Ursprung in innerweltlichen Zwecken haben und zusammengefaßt als »Welt« diarakterisiert werden.

b) Hauptprobleme der christlichen Soziallebren. Da noch keine soziologische Durdileuditung der Kirchengeschidire unternommen worden ist, beginnt Troeltsch mit einer Erforsdiung der Selbstgestaltung der religiösen Idee. Er übernimmt den Kirdienbegriff und insbesondere die Definition der Sekte von Max Weber. Dieser hatte von Amerikareisen wesentliche Anregungen mitgebracht und sie im Jahre 1906 veröffentlicheu,

Eine Kirdie ist nach Webers Begriffsbestimmung eine Gnadenanstalt, welche religiöse Heilsgüter wie eine Fideikommißstifl:ung verwaltet. Die Zugehörigkeit zu ihr ist der Idee nach obligatorisch. Die Anstalt ist immer vor den Zugehörigen da und hat insofern einen vorwiegend objektiven Charakter. Die Sekte dagegen ist ein voluntaristischer Verband, in den religiös-ethisch Qualifizierte eintreten, und zwar auf Grund eigenen Entsdilusses. Neben diese beiden Typen sozialer Selbstgestaltung der christlichen Idee stellt Troeltsc:h einen dritten: die Mystik oder die spiritualistisch-mystischen Gruppen, die aller bewußten Organisation um der Freiheit des Geistes willen abhold sind.

Diese drei Grundbegriffe sind als »Idealrypen« in Max Webers Sinn zu verstehen. Sie entstehen durch begriffliche Zusammenfassung von Merkmalen und Eigentümlichkeiten einer geschichtlichen Erscheinung, wie sie in der empirisch-konkreten Wirklichkeit zwar nicht vorfindlich, aber als Mittel der historischen Anschauung unentbehrlich ist.

Die Mehrzahl der idealtypischen Begriffe zeigt schon, wie vielfältig die Möglichkeiten der Gestaltung waren. Die religiöse Idee entläßt nicht nur eine allein gültige soziale Form

9. Soziallehren, S. 2 f.
10. Vgl. a.a.O. S. 9 und *Bodensteint* Neige des Historismus. S. 113.
11. Max Weber: Kirchen und Sekten in Nordamerika. In: Die Christliche Welt. 1906. S. 558ff.

aus sich. Evangelium und Urchristentum sind vielmehr von Anfang an in der Gestaltung der religiösen Gemeinschaft vieldeutigw. Aus dem Neuen Testament ergeben sich eben keine eindeutigen Folgerungen; heute ist das nicht anders. Aber diese Vielgestaltigkeit mußte sich auswirken: jeder Kirche und Sekte entspricht auch eine besondere Sozialethik.

Keinesfalls sind die Dogmen primäre Grundlage für die soziale Gestaltung christlicher Gemeinschaften gewesen. Sie selbst entspringen vielmehr erst aus der Gestaltung der jeweiligen Gemeinschafl:sidee und sind demnach als sekundär anzusehen. »Die eigentlich religiöse Grundidee selbst liegt im Unbewußten und hier wiederum eingebettet in die instinktiv damit gegebene Gemeinschafl:s- und Kultusideew,« Der Christus-Kultus ist der Organisationspunkt der christlichen Gemeinde und der Schöpfer des christlichen Dogmas. Da aber Kirche, Sekte und mystische Gruppe sich bereits im Kultus verschieden konstituieren, müssen auch die Dogmen bei ihnen verschieden werden. Troeltsch zeigt das am Beispiel des Christusdogmas sowie des Erlösungsgedankens und der Auffassung von der Gottesreich-Predigt jesu, Aber auch das Verhältnis zur Theologie als wissenschaftlicher Bearbeitung der christlichen Vorstellungswelt, zur Toleranzidee, zur Staatsgewalt und schließlich zum christlichen Ethos ist jeweils entsprechend dem Kultus verschieden.

Im Jahre 1892 veröffentlichte *Johannes Weiss* seinen revolutionären Aufsatz über »Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes« und beeinflußte damit aufs stärkste die neutestamentliche Exegese, die mehr und mehr den eschatologischen Charakter der Verkündigung Jesu erkannte. Troeltsch führte dementsprechend seine sozialtheologischen Untersuchungen in dem Bewußtsein, daß »die religiösen Zentralideen des Christentums ... alle in der Idee des Reiches Gottes« gipfeln; er entnahm dem Neuen Testament folgende Auffassung über das Reich Gottes: Es ist »durchaus eschatologisch gedacht mit vorausgenommenen seelischen Wirkungen auf die des Gottesreiches harrende Gerneinde«. Auf keinen Fall ist dieses Reich Tat und Organisation der Menschen. Zwar ist es die Erfüllung der Verheißung: »sehr irdisch auf dem Boden Israels, aber unter Bedingung einer neuen Leiblichkeit und einer neuen Erde«. Gott selbst wird die Herrschaft ausüben und an die Stelle des Kampfes wird eine Ordnung der Liebe treten, »wo die inneren seelischen Werte herrschent!«. Bei der urchristlichen Umwandlung des Evangeliums Jesu tritt dann die Kirche an die Stelle des Gottesreiches und der JüngerfamiIie. Sie gilt als gottgestiftete Vorform und Vorbereitung des kommenden Reiches und wird so zu einem sozialen Verband, den man durch die griechisch-römische Dkumene verbreitet.

Wohl kommt nach Troeltsch dem Gedanken des Gottesreiches der Zukunft, der nichts anderes ist als der Gedanke der endgültigen Verwirklidmng des Absoluten, eine sozialethische Bedeutung in der Gegenwart zu. Er erhebt über die Welt, ohne die Welt zu verneinen. »Er ist eine Quelle der angespannten Aktivität ... Alle Gesellschafl:sutopien werden dann überflüssig ... Das Jenseits ist die Kraft des Diesseitst".« Aber in den letzten

12. Soziallehren. S. 966.
13. A.a.O. S. 968 f.
14. Sozialphilosophie, S. 6.
15. Soziallehren, S. 979.

Jahren seines Lebens setzt sich bei Troeltsch eine resignierte Auffassung der Idee des Reiches Gottes durch, »Das ist eine völlig allgemeine Zukunfts-Utopie und kann mit keinen Mitteln in eine sozialphilosophische oder sozialtheologische Theorie für die Gegenwart verwandelt werden, höchstens in sehr wirre, chiliastische Phantasien. Aber auch die von diesem Ideal in die Gegenwart voraus geworfenen Wirkungen können in keine soldie Theorie verwandelt werden[16].«

So tritt das auf die Reichsgottesidee ausgerichtete christliche Ethos in einen scharfen Gegensatz zu dieser Welt. Es ist eben ein Ideal, das nach Troeltsdis Auffassung zu seiner Durchführung einer neuen Welt bedarf. Um aber in dieser Zeit nicht zur Unwirksamkeit verurteilt zu sein, sucht es nach einer Ergänzung, die freilich nur im Komprorniß zu finden ist. Daher ist die Geschichte des christlichen Ethos einerseits ein immer neues Suchen nach solchem Komprorniß, zugleich aber eine ständige Bekämpfung der Kompromißgesinnung. Daraus ergibt sich eine Doppelaufgabe: einerseits soll die Oberweltlichkeit unbeirrt festgehalten werden, andererseits muß doch eine Kulturethik entwickelt werden. Nur die Kirchen haben sich dieser Doppelaufgabe durchgehend unterzogen. Bei den Sekten überwiegt die Betonung des Weltgegensatzes und damit die Distanzierung von innerweltlichen Kulturaufgaben. Und die mystisch-spiritualistischen Gruppen pflegen einen Antinomismus, der es allezeit darauf ankommen läßt, was vom Geist der Gruppe in den Geist der Allgemeinheit hineinfließr'". Diesen Rückzug auf den freischwebenden Geist und seine organisationslose Selbstdurchsetzung bezeichnet Troeltsdi als schädliche Utopie. Der Kirchentypus ist nach seiner Auffassung dem der Sekte und der mystischen Gruppe überlegen; nur er kann eine Volksreligion umhegen-",

Die Kirche als durchorganisierter sozialer Verband, der sich über immer weitere Gebiete erstreckt, benötigt eine Theorie der GesellschaA:. Aber nie hat sie diese – das sucht Troeltsch zu zeigen - aus sidi selbst entwickeln können. Sie übernahm vielmehr, was sie vorfand: das antike Naturrecht. »Die Sozialphilosophie der christlichen Kirchen ist das christliche Naturrecht mit bald mehr konservativer bald mehr radikaler Anwendungw.« Die Verdiristlidiung des Naturrechtes bot keine besonderen Schwierigkeiten. Richtete man seinen Blick besonders auf den Sündenfall und seine Folgen, so suchte man nach Anschauungen, welche die Folgen der Sünde eindämmen konnten. Man kam zu einem relativen Naturrecht, bei dem die Notwendigkeit von Recht, Macht und Zwang, von Eigentum, Staat und sozialer Ordnung und schließlich auch der Verteidigungskrieg bejaht wurden. Dieses relative Naturrecht wurde im allgemeinen von den großen Kirchenkörpern, die sich ihrer Verantwortung für die gesellschaA:1iche Ordnung bewußt waren, vertreten. Die Sekten hingegen neigten zumeist zu einem absoluten Naturrecht, das sich auf den Ursrand im Paradies bezog und unter geringer Berücksichtigung des Sündenfalles den Liebesgeist, die Freiheit, Gleidiheir und Brüderlichkeit der Menschen betonte und unter diesem Gesichtspunkt vorwiegend Toleranz und Neutralität des Staates fordern konnte.

16. Sozialphilosophie. S. 7.
17. Soziallehren. S. 973 f.
18. A.a.O. S. 979 f.
19. Sozialphilosophie, S. 13 f.

So vielfältig nun auch das Naturrecht benutzt worden ist, so selten hat es das Christentum doch erreicht, sich seiner im Stil einer wirklichen Sozialphilosophie zu bedienen. »Eine wirkliche Sozialphilosophie des Christentums hat es überhaupt nur im sogenannten Mittelalter gegeben, und davon sind die Sozialphilosophien der noch orthodoxen Konfessionskirchen des 16. und 17. Jahrhunderts abgeänderte und einer neuen Lage angepaßte Nadibilderw.« Die großen Kirchenkörper mit ihrer historisch bedingten Lehre sind hier also die unentbehrlichen Träger. Daneben gibt es allenfalls einen zweiten großen und welthistorischen Typus christlicher Sozialphilosophie, den neucalvinistischen mit seinen besonderen Zügen Demokratie und Menschenwürde, Trennung von Staat und Kirche, Toleranz, Kapitalismus und wirtschaftlicher Bewegungsfreiheit, Mission und Humanität'". Hier spielen die Sekten eine große Rolle. Troeltsdi nennt diesen Typus im Anschluß an Max Weber »asketisdien Protestantismus«, In seiner Mitte steht der Gedanke der persönlichen Bewährung, der sich vor dem Hintergrund der Prädestinationsidee erhebt und zu innerweltlicher, also nicht-weltflüchtiger Askese führt. Alle Arbeit in Beruf und Wirtschaft dient der Herstellung einer christlichen Gesellschaftsordnung, die das Reich Gottes auf Erden anbahnen oder aufrichten soll.

»Aber auch jene beiden mächtigen Typen (sc. der mittelalterlich katholische mit seinen Ablegern im Altprotestantismus und der neucalvinistische) haben sich - trotz großer bis heute dauernder Leistungen - erschöpft[22].« So ist die Lage aller christlich-sozialen Arbeit heute höchst problematisch. Die Kräfte des Abendlandes, die ins Riesenhafte gewachsen sind, können »weder durch antike, noch durch christliche, noch durch eine beides kombinierende Sozialphilosophie mehr gemeistert werden[23]«. Heute muß - so sagt Troeltsch 1922 - angesidits der Differenzierung des Lebens das Religiöse und das Politisch-ökonomisch-Soziale voneinander gelöst und letzteres der völlig profanen Gestaltung übergeben werden. Es kommt darauf an, eine rein soziologische Einstellung zu dem ganzen Problem zu finden. Die Religion sollte sich also nicht in sozialphilosophische oder sozialpolitische Dilettantismen stürzen. Da das ganze religiöse Leben in sich selbst in schwerer Krisis steckt, ist von den Resten der Soziallehren einer derart in sich geschwächten Religion keine Kraft der Heilung zu erwarten. In der kritischen, welthistorischen Stunde, in der Europa sich befindet, ist die Lösung der großen Fragen - insbesondere des großen unserer Generation verordneten Problems des Sozialismus - eine wissenschaftliche und politische Aufgabe, die nur äußerste Sachkunde und überlegene politische Führung lösen kann. Freilich, ohne eine grundsätzlich gläubige Welt- und Lebensanschauung sind die Aufgaben keinesfalls zu bewältigen. Hier liegt nun nach Troeltsdis Meinung die Aufgabe für die religiös-ethischen Kräfte. Nicht nur die Kirchen, sondern alle Gruppen müssen sich um die sittliche Erneuerung bemühen, um die Dämpfung der Selbstvergötterung, um Völkersolidarität und Menschenachtung, um die Weckung übermenschlicher Wahrheit und Gerechtigkeit[24].

20. A.a.O. S. 25 f.
21. A.a.O. S. 28.
22. Soziallehren, S. 984.
23. Sozialphilosophie, S. 28 f.
24. A.a.O. S. 31–34.

r:) *Kirchenbegriff und Sozialtheologie.* In diesen letzten Sätzen leuchtet Troeltschs Kirchenverständnis auf. Wenn er auf der einen Seite sagt: das Christentum hat keine Sozialtheorie, so behauptet er auf der anderen Seite: »Es gibt keine -prorestantisch-kirch-Iidie Dogmatik- mehr[25]« Alle Anstrengungen, auf dogmatischem Boden eine vermittelnde Einheit von Kirchen, Sekten und spirirualistisch-mystisdien Gruppen zu gewinnen, sind gescheitert, obwohl sich seit langem diese drei Grundformen christlicher Gemeinschaftsbildung immer mehr durmdrungen haben. In der Fortsetzung dieser Bewegung müssen die Kirchen zu Gehäusen werden, in denen die verschiedenen christlichen Geister wohnen und wirken können. In einer soldien Volkskirche mit Gewissensfreiheit behauptet sich dann vom Geist des Kirchentypus der große Gedanke einer gemeinsamen historischen Lebenssubstanz, die in allen Gemeindebildungen nur besondert und verflüssigt wird. »Wir behalten Gemeingefühl und Vererbungsbewußtsein, ein -Minimum von Kirche[26].«

Es liegt auf der Hand, daß bei diesem Kirchenverständnis eine Sozialtheologie nicht möglich ist. Die biblische Botschaft gilt wohl noch als Ursprung der christlichen Gemeinschaflen, aber sie hat für die Gegenwart keine Weisungskraft. »Es gibt keine absolute christliche Ethik, die jetzt erst zu entdecken wäre, sondern nur Bemeisterungen der wechselnden Weltlagen[27].« Troeltsdi hat sich in der Dialektik von Absolut und Relativ so verfangen, daß er alle überlegungen zwischen diese Pole spannen muß. Das Gottesreich der Zukunft ist für ihn nidrts anderes als der »Gedanke der endgültigen Verwirkiidrung des Absoluten[28]«. Darum kann es in der gegenwärtigen Welt, in der es nur Relatives gibt, keine geseI1schaftsformende Bedeutung haben. So sagt Troeltsch am Ende seiner langen Untersuchung: »Es bleibt dabei - und das ist das alles zusammenfassende Ergebnis - das Reich Gottes ist inwendig in uns[29].« Nur hier kann, so meint er offenbar, »das Absolute« aufleuchten und in Erscheinung treten.

Wer sich auf Troeltsdis Fragestellung einläßt, wer die Dialektik von Absolut und Relativ übernimmt, der wird sich den Folgerungen schwerlich verschließen können. Die kritische Auseinandersetzung freilich wird bei den Voraussetzungen ansetzen müssen. Troeltsch hat hervorragende historische Arbeit geleistet; dennoch hat er immer nur das Christentum als geschichtslose Religion verstehen können, die den Zugang zum Absoluten vermitteln wollte. Eine »geschichrlidie Offenbarung« als überwindung des Gegensatzes von Relativ und Absolut lag außerhalb seiner Anschauungen. Auf der anderen Seite aber bewegten ihn sozialpsychologische Motive. »Wir können nur die religiösen Kräfte der Gegenwart zusammenhalten und fortbilden und gewiß sein, darin das von der Gegenwart Verlangte zu tun ... Da wir aber diese unsere religiösen Gegenwartskräfte nur im Zusammenhange mit der Vergegenwärtigung und Verehrung der Person Christi haben, so scharen wir uns um sie, unbekümmert darum, ob in hunderttausend Jahren die Frömmigkeit sich noch aus Jesus nähren wird oder ein anderes Zentrum haben wird ... ‚Gott in Christo- kann für uns nur heißen, daß wir in Jesus die höchste uns zugängliche

25. Soziallehren, S. 982. Vgl. Sozialphilosophie, S. 5.
26. Soziallehren, S. 983. *Troeltsch* gibt hier ein Zitat von *R. Rothe* wieder.
27. Soziallehren, S. 986.
28. A.a.O. S. 979.
29. A.a.O. S. 986.

Gottesoffenbarung verehren und daß wir das Bild Jesu zum Sammelpunkt aller in unserem Lebenskreise sich findenden Selbstbezeugungen Gottes machen[30].« Die Verbindung der christlichen Idee mit der Zentralstellung Christi in Kult und Lehre folgt nicht notwendig aus dem Begriff des Heils. Aber »sie ist sozialpsychologisch für Kult, Wirkungskraft und Fortpflanzung unentbehrlich, und das mag genügen, um die Verbindung zu rechtfertigen und zu behauptenv«. So wird Christus zu einem Symbol, hinter dem in weiter Ferne schließlich auch die »Tatsache« Jesus steht und, wie Troeltsch hoffi, mit historischen Gründen festgehalten werden kann.

Bei diesem Verständnis von Kirche, Offenbarung, Christologie und Ethik, bei dem alles Gewicht auf die gegenwärtigen »in unserem Lebenskreise sich findenden Selbstbezeugungen Gottes[32]« fällt, kann Troeltsch nur hoffen, daß »aus der inneren Triebkraft der christlichen Idee und ihrer lebendig-gegenwärtigen Neugestaltung« neue Gedanken erstehen, welche eine christlich-soziale Bemeisterung der Lage ermöglidienw. Die christliche Botschaft als solche hat das nicht in sich, was für eine Sozialtheologie der Gegenwart zureichend sein könnte.

11. WENDLANDS VERSUCH EINER THEOLOGIE DER GESELLSCHAFT

a) Die Art des theologischen Denkens. Troeltschs Untersuchungen über die Möglichkeit einer christlichen Sozialtheologie endeten in tiefer Resignation; bei Wendland finden wir neue Zuversicht. Sie nährt sich freilich kaum aus einem anderen Bilde von der Geschichte der christlichen Soziallehren; historische und dogmengeschichtliche Erwägungen treten zurück. Wendland schlägt meist ganz unmittelbar von den »neutestamentlichen Grundfragen« zu den Gegenwartsproblemen einen Bogen[34]. In der Auseinandersetzung mit einem Kritiker bekennt er sich zu dem programmatischen Charakter seiner Bücher[35] und stellt sich bewußt mit seinen Untersuchungen in das kirchliche Handeln der Gegenwart hinein. Seine eigentlichen Gesprächspartner sind weder die Sozialethiker vergangener Zeiten noch die Historiker christlicher Soziallehren noch die Vertreter gegenwärtiger theologischer Richtungen, sondern die Männer, die nach 1945 mit Wort und Tat Vorstöße zu modernem sozial-kirchlichem Handeln unternommen haben. Mit ihnen ist er verbunden durch die überzeugung, daß die sozial-kirchliche Arbeit an der Schwelle einer neuen Epoche steht. War einst die Kirche zugleich Fundament und Krönung der Gesellschaft und wurde sie dann im Zeitalter der radikalen Weltlichkeit an den äußersten Rand der Gesellschaft gedrängt, so lassen sich jetzt schon die Grundstrukturen eines neuen, dritten Zeitalters aufzeigen, in welchem die Gemeinde Christi zur mündig gewordenen Welt ein

---

30. *Ernst Troeltsch:* Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben. Tübingen 1911. S. 49 f.
31. A.a.O. S.30.
32. A.a.O. S. 50.
33. Soziallehren, S. 985.
34. Vgl. die Inhaltsverzeichnisse in den beiden Büchern Wendlands, in denen jeweils ein Kapitel oder Abschnitt der Frage gewidmet ist, ob es Sozialethik im Neuen Testament gibt, wahrend die anderen Kapitel sich mit Gegenwartsfragen - sowohl »systematisdi« wie .aktuelle - befassen.
35. Botschaft, S. 12.

diakonisches Verhältnis finden muß. Die Kirdie steht also in einer Situation des überganges von alten zu neuen Lebensformen. Daher kann der an ihrem Leben Beteiligte nur programmatisch reden, indem er Forderungen ausspricht, die sich auf unerfüllte Aufgaben und auf geschehende Wandlungen beziehen'".

Wendlands Denkart ist also durch die Beteiligung an einem gegenwärtigen kirchlichen Handeln bestimmt und findet hier die Zuversicht, die sie von Troeltschs Resignation unterscheidet. Das programmatische Reden von dem, was der Kirche nottut, und von dem, was sie im Dienst des Menschen heute tun sollte, ist nach seinem Verständnis »umfangen und ermöglicht von jenem gesdiidulidien Handeln Gottes mit der Kirche, das sie in den Prozeß der Selbstreinigung und Wandlung hineinbringts?«, Dieses theologisch begründete Haften des Denkens am kirchlichen Gegenwartsgeschehen sollte man nicht als »enthusiastisdi« abtun, wie *Trillhaas* es versucht[38]; ist es doch legitim, daß ein Theologe sein Denken nidit in erster Linie als Fortführung der Probleme seiner theologischen »Wissenschaft«, sondern als klärende Selbstbesinnung für das Handeln in der Kirdie, für den Weg der Gemeinde versteht.

b) Aufgabe und Gliederung der Theologie der Gesellschaft. Wendland zielt auf eine »Theologie der Gesellschafb«. Diese Wortverbindung ist überraschend und verwirrend. Wenn der Gegenstand der Theologie die »Bezeugung des Wortes Gottes durch Menschen, also das Geschehen der Kirche Christi auf Erden« ist[39], und wenn theologische Besinnung sieh darum bemüht, daß das Reden vom Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus sachgemäß sei, dann kann offenbar die Gesellschaft nicht unmittelbarer Gegenstand der Theologie sein. Nun dringt freilich das Verkündigungsgeschehen in den Bereich der modernen Gesellsmaft ein. Ein Nachdenken über ihre Probleme kann also die Situation der Menschen, an die sich die Verkündigung richtet, erhellen. Aber Wendland meint nicht nur das, sondern ist überzeugt, daß man die gesellschaftliche Situation nicht rein empirisch erkennen kann; zur Erhellung ihrer eigentlichen Tiefen, zur Erschließung der grundlegenden Charaktere ihrer Erscheinungen ist theologische Erkenntnis vonnöten[40]; insofern wird die Gesellschaft zum Erkenntnis-Gegenstand der Theologie. Darüber hinaus aber will Wendland auch das aktive Handeln und die Verantwortung der »weltlichen Christenheit« in der Gesellschaft bedenken. Er sieht in der »Gesellsdiafl« also audi den Gegenstand missionarischer und diakonisch gestaltender Bemühungen und überlegt, wie diese sachgemäß durchgeführt werden können. Das alles gehört in den Zusammenhang der universellen Aufgabe, die menschliche Gesellschaft unter dem Aspekt des Reiches Gottes zu sehen[41], und wird durch den Terminus »Theologie der Gesellschaft« zum Ausdruck ge-

36. A.a.O. S. 12; Kirche, S. 14f.
37. Botschaft, S. 12.
38. Vgl. die Besprechung des Buches von Wendland: Die Kirdre in der modernen Massengesellschaft; in: Theologisdie Literaturzeitung 1957. Nr. 11, Sp. 868-871, von W. *Trillhaas.*
39. *Hermann Diem:* Theologie als kirchliche Wissenschaft, Handreichung zur Einübung ihrer Probleme. München 1951.
40. Kirche, S. 18.
41. A.a.O. S.29.

bracht. Sozialethik und Soziallehre sind in diesem größeren Zusammenhang Teilbereiche. Der Aufgabenbereich einer Theologie der Gesellschaft läßt sich bei einer Zusammenfassung von Wendlands Aussagen folgendermaßen gliedern:

A. 1. *Theologische Analyse* (oder auch Soziologie) *der Gesellsdsafi,* ihrer faktischen Ordnungen, ihrer Krisen und Verwandlungsprozesse.

2. Theologische Kritik der Gesellscha/l. Soziale Ideologien, Utopien und Ersatzreligionen sind zu entmythologisieren. Die faktischen Ordnungen und Zustände sind nach ihrem Wert für die Menschlichkeit des Menschen zu bemessen.

B. 1. *Theologisch fundierte Soziologie von Kirche* und Kirchengemeinden.

2. Theologische Kritik des falschen christlichen Bewußtseins sowie der *Kirche* als sozialer Gestalt und Ordnung und Kritik der großen theologischen Tradirionenw,

Nach beiden Seiten wendet sich also die Analyse und die Kritik der weltbezogenen Theologie: zur Gesellschaft (A) und zur Kirche (B). Sie sollen in ihrem unaufgebbaren Gegenüber verstanden werden, und zwar so, wie die Botschaft des Neuen Testamentes Kirche und Gesellschaft zugleich unterscheidet und verbindetw,

Analyse und Kritik gehen schließlich in bestimmte *Forderungen* über, die zunächst an die Kirche ergehen, sich aber dann auch auf das Handeln der »weltlichen Christenheit« in der Gesellschaft und auf die Ordnungen der Gesellschaft selbst erstrecken.

C. 1. An erster Stelle ist hier der soziale *Strukturwandel* der *Kirche* zu nennen. Die Emigrationen können nicht in eine unveränderte Kirche zurückkehren, Neue Träger des Dienstes missionarischer Verkündigung, jenseits der bisherigen Ortsgemeinde und jenseits der bisherigen Organe und Strukturen kirchlicher Arbeit, müssen geschaffen werden.

2. An zweiter Stelle steht die *soziale Diakonie* der *Kirche* im weitesten Sinne. Mitarbeit bei der Veränderung und Umbildung der gesellschaftlichen Institutionen ist vonnöten. Die Kirche soll teilhaben am Aufbau einer »verantwortlichen Gesellschaft«, in der sich die Einheit von Freiheit und Mitmenschlichkeit dokumentiertw.

3. Schließlich muß auch eine *Sozialethik* im engeren und eigentlichen Sinne entwickelt werden.

a) Sie enthält *konkrete Weisungen* für das gemeinsame Zeugnis und Handeln der Gemeinde; nicht um abstrakte Moralprinzipien noch um technische Einzelanweisungen geht es, sondern um die »mittleren Axiome«, die das Gebot des Herrn in der jeweiligen geschichtlichen Situation des betreffenden Gesellschaftskörpers konkretisierenw. Hier sind die Maßstäbe zu bedenken, an welche die »weltliche Chrisrenheit« ihr Handeln zur Veränderung der gesellschaftlichen Welt bindet[48].

b) über den Bereich der Gemeinde und der weltlichen Christenheit hinaus erstrebt die Sozialethik die *Kooperation* auch mit Nicht-Christen auf dem Boden eines sogenannten

42. A.a.O. S.30 und 32. Dabei geht *Wendland* davon aus, daß die Kirdie ungeachtet ihres nidieweltlichen Charakters als Leib Christi doch ein zeitbedingtes soziales Gefüge ist und darum Gegenstand soziologischer Untersuchung sein kann.
43. Kirche, S. 37.
44. Botschaft, S. 47 f.
45. Kirche, S. 36.
46. Botschaft, S. 207.

Naturrechtes, das heißt, gemeinsamer sozialethischer Vorstellungerr'", Die Ordnungen der Gesellschaft sollen so gestaltet und erneuert werden, daß sie der Menschlichkeit des Menschen dienen. Die menschliche Einheit der Gesellschaft darf nicht verlcrengehen-e.

Welchen Inhalt hat der Begriff der Gesellschaft bei Wendland? In einem engeren Sinne kann er das zweckhaft-rationale Sozialgefüge, in dem zum Beispiel der Mensch der sogenannten westlichen Welt heute lebt, bezeichnen. Dieses Sozialgefüge beschreibt Wendland in Anlehnung an verschiedene Soziologen als »sekundäres System«, als »funktionale Gesellsdiafl«. Im weiteren Sinne bezeichnet »Gesellschaft« sodann auch die Gesamtheit aller sozialen Gebilde, Institutionen und Beziehungen, in welchen überhaupt Menschen leben. Zum dritten soll der Begriff der Gesellschaft im weitesten, nämlich im universalen Sinne den Gegensatz der beiden vorangehenden Definitionen umspannen. Er bezeichnet dann die soziale Gesamtwirklichkeit unter theologischem Aspekt als »Reich der Welt«. "Universal ist allein die Verkündigung der zukünftigen und gegenwärtigen Wirklichkeit des Reiches Gottes. Universal ist die Sicht des Weltreiches, die sich von der Herrschaft Gottes aus ergibt[49].«

Die Theologie der Gesellschaft soll nun die universale Sicht der sozialen Gebilde insgesamt und im einzelnen zur Begegnung mit soziologischer Wirklichkeitserkenntnis bringen; ja, sie selbst ist nur dort möglich, wo es zu einer Zusammenarbeit von Soziologen, Wirtschaftswissenschaftlern und Theologen kommt[50]. Dem Problem dieser Zusammenarbeit wenden wir uns jetzt zu.

c) Das Verhältnis von soziologischer und theologischer Erkenntnis. Gemeinsam ist den Soziologen und Theologen, wenn sie ihren »kritischen Dialog« miteinander führen, der Gegenstand: die moderne Gesellschaft. Gemeinsam stehen sie vor der »Frage nach dem Fundament und nach der Zukunft des Menschen in der Gesellschaft des zwanzigsten Jahrhunderts-!«. Verschieden aber sind die Regeln, die für den einen und für den anderen gelten.

Der Theologe soll sich der sozialen Begrenztheit seines Standortes bewußt werden und die offene Zusammenarbeit mit denen suchen, die als »weltliche Christenheit« Kirche und Gesellschaft verbinden. Er soll aber auch kraft seines Verkündigungsamtes zeigen, daß die weltliche Christenheit eine doppelte Bewegung zu vollziehen hat: die missionarische und die diakonische Bewegung von der Mitte der Kirche, von Christus zur Peripherie des Weltkreises hinaus - und von dem äußersten Rande des Weltkreises immer von neuem zum Zentrum zurück. Der Vollzug jener Doppelbewegung bedarf des Dienstes des theologischen Denkens, das wiederum in diesem Aufgabenbereich auf Methoden und Ergebnisse der Soziologie angewiesen ist[52].

Dem Soziologen fällt die Aufgabe der methodischen Wirklichkeitsbeobachtung und

47. A.a.O. S.164.
48. A.a.O. S. 173.
49. Kirche. S. 37 und 70; Botschaft, S. 124 ff. und 166.
50. Kirche, S. 8.
51. A.a.O. S.26.
52. A.a.O. S.28.

-erkenntnis zu[53]. Dabei ist gerade der Wert der empirischen Forschung, die um ihre Grenzen weiß, zu betonen. Sie wird nicht unbedacht von der Analyse zur Deutung übergehen; sie wird nicht bereit sein, unreflektiert zu einer Philosophie der Gesellschaft zu werden. Die entscheidende Bedingung für das kritische Gespräch formuliert Wendland mit dem Leitsatz: »Die Soziologie selbst muß sich offenhalten für die Theologie, wenn sie die eigentliche Tiefe der gesellschaftlichen Krisen und Umwälzungen erkennen will[54].«

Soziologe und Theologe bedenken also die gleichen Phänomene, aber unter verschiedenartigem Aspekt. Das theologische Urteil führt dort, wo die Grenze soziologischer Wirklichkeitserkenntnis erreicht ist, weiter in die »eigentliche Tiefe«, »Wenn wir von Verfall und Destruktion, von radikaler Weltlichkeit und Dämonie in der modernen Gesellschaft sprechen, fällen wir theologische Entscheidungen, durch die Charaktere des gesellschaftlichen Geschehens sichtbar werden, welche eine empirisch arbeitende Soziologie als solche nicht zu erkennen vermag[55].«

Wie sind nun jene theologischen Urteile über die Grundcharaktere des gesellschaftlichen Geschehens möglich? Wie kann sich der Theologe solche Entscheidungen zutrauen?

d) Der universal-eschatologische Ansatz. Die Voraussetzung, die Bedingung der Möglichkeit solcher Urteile liegt in dem universal-eschatologischen Ansatz, den Wendland für den einzig möglichen hält[56]. Aus ihm geht hervor, wie die soziale Wirklichkeit theologisch auszulegen ist. Er führt zu einem bestimmten Verständnis des christlichen Begriffes »Reich der Welt«, bei dem eine doppelte Paradoxie zu beachten ist:

1. »Welt« heißt das Widereinander des antichristlichen Reiches und der göttlichen Schöpfung, die (inmitten aller dämonischen Zerstörungen) bis auf diesen Tag wunderbar erhalten wird. Dementsprechend ist die menschliche Gesellschaft durch und durch zweideutig. Man darf sie weder eindeutig als intakte und heile Schöpfung noch als Welt der Ungerechtigkeit und des Bösen ansehen. Das ihr Eigentümliche ist der innere Widerstreit in allen ihren Gefügen und Strukturen zwischen den gemeinschaftsstiftenden und den gemeinschaftszerstörenden Kräften; d. h., die Macht der gemeinschaftsbewahrenden göttlichen Stiftungen liegt ständig im Kampf mit den zerstörerischen dämonischen Kräften[57].

2. In diesen Widerstreit tritt das Reich Gottes hinein. Seine Wirklichkeit ist gegenwärtig in dem Sinne, daß die Gemeinde als eschatologische Realität existiert, daß die Kirche die Vorhut des Reiches Gottes auf Erden ist. Und sie ist zukünftig, insofern der letzte Sieg noch nicht errungen ist, das heißt, insofern die widergöttlichen Mächte noch Gewalt haben über Menschen und Institutionen und die Herrschaft Christi verdecken können[58].

53. A.a.O. S. 17. In *Wendlands* beiden Büchern finden sich nur wenige Erörterungen über Aufgaben und Methoden der Soziologie. Doch lassen referierende Abschnitte, zum Beispiel die Aufsätze 8 und 11 (in: Botschaft). seine Auffassungen und auch seine Gesprächspartner auf dem weiten Felde der Soziologie andeutend erkerinnen.
54. Kirche, S. 18.
55. A.a.O. S.18.
56. A.a O. S. 70. Vgl. aber Botschaft. S. 154 ff.
57. Botschaft. S. 200 und 168.
58. Kirche. S. 39; Botschaft, S. 200 und 97.

Sie leben also beide, die Christenheit und die gegenwarnge Gesellschaft, in einer ,.Zwischenzeit«, in der das Ringen zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Antichrist noch nicht zum Abschluß gekommen ist[59]. Solange die Zwischenzeit anhält, gibt es das »Problem der Pervertierung, ja Dämonisierung von Institutionen und sozialen Strukturen, nicht nur der Personen, der Einzelmenschen«, In der Gesellschaft entwickeln sich »gleichsam -objekrive- Dämonien«, nämlich Ordnungen und Organisationen der Ungerechtigkeit, der ideologischen Propaganda und der Vernichtung. Auch der Begriff der sozialen Ordnung bekommt also - vom Kerygma der Kirche beleuchtet - Anteil an der inneren Gegensätzlichkeit und letzten Paradoxie des christlichen Weltbegriffes überhauptw,

Die Folgerungen für eine Theologie der Gesellschaft liegen auf der Hand: es gilt, die Dämonisierung im gegenwärtigen Gesellschaftsprozeß aufzudecken, ja es gilt, die Entdämonisierung der Ordnungen (nicht nur des einzelnen) zu erkämpfen, um die Welt wieder weltlich und damit gesund werden zu lassen'", Aber bedarf man nicht, um von sozialen Strukturen sagen zu können, sie seien »verderbt«, »dämonisiertw«, »zerstört«, .pervertiert[6s]«, eines Bildes von »gesunden« Ordnungen, »integrierten« Institutionen usw. bzw. eines Maßstabes, der diese »theologischen Entsdieidungenw« ermöglicht?

e) Die Mandate Gottes und der christliche Humanismus. Bezugspunkte für theologisches Urteilen und christliches Handeln in der Gesellschaft.

Einen grundlegenden Maßstab findet Wendland in den »drei Mandaten Gottes für die Menschen in der Welt«, nämlich politische Ordnung, Ehe und Arbeit/Reditw, Von ihnen gilt, daß sie 1. Stiftungen Gottes sind, 2. die Menschen in verschiedenartigen Relationen ihrer Mitmenschlichkeit zusammenfassen und 3. dem einzelnen vorgeordnete, freilich geschichtlich-sozialrechtliche Institutionen sind.

Neben diesen drei Fundamentalstiftungen Gottes zur Erhaltung und Ordnung der menschlichen Gesellschaft steht nun in der modernen Gesellschaft ein umfangreiches System von Institutionen sekundärer Art, das der Mensch selbst als Verwalter der Erde geschaffen hat. Zu ihnen gehören politische Parteien, industrielle Betriebe, Interessenverbände, Massenorganisationen usw. Aber diese sekundären Institutionen sind auf ein bestimmtes Zeitalter der Gesellschaftsgeschichte beschränkt; es kommt ihnen daher »zweifellos nicht dieselbe Dignität und nicht derselbe Rang zu wie den oben genannten Urordnungen Gottes zur Erhaltung und Ordnung der menschlichen Gesellschaft[66]«, die für die christliche Sozialethik aller Zeiten maßgebend sind. Dennoch haben die sekundären Institutionen die denkbar größte Bedeutung für den heutigen Menschen. Wo aber findet sich der rechte Maßstab für ihre Gesundheit?

59. Botschaft. S. 146.
60. A.a.O. S. 52 *t.*
61. Kirche. S. 54.
62. A.a.O. S. 93.
63. Botschaft. S. 52 f.
64. Kirche. S. 18.
65. A.a.O. S. 81; Botschaft, S. 207.
66. Botschaft. S. 170.

Dieser Frage können wir erst nachgehen, wenn wir die Bedeutung der drei Fundamentalstiftungen herausgestellt haberr". Sie sind an dem Auftrag, den Gott ihnen gegeben hat, zu messen und ständig zu erneuern. »Das ist die -Integration-, deren (soziologisch ausgedrückt) die Institutionen immer von neuem bedürfen.« Nur der Glaube erkennt freilich, daß die Institutionen aus dem Stifterwort Gottes leben. »Darum bedarf die menschliche Gesellschaft der Kirche, die dieses göttliche Wort und Handeln verkündigt und die Menschen zum Glauben ruft.« Der Glaube aber wandelt sich in die Liebe, welche die Aufgabe der Gestaltung der Institutionen angreift. So wirkt die Kirche als die in der Geschichte' anwesende Begrenzung, Erhaltung und Begründung der Institutionenw,

Nach Wendlands Auffassung sind die Fundamentalinstitutionen unaufhebbar und jeglichem Weltveränderungsanspruch entzogen. Andererseits sind sie aber selbst Geschehen, Geschichte. Daher kann man keinesfalls die jeweils gegebene Ordnung mit dem Mandat Gottes gleichsetzen; dieses wirkt vielmehr kritisch und gibt ständig Anlaß zur Veränderung'", Die weltliche Christenheit wird darum zu allen Zeiten für die Existenz der Ordnungen von Staat, Ehe und Arbeit eintreten. Aber zu deren konkreter sozialer Gestaltung bedarf es weiterer Gesichtspunkte, die nicht schon durch die Mandate Gottes vorgegeben sind.

Neben den Mandaten gilt als zweiter Bezugspunkt für das Handeln der weltlichen Christenheit der Mensch. Wendland sucht nach einem sozialen Humanismus, der die dämonischen Realitäten, die dämonisierten Strukturen der modernen Gesellschaft realistisch erkennt und doch eine Hoffnung für den Menschen hat. Der alte Humanismus reicht nicht mehr. »Wir sind vor eine neue Entscheidung gestellt. Wir haben zwischen dem Christus-Menschen und dem dämonisierten Menschen zu wählen.« Nur ein kritischer Humanismus, der den Menschen und seine Zukunft radikal von Christus her versteht, enthält eine Hoffnung für den Menschen; denn die Christusherrschaft entreißt ihn den Dämonen und spricht ihm ein Recht und eine Freiheit zu. Es geht um das Recht, das Gott als sein Erlöser ihm schenkt, aus dem heraus er als Person und als freier Mensch lebt. »Wenn der Mensch diesem Gottesrechte den Abschied gegeben hat, muß auch seine geschichtliche Freiheit in dieser Welt ruiniert werden; er verfällt dem Nichts oder den Mächten, die ihn sich selbst entfremden.« Wendland fordert also einen Humanismus, der »antidämonische Wahrheit und Kraft« hat[10].

Nun ist es freilich in einer funktionalen Gesellschaft, die als sekundäres System bezeichnet werden muß, sehr schwer, die notwendigen Umwandlungen der Ordnungen und Institutionen von ihrer Pervertierung und ihrem Zerfall zu unterscheiden. Wendland befürwortet nicht einen christlichen Konservatismus und Traditionalismus, der die Kirche unfähig macht, in die heutige technisierte Massengesellschaft hineinzuwirken, weil er vergangene Sozialstrukturen aufrechterhalten möchte[11]. Auch Wendland anerkennt im Blick auf die Strukturen unserer heutigen Gesellschaft nicht jenen generellen »christlichen

67. Eine Antwort suchen wir im Abschnitt g) zu finden,
68. Kirche, S. 86.
69. Botschaft, S. 208.
70. Kirche, S. 165-167.
71. Botschaft, S. 197f. und 144.

Bannfluch«, der mit den Stichworten Vermassung, Verweltlichung, Zersetzung echter Gemeinschaft, Entseelung der Arbeit usw. arbeitet'". Aber er verficht doch gegen den modernen Pluralismus die »menschliche Einheit der Gesellsdiaflts«, gegen die Herrschaft der Verbände und ihrer Teilinteressen das uralte sozialethische Leitbild des »gemeinen Nutz«, der Wohlfahrt des Ganzen, gegen die Funktionalisierung die personhafte Einheit des Menschen[74]. Er nimmt den Begriff der Selbstentfremdung auf[75], obwohl in ihm das Verständnis des »Selbst«, dem der Mensch entfremdet wird, höchst fragwürdig bleibt. Beurteilt er also Gesellschaft und Mensch nach naturrechtlichen Gesichtspunkten, die ihrerseits wieder bestimmte ontologische »Vor-Urteile- zur Voraussetzung haben? Wirkt in seiner Begrifflichkeit eine vom Organismusgedanken herkommende »Ganzheitsidee« nach?

f) Naturrecht. Die evangelische Gesellschaftslehre vermag nach Wendlands Auffassung nicht an eine intakte, organisch wirkende Naturordnung und ein allezeit brauchbares Grundsystem der Gesellschaft zu glauben; denn die »Natur« des gesellschaftlich lebenden Menschen ist ein zweideutiger Tatbestand. Sie ist Natur, sofern der Mensch Geschöpf Gottes ist, und zugleich auch, sofern er in der Entzweiung mit Gott lebt.

Dennoch verwendet Wendland den Begriff Naturrecht, und zwar in einem relativen und kritischen Sinne. Er bezeichnet damit den Grund, auf dem die menschliche Gesellschaft lebt und der den eigentlichen Rückhalt für ihre Institutionen bildet, nämlich die allzeit wirksamen gesellschaftsordnenden Stiftungen Gottes: politische Ordnung, Ehe, Arbeit. Gelegentlich erwägt er, ob man nicht lieber vom Gottesrecht sprechen solle; aber da es hier um einen Boden geht, auf dem Christen und Nichtchristen gemeinsame Normen finden können, führt er diesen Namenswechsel nicht durch[76].

Daß die Theologie endlich aus den »verkrampften Gegensätzen von Eschatologie und Naturrecht« heraustrete, fordert Wendland wiederholt?", Es kommt darauf an, das Naturrecht in sachgemäßer Weise aufzunehmen. Die theologischen Bedingungen für eine solche Rezeption werden in dem Aufsatz »Ontologie und Eschatologie in der christlichen Soziallehrets« entwickelt. Sie lauten:

1. Vom Naturrecht und von ontologischen Strukturen der Gesellschaft: kann christlich nur so geredet werden, daß die Ontologie von der Protologie (Schöpfungslehre!) umschlossen bleibt.

2. Schöpfung ist in sich selbst ein eschatologischer Begriff. Endzeit bedeutet neue Schöpfung. Man kann nicht von dem Bevorstehen der neuen Schöpfung absehen und ontologische Definitionen geben, als gäbe es in der Jetztzeit abgeschlossene Wesensstrukturen oder metaphysische Urordnungen menschlichen und gesellschaftlichen Seins. Ontolo-

72. Kirche, S. 127.
73. A.a.O. S. 147, aber auch S. 142.
74. Botschaft, S. 130 f. und 138.
75. Kirche, S. 245, vgl. S. 150 f.
76. Botschaft, S. 169 und 152.
77. Kirche, S. 157; Botschaft, S. 141.
78. Botschaft, S. 141 ff.

gisehe Aussagen sind also nur in ihrer grundsätzlichen Verbundenheit mit den theologischen Zeitmodi zu gewinnen.

3. Gibt es Zeiten des Seins, nämlich Urzeit, Endzeit, Zwischenzeit, dann ist der Begriff zeitloser Strukturen und Naturen überhaupt von einer christlichen Ordnungslehre fernzuhalten.

4. Der dominierende Zeitmodus für sozialtheologische Aussagen ist der der »Zwischenzeit« neben Protologie und Eschatologie. Es handelt sich um die Zeit der noch währenden Welt, der bereits vergehenden Welt, des Kairos des anhebenden Gottesreiches in Gestalt der Kirche.

5. Sofern die Zwischenzeit auch die Zeit der Kirche ist, können Ontologie und Naturrecht auch christlich und theologisch gedacht werden. Ihre Begriffe und Strukturen müssen kritisch, vom anwesenden Esdiaren her, entworfen werden.

Aus dem allen ergibt sich der Satz: »Strukturen des Menschen und Fundamente gesellschafHicher Institutionen können daher von der christlichen Soziallehre nur so richtig erfaßt werden, daß sie in diesen dritten, theologischen Zeitmodus eingezeichnet werden[79].« Damit werden die naturrechtliehen Normen, die für jedermann, Christ und Nicht-Christ, gültig sind, »von neuem, jedoch kritisch, unter Wahrung der eschatologischen Grenze, legitimiert und in Kraft gesetzt«, Von ihnen ist nicht die Umwandlung in eine vollkommene Gesellschaft zu erwarten, aber sie können dennoch der Bewahrung und Erhaltung des von Gott geschaffenen Menschen in seinem Menschsein dienen'".

Das Naturrecht kann und soll »der Maßstab und die Bindung der geschichtlichen Sozialordnungen sein«, Dabei gibt es, nach Wendlands Auffassung, »in Wirklichkeit das Recht, das Gott dem Menschen gibt[B1]«. Der natürliche Mensch ist von seiner Erkenntnis nicht ausgeschlossen, neigt aber dazu, es menschlich, sündhaft auszulegen, wodurch das Naturrecht in ein unheimliches Zwielicht gerät. In der eschatologischen Perspektive aber wird die Paradoxie des Naturrechtes, nämlich die göttliche Setzung und die menschlich sündhafte Auslegung und Verwaltung, offenbar. Die Gemeinde Christi aber durchbricht diesen Dualismus, indem sie in der Welt nach dem Gesetze Christi, also aus der göttlichen Liebe, zu leben und zu handeln beginnt. »So wird das Ende und die Erfüllung des weltlichen Naturrechts sichtbar[B2].« Die Theologie der Gesellschaft soll dementsprechend das Gebot der Nächstenliebe auf die Bedrängnis der Menschen in der gegenwärtigen Gesellschaft beziehen. Die Liebe ist auch heute die Erfüllung aller Gebote der Mitmenschlichkeit, Gerechtigkeit, Würde, Freiheit, sozialer Verantwortung und so fort, »also derjenigen sozialethischen Forderungen, welche die Menschen einer nachchristlichen Gesellschaft im Raum des -weltlidien Naturrechts. als Menschen extra Christum und als Sünder zu erkennen vermögenw«.

g) Maßstäbe für die gegenwärtige Gesellschafl, Unsere bisherige Darstellung führte immer wieder auf die Fundamentalinstitutionen zurück. Aber der Begriff der Institutionen und Mandate genügt, wie Wendland selbst feststellt, nicht, um den Problemen der gesellschaft-

79. A.a.O. S. 146. 80. A.a.O. S. 152. 81. Kirche, S. 95.
82. A.a.O. S. 91. 83. Botschaft, S. 139.

liehen Umwälzungen und dem Moment des Institutionellen in der modernen Gesellschaft gerecht zu werden; denn er ist als »Rahmenbegriff (l) noch zu weit und zu abstrakt-e. Eine »Verdiditung« ist daher erforderlich; diese soll - überraschenderweise - bestehen in einer theologischen Analyse und Kritik der heutigen Gesellschaft und zweitens in engeren sozialethischen Normen und »mittleren« sozialtheologischen Axiomen[84]. Was mit dieser nicht direkt explizierten Forderung gemeint ist, wird sich am besten erschließen lassen, wenn man sich an einigen Beispielen vor Augen stellt, wie Wendland selbst ihr in seinen Aufsätzen nadikommtss,

Bei der Analyse der heutigen Gesellschaft stoßen wir auf das Problem der Institutionen sekundärer Art, die, wie wir oben sahen[88], den drei immer gültigen Mandaten Gottes gegenüberstehen. Nach *Hans Freyer* ist unsere Gesellschaft ein funktionales Gefüge, das im ganzen als »sekundäres Systeme zu kennzeichnen ist. »Sekundär« wird es genannt, weil es nicht ein »gewachsenes«, aus den natürlichen Gemeinschaften sich aufbauendes System ist, sondern weil es vom Menschen sozusagen künstlich, technisch gemacht und auf berechenbare Funktionserfüllung angelegt ist. Es definiert den Menschen durch seine Funktionen und läßt ihn als Person nicht so leicht in den Blick kommen. An diese soziologische Charakterisierung schließt Wendland höchst aufschlußreiche theologische Überlegungen an, die wir im Folgenden wiedergeben und kommentieren wollen. Wendland stellt zunächst fest: »Die soziologische These vom -sekundären- Charakter des Systems der funktionalen Gesellschaft hat recht, und zwar gerade im theologischen Sinne[87].« Er schließt dann vier Sätze an, die diese Stellungnahme begründen:

Das System der funktionalen Gesellschaft ist sekundär, weil es das vom Menschen gemachte rationale System ist. Theologisch bedeutet das: dieses System stammt wohl aus dem Auftrag an den Menschen, über die Erde zu herrschen; aber geschaffen hat es der -autonomee Mensch, das heißt der Mensch, der sich aus dem Gehorsam gegenüber dem Auftrag emanzipiert hat.

Sekundär ist das System zweitens, wenn man es von den fundamentalen göttlichen Stiftungen und Anordnungen her sieht, in deren Raum der Mensch lebt, obzwar er sich den Anschein gibt, als sei er autochthon und absolut.

Drittens ist das System sekundär, weil es den Menschen nur partiell kennt und ihn zum bloßen Träger von Funktionen macht. Dadurch trennt es Person und Funktion, Person und Arbeit, woraus ebenso die pervertierte Religion der Arbeit wie auch die Entleerung und Deklassierung der Arbeit enstehen kann.

Das sekundäre System ermöglicht es schließlich, daß der Mensch als ganzer zum Instrument herabgesetzt und ideologisch umgeformt und beherrscht wird. So ist er im System des totalen Kollektivs wohl wieder eine Art von Ganzheit> aber eine deformierte, entmenschlichte Einheit.

In dieser soziologisch-theologischen Analyse sieht Wendland die Ausgangsbasis für die

84. Kirche, S. 107. Ausrufungszeimen von uns gesetzt.
85. Hierzu dienen uns besonders die Aufsätze 8 und 11 (in: Botschaft).
86. Absmnitt e),
87. Botschaft, S. 137*f*.

Begegnung mit den Problemen der funktionalen Gesellschaft. Aber hier wird auch die Problematik deutlich, die darin liegt, daß Wendland einem soziologischen Begriff einen theologischen Sinn zuspricht. Er referiert zunächst, wie der Begriff »sekundär« dadurch gewonnen wird, daß man das funktionale System von den »primären- Grundformen des vorindustriellen Zeitalters abhebt, das heißt von Gemeinschaften und »>organischen< Zusammenhängen oder Gliederungen (Familie, Volk, Berufe und Berufsstände)88«. Dann aber verfestigt er diese soziologisch markierte Grenze zwischen primären und sekundären Gliederungen auch theologisch - und das erscheint uns bedenklich. Das Volk zum Beispiel steht auch nach Wendlands Meinung auf der Seite der primären Ordnungen, aber es hat nicht den theologischen Rang der Pundamentalstiftungen Gottes, sondern ist als sozialgeschichtliche Realität eine Gruppe von Menschen, die durch Abstammungsgemeinschaft, Sprache, Kultur, Geschichte, Land und anderes verbunden sind. Was aber angeführt wird, um die funktionale Gesellschaft auch im theologischen Sinne als »sekundär- zu diarakterisieren, gilt für die »primäre« Ordnung des Volkes in gleicher Weise: auch sie ist in menschlicher Geschichte enstanden und ist gegenüber den Fundamentalordnungen sekundär. Auch in ihr gibt sich der Mensch den Anschein, als sei er autonom und autochthon. Auch mit ihr kann der emanzipierte Wille so umgehen, daß der Mensch gegenüber der Volksordnung zur partiellen Größe, zum bloßen Mittel, zum Instrument wird, wie der ideologische Nationalismus oft genug gezeigt hat. Theologisch macht es also keinen Unterschied aus, ob man sidi dabei einer ursprünglich gewachsenen oder rational geschaffenen Ordnung bedient - es sei denn, man verstehe das Volk als Schöpfungsordnung, was aber Wendland ablehntw,

Theologisch qualifiziert wird das funktionale System auch dadurch, daß Wendland seine heutigen Auswirkungen auf den Menschen von einem christlich-humanistischen Verständnis der Person her beurteilt und die jeweils nur partielle Beanspruchung des Menschen in diesem System als Gefahr für die Ganzheit der Person erkennt. So ernst dieses Urteil zu nehmen ist, so wenig ist damit gezeigt, daß dieses Gesellschaftssystem sich von früheren durch eine andere theologische Qualität unterscheide. Das kommt erst durch einen neuen Gesichtspunkt zutage: Wendland ist der Überzeugung, daß es Gewohnheiten, Ordnungen und Brauchtum gibt, die man legitim als »christlidr« bezeichnen kann. Er meint das nicht im Sinne eines optimistischen Idealismus, der allzu leicht und schnell von »christlicher Weltgestaltung« redet. Aber als letztes Ergebnis eines ungeheuren Kampfes mit dem »Fleisch des Mensdien«, seinem gottwidrigen Wesen und mit den Dämonen gibt es »diristlidre Formen und Ordnungenw«, die zwar vergänglich sind, aber als das Historisch-Christliche notwendig zur Existenz der Kirdie gehören. So gibt es zum Beispiel eine Gesetzgebung für die Institution Ehe und Familie, die von dem christlichen Bild des Mensehen geleitet ist. Institutionen, Gesetze, Gewohnheiten des Zusammenlebens werden von dem Sein des Menschen in Christus ergriffen werden, ja, es können sogar geschichtliche

88. A.a.O. S. 124.
89. So *Wendland* in dem Artikel »Volk« im Evangelischen Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch. Dritter Band. Göttingen 1959. Sp. 1672-1674.
90. Kirche, S. 99.

soziale Ordnungen in den Leib Christi versetzt werdens-, So stellen die »christlichen« Ordnungen ein Vorfeld, einen Ausstrahlungsraum dar, der die Kirche umgibt und dessen die Kirche bedarf, um in die Gesellsmaft hineinzuwirken.

Die diristlieh qualifizierten Ordnungen gehen aus dem Wirken der weltlichen Christenheit hervor. Zwischen Kirdie und Gesellschaft entstehen »mitrlere« Formen »diristlidier Gesellsdiafl«, einmal sich ausdehnend, einmal sich verengend. Hier können sich aber auch Christen und Nichtchristen in der Kooperation an gemeinsamen Werken des sozialen Humanismus begegnen'll. Hier müssen auch die »mittleren« sozial-theologischen Axiome gefunden werden, nämlich Folgerungen aus den fundamentalen, dogmatisch-ethischen Sätzen, die angesichts der jeweiligen gesellschaftlichen Struktur geboten sind. Dabei ist von entscheidender Bedeutung »die Einsicht in die Korrespondenz, die zwischen den sozialethischen Normen und Forderungen, welche die Kirche Christi als Anwalt des Menschen geltend macht, einerseits und den realen, sozialen Lebensformen und Gebilden der weltlichen Christenheit andererseits besteht[93]«. Diese Lebensformen stellen nämlich die Probe auf den existentiellen und realen Gehalt und Charakter der sozialethischen Leitbilder der weltlichen Christenheit dar, die vira experimentalis der Gemeinde im Raum der weltlichen Gesellschaft.

Die weltliche Christenheit vollzieht im Verkündigen, Denken und Handeln ihrer in der Gesellschaft tätigen Glieder den »Übergang aus dem Reiche Christi in die Welt der menschlichen Gesellschaft '" weil ihr *in* der Welt zu glauben, zu lieben und zu hoffen geboten ist und sie dazu die Sendung und die Vollmacht von Christus, dem Herrn der Kirche und der Welt, empfängt. In der zum Dienst an der Welt und dem Menschen gesendeten Kirche haben die sozialtheologischenBegriffe ihren Ursprung, nicht in einer isolierten oder isolierbarea Einzellehre der theologischen Dogmatik und Ethik ...94«. Sie sollen zeigen, wie heute, unter dem gegenwärtigen gesellschaftlichen System, Mitmenschlichkeit, soziale Gerechtigkeit und menschliche Personhaftigkeit gefördert werden können. Dazu ist es nötig, die Abstraktheit und Allgemeinheit christlich sozialethischer Begriffe zu überwinden. Wie das geschehen kann, zeigt Wendland in verschiedenen Aufsätzen, in denen er zum Beispiel den sozialkritischen Begriff der Partnerschaft, den Gedanken der Solidarität und das Problem der gesamtgesellschaftlichen Diakonie expliziert'", Alle diese Begriffe haben ihren sozial-theologischen Ort im kritisch-realistischen Humanismus der christlichen Kirche.

IH. HAUPTGEGENsÄTzE ZWISCHEN TROELTSCH UND WENDLAND

Der bisherige parallele Bericht über Troeltsch und Wendland hat die durchgehende Verschiedenheit der Standpunkte und Intentionen deutlich gemacht. Wir wollen diese Differenz möglichst präzise fassen, indem wir uns vergegenwärtigen, wie die beiden Autoren das Verhältnis des Reichgottesverständnisses und des Kirchenbegriffes zur Sozialtheologie beurteilen.

91. A.a.O. S. 94 und 98 f. 92. A.a.O. S.106.
93. Borsdiafl, S. 139 f. 94. A.a.O. S. 139.
95. A.a.O. S. 2281f., 2381f. und 2631f.

a) Die Verkündigung vom Reiche Gottes und die Theologie der Gesellschaft. Beide Forscher haben ihre sozialtheologischen Gedanken aufs engste mit dem Reichsgottesbegriff verknüpft. Troeltsch stellt fest, daß alle christlichen Zentralideen in der Idee des Reiches Gottes gipfeln, und nach Wendland ist der universal-eschatologische Ansatz der einzig mögliche für die Theologie der Gesellschaft. Aber jenseits dieser Übereinstimmung trennen sich alsbald die Wege.

Troeltsch geht mit Entschiedenheit von der Verkündigung Jesu aus und zeigt, daß hier das Reich Gottes eschatologisch in dem Sinne ist, daß es streng einer neuen Welt zugehört, ja eigentlich die neue, künftige Welt ist und im voraus nur seelische Wirkungen auf die harrende Gemeinde ausübt. Von der Gegenwart her gesehen ist es ein »Ideal«, das seine Wirkungen vorauswirft. Es kann also eine Gemeinde im Liebesgeist versammeln - aber diese Gegenwartswirkungen des Ideals lassen sich nicht in eine Sozialtheorie umsetzen. Die Reichs-Gottes-Idee »ist eine völlig allgemeine Zukunfts-Utopie und kann mit keinen Mitteln in eine sozialphilosophische oder sozialtheologische Theorie für die Gegenwart verwandelt werden ...96«.

Der kritische Historiker wird Troeltsdi darin beipflichten, daß er die Reich-Gottes-Botschaft Jesu streng von der Predigt der Apostel unterscheidet. Es wird ihn jedoch nicht zufriedenstellen, daß Troeltsch die christologische Transformation der Aussagen Jesu vom Kommen der Gottesherrschaft im apostolischen Kerygma nicht berücksichtigt hat und nur mit unzureichenden Kategorien, nämlich mit den Begriffen »Ideal« und »Utopie«, die unauflösbare Zusammengehörigkeit von Zukunfts-und Gegenwartsaussagen in der Botschaft Jesu und im Neuen Testament interpretieren konnte.

Während Troeltsdi die Gegenwartswirkungen des Reiches Gottes spirituell siebt und auf die Gemeinde einschränkt, spricht Wendland von der »weltbewegenden Dynamik des Reiches Gottes«, das sich geschiebelieh auswirkt und das Ringen der Kirche um den Bau christlicher Ordnungen in der Welt in Gang setzt[97]. Den traditionellen Dualismus, der das Reich Gottes den in der Welt gesetzten göttlichen Ordnungen gegenüberstellt, löst er dementsprechend durch einen »eschatologisdien Dualismus der kommenden Gottesherrsdtaft« ab. »Reidi Gottes« und »Reidi der Welt« stehen nicht nur einander gegenüber, sondern sind auch dreifach verklammert, und zwar dadurdi, daß Christus verkündet wird als Mittler der Schöpfung, als Mittler der Versöhnung und als Mittler der eschatologischen Aufrichtung des Gottesreiches der Zukunft. Im Weltreich herrscht eine furchtbare Dialektik: der Widerstreit der dämonisdien Gewalten der Sünde und des Todes gegen alle von Gott durch Christus geschaffene und mit dem Gesetz erhaltene Kreatur'". Aber in diesen Widerstreit bricht das Reich Gottes ein. Im Gegensatz zu Troeltsdis Auffassung ist es also bereits in der Gegenwart eine real wirksame Potenz.

Dieses Verständnis von Gottesreich und Weltreich kombiniert Wendland mit einer auffallenden Lehre von den Dämonen und dem Reich des Antichrist. Aussagen über dämonisehe Gewalten begleiten seine Ausführungen durchgehend und bekommen dadurch auch

96. Sozialphilosophie, S. 7.
97. Kirche, S 107.
98. Boesdiafl, S. 90 und 87.

einen systematischen Rang[tt]. Wendland meint: »Wenn nicht mehr die Herrschaft der dämonischen Mächte über den Menschen in dieser Weltzeit erkannt wird«, verschwindet auch das Verständnis für die „Zweideutigkeit der geschichtlichen Ordnungen«, Darum definiert er das Weltreich als »das Widereinander des antichristliehen Reiches und der göttlichen Schöpfung«- und spricht den dämonischen Gewalten damit ontologische Dignität zu! Der Begriff der Dämonisierung ist ihm unentbehrlich zum Verständnis dessen, was in pervertierten Sozialstrukturen vorliegt[10o].

Der Gemeinde ist der Kampf gegen die dämonischen Gewalten aufgegeben. Sie bedarf einer »Ethik des antidämonischen Kampfes-c denn dieser Kampf muß in jeder Relation zwischen dem Menschen und seinen Mitmenschen im Gefüge der Institutionen geführt werden.

b) Kirche, weltliche Christenheit und Sozialtheologie. Wirksamer noch als der Unterschied im Reichsgottesbegriff ist das verschiedene, ja entgegengesetzte Kirchenverständnis bei Troeltsch und Wendland.

Bei der Zusammenarbeit mit dem Soziologen Max Weber verzichtet Troeltsch auf einen »dogmaeisdien« Kirchenbegriff und stellt sich ganz auf den Boden einer innerweltlich-»sozialtypisdaen« Betrachtung der Kirche. So stehen Theologe und Soziologe einander nicht mehr gegenüber, sondern arbeiten mit einer gemeinsamen Begrifflichkeit. Der Preis für diese Gemeinsamkeit muß freilich einseitig vom Theologen bezahlt werden: der Verzicht auf ein theologisches Verständnis der sichtbaren Kirche hat zur Folge, daß der Glaube in den Bereich der Innerlichkeit verwiesen wird und eine sozialethische Weisung von vornherein ausgeschlossen ist; denn auch eine kirchenunabhängige, absolute christliche Ethik, die erst in der Gegenwart oder Zukunft zu entdecken wäre, gibt es nicht. So hofft Troeltsch nur nodi auf eine christliche Ethik, die sich der Lage anpaßt, das Mögliche will und so zur Bemeisterung der wechselnden WeItlagen verhilft; er rechnet mit ethischen Kräften in den verschiedenen christlichen Kirchen und Gruppen. »Der Glaube ist die Kraft des Lebenskampfes, aber das Leben bleibt ein auf immer neuen Fronten sich immer neu erzeugender Kampf[101].«

Dieses Fazit zeigt, daß Troeltsch der Gegenstand seiner Bemühungen - die christliche Sozialtheologie für seine Zeit - schließlich entglitten ist. Der Wechsel von der Heidelberger theologischen zur Berliner philosophischen Professur geschieht folgerichtig. In den Mittelpunkt der späteren Bemühungen rückt der Begriff der Kultursynthese, den wir hier übergehen müssen.

Troeltschs Verdienst im Bereich der Sozialtheologie liegt im konsequenten Durchhalten

99. Vom Antichrist bzw. dem Reich des Antichrist redet *Wendland* in seinem Buch »Die Kirche in der modernen Massengesellschaft« auf Seite 55 f., 73, 79-81, 85, 100, 102, 106, 115 u, ö.; in seinem Buch »Botschaft ,an die soziale Weite auf Seite 40, 52, 72, 87, 159, 200 u, ö. Man vergleiche außerdem die nodi häufigeren Stellen, wo er von Dämonen, Dämonisierung, Pervertierung, dämonischer Zerstörung pp. spricht, etwa im erstgenannten Buch auf Seite 19, 41, 73-75, 79, 85 f., 93, 100, 113, 156 f., 165, 167 f., 178 f. u, ö.; und im zweiten Budi auf Seite 52 f., 72, 74, 92, 93 ff., 112, 146, 151, 168, 187, 208 u, ö.

100. Botschaft, S. 95, 200 und 208.

101. SoziaIlehren, S. 986; Sozialpbilosophie, S. 33 f.

seiner Fragestellung. Auf der Suche nach einer letztlich auch den Glauben begründenden Metaphysik bewegt er sich doch immer nur in der Spannung zwischen der unaufhaltsamen Relativierung aller innerweltlichen Werte und der gesuchten, aber nicht erreichbaren Absolutheit und hält auch seine Interpretation der Offenbarung, des Glaubens und der Sozialethik völlig im Rahmen dieser Spannung[102]. So meldet sich bei ihm mit Nachdruck das Problem der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens und der Weltlichkeit einer säkularisierten Welt - aber Troeltsdi kann diese Probleme nicht mehr formulieren, weil er die biblische Botschaft nur als historisch relativ anzusehen vermag und ihre Wahrheit aus der Berührung des inneren Menschen mit dem göttlichen Allgeist ableiten will.

W. *Trillhaas* hat in einer Besprechung vom November 1957 Wendlands Buch »Die Kirche in der modernen Gesellschaft« den Vorwurf gemacht, daß hier der Appell an die evangelische Theologie ergehe, ihre Sozialethik den Gegebenheiten der heutigen veränderten Sozialstruktur *anzupassen*[103]. Aber es geht Wendland nicht eigentlich um Anpassung. Er fordert freilich eine Kritik der großen theologischen Traditionen, die angesichts der heutigen Problematik unzureichend sind. Konservativismus, Traditionalismus und Utopismus sind nach seiner Meinung durch die eschatologische Begründung der Sozialethik ausgeschlossen. Vor allem aber berücksichtigt er die faktische Abkapselung der traditionellen Kirchengemeinden und rechtlich verfaßten Kirchenkörper von weiten Kreisen der Gesellschaft und sinnt auf neue Wege, die Botschaft in weite Schichten der Gesellschaft zu tragen. Die Botschaft selbst aber wird durchaus nicht angepaßt; sie wird von Wendland so sehr als nidit-welrhafl und geradezu zeitlos verstanden, daß er dem Problem ihrer Obersetzung in die Verstehensstrukturen des gegenwärtigen Menschen keine Aufmerksamkeit widmet. Das Kerygma ist für ihn das eine und gleiche Kerygma im Neuen Testament und bei uns; aber als solches ist es geschichtsmächtig, es schafft Kirche, und zwar so, daß diese immer den sozialen Ordnungen als grundsätzlich eigene Größe gegenüberstehr-'". Für die Kirche, die aus dem Kerygma lebt, sucht Wendland neue Wege. Er erschöpft sich dabei nicht in praktischen Vorschlägen, wie sie aus der modernen kirchlichen Sozialarbeit hervorgehen: Para-Gemeinden, Evangelische Akademien, Freundeskreise, Werkgemeinden usw., sondern trachtet nach der Zusammenfassung und Begründung aller dieser Versuche unter dem Stichwort der »weltlichen Christenheit«. In ihr finden sich missionarische und diakonische Dienstgruppen, deren Arbeit allerdings »an den Strukturen der modernen Gesellschaft zu orientieren« ist. »Diese tragen zwar für die Kirche niemals normativen Charakter, wohl aber bestimmen sie den gesellschaftlichen Ort des Dienstes der Kirche und die Weisen der Ausrichtung dieses Dienstes ...[105].«

Wie aber ist die Funktion der »weltlichen Christenheit« theologisch zu bestimmen? Erscheint sie gelegentlich als Vorfeld und Vorstadium der Gemeinde, so kann Wendland doch an anderer Stelle davon sprechen, daß die weltliche Christenheit geradezu die Kirche im überschritt zur Welt ist und daß sie der Ort ist, an dem die sozialtheologischen Begriffe

102. Vgl. dazu jetzt auch »Das Problem der Geschichte bei Ernst Troeltsdi«, Aufsatz von *Hans-Georg Drescher* in der ZThK. *1960/2,* S. 186 ff.

103. Trillhaas in ThLZ. *1957/11,* Sp, 868.

104. Botschaft, S. 38 f.

105. Kirche, S. 228.

entstehen[100]. »Weltlich« ist die Kirche insofern, als sie in der sozialen Welt mitarbeitet, als sie politische und soziale Diakonie treibt und den ökumenismen Begriff der »veranrwortliehen Gesellschaft« als sozialethisches Leitbild aufnimmt und schließlich die ganze Gesellschaft anleitet, »die rechtlichen, politischen Folgerungen aus der Tatsache zu ziehen, daß der gotterschaffene Mensch zur Freiheit für Gott und den Nächsten berufen ist[107]«.

»Lastet sich unsere müde, ausgelaugte Kirche, unsere zersplitterte Theologie nicht damit zu viel auf«, wenn sie es unternimmt, eine »Gesellsdiaft neuen Typs« anzustreben, die es geschichtlich noch gar nicht gegeben hat, die aber nach Wendlands Aussage zur Welt gebracht werden muß, wenn wir nicht die emanzipierte Gesellschaft ihrer Zersetzung und damit dem Siege der totalitär geformten und beherrschten, kommunistischen Gesellschaft ausliefern wollen? Diese Frage stellt *W.* D. *Marsch* und fordert, man solle doch nicht ein ideologiegefährdetes System einer Theologie der Gesellschaft erstreben, sondern lieber in der Vielfalt weltlicher Gestaltungsformen die theologischen Dimensionen regelrecht entdecken und freilegen[108]. Wendland begegnet diesem Einwand mit zwei Argumenten: allerdings sei die empirisch vorhandene evangelische Kirche mit ihren Institutionen durch ein solches Programm überfordert; gerade darum aber habe er ja den Begriff der weltlichen Christenheit, jene Folgegestalt der Kirche, eingeführt. Ihr falle die oben genannte Aufgabe zu. Zum anderen dürfe die Kirche nicht vergessen, daß ihr Herr sie immer wieder aus ihrem Sterben heraus zu neuem Leben erwecke. Nun darf die Kirdie sich in der Tat auf die Verheißung stützen, daß sie nicht überwältigt wird. Aber gilt diese Verheißung in gleicher Weise für ihre Bemühungen um die Gesundung und Erhaltung einer bestimmten Gesellschaft? Läßt sie sich so unmittelbar übertragen auf das Tun der weltlichen Christenheit? Ist es denn gewiß, daß Gott zum Beispiel die westliche emanzipierte Gesellschaft durch seine Kirche erhalten will? Wir sollten nicht vergessen, daß Gottes Geschichtshandeln nicht nur Gnade, sondern auch Gericht ist! Daher erscheint uns der Einwand von Marsch, der die sozialethische Arbeit der Kirche aufs Konkrete verweisen möchte, als berechtigt.

Wendland übernimmt den Begriff der verantwortlichen Gesellschaft aus der ökumenisehen Bewegung und verwendet ihn im Zusammenhang seiner Theologie der Gesellschaft. Der Begriff meint eine Gesellschaft, in der Freiheit die Freiheit solcher Menschen bedeutet, die ihre Verantwortung für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung anerkennen und in der jene, die politische Autorität und wirtschaftliche Macht haben, verantwortlich sind für eine Ausübung derselben vor Gott und gegenüber den Menschen, deren Wohl davon betroffen isi. Dieses Leitbild ist deutlich eine direkte Antwort auf die Grundprinzipien westlich-demokratischer Ordnung. Die Kirche der Gegenwart darf sich dieses Leitbildes für ihr gesellschaftliches Handeln bedienen, wenn sie um seine historische und gesellschaftliche Begrenztheit und seine »weltliche« Struktur weiß; wo dieses Wissen fehlt, ist die Ideologisierung unvermeidlich, nämlich die unbewußte Projektion der eigenen gesellschaftlichen Situation in die Sphäre der Werte, Normen und Maßstäbe. Nun begegnet Wendland dieser

106. Botschaft, S. 139; vgl. Kirche, S. 229-235.
107. Kirche, S. 202; vgl. S. 138 f., 131, 155, 157.
108. W. D. Marsch: Kirche und Gesellschaft (Besprechung von Wendland: Die Kirche in der modernen Massengesellschaft. 2. Auflage). In: Monatsschrift für Pastoraltheologie 1958/7. S. 331 f.

Gefahr mindestens teilweise, indem er die sozialtheologischen Begriffe angesichts ihrer geschichtlichen Begrenzung nur als »mittlere Axiome«, die angesichts einer bestimmten gesellschaftlichen Situation geboten sind, gelten läßt. Doch scheint uns diese berechtigte Begrenzung im Widerspruch zu stehen mit der Art, wie Wendland von der dämonischen Pervertierung der Ordnungen, vom real geschichtlichen Reich des Antichrist und von christlichen Ordnungen, von christlichem Naturrecht spricht. Denn ist nicht dort, wo nur die Kirche durch Glauben um die göttliche Stiftung der Institutionen weiß, wo nur sie den Kampf um die Entdämonisierung führen kann, die Konsequenz unvermeidlich, daß Gesellschaftssysteme mit christlichen Ordnungen und antichristlidi-damonisierte Gesellschaftsordnungen einander als ideologisch festgelegte Fronten gegenüberstehen? Muß man nicht viel deutlicher sagen, daß Gott auch ohne christliche Ordnungen aus freier Gnade die Weltlichkeit der Welt erhält, wo und wann es ihm gefällt?

Der kritische Bericht über Troeltschs und Wendlands Kirchenbegriff dürfte zur Genüge gezeigt haben, wie sehr die gegensätzlichen Urteile über die Möglichkeit einer Sozialtheologie ekklesiologisch bedingt sind. Troeltsch sieht in der kommenden Kirche vorwiegend einen sozialen Verband, historisch durch den Anschluß an die traditionellen Kirchenkörper begründet, der als Sammelbecken, als Gehäuse für die verschieden bestimmten religiösen Gruppen dient, aber prinzipiell auf das Ziel einer dogmatischen Einheit und damit auf jede normierende Kraft verzichtet hat. Er ermöglicht nur noch die Pflege und Bewahrung der verschiedenen religiös-ethischen Kräfte, die dann beiläufig in der Gesellschaft wirksam werden können. Greift dieses Verständnis programmatisch über die vorfindlichen Konfessionskirchen hinaus, so ist das nicht weniger der Fall bei Wendlands Kirchenbegriff, freilich in einem entgegengesetzten Sinne. Unter dem Stichwort »weltliche Christenheit« will er geradezu die von den sozialen Problemen abgekapselte Kirche öffnen und die gewonnene Offenheit im Kirchenbegriff verankern: weltliche Christenheit ist Kirche im überschritt zur Welt und so der Ort für die Entstehung sozialtheologischer Begriffe. Die unweltliche Botschaft schafft sich nicht nur die Kirche, sondern gibt der Gemeinde auch die Vollmacht zu sozialtheologischer Erkenntnis und zu mitgestaltender Wirkung in der Gesellschaft.

IV. Kritische Erwägungen zu Wendlands Theologie der Gesellschaft

a) Dämonenerkenntnis als Schlüssel zur Theologie der Gesellschaft? Wir haben in unserem Bericht gezeigt, daß Wendland wesentlich mit Hilfe des Begriffes der Dämonisierung zum theologischen Verständnis dessen, was in den modernen Sozialstrukturen vorliegt, gelangt. Darum fordert er für die Gemeinde eine Ethik des antidämonischen Kampfes. Wir wollen jetzt prüfen, ob er gut daran tut, der Dämonenerkenntnis einen solchen systematischen Rang und eine zentrale Stellung in seiner Theologie der Gesellschaft einzuräumen.

Wendland stützt sich exegetisch auf die vielen neutestamentlichen Aussagen über Dämonen und den Sieg Christi über die »Mächte«. Erfahrungen aus unserer Zeit kommen hinzu: in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus ist das Phänomen gleichsam »objektiver« Dämonien in der Gesellschaft erneut ins Bewußtsein der Kirche getreten.

Vom Kerygma her mußte die Kirche entdecken, daß es »Verderbensmächte in der Welt gibt, die sich in sozialen Gefügen, Systemen und Ideologien inkarnieren und geschichtlich verkörpern-P«. Es ist Wendland viel an der Feststellung gelegen, daß die dämonischen Phanomene einen objektiven, realgeschichtlichen Charakter haben. So kann er in dem obigen Zitat den Begriff der »Inkamatione für ihre geschichtliche Verkörperung benutzen und im gleichen Zusammenhang vom »realgesdiichtlichen« Reich des Antichrist reden.

Wenn Wendland neutestamentliche Aussagen über Mächte und Dämonen im realgeschichtlichen Sinne auszulegen versucht, dann folgt er damit einem Motiv, das seine theologische Arbeit insgesamt durchdringt. Er lehnt die »existentialistisdie Kategorie der ›Geschichtlichkeit‹« ab, weil in ihr »die wirkliehe Geschichte sich verflüchtigt und auflöst«. In der christlichen Sozialtheologie ist »nur eine Ontologie möglich, die von der)Weltzeit< weiß, in der wir geschichtlich leben, oder eine Ontologie, die geschichtlich denkt in dem bezeichneten, rheologisdien Sinne«, Wendland meint mit Geschichte also »die reale Weltgeschichte und den gesellschaftlichen Gesamtprozeß, in dem wir stehen[110]«. Sie kommt nadi seiner Meinung unter dem universal-eschatologischen Aspekt in Sicht, und zwar in der Weise, daß das »Reich des Antichrist« und die »dämonischen Gewalten« auf der gleichen Ebene dieses realgeschichtlichen Gesamtprozesses liegen.

Diesem Verständnis von Geschichte und Heilsgeschichte entspricht Wendlands hermeneutisches' Verfahren. Bei der Auslegung der biblischen Botschaft ergibt sich ihm eine universale *Sicht* des Weltreidtes, eine »diristliche Sicht der Welt, der Gesellsdtaft und des Menschen«, ein »eschatologischer Denkzusammenhang«, Aus ihm heraus werden dann auch die Grundkriterien der Theologie der Gesellschaft abgeleitet, die eben aus jener »eschatologischen Weltbeurteilung« entspringen sollen'P.

Gegen dieses Verfahren müssen wir zunächst hermeneutische Einwände erheben. Daß das Neue Testament im Stile eines »transitorisdien Dualismus und in der Nachfolge der apokalyptischen Weltschau« von der Welt redet, betont Wendland selbst[112]. Dennoch hat er keine Bedenken, mythologische Aussagen in seine eschatologisch-realgeschichtliche Sicht zu übertragen und sie so als objektivierte Vorstellungen für die Gegenwart auszulegen. Dabei wird nicht mehr deutlich, daß die kerygmatischen Aussagen des Neuen Testamentes nidit ohne weiteres gleichgesetzt werden können mit den mythologischen Vorstellungen, derer sie sich bedienen. Beachtet man aber diesen Unterschied nicht und stellt die esdiatologisdien Aussagen realgesdiiditlich objektivierend zusammen, so sieht man sich allerdings schnell der Tatsache gegenüber, daß verschiedene Vorstellungen einander widerspruchsvoll gegenüberstehen und nun zu einer mißlichen Auswahl zwingen. Das zeigt sich auch bei Wendland, der etwa die apokalyptischen Vorstellungen vom tausendjährigen Reich, wie sie sich im Neuen Testament finden, nicht verwendet, während er andere Vorstellungen in seine Konzeption vom Weltprozeß als einem objektiven Drama einschmilzt.

Die realgeschichtlidte Gegenüberstellung des Reiches Gottes mit dem Reich des Anti-

109. Botschaft, S. 52 f.
110. A.a.O. S. 148.
111. Kirche, S. 70; Botschaft, S. 67 und 72.
112. Botschaft, S. 86.

ehrist scheint uns freilich schon durch Worte wie Luk. 17, 20 f. verwehrt zu werden. Es dürfte nicht angehen, »aus dem Gottesreim so etwas wie ein zu beobaehtendes und zu erredinendes Weltphänomen«, ein vorstellbares Element im Weltprozeß zu machen[113]. Auch können wir nicht beistimmen, wenn Wendland die »esdiatologische Weltbeurteilung« des Apostels Paulus in den Satz zusammenfaßt: »Die ganze Welt ist in Bewegung auf ihr endzeitliches Ziel« - denn hier ist nun auch »die Welt« als eine dynamisdie Potenz in teleologischer Selbstbewegung charakterisierrus.

Die Problematik tritt vollends ans Licht, wenn man die Art und Weise beachtet, in der Wendland mit dem Begriff »Reidi des Antichrist« umgeht. Er setzt ihn durchgehend mit den dämonischen Gewalten gleich, obwohl der exegetische Befund unseres Eraditens dazu nicht berechtigt, Die spärlichen Aussagen bzw. Andeutungen des Neuen Testamentes über das Kommen des Antichrist stimmen darin jedenfalls überein, daß sie alle an eine unerhörte Steigerung der Christusfeindschaft im Zusammenhang mit der Parusie denken, nicht aber an ein Reich des Antichrist als realgeschichtliche Größe, das sich in der Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Parusie durchhielte, überall wirksam wäre und gar von Menschen bekämpft werden könnte[115].

Ist die Gleidisetzung vom Reich des Antichrist mit den »dämonisdien Mädiren« nicht gerechtfertigt, so müssen wir auch Einwände gegen Wendlands Sicht des Dämonismen machen. Die dämonischen Mächte gelten ihm als dynamische Potenzen, welche auch die Institutionen verderben und zerstörent'". Aber ist es richtig, sie ontologisch auf einer Ebene zu sehen mit dem Reich Gottes[117?] Uns scheint, daß *Gloege* mit Recht vor einer »unmethcdisdien Anwendung des Begriffes -Dämonen- auf Erscheinungen des Kulturverfalles« warnt[118]. Da aber Wendland sich ganz grundlegend an dem Begriff der Dämonisierung orientiert und da er mit diesem Begriff die eigentliche Tiefe der »Charaktere des gesellschaftlichen Geschehens sichtbar machen- möchte[119], ist hier noch eine exegetische und dogmatische Erwägung vonnöten.

Wendland selbst stellt die Frage: Wie herrscht Gott in der Welt, die unter die Herrschaft des Satans gefallen ist? Die Antwort lautet: Durch den heilsgeschichtlichen Einbruch der Herrschaft Gottes in der Sendung Jesu Christi - und in der Bewahrung der Schöpfung und des Geschöpfes Mensch durch das Wirken des universalen Gesetzes[120]. Dabei ist Gottes Gebot wesensmäßig auf die sozialen Ordnungen zu beziehen. Diese haben wiederum in den drei Fundamentalstiftungen Gottes, Staat/Ehe/Arbeit, ihren letzten Maßstab. Gottes Handeln erscheint konsequenterweise immer als Erhaltungshandeln; denn die Pervertierung und Zerstörung der Institutionen ist Sache der Dämonen. Aber stellt die

---

113. Günther Bornkamm: Jesus von Nazareth. Stuttgart 1956. S. 84, vgl. S. 62. Vgl. dazu auch *Gerhard Ebeling:* Das Wesen des christlichen Glaubens. Tübingen 1959. S. 59ff.

114. Botschaft, S. 72.

115. Vgl. dazu 1. Joh. 2,18-27; 4,1-6; 2. Joh. 7-11; Mark. 31, 21-23; Mark. 13,14; 2. Thess, 2,1-11; Apok. 13; sowie *E. Schlink* in: RGG, 3. Auflage, Band I, Sp, 434.

116. Kirche, S. 85 u. ö.

117. Vgl. dazu *Karl Barth:* Die Kirchliche Dogmatik. Bd. HIt3. S. 608ff.

118. Gloege in: RGG, 3. Auflage, Bd, H, Sp. 4, Absatz 5.

119. Kirche, S. 18.

120. Botschaft, S. 90, 86, vgl, S. 164.

biblische Botschaft wirklich in dieser Weise zwei kämpfende Reiche gegenüber? Ist es nicht Gott selbst, der zerstört, der einen Lügengeist sendet und verstockt, der Unheil schafft? Sein Zorn offenbart sich mit dem Evangelium; er selbst ist es, der die Menschen dahingibt[121].

Wenn Wendland also die menschliche Gesellschaft (transitorisch-)dualistisch betrachtet, wenn er ihren Prozeß als den Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen den gemeinschaftsstiftenden und den zerstörenden Kräften ansieht, dann ergibt sich die Frage, wohin Gottes Tun in diesem Geschichtsschema gehört. Es kann doch keinesfalls auf die Seite der »gemeinschaftsstiftenden« Kräfte beschränkt werden; denn so gewiß Gottes letzte Absicht auf Leben zielt, so gewiß handelt er in dieser Welt nicht nur erhaltend, sondern auch zerstörend. Man kann also nicht Verfall und Destruktion von Ordnungen und Institutionen direkt als Werk dämonischer Mächte ansetzen. Deren Seinsweise liegt gerade nicht auf einer Ebene mit dem Handeln Gottes, sondern hat in ihrer »ontologischen«Nichtigkeit eine andere Struktur. Die Orientierung sozialethischer Maßstäbe an dem Begriff der Dämonisierung erscheint uns also dogmatisch bedenklich, weil sie das Gottesverständnis beeinträchtigt.

b) Die Theologie der Gesellschaft und die reformatorische Rechtfertigungslehre. Am Ende unserer Einleitung haben wir die Frage gestellt, ob die theologische Neubesinnung der zwanziger Jahre etwas Wesentliches für die Sozialethik ausgetragen hat. Wir zeigten dann, daß Wendland das kerygmatische Verständnis der Eschatologie aufgenommen und für seine Theologie der Gesellschaft wirksam gemacht hat. Anders steht es offenbar mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre, deren theologische Wiederentdeckung in die gleiche Zeit fällt und keinesfalls von minderer Bedeutung ist. Aber Wendland hat ihr nicht eine maßgebende Funktion eingeräumt. So drängt sich die Frage auf: Hängt Wendlands Tendenz, die eschatologischen Aussagen des Neuen Testamentes in eine eschatologisch-apokalyptische *Sicht* und in eine entsprechende Geschichtsschau umzusetzen, mit der fehlenden Wirksamkeit der Rechtfertigungslehre in seinem Entwurf zusammen?

Nun zeigt freilich die Diskussion der letzten Jahrzehnte, daß ein weiter, oft allzu weiter Weg zwischen den Aussagen der Rechtfertigungslehre und den sozialtheologischen Aussagen für die Gegenwart liegt. Die Ungeduld derer, die nach sozialethischer Weisung für die besonderen Probleme der »modernen« Gesellschaft suchen, ist angesichts der Länge dieses Weges wohl zu verstehen. Gerade ihnen kommt Wendland mit seinem Naturrechtsbegriff, mit dem Gedanken der »mittleren Axiome«, ja mit seiner ganzen Konzeption einer Theologie der Gesellschaft entgegen und schafft Voraussetzungen, die gesamtgesellschaftliche Diakonie als unaufgebbare Aufgabe der Kirche nicht nur zu behaupten, sondern auch theologisch zu verstehen.

Wendland bedient sich nicht einer philosophischen Ontologie, um das Wesen der gesellschaftlichen Ordnungen und des Menschen, der in ihnen lebt, zu bestimmen und daraus sozialtheologische Konsequenzen abzuleiten; aber er hält, wie wir oben gezeigt haben, an einer Art christlicher Ontologie fest, indem er die Strukturen des Menschen und die

121. Vgl. zum Beispiel 1. Kön. 22; Am. 3,6: Jes. 10; 45,7: Jer. 27: Mark. 4, 11 f.; Luk. 8, 10; Röm. 1,18 ff.

Fundamente gesellschaftlicher Institutionen ontologisch-theologisch vom Zeitmodus der Zwischenzeit zwischen Ur- und Endzeit her bestimmt. Die Einsicht in das Wesen von Welt, Gesellschaft und Mensch, eingebunden in einen eschatologischen Denkzusammenhang, soll die sozialtheologischen Konsequenzen bis hin zu den oben genannten Aussagen über die Dämonisierung der Sozialstrukturen, insbesondere der sekundären, ermöglichen.

Daß dieses Verfahren mit den Konsequenzen der Rechefertigungslehre in einer Spannung steht, soll kurz am Beispiel des reformatorischen Gewissens- und Sündenverständnisses angedeutet werden. Das Widerfahrnis der Rechtfertigung trifft den Menschen so in seinem Gewissen, daß es dieses neu schafft und den Menschen in den Glaubensgehorsam ruft - aber es gibt nicht die Grundlagen für eine Gewissensontologie, aus deren Erkenntnissen heraus ethische Richtlinien für den Menschen abzuleiten wären. Es geht also nicht an, die Selbstbeurteilung des Menschen durch eine hinzukommende Glaubenssicht zu vertiefen und zu verchristlichen; denn nach reformatorischem Verständnis ist gerade die Selbstbeurteilung des Menschen durch sein natürliches Gewissen das festeste Bollwerk der Selbstbehauptung gegen Gott, sei es im übermut oder in der Verzweiflung. In der Rechtfertigung wird das Gewissen nicht überformt, sondern »geröter« und neu geschaffen. Ebenso ist die Sündenerkenntnis nicht einfach eine Vertiefung menschlicher Einsichten in die eigene Verkehrtheit; sie ist vielmehr ein Offenbarungsbegriff. Allein durch den Glauben können wir glauben, daß wir Sünder sind. Daher geht es immer darum, konkrete Manifestationen der Sünde jeweils zu erkennen und zu bekennen - nicht aber die allgemeine Sündhaftigkeit bestimmter Ordnungen zum Erkenntnisgegenstand zu machen.

Es dürfte nun kein Zufall sein, daß Wendland den Verfall und die Destruktion von Ordnungen und Institutionen der Gesellschaft vorwiegend als Werk dämonischer Mächte anspricht, während der Gesichtspunkt des sündigen Verhaltens von Menschen bei seinen sozialtheologischen Urteilen zurücktritt; denn dieser Gesichtspunkt läßt sich angesichts des reformatorischen Sündenverständnisses nicht in eine *Sicht* transponieren. Das tritt deutlich in Erscheinung bei dem oben angegebenen Beispiel der theologischen Beurteilung einer soziologischen Charakterisierung des »sekundären« Systems der Institutionen in einer funktionalen Gesellschaft. Die theologische Aussage Wendlands bestätigt und überformt gegebene Erkenntnisse. Sie macht die Merkmale, mit denen der Soziologe den Unterschied zwischen primären und sekundären Institutionen bestimmt hat, zu ihren eigenen und kann daher auch nicht vermeiden, daß sie Werturteile übernimmt und steigert. So wird der qualitative Vorrang, den die primären Institutionen infolge der Nachwirkung des romantisch-konservativen Organismusgedankens auch bei vielen Soziologen haben, theologisch überhöht, anstarr daß er kritisch eingeschränkt wird durch den Blick auf das Gesetz der Sünde, unter dem eben auch die primären Ordnungen stehen. Indem das theologische Urteil nicht seinen eigenen Ausgangspunkt hat, sondern sich aus einer theologisch vertieften Sicht der Grundcharaktere gesellschaftlicher Institutionen ableitet, läßt es sich von vornherein in einen fremden Rahmen einweisen und läuft Gefahr, innerhalb dieses Rahmens den vorliegenden Anschauungen nur eine »höhere Weihe« zu geben. Verzichtet aber das sozialethische Urteil auf eine theologische Wesensfeststellung gegenüber gesellschaftlichen Ordnungen und bemüht sich um die Erkenntnis, welcher *Umgang*

mit gegebenen und immer relativen Ordnungen, Vorstellungen und Zielsetzungen dem Glaubensgehorsam in der konkreten Situation entspricht, so verfolgt es damit ein Verfahren, das der reformatorischen Rechtfertigungslehre angemessener sein dürfte.

c) Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik. Unsere kritischen Fragen an Wendland konvergieren in dem Einwand, daß der Schritt über sozialethische Urteile hinaus zu einer universalen Sicht einer Theologie der Gesellschaft theologisch nicht zu rechtfertigen ist. Wir versuchten zu zeigen, daß gegen die Umsetzung des biblischen Kerygmas in einen eschatologischen Denkzusammenhang hermeneutische Bedenken bestehen und daß die theologische Qualifizierung gesellschaftlicher Institutionen mit Hilfe christlich-ontologischer Einsichten dogmatischen Bedenken unterliegt. Hält man an diesen Einwänden fest, so entfällt freilich die entscheidende Bedingung für die Möglichkeit einer Theologie der Gesellschaft; denn diese muß per definitionem das Moment einer durchgehenden theologischen Erkenntnis und Beurteilung der Grundcharaktere des Gesellschaftsgeschehens enthalten.

Stehen wir damit wieder bei Troeltsch, der die Möglichkeit einer Sozialtheologie bestritt und nach dem Ende des ersten Weltkrieges in der sachkundigen, völlig profanen Reformarbeit den letzten Ausweg sah - wobei er, indem er dem bloßen Sachverstand eine so heilvolle Rolle zumutete, sich doch wohl nur in einer Art verzweifelter Hoffnung an die Reste des metaphysischen Harmoniegedankens des bürgerlichen 19. Jahrhunderts klammerte? Aber die tiefe Krise der westlichen Gesellschaftssysteme in den dreißiger Jahren und dem nachfolgenden Kriege hat auch diesen Resten des optimistischen Autonomiedenkens schwere Stöße versetzt. Das Vertrauen auf die Errettung der Gesellschaft durch die der Gesellschaft immanenten Kräfte schwand. Das führte zu den bekannten Rückfragen, ob es nicht »diristliche Werte« gäbe, die imstande sein könnten, das Wert-Vakuum in der pluralistischen Gesellschaft aufzufüllen. Solche Überlegungen wurden gerade von Soziologen angestellt, die eine vorwiegend analytische, wertneutrale Wissenschaft betreiben wollten und dabei die Gegebenheit von gesellschaftsgestaltenden Werten voraussetzen mußten[122]. Aber kann die Kirche, kann die »weltliche Christenheit« solche Erwartungen erfüllen? *Karl Mannheim* zum Beispiel stellte bei seinen Gesprächen mit Theologen in den USA nachdrücklich fest, daß in der funktionalen Gesellschaft »ethisdie Grundsätze an dem sozialen Rahmen gemessen werden müssen, in dem sie funktionieren sollen[123]«. Anerkennt man diesen funktionalen Charakter der Werte, so hat man nicht nur die idealistische Persönlichkeitsethik aufgegeben, sondern auch zugestanden, daß die gesellschaftlichen Normen rein weltlich sein müssen; und gerade weil ihre pure Weltlichkeit immer von ideologischer Verfremdung bedroht ist, kann es nicht die Aufgabe des Theologen sein, sie seinerseits »christlich« zu vertiefen oder zu überhöhen. Er wird sich daher hüten, die Ordnungen der pluralistischen Gesellschaft in eine unmittelbare Bezogenheit auf Mandate Gottes hineinzuzwängen oder die faktisch

122. Vgl. hierzu als Musterbeispiel *Karl Mannheim:* Diagnose unserer Zeit, Kapitel VII, II: »Chrisrlidie Werte und die sich verändernde Welt. (Gedanken eines Soziologen. Zurich 1951).
123. Mannheim, a.a.O, S. 159ff.

fehlende Bezogenheit als Argument gegen sie zu verwenden. Und er kann die Feststellung, daß sie aus rationalem Gestaltungswillen hervorgegangen sind, nicht zu einem Einwand gegen ihre Geltung machen, sondern wird es ihnen gerne zugestehen, daß sie in die Verantwortung der - freilich gebundenen - Vernunft gelegt sind[124].

Demnach ist es der Gemeinde versagt, eigene Werte zu produzieren und sie der Gesellschaft anzubieten; sie verfügt in dieser Hinsicht nicht über eine Sondererkenntnis. Wohl aber muß ihr alles daran gelegen sein, daß der Umgang mit begegnenden Normsystemen und Wertvorstellungen aus dem Gehorsam des Glaubens heraus erfolge und paradigmatischen Charakter für die ganze Gesellschaft gewinne. Hier liegt die Aufgabe der theologischen Sozialethik, die das menschliche Tun und Lassen unter die Frage stellt, ob es sich als gehorsame Antwort auf Gottes Anrede erweist. Dabei werden ihr freilich die gleichen Probleme begegnen, die Wendland in seinem Entwurf einer Theologie der Gesellschaft angesprochen oder behandelt hat. Eine Sozialethik würde zum Beispiel an der Gegenwartsproblematik vorübergehen, wenn sie nicht sehen würde, daß eine an der individuellen Autonomie orientierte Ethik die Lage der meisten Menschen in der modernen Gesellschaft verfehlt; denn zweifellos ist »ein institutionell geordnetes Vorfeld für das Zustandekommen der personalethischen Entscheidungen von großer Bedeutungw-«. Und sie wird bedenken müssen, was es für das Menschsein des Menschen bedeutet, daß das Leben in der Massengesellschaft einerseits bestimmte Verhaltensweisen aufnötigt, andererseits aber auch Möglichkeiten eröffnet, die vorher nicht gegeben waren. Auch Wendlands Gedanken über den Auftrag einer »weltlichen Christenheit« sollten aufgenommen und weitergeführt werden - aber nicht aus einer sozialtheologischen Sicht heraus, die allzu sehr bei der theologischen Erschließung des Wesens gesellschaftlicher Institutionen von vorgegebenen Anschauungen abhängig wird.

So wird sich die sozialethische Arbeit in der grundlegenden Spannung bewegen, die sich auftut, wenn gleichzeitig freie Distanz gegenüber allen gegebenen Normen und konkrete Bejahung bestimmter Normen gesucht wird. Die Distanz ist unaufgebbar, weil für das Glaubensurteil alle begegnenden gesellschaftlichen Maßstäbe irdischer und relativer Art sind und darum vor jeglicher ideologischen Oberhöhung geschützt und in ihrer echten Weltlichkeit erhalten werden müssen; aber die Distanzierung ist nicht die einzige Bewegung, um die es geht, ja, sie kann in der Isolierung geradezu ein Ausdruck des Ungehorsams sein. Ihr muß jene andere Bewegung entsprechen, die inmitten allgemeiner resignierter Relativierung bestimmte weltliche Normen ganz ernst nimmt und sie um der Liebe willen als bindend anerkennt. Diese Einheit von notwendiger Distanzierung und gebotener Bindung jeweils neu zu suchen und zu finden ist die Aufgabe der Gemeinde, die nach dem Glaubensgehorsam trachtet und dabei einer begleitenden Sozialethik bedarf.

Dr. theol. H. E. Tödt *Heidelberg, Schloß-Wolfsbrunnenweg 20*

124. VgI. *Wal/gang Schweitzer:* Freiheit zum Leben. Grundfragen der Ethik. Stuttgart 1959. S. 146ff.
125. Botschaft, S. 232

Die künstliche Samenübertragung beim Menschen in der juristischen Diskussion in Deutschland

VON HANS MARTIN SCHMIDT

I.

In den Jahren 1905, 1907 und 1908 wurden deutsche Gerichtel zum ersten Male mit einem Fall künstlicher Samenübertragung beim Menschen befaßt: Eine Frau hatte sich angeblich ohne Wissen des Ehemannes aus einer pollutio nocturna stammendes Sperma eingeführt und empfangen. Pie Ehescheidungsklage des Mannes hatte keinen Erfolg. Obwohl eine solche Insemination nicht für möglich gehalten wurde, blieb das Kind kraft gesetzlicher Vermutung ehelich.

Dieser seltsame Fall ist offenbar eine ganz vereinzelte Erscheinung geblieben; man hat in den folgenden Jahren noch darüber diskutieret, das Problem hatte dann aber bald seine Aktualität verloren. Aus den vierziger Jahren erst wieder sind uns Darsrellungen" bekannt, die jedoch in erster Linie für den Gynäkologen bestimmt waren. 1950/51 wurden die Rechtsfragen erstmals wieder vor einer größeren öffentlichkeit erörterr'. Später nahm sich dann auch die Rechtswissenschaft des Problems an[5]. Seitdem ist die Diskussion ununterbrochen fortgesetzt worden'. Auch Schweizer Juristen haben sich daran beteiligt".

---

1. Landgericht Koblenz, Oberlandesgericht Köln, Reichsgericht; vgl, Recht 1907, S. 522; Juristische Wochenschrift 1908, S. 485.
2. Vgl, zum Beispiel *Olshausen,* Deutsche Medizinische Wochenschrift 1908, S. 515, 1636. - *von Winkel,* Redie 1909, *S.167ff.-TTaumann:* Künstliche Befruchtung und Vaterschaft. Recht 1909. S. 761. - *Wilhelm:* Die künstliche Zeugung beim Menschen und ihre Beziehungen zum Recht. Juristisch-psychiatrische Grenzfragen 1911. S. 83ff.
3. Zum Beispiel *Lönne:* Medizinisch-juristische Gedanken Zum Problem der künsrlidien Befrudrrung, Deutsches Zentralblatt für Gynäkologie 1943. S. 1495. _ *WenneT-GelzeT:* Juristisme Probleme bei Vornahme von künstlichen Befruchtungen. Gynaecologia 1949. S. 463ff.
4. W. *Bedeer,* Empfängnis ohne Mann. Die Unnatur im Paragraphengestrupp. Der Ring 1950. S. 24ff. - *Ders.:* Das Problem der künstlimen Samenübertragung und seine rechtlichen Folgen. Der öffentliche Gesundheitsdienst 1951. S. 49ff. - *Dlceertmannt* Starusfragen im Blickfeld künstlicher Befruchtung. Neue Juristische Wochenschrift 1950. S. 18. - *Klein:* Die künstliche Befrudrtung als Rechtsproblem. Jugendwohl1951. S. 154.
5. *Dölle:* Die künstliche Samenübertragung. Rechtsvergleichende und redrrspolirisdre Skizze. Festschrift für Ernst Rabel, Bd, 1. 1954. S. 187ff. - *KaeuffeT:* Rechtliche Problematik der künstlichen Befruchtung beim Manschen, insbesondere in strafrechtlicher Hinsicht. Diss. Bonn 1953 (ungedruckt).
6. Zum Beispiel *Geiger:* Rechtsfragen der Insemination. Ärztliche Mitteilungen 1954. S. 756ff. - Arzt und Christ. 1955. Heft 4. - Künstliche Befruchtung beim Menschen. Köln 1960. S. 37. - *A. Mayer:* Ober juristische und psychologische Fragen der künstlimen Insemination. Münchener Medizinische Wochenschrift 1954. S. 393, 444. - *Bechtold:* Rechtsfragen zur künstlichen Befruchtung. Medizinische Klinik 1954. S. 886. - *Arms:* Die Insemination in strafrechtlicher Sicht. Ärztliche Mitteilungen 1957. S. 444. - *Hallermann:* Gerichcsärztliche Aspekte der künstlichen Samenübertragung. Ärztliche Mitteilungen 1958. S. 66.- W. *Becker:* Interview mit .Constanze«. 1959. Heft 4. - *Eb. Schmidt.* Hess, Ärzteblatt 1959, Heft 6. - *Erdsiek:* Zivilrecheliehe Aspekte der künstlichen Insemination. Neue Juristische Wochenschrift 1960. S. 23f. - D. *Giesen:* Die künstliche Insemination als ethisches und rechtliches Problem. Trierer Theologische Zeitschrift 1960. Heft 1/2. - *Ridner:* Künstliche Insemination als Hilfe in unfruchtbaren Ehen. Künstliche Befruchtung beim Menschen. Köln 1960. S. 75. - *Dünnebier.* Probleme der artifiziellen Insemination aus der Sicht des Juristen. Probleme der künstlichen Insemination. Witten 1960. S. 40. - *Lutber:* Zur künstlichen Insemination. Ehe und Familie 1960, S. 429; 1961, S. 160.
7. *Pjenniger:* Ist künstliche Befruchtung strafbar? Schweizerische Juristenzeitung 1945. S. 144. - *Simon:* Die Insemination in den skandinavischen Gesetzentwürfen, a.a.O, 1953, S. 480. - *Demhard:* Die künstliche Besamung beim Menschen

Das wachsende Interesse des Schrifttums an dieser Problematik, die dadurch bekannt gewordenen Erfahrungen in Amerika und der Hinweis, daß auch in Deutschland die Zahl der aus einer artifiziellen Insemination hervorgegangenen Kinder auf über 1000 geschätzt wird[8], mögen dazu geführt haben, daß auch die vomBundesjustizministerium einberufene Große Strafrechtskommission, die den Entwurf eines neuen Strafgesetzbuches ausgearbeitet hat, den Tatbestand der künstlichen Samenübertragung in ihre Beratungen einbezogen und einen formulierten Vorschlag unterbreitet hat'. Der Bayerische Landtag hatte die Bayerische Staatsregierung schon in einem Beschluß vom 9. 7. 1958[10] gebeten, beim Bund vorstellig zu werden mit dem Ziel, daß er in der Frage der künstlichen Befruchtung beim Menschen baldigst gesetzgeberisdi tätig werde, und zwar zunächst im Sinn des Verbots einer künstlichen Befruchtung mit fremdem Samen.

Die weitere Entwicklung bleibt abzuwarten. Wann das neue Strafgesetzbuch, das zur Zeit dem Bundesrat vorliegt, verabschiedet werden kann, ist überhaupt nicht abzusehen; es ist nach der bisherigen Erfahrung bei der gesetzgeberisdien Behandlung solcher großen Gesetzentwürfe nicht ausgeschlossen, daß noch viele Jahre ins Land gehen werden. Immerhin ist aber zu beachten, daß die Große Strafrechtskommission empfohlen hat, den vorgeschlagenen Straftatbestand bereits vorweg durch ein Strafrechtsänderungsgesetz in die alte Fassung des Strafgesetzbuches einzuführentt. Zur Zeit sind solche Absichten jedoch nicht mehr aktuell.

11.

Im folgenden sollen zunächst kurz die Probleme aufgezeigt werden, die im Schrifttum *de lege lata* erörtert worden sind.

1. Nach dem geltenden *Zivilrecht* sind Vor allem die Fragen der ehelichen und unehelichen Abstammung, der Unterhaltspflicht, der Ehescheidung und der Haftung problematisch.

Das Kind, das von einer verheirateten Frau während der Ehe nach Verwendung von Sperma des Ehemannes geboren worden ist (homologe Insemination), wird allgemein als ehelich angesehen, und zwar auch dann, wenn die Erzeugung oder Empfängnis nicht gewollt ist!!. Dabei bleibt immer die Frage offen, ob derjenige, der die Ehelichkeit des Kindes behauptet, die künstliche Samenübertragung und die dadurch verursachte Zeugung auch beweisen kann. Das Kind aus einer konsentierten künstlichen Samenübertragung ist nur dann nicht ehelich, wenn es den Umständen nach offenbar unmöglich ist, daß die Frau das Kind von dem Manne empfangen hat[13].

Ist das Kind von einer verheirateten Frau während der Ehe nach Verwendung von Sperma eines Dritten geboren worden (heterologe Insemination), so sind zwei Fälle zu unterscheiden'<r Hat der Ehemann seiner Frau innerhalb der Empfängniszeit beigewohnt (oder ist die Vermutung der Beiwohnung nicht widerlegt), so ist das Kind ehelich, es sei denn, daß es den Umständen nach offenbar unmöglich ist, daß die Frau das Kind von ihrem Ehemann empfangen hat. Hat der Ehemann seiner Frau innerhalb der Empfängniszeit nicht beigewohnt, so ist das Kind unehelich. Auch in diesen beiden Fällen

---

im Hinblick auf das schweizerische Recht. Winterthur 1958. – *Ders.:* Die Voraussetzungen rechemäßiger künstlidter Besamung. Praxis, Sdiweizerisdie Rundschau für Medizin 1958. S. 1165. – *Merz:* Rechtsprobleme der künstlidten Samenübertragung, a.a.O, S. 1163. – Zur Rechtslage im übrigen Ausland vgl, insbesondere *Dölle,* a.a.O.- *Schellen:* Artificial Insemination in the Human. London 1957. – *Lutber* in: Ehe und Familie *1960,* S. 429; 1961, S. 161.

8. Vgl, zum Beispiel Neue Juristisdte Wochenschrift 1958, S. 251.

9. Sitzungen 0lm 8. und 12. 3. und 22. bis 23. 10. 1958; vgl. vor allem den Auszug aus den Beratungen bei *Schwalm:* Strafrechtliche Probleme der künstlidten Samenübertragung beim Menschen, Goldtammers Archiv 1959. S. 1 ff., Niedersdirifẗen über die Sitzungen der Großen Strafrechtskommission. 7. Bd. Bes. Teil, 67. bis 75. Sitzung. Bonn 1959.

10. Beilage 3686 z, d. Stenograph. Berichten des Bayer. Landtages – 3. Wahlperiode – S. 4865.

11. Vgl. *Schwalm,* a.a.O, S. 1.

12. Vgl. für viele *OSU«* a.a.O, S. *190* ff.

13. Offenbar a. A. *Geiger* in »Künstliche Befruchtung«, S. 49 f.

14. Vgl. zum Beispiel *Dölle,* 01.a.O. S. *200* ff.

kann die Unehelichkeit nur geltend gemacht werden, wenn sie rechtskräftig festgestellt ist. Das Anfechtungsreche des zustimmenden Ehemanns neben dem des Staatsanwalts erscheint allerdings unbefriedigend'P, Der Sperma-Spender, der mit der Verwendung seines Samens zum Zwecke der künstlichen Samenübertragung einverstanden war, gilt als Erzeuger des Kindes im Sinne der sogenannten Zahlvaterschaft. Vereinzelt wird auch die Meinung vertreten, daß der nicht einverstandene Spender als Erzeuger anzusehen und deshalb unrerhalespflidnig sei[18]. Bei der Feststellung des unterhaltspflichtigen Erzeugers trifft den Arzt eine Mitwirkungspflicht[17]. Der konsentierende Ehemann kann unter Umständen aus Vertrag zusätzlich unterhaltspflichtig sein.

Das Kind, das von einer ledigen, verwitweten oder geschiedenen Frau auf Grund einer artifiziellen Insemination geboren wird, ist stets unehelich, Auch in diesem Falle gilt der Spermator als Vater des Kindes und ist diesem unterhaltspflichtig.

Geht man davon aus, daß eine künstliche Samenübertragung nicht in jedem Falle rechtswidrig ist[18], so ist ein Anspruch aus unerlaubter Handlung gegen den Arzt und den Spermator nur dann möglich, wenn der Ehemann der künstlichen Insemination nicht zugestimmt hat, sollte aber auch dann auf den Fall beschränkt bleiben, daß vorsätzlich in einer gegen die guten Sitten verstoßenden Weise dem Ehemann Schaden zugefügt worden ist. Eine heterologe Insemination dürfte nur dann nicht gegen die guten Sitten verstoßen, wenn besondere ethische Rechtfertigungsgründe vorliegen'", Es kann ferner, wenn man mit der herrschenden Meinung nicht jeden solcher Verträge von vornherein für nichtig hält, eine Haftung des Arztes aus Vertragsverletzung oder culpa in contrahendo gegeben sein. Inwieweit ein Hafl:ungsausschluß von seiten des Arztes möglich ist, ist sehr zweifelhafl:[20].

15. *Dünnebier,* a.a.O, S. 42, will dem Mann schon nach geltendem Recht das Anfechtungsrecht versagen.
16. So *Geiger* in »Künstliche Befruchtung«, S. 47.
17. VgI. *Richter,* a.a.O, S. 86f.
18. A. A. *Geiger,* a.a.O. S. 40ft
19. VgI. *Dölle,* a.a.O. S. 217ff.
20. VgI. *Richter,* a.a.O, S. 88.

Ein Schadensersatzanspruch des Kindes gegen den Arzt ist nicht anzuerkennen'",

Der Mann kann dann, wenn er der homologen oder heterologen Insemination zugestimmt hat, sein Scheidungsbegehren nicht darauf stützen, da auch Zustimmung zum Ehebruch und Verzeihung von Verfehlungen das Scheidungsrecht ausschließen. Fehlt jedoch das Einverständnis, so wird in der Regel – jedenfalls bei heterologer Insemination –, wenn auch nach herrschender Auffassung[22] mangels conjunctio membrorum nicht Ehebruch, wohl aber eine schwere Eheverfehlung vorliegen, die zur Entstehung des Scheidungsrechts führen kann.

2. Nach geltendem *Strafrecht* sind vor allem folgende Tatbestände zu prüfen: Personenstandsfälschung, Ehebruch, unterlassene Hilfeleistung bei Schwangerschafl und Körperverletzung.

Personenstandsfälschung scheidet aus, weil in diesem Tatbestand nur die Verfälschung des bürgerlich-rechtlichen Status unter Strafe gestellt wird[23].

Die Meinung, die heterologe Insemination stelle einen Ehebruch im Sinne des Strafrechts dar, wird nur vereinzelt vertreten[24].

Für die Anwendung des § 170 c StGB (unterlassene Hilfeleistung bei Sdrwangerschafl) ist entscheidend, ob man annehmen kann, daß die Frau im Sinne des Gesetzes vom Arzt geschwängert worden ist[25]. Wenn man den objektiven Inhalt der Norm der Auslegung zugrunde legt, ist das zu bejahen. Da der Arzt gewissenlos gehandelt haben muß, wird der Fall allerdings nicht ofl: praktisch werden.

21. A. A. *Geiger,* a.a.O. S. 58f., unter Berufung auf BGH *v,* 20. 12. 1952 (BGHZ 8, 243), wo einem Kinde, das infolge der im Krankenhaus verschuldeten Infektion der Mutter mit angeborener Lues zur Welt kommt, ein Schadensersatzanspruch gegen das Krankenhaus zuerkannt wird.
22. A. A. vor allem *Geiger* in »Künstliche Befruchtung-e, S. 53.
23. VgI. *Geiger,* a.a.O, S. 55.
24. VgI. zum Beispiel *Kaeulfer,* a.a.O. S. 107ff, *Geiger,* a.a.O. S. 55, der zur Bejahung des ehe-rechtlichen Tatbestandes neigt, verneint den strafrechtlichen.
25. Bejaht von *Geiger,* a.a.O, S. 55F., verneint von *Dölle,* a.a.O, S. 221.

Eine Körperverletzung durch den inseminierenden Arzt bei Samenübertragung auf eine Ledige und heterologer Insemination wird von einigen bejaht mit dem Hinweis, eine Heilbehandlung liege nicht vor bzw. der ärztliche Eingriff sei nicht geboten und die Einwilligung sei wegen Sittenwidrigkeit der Tat unerheblichw; diese Auslegung erscheint jedoch sehr zweifelhaft, zumal das Problem der Körperverletzung bei ärztlichen Eingriffen ohnehin sehr umstritten ist.

III.

Wenn ich nunmehr kurz die *rechtspolitischen* Probleme in der juristischen Diskussion darstelle, so sei zunächst darauf hingewiesen, daß die meisten Schriftsteller sich darüber im klaren sind, daß es sich bei der Frage der artifiziellen Insemination in erster Linie um ein ethisches Problem handele" und der rechtliche Aspekt nur eine von mehreren Betrachtungsweisen darstellt. Das legitimiert den Juristen, auch außerrechtliche Standpunkte in seine Wertungen miteinzubeziehen, das veranlaßt ihn aber auch, seine spezifisch juristischen Gesichtspunkte in der Erkenntnis vorzubringen, daß es sich um Teilaspekte handelt.

Die Frage, ob die künstliche Samenübertragung in Zukunft *zivilrechtlich* normiert werden soll, wird auch von Juristen sehr unterschiedlieh beantwortet.

Die homologe Insemination wird von den meisten rechtlich nicht beanstandet. *Dölle*[28] fragt für diesen Fall mit Recht, ob der Wille von Eheleuten zum Kind, der so stark ist, daß er sich über alle Bedenken und Widerwärtigkeiten hinwegsetzt, nicht eher die Duldung des Gesetzgebers verdiene als die vom Gesetzgeber gleichfalls nicht beanstandete Verhütung der Empfängnis. *Geiger*[29] vertritt *je*doch die Meinung, daß man dann, wenn man die heterologe Insemination wirksam unterbinden wolle, jede Insemination mit dem Unwerturteil der Rechtswidrigkeit versehen müsse, da es ein Leichtes sei, sie regelmäßig als eine homologe zu tarnen. Diese Begründung dürfte wohl nicht ausreichend sein. Solange die künstliche Samenübertragung in Deutschland noch keine nennenswerte Bedeutung erlangt hat, kann man darauf vertrauen, daß die Juristen auf Grund des geltenden Rechts jeweils vernünftige Lösungen finden und die Ärzte - wie auch in allen anderen Fällen - die Indikationen gewissenhaft prüfen.

Die heterologe Insemination wird demgegenüber fast allgemein abgelehnt. Die Vielzahl der Gründe soll hier nicht noch einmal aufgeführt werden; es sei vor allem verwiesen auf *Dölle*[30], *Geiger*[31] und *Dünnebier*[32]. *Dölte*[33] spricht von ganz seltenen Ausnahmefällen, in denen eine heterologe Insemination vielleimt einmal erträglieh sein könnte. Dennoch erscheinen gesetzlidie Maßnahmen auf dem Gebiete des Zivilrechts nicht gebotene'. *Dölle*[36] weist unter anderem darauf hin, daß das aus einer heterologen Insemination entstandene Kind ebensowenig beanspruchen könne, vor der Feststellung seiner Unehelichkeit bewahrt zu bleiben wie das aus einer Beiwohnung stammende Kind. *Geiger*[38] tritt demgegenüber im Hinblick auf die Unsicherheit in der Wertung dieser Eingriffe in der medizinischen Literatur und in der Öffentlichkeit dafür ein, daß der Gesetzgeber ausdrücklidi jede Form der Insemination, auch die nicht strafbare, für rechtswidrig erkläre; das genüge, um mit Hilfe der allgemeinen Rechtssätze des Vertrags- und Deliktsrechts, des Eherechts und der Grundrechte in jedem Fall die Rechtsfolgen für die an einer Insemination Beteiligten ziehen zu können. *Richter*[37] hält dem unter anderem entgegen, daß nicht alles, was unsirrlieh sei, als

26. Für Körperverletzung *Kaeuffer,* a.a.O, S. 64 ff., 96 ff.; wohl audr D. *Giesen,* a.a.O, S. 39 ff,
27. Vgl, früher in dieser Zeitschrift *Bloemho/:* Das Problem der künstlichen Insemination beim Menschen. Hell: 1/1958.
28. A.a.O. S. 230.
29. A.a.O. S. 68.
30. A.a.O. S. 237.
31. A.a.O. S. 59.
32. A.a.O. S. 45.
33. A.a.O. S. 243: Man könnte zum Beispiel an eine durch Kriegsverwundung eingetretene Sterilität des Mannes denken. Die Ehe ist gefährdet, das Aussterben der Familie soll verhindert werden, ein Verwandter des Mannes stellt sich daher in diesem einzelnen Fall zur Verfügung.
34. So auch *Erdsiek,* NJW 1960, S. 24.
35. A.a.O. S. 243.
36. A.a.O. S. 68.
37. A.a.O. S. 83f.

rechtswidrig deklariert werden könne und daß es davon abgesehen extreme Fälle von heterologer Insemination geben könne, in denen nicht einmal ein sittlicher Vorwurf gemacht werden dürfe.

Schon um die vielfältige Wirklichkeit nicht zu vergewaltigen, sollte man deshalb von dem generellen Verdikt der Rechtswidrigkeit absehen. Allerdings sollte man wohl auch - jedenfalls vorläufig - eine Reglementierung vermeiden, wonach jede beabsichtigte Insemination anzeigepfliditig ist[38]; die Schwierigkeiten und Folgen sind noch nicht zu übersehen.

Obwohl verschiedentlich davon abgeraten worden ist, die künstliche Samenübertragung zum Gegenstand eines *Straftatbestandes* zu machen[39], ist in dem Entwurf eines neuen Strafgesetzbuches folgende Vorschrift enthalten:

(1) Wer eine künstliche Samenübertragung bei einer Frau vornimmt, wird mit Gefängnis bis zu 3 Jahren bestraft.

(2) Eine Frau, die eine künstliche Samenübertragung bei sich zuläßt, wird mit Gefängnis bis zu 2 Jahren oder mit Strafhaft bestraft.

(3) Die Abs. 1 und 2 sind nicht anzuwenden, wenn ein Arzt Samen des Ehemannes bei dessen Ehefrau mit Einwilligung beider Ehegatten überträgt.

(4) Wird die Tat des Abs. lohne Einwilligung der Frau begangen, so ist die Strafe Gefängnis nicht unter 6 Monaten.

(5) Die Tat ist auch strafbar, wenn sie ein Deutscher, der seinen gewöhnlichen Aufenthaltsort im Inland hat, im Ausland begeht.

Von dieser Strafnorm werden also weder Vorbereitungshandlungen noch die Selbstinsemination erfaßt.

Die Eherechtskommission der EKD hat in ihrem Beschluß[40] ebenfalls empfohlen, die konsentierte homologe Insemination durch einen Arzt nicht, die heterologe Insemination jedoch in jedem Fall unter Strafe zu stellen.

Der Gesetzgeber stand bei seinen Arbeiten vor der Frage, »welche Ursachen der Erfüllung des Wunsches zum eigenen Kind entgegenstehen und welche Wege zur überwindung der Hindernisse mit den Anschauungen unserer Kulturgemeinschaft vereinbar erscheinen«[41]. Das Für und Wider der Erwägungen innerhalb der juristischen Diskussion findet sich in den Niederschriften über die Sitzungen der Großen Strafredrtskommissionw und im Schrifttum vor allem in den Beiträgen von Geiger[43] und Richter[44]; hier möge eine kurze Erwähnung der wichtigsten Argumente genügen:

Die Befürworter der Strafbarkeit postulieren einen zumindest »moralischen« Anspruch des Kindes darauf, daß es seine wirkliche Herkunft und Abstammung erfahre; es gehe nicht an, daß am Beginn seines Lebensweges bis an sein Ende die Lüge und die Täuschung über die Person des Vaters stehe. Dem wird entgegengehalten, daß das geltende Recht auch ein familienrechtliches Band zwischen dem unehelichen Kind und seinem Erzeuger ablehne und daß die Adoption von Säuglingen amtlich gefördert werde, obwohl sie auch so lange wie möglich über ihre Abstammung im unklaren gelassen würden und die Aufdeckung eine psychische Störung verursachen könnte. Wenn auch hierbei der gewichtige Unterschied außer acht gelassen ist, daß die Insemination Weckung neuen Lebens, die Adoption aber die Begründung eines Rechtsverhältnisses zwischen bereits existierenden Menschen zum Gegenstand hat, so kann dieses Argument doch immerhin die Notwendigkeit einer Bestrafung nur aus diesem Grunde bedenklich erscheinen lassen.

Ferner soll der Schutz der Ehe (Art. 6 Grundgesetz) eine Bestrafung der heterologen Insemination rechtfertigen. Dieser Forderung wird mit dem Hinweis auf die sehr eingeschränkte Strafbarkeit des Ehebruchs und die Aufhebbarkeit der Ehe bei Zeugungsunfähigkeit des Mannes begegnet. Wenn es auch richtig ist, daß der Gesetzgeber im Falle der künstlichen Samenübertragung in der - besseren - Lage ist, von

---

38. Dölle, a.a.O, S. 244, bezeichnet diese Möglichkeit als den einzigen Weg, den ein verantwortungsbewußter Gesetzgeber zur Not gehen darf.

39. Vgl. zum Beispiel den 62. Deutschen Ärztetag, siehe *Fromm* in »Künstlidie Befruchtung«, S. 30; vgl. auch schon *Dölle,* a.a.O. S. 243.

40. Abgedruckt in »Probleme der künstlichen Insemination«. Witten 1960. S. 53.

41. Schwalm, a.a.O. S. 2.

42. Siehe Fußnote 9.

43. A.a.O. S. 61 ff.

44. A.a.O. S. 75 ff.

vorneherein den unguten Anfängen wehren zu können, so können deshalb doch nicht die Wertungen gegenüber der Institution der Ehe, die an anderen Stellen der Rechtsordnung bereits vorhanden sind, außer acht gelassen werden.

Schließlich wird der Schutz der Allgemeinheit für eine Bestrafung ins Feld geführt. Vor allem wird auf die Inzestgefahr und die Möglichkeit einer staatlichen Lenkung der Zeugung hingewiesen. Auch hier ist der Einwand, das Inzestverbot könne ebenso durch die viel zahlreicheren unehelichen Zeugungen und Ehebrüche übertreten werden, nicht ganz von der Hand zu weisen. Die Vision eines Termitenstaates vermag zur Zeit einfach nicht zu überzeugen; sollte er unser Schicksal sein, würde eine Strafvorschrift daran wohl am wenigsten etwas ändern können.

IV.

Zumindest wird man aus den verschiedenen Stimmen im juristischen Schrifttum das Résumé ziehen können, daß rechtspolitische Maßnahmen, insbesondere die Verkündung einer Strafnorm, keinerlei Eile haben. Vielleicht wird die künstliche Samenübertragung gerade in Deutschland durch eine gesunde Einstellung der Eheleute niemals zu einem Problem werden[45]. Davon abgesehen führen die unsichere Rechtslage und andere Risiken verschiedenster Art zwangsläufig dazu, daß die künstliche Samenübertragung kaum eine wesentlich weitere Verbreitung finden wird, als es bisher der Fall war. Dann könnte es wohl nützlicher sein, die jetzt noch vorhandene Zeit mit einer eingehenden Untersuchung über Art und Ausmaß der artifiziellen Insemination in Deutschland auszunutzen[46]. Wenn dann später doch einmal eine gesetzliche Regelung notwendig werden sollte, so würden die damit verbundenen Wertungen jedenfalls auf einer sicheren Grundlage stehen. Für die Gegenwart fragt *Luther*[47] mit Recht: »Ist nicht Aufklärung über die mit der Insemination verbundenen persönlichen Schwierigkeiten, Erziehung und Stärkung der Seelenhaltung besser als Pönalisierung?«

45. So auch *Becker* in dem Interview mit Constanze, Heft 4/1959, S. 47.
46. Vgl. D. *Giesen,* a.a.O, S. 40.
47. Ehe und Familie 1960, S. 429.

Rechtsanwalt Dr. H. M. Schmidt *Köln*

Literatur

Karrenberg, Friedrich: Gestalt und Kritik des Westens. Beiträge zur dirisrlidien Sozialethik heute. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1959. 249 S.

Wie schon der Untertitel zu erkennen gibt, handelt es sich bei diesem gewichtigen Werk nicht um eine systematische Darstellung der ehristliehen Sozialethik, sondern um Beiträge zu ihr, die teils begründen, teils informieren und teils die gegenwärtige Diskussion weiterführen wollen. Entsprechend trägt das Buch einen leicht aphoristischen Charakter. Den verschiedenen Studien liegen indessen dieselben zentralen Problemstellungen zugrunde, so daß das Werk desungeachtet eine geschlossene Wirkung hervorzubringen vermag. Sein Grundanliegen darf darin gesehen werden, auf dem Boden des christlichen Glaubens die Sadibereiche des Wirtschaftlich-Politischen und des Ethischen zueinander in eine reale Verbindung zu bringen, und zwar im Blick auf die konkrete Situation, die bedingt ist durch den fundamentalen Gegensatz zwischen Ost und West, zwischen den gesollschafblichen Leitbildern der Markt- und der Zentralverwaltungswirtschaft, zwischen freiheitlicher Demokratie und totalitärer Diktatur. Das gibt dem Buch nicht nur eine aktuelle, sondern auch eine grundsätzliche Bedeutung, die dadurch noch gehoben wird, daß sich klares theologisches Denken und solides, in der Praxis erprobtes wirtschaflliches Sachwissen in ihm vereinen.

Es ist selbstredend im Rahmen einer Besprechung unmöglich, die einzelnen Beiträge des Buches eingehend zu würdigen. Der Rezensent möchte sich deshalb darauf beschränken, einzelne Punkte hervorzuheben, die ihn im Blick

auf die heutige Diskussion besonders bedeutsam dünken.

Der erste Beitrag, »Grund und Ziel der christlichen Sozialethike, setzt sich zunächst kritisch mit der immer noch weitverbreiteten Ansicht auseinander, daß die Sozialethik vom eigentlichen Zentrum der christlichen Botschaft wegführe, indem sie einerseits der Nächstenliebe ihre Mittestellung nehme und anderseits in den Bannkreis des optimistischen Glaubens an ein vom Menschen zu schaffendes Reich Gottes trete (J. Chambom), Ohne diesem Einwurf apriori jedes Recht abzusprechen, wird klar festgehalten, daß in der Heiligen Schrift nicht »nur« von der Agape, sondern auch »mit großem Ernst von Recht und Gerechtigkeit '" die Rede« sei, weshalb ihr auch »die Ordnungen nicht gleichgültig« wären, »wenngleich es eine)Theologie der Ordnungen< nicht gibt« (S. 18). Gleichzeitig weist der Verfasser jeden falschen Maximalismus ab. »Es geht in der Sozialethik um die leidliche Ordnung des Staates, des Rechts, der Wirtschaft, der sozialen Beziehungen«, wobei er die leider nicht unnötige Frage stellt, ob »das gar nichts sei, wenn dabei gute Durchschnittswerte der Linderung sozialer Notstände erreicht werden« (S. 19). - In einem weiteren Abschnitt desselben Beitrages setzt sich Karrenberg vor allem mit der Frage des Gesetzes auseinander (S. 23 ff.). Hier wird im Anschluß an Barth, de Quervain, Gollwitzer, Erik Wolf u, a, die These durchexerziert: »... es geht bei allen sozialethischen Überlegungen um ein Stück der Nachfolge, das heißt um das Hören auf das, was Gott geboten hat, und um die Nachfolge im Gehorsam« (S. 23). Unter Berufung auf These 11 der Barmer Theologischen Erklärung weist der Verfasser die falsche Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium ab (S. 24). Nur auf diesem Boden lasse sich die Doppelgefahr der Gesetzlosigkeit und Gesetzlichkeit bannen. Rechter Gehorsam vereinige, wie Karrenberg im Anschluß an Gollwitzer formuliert, »höchste Abhängigkeit und höchste Selbständigkeit in sidi« (S.27). Implizit bedeutet das die Abweisung sowohl der Kasuistik als auch der bloßen Situationsethik. - Behutsam äußert sich der Verfasser in einem andern Abschnitt über die »Möglichkeiten kirchlicher Stellungnahmen« in der Sozialethik (5. 66 ff.). »Die Kirche hat weder zu alledem etwas zu sagen noch zu allem zu schweigen« (S. 71). Auf alle Fälle soll sie »auch in den Fragen der weltlichen Ordnung mit überlegene (5. 72). »Sie sollte sogar das Mitdenken nicht zu früh aufgeben« (ebd.), Die Schwierigkeit konkreter Stellungnahme wird sodann am Problemkreis Remilitarisierung und Atomwaffen aufgewiesen. Ob es aber genügt, diese Problematik einfach ins Licht zu stellen und vermehrter Sachlichkeit in der Diskussion das Wort zu reden (5. 77 f.)? Weiterführende Gedanken werden gerade an diesem Punkte schmerzlich vermißt.

Der zweite Beitrag des Buches dreht sich um »Das Problem der Eigengesetzlichkeit« der Wirtschaft (S. 103 ff.), »die nur ein Teil einer allgemeinen Lehre von der Eigengesetzlichkeit der einzelnen Kulturgebiete überhaupt ist« (S. 124). Zunächst wird festgehalten: Es gibt Gesetzmaßigkeiten im wirtschaftlichen Bereich (S. 109). »Sie sind freilich in ihrer Wirkung nicht mechanischer Art« (ebd.), so daß Prognosen für die Zukunft als »außerordenelidi gewagt« erscheinen, »und zwar schon rein erkenntnistheoretische (S. 115). Das bedeutet Abstandnahme vom bloßen ökonomischen Indeterminismus, aber auch die Zurückweisung jeder Form eines geschlossenen ökonomischen Determinismus. »Man wird nicht sagen können, jede Gesellschaftsordnung lasse sich so oder so gestalten. Man wird ebensowenig a priori sagen können, sie lasse sich überhaupt nicht beeinflussen« (S. 129). Karrenberg sieht dergestalt »den echten Kerne der Lehre von der Eigengesetzlichkeit in der »Erziehung zur Sachlichkeit und Nüchternheit« (S. 131). Wo sie aber den Menschen von der verantwortlichen Gestaltung der Gesellschaft entbindet, handelt es sich »um den Ansatz eines neuen Schicksalsglaubens« (5. 133). Die Argumentation Karrenbergs ist hier in allen Teilen sehr solid und dürfte, soweit sie das nicht schon ist, für die weitere sozialethische Arbeit wegleitend sein.

»Karl Marx nach hundert Jahren« lautet der Titel der dritten Studie. Es handelt sich um einen Beitrag zur gegenwärtigen Marx-Diskussion, der aber im wesentlichen nichts Neues bringt und auch nicht bringen will. Besonders gehaltvoll ist dabei der Abschnitt über das

Problem der Entfremdung (S. 153 ff.), Die entscheidenden Grenzen zwischen dem genuinen Marxismus und dem christlichen Glauben werden hier klar gezogen. Das Fazit lautet: Es gibt kein Zurück zu Marx, auch nicht zum jungen Marx. Nicht, weil man nichts, sondern weil man »von ihm nicht genug lernen kann« (S. 159). Was man von Marx lernen kann, macht Karrenberg an verschiedenen Orten deutlich. Für die heutige Diskussion fällt besonders ins Gewicht der richtige Kern von Marxens Kritik am "Gesetz der ursprünglichen Akkumulation«, das sich als eine auch in der christlichen Sozialethik beheimatete "bürgerliche Idylle« erwiesen hat und »eine Verharmlosung des Eigentumsproblems« bedeutet (S. 141).

Vielleicht der bedeutsamste Beitrag des ganzen Buches ist der vierte, eine höchst erhellende Konfrontation von Neoliberalismus und Neosozialismus, die, nebenbei gesagt, ein Musterbeispiel für eine fundierte, subtile und der Wahrheit verpflichtete kritische Auseinandersetzung darbietet (S. 165). Kontinuität bzw. Diskontinuität zwischen Liberalismus und Neoliberalismus einerseits und Sozialismus und Neosozialismus anderseits werden klar vnd unverzeichnet unter Heranziehung einer Fülle von Literatur herausgestellt. Für den Neoliberalismus wie für den Neosozialismus kennzeichnend ist die Zugänglichkeit für gegenseitige Kritik und damit eine Loslösung vom Dogmatismus. Die bestehenden Unterschiede, hauptsächlich in der Frage des Maßes von Planung und Freiheit, von gesellschaftlichem und privatem Eigentum in der Wirtschaft sind nach Karrenberg überbrückbar, sofern hüben und drüben von dogmatistischen Bindungen wirklich abgesehen wird. Er will damit, wie sehr auch da und dort dieser Eindruck entstehen mag, keinem eirenischen Komprorniß zwischen Liberalismus und Sozialismus als einer Art christlicher Lösung des Gesellschaftsproblems das Wort reden. »Wo echte Differenzen sind, wird man sie austragen müssen. Hier hat christliche Sozialethik dann nur das eine Anliegen ... daß solche Auseinandersetzung ohne Haß und in der Bereitschaft zur Verständigung erfolgen« (S. 191). In der Folge stellt Karrenberg eine Reihe von Fragen an beide Teile, einerseits um die Verständigung zu fördern, anderseits um das Eigene der ehristlichen Sozialethik ins Licht zu rücken (S. 192 ff.), Dieses Eigene besteht darin, daß sie sich nicht auf den Glauben an den Menschen verläßt (S. 198) und von da aus zu einer hilfreichen Relativierung und damit Entdogmatisierung sowohl des Liberalismus als auch des Sozialismus vordringen kann.

Der letzte Beitrag, »Srand und Aufgaben der christlichen Sozialeehik«, trägt vorwiegend informatorischen Charakter. In knapper, nur zu knapper Darstellung wird ein überblick über die Prinzipienlehre christlicher Sozialethik sowie über die Staats- und Wirtschaftslehre gegeben und auf die neuralgischen Punkte hingewiesen, an denen es energisch weiterzudenken gilt (S. 201 ff.).

Dieser Hinweis des Rezensenten dürfte zeigen, daß Karrenbergs Beiträge alle wichtigen Probleme der heutigen Sozialethik ins Blickfeld zieht. Die subtil abwägende, das Pro und Kontra überlegen im Auge behaltende und die Literatur umsichtig und fruchtbar in die Diskussion ziehende Art seines Vorgehens läßt das Werk zu einem zuverlässigen Cicerone durch das vielschichtige Gebiet der jetzigen sozialethischen Arbeit im Raum der evangelischen Theologie des deutschen Sprachgebietes werden.

Prof. t». A. Rich *Zürich*

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl., in Gemeinschaft mit H. Frhr, von Campenhausen, E. Dinkler, G. Gloege und K. Legsirup hg. von K. Galling. Tübingen: Mohr, 3. Bd. 1959,4. Bd. 1960.

Wir haben im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift bereits auf einige Artikel aus dem ersten und zweiten Band dieses Standardwerkes hingewiesen. Aus dem dritten Band seien folgende für die Ethik wichtige Artikel herausgegriffen, wobei wir wieder den Vergleich zwischen der zweiten und der dritten Auflage zum Thema der Besprechung machen:

»Heilige Zeiten«: In der zweiten Auflage fehlte unter diesem Stichwort eine echte theologische Stellungnahme. *Rühle* stellte nur fest: »Bis in die christlichen Feste und den Sonntag ragt das magische Element hereine - was gewiß nicht zu bestreiten ist. In der dritten Auflage folgt einem religionsgeschichtlichen Artikel

von G. *Mensching* ein praktisch-theologischer von *W. Jannasch,* in dem mit Recht betont wird, daß die evangelische Theologie »nur in uneigentlicher Weise« von Heiligen Zeiten sprechen könne - nämlich so, daß sie mit Luther den Ton darauf lege, daß Gott uns »in diesen Zeiten - den Sonntag inbegriffen - in besonderer Weise mit *seinen* Gaben dienen« will. Daraus folgt unter anderem, daß die christlichen Kirchen »rnit Mahnworten zur Feiertagsheiligung zurückhaltend« sein müßten, so gewiß sie die soziale Bedeutung des Ruhetages bejahen werden. Merkwürdigerweise sagt der Verf. in diesem Zusammenhang, daß *Luther* diese soziale Bedeutung nicht herausgestellt habe: angesichts des Großen Katechismus ist das nicht ganz verständlich. Wichtiger ist die andere Frage: ob in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen über die Sonntagsruhe in der modernen Industrie die evangelischen kirchlichen Stellen deutlich genug die von Jannasch angedeutete Position eingenommen haben; das wäre aber einer ausführlidteren Behandlung wert, die hier keinen Platz hat.

»Individual- und Sozialetbik«: Unter diesem Stidtwort hatte in der zweiten Auflage W. *de Boor* sich vor allem mit der Problematik der traditionellen lutherischen Staats- und Berufsethik befaßt, es dabei auch an scharfer Kritik an der eigentümlichen »doppelten Moral« nicht fehlen lassen, die sich hier entwickelt hatte; der Artikel stellte fest, daß »die evangelisdte Ethik von der lebendigen Mitarbeit an den sozialethischen Sadtproblemen abgesdmitten ist und eine isolierte Individualethik zu werden drohte, und forderte schließlich eine ,.Neubildung der diristliehen Ethik auf eine Sozialethik hin« (Bd. 111, Sp, 232). Wie das theologisch zu begründen sei, wurde Freilich nicht gesagt. Es fehlte auch jede Auseinandersetzung mit der katholischen Soziallehre. - Dies letztere vermißt man freilich auch in dem entsprechenden neuen Artikel in der dritten Auflage, verfaßt von *H. Richard Niebuhr* (dem Bruder Reinhold Niebuhrs). Leider untersucht er die theologischen Grundfragen der Sozialethik (in ihrem Verhältnis zur Individualethik) nicht in der Weise, in der er sie in seinem, in den angelsädtsischen Ländern vielbeachteten Buch »Christ and Culture« (1. Auf!. 1951) dargestellt hat, nämlich von zentralen theologischen Fragen aus. Trotzdem stellt der Artikel einen bedeutenden Fortschritt gegenüber der zweiten Auflage dar. Viel deutlicher als in der ersten Auflage wird gezeigt, daß die sozialethische Fragestellung in der Neuzeit bestimmte historisehe Phasen durchlaufen hat: »Auf eine Höchstentwicklung persönlidter Freiheit folgte eine Reaktion, die nach kriftiger kommunaler und organisatorisdter Aktivität strebte, und dann eine erneute Reaktion mit Betonung der persönlidten Freiheit.e Der Verf. geht dann auf die humanitären Reform- und Erziehungsbewegungen des 19. Jahrhunderts in Europa und Amerika ein, wobei man naturgemäß vor allem aus der angelsächsischen Geistesgeschichte interessante und wichtige Hinweise erhälr.Audi der überblick über die Gruppen und philosophisdien Schulen, die die Gemeinschaft als Subjekt ethischen Handeins ansehen, ist ausgezeichnet, Dadurch, daß der theologische Teil rein deskriptiv ist und die meisten Problemkreise nur anrührt, ohne deutlidt Stellung zu beziehen, läßt er den Leser aber doch recht unbefriedigt. Man wird abwarten müssen, ob der zum Stichwort »Sozialethik« geplante Artikel hier etwas hilfreicher werden wird.

»Industrie«: Ohne auf diesen Artikel im einzelnen eingehen zu können, sei doch mit Dank vermerkt, daß die dritte Auflage nicht nur zwei Abschnitte zu diesem Thema enthält (in der zweiten wurde der erste überschrieben: ,.Industrie: I. Grundsätzlidi«, dann folgte: ,.11. Industriegemeinden«), sondern nu., in einen wirtsdtaftsgesdtidttlichen Teil I, ein Referat über »Industrielle Arbeitswelt« (11) und einen Absdtnitt über Industriegemeinden (III) gegliedert ist; ein Fortschritt in der Beachtung ökumenischer Zusammenhänge liegt außerdem darin, daß Teil 111 audi einen kurzen Sonderberidir über Industriegemeinden in England enthält, dessen Verfasser ein englischer Pfarrer ist.

»Kirthenzudü«: Auch hier sind die Akzentversdtiebungen von dem Artikel von *Schian* in der zweiten zu dem von *W. Rott* in der dritten Auflage überaus interessant: endete Schian vornehmlich mit der Anmeldung von Bedenken gegen die Kirdienzudit, so wird bei Rott die Absicht deutlich spürbar, sie im evangelischen

Raum wieder zur Geltung zu bringen. Man liest dann bei ihm: »Kirdienzuche ist heute ein weithin noch unerforschtes Gebiet. über die reformatorischen Ansätze und Einsichten hinaus ist das Neue Testament zu befragen.« Ob das wohl genügt? Es wäre verhängnisvoll, wenn die Männer der kirdilidien Praxis sich nicht ebenso den hier notwendigen dogmatisehen und ethischen Fragen (einschließlich der veränderten soziologischen Situation) stellen würden. Ob nicht vielleidir doch Sdiian darin recht hatte, daß er sagte: »Wirkliche Kirdienzudit ist eben nur möglich in kleinen, von lebendigem Gemeindebewußtsein erfüllten Gemeinden; wo soldie nidit bestehen, ist sie undurchführbar?«

Aus dem vierten Band greifen wir heraus: *»Krieg«,* und zwar vor allem den Abschnitt »Krieg und Christentum«, der in der zweiten Auflage von *P. Althaus* und in der dritten von *H. Gollwitzer* verfaßt wurde. Althaus verlangte, daß man die Frage des Krieges nicht »aus dem größeren Zusammenhange des Rechts- und Staatsproblems« herausnehme; dies verband er mit seinem Verständnis der Lehre Luthers von den zwei Reichen, um sagen zu können: »Der Krieg kann also zur sittlichen Pflicht eines Volkes, das gehorsam sein will, werden«, und nodi deutlicher (in Anspielung an die durch Versailles geschaffene Lage nach dem ersten Weltkrieg): »Als ob nicht Grund bestehen könnte, von einem heuchlerischen Frieden, der einen der Mehrheit (der Völker) genehmen status quo verewigen will, sich nach der Offenheit eines Krieges zu sehnen, als der in solehern Falle wohl sittlicheren Beziehung zweier Völker!« - Daraus ergab sich bei Althaus am Schluß die Forderung: Zwar muß selbstverständlich jede Kirche für »edlen Frieden« wirken. Aber »die Kirdie hat die Völker nidit zum Kriege zu erziehen, aber auch nicht zum Frieden, sondern zum politischen Ernste und Verantwortungsbewußtsein« : eine Grundhaltung, bei der auch heute noch viele gern stehenbleiben würden! - In der dritten Auflage wirft Gollwitzer dieser Konzeption mit Redit vor: hier sei »die Ethik durch Geschichtsphilosophie ersetzt-e, Andererseits verwirft auch Gollwitzer nicht die Gewaltandrohung und -anwendung prinzipiell (wobei e: sich auf die 5. Barmer These beruft); diese müsse jedoch wirklich ultimo ratio sein, »wodurch zum Beispiel der Präventivkrieg noch besonders fragwürdig wird« (man denke an die Weihnachtsansprache Pius XII. von 1956). Aber nun folgt bei Gollwitzer erst der entscheidende Teil: durch die ABC-Waffen sei - nach einem Wort C. F. von Weizsäckers _ »antiquiert«, »was 6000 Jahre lang »Kriegc geheißen hat«: das wird nun genauer analysiert, soweit das in dieser Kürze möglich ist. Der Abschnitt endet mit sieben lapidaren Forderungen an die Kirche in dieser Situation: Die Kirdie muß deutlich sagen, daß die neuen Vernichtungsmittel »nicht unter die sittlich legitimen Mittel staatlicher Gewaltandrohung und -anwendung fallen« und »daß im Zeitalter der neuen)Waffen< der Krieg kein Mittel mehr zum überleben ist«, Sie muß von den Staatsmännern fordern, »die Suche nach dem Ausweg aus dem gegenwärtigen Zustand der Ohnmacht des Rechts als die primäre Aufgabe vor allen andern anzugreifen«. Sie muß sich gegen jede Verabsolutierung der ideologischen Gegensätze wehren und jede Bereitschaft zum Verzieht auf die Vernichtungsmittel unterstützen und schließlieh ein neues Verständnis gewinnen »für die Verheißung, die der gewaltlosen Macht der Liebe und des Opfers gegeben ist, auch für die Erhaltung und Neugewinnung des Redites«. - Wie zu diesen Thesen sei ausdrückliche Zustimmung wenigstens auch angemerkt zu der Darstellung der Wirkungen des zweiten Weltkrieges auf die »religiöse und sirtliche« Haltung der Menschen in Deutschland, die *H. H. Schrey* im nächsten Abschnitt des Artikels »Krieg« gegeben hat.

»Kultur: IV. Kultur und Christentum, grundsätzlich„: In diesem Artikel von G. *Harbsmeier* kommt das Buch von H. R. Niebuhr zur Geltung, dessen Nachwirkung wir in N.s eigenem Artikel (Individual- und Sozialethik) vermißt haben. Die in der zweiten Auflage von *Bornhausen* vertretene These, daß die Eschatologie immer zu einer kulturfeindlidten Haltung führen müsse, ist hier in glücklicher Weise modifiziert und korrigiert worden.

Die Besprechung des Bandes IV wird demnächst zu Ende geführt werden.

Prof. Dr. W. Schweitzer *Bethel b. Bielefeld*

Bibliographie: Soziale Fragen, Beruf, Betrieb, WIrtschaft

1. Soziale Fragen

Beckel, Albrecht: Der Anteil der Katholiken an der Entwiddung der deutsdien Sozialgesetzgebung. Die neue Ordnung 1961/1. S. 1-11.

Bennel, lohn C.: Foi Chretienne et responsibilite Social. Christianisme Social 1959/7-9. S. 401-413.

Bremme, Gabriele: Freiheit und soziale Sicherheit, Stuttgart: Enke 1961. XVI, 263 S. Xe. 29,- DM.

Corman, Gilbert: Kleine katholische Soziallehre. 1. Teil: Mensch in der Gesellschaft, 2. Teil: Kirdie in der Gesellschaft. Essen: Ludgerus 1959. Je 64 S. Kt. 1,60 DM.

Ekbler, Willy: Ordnungsvorstellungen des demokradsdien Sozialismus. In: Menschenwürdige Gesellschafl, Düsseldorf 1960.

Eelix, Robert H. (Hg.): Mental Health and Social Welfare. New York: Columbia University Press 1961. 203 S. Geh. $ 3,75.

Gardner, Eduard Clinton: Biblical Faith and Social Ethics, New York: Harper & Brothers 1960.XIV, 386 S. $ 4,75.

Heberg, Will: Theologische Voraussetzungen der Sozialphilosophie. Lutherische Rundsmau 1960 bis 1961/1. S. 3-19.

Heinke, Siegfried: Die Freiheit des Menschen in der Sozialordnung unserer Zeit. Sozialer Portsdirire 1961/4. S. 75-81.

Hicks, lohn Richard: Social Framework. 3. Aufl. London: Clarendon Press 1960. 272 S. 18 s.

[onas, Friedrich: Sozialphilosophie der industriellen Arbeitswelt. Stuttgart: Enke 1960. 220 S. Kt. 29,- DM.

Kafka, Gustav E.: Religion, Kirdie und freiheit-Iidier Sozialismus. Die neue Ordnung 1960/4. S. 241-255.

- Der freiheitliche Sozialismus in Deutschland, Paderbom: Bonifacius-Druelterei 1960. 182 S. 6,20 DM.

Karrenberg, Friedrich: Christlidi-sozial heute. Kirche in der Zeit 1961/3. S. 85-89.

- Cbristlidi-soaial und Sozialismus. Kirche in der Zeit 196114.
- Chrisrlidi-sozia] und Liberalismus. Kirche in der Zeit 1961/5.

Kellner, Wolfgang: Der moderne soziale Konflikt. Stuttgarte Enke 1961. VIII, 252 S. Geh. 23,- DM; Ln. 26,50 DM.

Kolko, Gabriel: Social Claas and the Distribution of Wealth. New York: Praeger 1961. 300 S. $ 4.85.

Kraus, Otto: Sozialphilosophie und Wirtschaftspolitik. Berlin und Mündrem Dunelter & Humblot 1960.226 S. 24,- DM.

Lades, Heinrich: Die Jugend in der Sozialpolitik. Die Mitarbeit 1959/8. S. 448–454.

Messner, [obannes: Was wird aus der christlichen Sozialreform? Wort und Wahrheit 1959/10. S. 589-606.

- Der Funktionär. Münmen 1961. 312 S.
- Moderne Soziologie und scholaseisches Narurredre, Wien: Tyrolia-Vlg. 1961.

Moll, Bruno: Gerechtigkeit in der Wirtschaft. Bonn 1961. 88 S.

Nesorotb, E. E.: Die Sozial- und Wirtsmaftsphilosophie des Neoliberalismus. Heidelberg 1960. 471 S.

Packard, Vanee: Die große Versmwendung. Düsseldorf: Econ 1961. 384 S. 19,80 DM.

Paulssen, Hans Constantin: Sozialpolitik und Jugend. Köln: Deutscher Industrieverlag 1959. 4 S. 2,80 DM.

Rhijn, A. A. uan: Wat is Christelijk-Sociaal? Wending 1960/5-6. S. 302-316.

Ricoer, Paul: Le social et le prochain. Christianisme Social 1960/7-9. S. 461-475.

Riener, Walter: Soziales Handbuch, Wien: HoIlinek 1960. 262 S. 9,50 DM.

Rudolpb, Fritz: Evangelisches Sozialreche. In: Mensehenwürdige Gesellschafl. Düsseldorf 1960.

Schmölders, Günter: Der wirtschaftliche Mensch als soziales Wesen. Merkur 1960/5. S. 437–448.

- Die Politiker und die Währung. Frankfurt a. M.: Knapp 1959. 158 S. 24,50 DM.

Schuster, Kurt: Kann es eine »evangelisdie Sozialpolitik« geben? Die Mitarbeit 1961/1. S. 30-39.

Vierhaus, Rudolf: Sozialkonservative Prinzipienpolirik. Zeitwende 1959/12. S. 800-813.

Wendland, Heinz-Dietrich: Sozialpolitik als Problem der Theologie. Die Mitarbeit 1960/10. S. 481–493.

Wootton of Abinger, Barbara: Social Science and Social Pathology. London: Allen & Unwin 1959. 400 S. 35 s,

2. Beruf, Betrieb, Gewerkschaft

Ambras, Dankmar, und K. G. Specht: Zur Ideologisierung der Arbeit. Studium Generale 1961/4. S. 199-207.

Arendt, Hannah: Der Mensch und die Arbeit. Merkur 1960/8. S. 701-720.

Beckel, Albrecht, u. a.: Mensch sein im Betrieb. Osnabrüelt: Fromm 1960. 91 S. Kt. 2,80 DM.

Bienert, Walther: Die Arbeit nadi der Lehre der Bibel. Srudium Generale 196113. S. 151-161.

BismarcJe, Klaus oon: Partnerschall: - Illusion oder Grundelement unserer Zusammenarbeit. Sozialer Fortschritt *1961/1.* S. H.

Böhm, Hans-Herbert: Sonntag - Ruhetag oder Werktag? Die Mitarbeit *1960/9.* S. 447–455.

Bolte, Karl Martin: Berufsprestige und soziale Schichtung. Studium Generale *1961/4.* S. 243-254.

Brandt, Gerhard: Der »Mythos des Mittelstandes« - ökonomisch und politisch. Frankfurter Hefle *1959/12.* S. 881-889.

Briefs, Goetz; u. a.: Das Bild des Arbeiters in der katholischen Sozialbewegung von den Anfängen bis zur Gegenwart. Köln: Pick 1960. 90 S. Pp. 4,40 DM.

Dittmar, Rupprecht: Miteigentum für Arbeitnehmer. Die Mitarbeit *1960/8.* S. 395-403.

Dorsdr, Friedrich: Berufsprägung und Berufstypen. Studium Generale *1961/4.* S. 237-243.

Dörschel, Aljons: Arbeit und Beruf in wirtschaftspädagogischer Betrachtung. Freiburg: Lambertus 1960. 250 S. 18.50 DM.

Ferber, Christian von: Arbeitsethos und industrielle Gesellschaft. Studium Generale *1961/3.* S. 189-198.

_ Arbeitsfreude. Stuttgartr Enke 1959. 130 S. 15.- DM.

FrancJe, Sebastian: Gewerkschaften in der verwalteten Welt. Gewerkschaftliche Monatshefte *1960/10.* S. 595-598.

Friedmann, Georges: Grenzen der Arbeitsteilung. Frankfurt a, M.: Europäische Verlagsanstalt 1959. 219 S. 25.- DM.

Gembardt, Ulridu Akademische Ausbildung und Beruf. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie *195912.* S. 223-250.

Henkel, Karl: Die Bedeutung psychologischer Faktoren für Gesellschaftsstruktur und Gewerkschaft. Gewerkschaft!. Monatshefte *1960/11.* S. 641-649.

Herrmann, G.: Wesen, Aufgaben und Leitung des sozialistischen Industriebetriebes. Berlin: Volk und Wissen 1960. 44 S. Geh. 1,10 DM-Ost.

Hinze, Edith: Lage und Leistung erwerbstätiger Mütter. Berlin und Köln: Heymanns 1960. 336 S. Kt. 27,- DM

Hirsche, Kurt: Wandlungen der Lohnpolitik. Gewerkschaftliche Monatshefte *1960/6.* S. 358-363.

Holz, Paul: Die Differenzierung der Berufe in der modernen Arbeitswelt. Studium Generale *1961/4.* S. 207-215.

Höpp, Gerhard: Fünf Thesen zur Unternehmerreform. Gewerkschaftliche Monatshefte *195919.* S. 528-537.

Huth, Albert: Beruf und Seele. München: Ehrenwirth 1961. 240 S. 15.80 DM.

Die industrielle Gesellschaft und die drei Welten. Das Seminar von Rheinfelden. Zürich: EVZ-Verlag 1961. 304 S. Kt. 18,70 DM.

lahn, Renate: Was heißt Arbeiterbildung? Freiburg: Lambertus 1960. 131 S. Br. 12,40 DM.

[ostode, Paul: Gibt es noch ein Arbeiterproletariat? Stimmen der Zeit *1959-60/9.* S. 161-175.

Karrenberg, Friedrich: Die Wertung der Arbeit in der protestantischen Theologie. Studium Generale *196113.* S. 170-178.

Karres, S., u. a.: Zur Lage der Mittelschichten in der Industriegesellschaft. Hannover: Verlag für Literatur und Zeitgeschehen 1960. 97 S. Kt. 2,80 DM.

Kerr, Clark, lohn T. Dunlop u. a.: Industrialism and Industrial Man. Cambridge: Harvard University Press 1960. 331 S. $ 6.-.

Kluth, Heinz: Der Arbeiter als Ideal und Realität. Studium Generale *1961/3.* S. 178-189.

Lange, Erhard: Die freien Berufe. Studium Generale *196114.* S. 220-228.

Leimig, [ose]: Probleme des beruflichen Bildungswesens. Gewerkschaftliche Monatshefte *1960/5.* S. 286-292.

Lijton, Walter M.: Working with Groups. New York: Wiley 1961. IX, 238 S. $ 6.-.

Maser, Werner: Die geistige Situation des modernen Industriearbeiters. Eckart *1960/2.* S. 104-113.

Meseke, W. A.: Probleme der Vollbeschäftigung. Die Mitarbeit *196113.* S. 112-116.

Meyer, Hanns: Das Eigentum in evangelischer und katholischer Sicht. Kirche in der Zeit *1960/5.* S. 159-162.

Monzel, Nikolaus: Probleme einer »berufsständischen Ordnungs. Ordo Socialis 1959-6012. S. 89 bis 104.

Morstein Marx, Fritz: Einführung in die Bürokratie. Eine vergleichende Untersuchung über das Beamtenturn. Neuwied a, Rh.: Luchterhand 1959. 244 S. 28,- DM.

Nöllenberg, Wilhelm auf der: Der verratene Mittelstand. Berlin-Neukölln: Bund für Sozialreform 1959. 46 S. Kt. 4,10 DM.

Risse, Heinz Theo: Die Situation der christlich-sozialen Arbeitnehmerschaft in der Bundesrepublick. Frankfurter Hefte *1960/5.* S. 321-327.

Rüssel, Amul]: Arbeitspsychologie. Bern und Sturegart: Huber 1961. 384 S. 34.80 DM.

Schäfers, Franz: Probleme der Berufseignung. Studium Generale *1961/4.* S. 228-237.

Schnaas, Hermann: Zum Problem der Erwerbstätigkeit der Frau. Die neue Ordnung *1960/5.* S. 335-350.

Seiffert, Helmut: Arbeit ohne Freiheit. - »Verbürgerlichung des Arbeiters-c Eine leere Forme!. Die Mitarbeit *1960/10.* S. 493-502.

Stammer, Otto: Angestellte und Arbeiter in der Betriebspyramide. Berlin: Heenemann 1959.166 S. 32,- DM.

Stieglitz, Heinrich: Der soziale Auftrag der freien

Berufe. Köln und Berlin: Kiepenheuer & Wirsch 1960. 339 S. Br. 14,70 DM.

Teichmann, Ulrid» Der Bauer in der Industriegesellschaft. Gewerkschaftliche Monatshefte 1961/4. S. 223–228.

WallralJ, Hermann].: Die Arbeit im Blickfeld der katholischen Theologie. Studium Generale 1961/3. S. 162-169.

Weber, Hartmut: Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand. Die Mitarbeit 1961/1. S. 2-11.

3. Wirtschaft und Automation

Abs, Hermann [ose]r Zeitfragen der Geld- und Wirtschaftspolitik. Frankfurt a. M.: Knapp 1959. 315 S. 19,80 DM.

Allen, Robert Loring: Der sowjetische Wirtschaftskrieg. Frankfurt a, M.: Knapp 1961. 410 S. 39,20 DM.

Altmann, Eva: Ober den Gegenstand der politischen ökonomie und über die ökonomischen Gesetze. 3. Auf!. Berlin: Dietz 1960. 114 S. Br. 1,- DM-Ost.

Angeline, Antbony L. P. (Hg.): Principles of Economics. New York: Pitman 1959. 873 S. $ 7.25.

Berkenkop/, Galina: Das Arbeitsentgelt im Sozialismus in der gegenwärtigen sowjetischen Wirtschaftstheorie. Die neue Ordnung 1960/3. S. 201 bis 209.

Birkelbach, Willi: Systemnot und Fehlentwicklung in unserer gegenwärtigen Marktwirtschaft. Gewerkschaftliche Monatshefte *196012.* S. 90-99.

Bljumin, Izrail Grigorevic: Ober die moderne politische ökonomie. Berlin: Dietz 1960. 192 S. Hin. 3,20 DM-Ost.

Bloom, Gordon Falk, und H. R. Northrup. Economics of Labor Relations. 4, Auf!. Homewood, M.: R. D. Irwin 1961. 881 S. $ 10.65.

Bombach, Gott/ried (Hg.): Stabile Preise in wachsender Wirtschaft. Tübingen: J. C. B. Mohr 1960. 274 S. 29,80 DM.

Brainard, Ha"y Gray: Economics in Action. New York und London: Oxford University Press 1959. 441 S. 45 s.

Brauer, Rudol], Ursel Mehlhahn u. a.: Wir und die sozialistische Weltwirtschafl:. Berlin: Verlag Die Wirtschaft 1960. 108 S. Br.

Burneleit, Heinz: Feindschaft oder Vertrauen zwischen Staat und Wirtschaft? Frankfurt a, M.: Knapp 1961. 108 S. Kt. 8,60 DM.

Bursk, Edward Collins (Hg.): Business and Religion: A New Depth Dimension in Management. New York: Harper & Brothers 1959. VIII, 212 S. $ 4.-.

Dreier, Wilhelm: Wirtschaftskonzentration in geseIlschaftspolitischer Sicht. Die neue Ordnung 1960/6. S. 439–451.

Eberhard, Rudol/: Das Problem der Konjunktur und der Konjunkturschwankungen in der heutigen Wirtschaft. Universitas 1960/10. S. 1059-1067.

Fricke, Rol/: Die Grundlagen der Produktivitätstheorie. Frankfurt a. M.: Klostermann 1961. 420 S. Kt. 25,- DM; Ln. 29,50 DM.

Greenewalt, Craw/ord H.: Um die Zukunft der Industrie. Düsseldorf: Econl96O. 156 S. 9,80DM.

Zur Grundlegung wirtschaftlicher Konzeptionen. Berlin und München: Duncker & Humblot 1960. 291 S. Kt. 28,- DM.

Halm, George Nikolaus: Wirtschafts systeme. Eine vergleichende Darstellung. Berlin und München: Duncker & Humblot 1960. 350 S. 24,60 DM.

Hoeffner, Joseph: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften. Münster: Aschendorff 1960, 1961.

KlamPfl, Wilhelm, und Rudol/ Gerisd» Wege zur Verwirklichung der sozialistischen Leitungsprinzipien im Industriebetrieb. 2., überarb. Auf!. Berlin: Verlag Die Wirtschaft 1959. 110 S. Kt. 1,10 DM-Ost.

Klassen, Leonardus Hendrik: Richtlijnen voor het toegepast economisch onderzoek. Leiden: H. E. Stenfert Kroese 1959. 105 S. 8,50 f.

Klenner, Fritz: Die wirtschaftliche Machtkonzentration und ihre Gefahren. Gewerkschaftliche Monatshefte 1960/10. S. 577-584.

Klüber, Franz: Neoliberale und soziale Marktwirtschaft. Die neue Ordnung 1960/5. S. 321-335.

Kurth, Wilhelm: Arbeitsproduktivität - Löhne - Preise. Die neue Ordnung 1960/6. S. 421–428.

Lenz, Friedridu Die Konzentration in der Wirtschaft und der Wettbewerb. Gewerkschaftliche Monatshefte 1961/2. S. 76-85.

Mötteli, Carlo: Licht und Schatten der sozialen Marktwirtschaft. Erlenbach-Zürich und Stuttgartr Rentsch 1961. 260 S. Geh. 12,- DM; Ln. 15,- DM.

Muthesius, Volkmar: Das Gespenst der wirtschaftlichen Macht. Frankfurt a. M.: Knapp 1960. 176 S. 12,80 DM.

Neumann, lohn von, und Oskar Morgenstern: Spieltheorie und wirtschaftliches Verhalten. Würzburg: Physica 1960. 760 S. 60,- DM.

Newman, Joseph Wilhelm: Motivforschung und Absatzlenkung. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt 1960. 535 S. 38,- DM.

Pahlke, Jürgen: Welfare Economics. Berlin: Duncker & Humblot 1960. 84 S. Kt. 9,80 DM.

Neue Probleme der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus in der DDR. Hg. vom ZK der SED. Berlin: Dietz 1959. 240S. 1,20DM-Ost.

Reinbold, Otto: Freie Wirtschaft? Berlin: Verlag Die Wirtschaft 1960. 156 S. Kt. 2,80 DM-Ost.

Rostow, Walt Wh.tman: Die Stadien wirtsdiaftliehen Wachstums. Eine Alternative zur marxistisehen Entwiddungstheorie. Göttingen und Zürich. Vandenhoeck & Ruprecht 1960. 192 S. Br, 9,80 DM.

Rüstow, Alexander: Die Kehrseite des Wirtschaftswunders. Hamburg: Furche 1961.16 S.Br.l,80DM.

Schachtschabel, Hans G.: Automation in Wirtschaft und Gesellsdiafl, Hamburg: Rowohlt 1961. 2,20 DM.

Slichter, Sumner Huber: Potentials of the American Economy. Cambridge: Harvard University Press 1961. XXIV, 467 S. $ 7.50.

Ste/an, Karl-Heinz: Technik der Automation. Eine zweite industrielle Revolution. Berlin: Safari 1960. 299 S. 22,50 DM.

Stolper, Wol/gang F.: Tbe Structure of the East German Economy. Cambridge: Harvard University Press 1960. 478 S. $ 10.-.

Storck, Hans: Das sittlich Anständige im Wirtschaftsleben. – Ein Beitrag zur Ethik des Handwerks. Die Mitarbeit 1960/6. S. 255-262.

Wendland, Heinz-Dietridu Eigentum für alle? Eigentum und Gesellschaftsordnung im Lidrt der evangelischen Soziallehre. Hamburg: Furche 1960. 1,80 DM.

Wiedenfeld, Kurt: Zwischen Wirtschaft und Staat. Berlin: de Gruyter 1960. 238 S. 19,80 DM.

Zimmermann, Harry W. (Hg.): Aspekte der Automation. Tübingen: J. C. B. Mohr 1960. 409 S. Br. 22,- DM; Ln. 25,50 DM.

4. Entwicklungsländer

Abrecht, Paul: Der rasdie soziale Umbruch und die menschliche Not. Die Innere Mission 1960/11. S. 321-329.

Aid», Prodosh: Kritisches zur Konzeption der deutsdien Wirtsenaftshilfe. Gewerkschaftliche Monatshefte 1960/12. S. 722-727.

Baade, Fritz: Unsere Zukunft und die Entwicklungsländer. Universitas 1960/12. S. 1257-1264.

Der Beitrag der Kirchen für die »Entwicklungshil/e, Ein ökumenischer Srudienberidre, Evangelische Welt 1960/22. S. 657-659.

Chambre, Henri: L'Aide des pays de l'Est au »Tiers-Monde«. Justice dans le Monde 1960/1. S.72-90.

Erb, Gott/ried: Beispiele von Entwicklungshilfe - Das deutsdie Bischöfliche Werk »Misereor«. Frankfurter Hefte 1961/4. S. 243-250.

Erhard, Ludwig: Die Entwicklungshilfe - eine entscheidende weltpolitisene Frage. Universitas 1961/2. S. 131-136.

Geel, Mareel van: De kapitaalbehoeften in de minder-onrwikkelde gebieden. Econ, en Sociaal tijdschr, 196011. S. 29–44.

Grubb, Kennerb G.: The Church and the New Nations. Frontier 196111. S. 9-12.

Hase, Hans Christoph von: Kann »Brot für die Welt. eine Sache der Gemeinde werden? Die Innere Mission 1960/6. S. 161-167.

Heldermann, H., u. a.: Der Beitrag der Massenmedien zur Erziehungsarbeit in den Entwicklungsländern. Hannover: Verlag für Literatur und Zeitgeschehen 1960. 113 S. Kt. 4,80 DM.

Hunold, Albert (Hg.): Entwicklungsländer - Wahn und Wirklienkeit. Erlenbach-Zürich und Stuttgart. Rentsch 1961. 280 S. 15,- DM.

Külp, Bernhard: Probleme der Entwicklungshilfe. Die neue Ordnung 1961/1. S. 33–46.

Maunder, W.F.: Employment in an Underdeveloped Area. New Haven: Yale University Press 1960. 215 S. $ 5.-.

Mende, Ttbor: Die dritten Mächte - Der Westen und die Entwicklungsländer. Düsseldorf: Diederichs 1959. 201 S. Br. 10,80 DM.

Mukherjee, Pra/ulla Kumar: Economic Surveys in Underdeveloped Countries. New York: Taplinger 1959. 263 S. $ 5.50.

Müller, Hans M.: Entwicklungshilfe als Aufgabe. Zeitwende 1960/9. S. 577-583.

Osborn, Frederick Henry: This Crowded World. New York: Public Affairs Committee 1960. 28 S. Pp. $ -.25.

Perham, Margery: Colonial Government in Countries of Rapid Social Change. Frontier 1960/3. S. 201-205.

Pieters, [, M.: L'Aide aux Pays Sous-developpes par Cooperation Internationale. Justice dans le Monde 1960/4. S. 451–463.

Reti], A.: Promotion de la femme africaine. Etudes 1961/4. S. 16-29.

Rosenberg, Ludwig: Wie helfen wir den Entwicklungsländern? Gewerkschaftliche Monatshefte 1960/8. S. 449–454.

Schultz, Günther: Entwicklungshilfe muß Strukturpolitik sein. Die Mitarbeit 1961/2. S. 50-56.

Tiryakian, Edward A.: Race, Equality and Religion. Theology Today 1960/4. S. 455–465.

Umbricht, Vietor: Unsere Verantwortung gegenüber den Entwicklungsländern. Civitas 1960/1-2. S. 3 bis 15.

Ungern-Sternberg, Roderids von: Die Hilfe für die Entwicklungsländer. Stimmen der Zeit 1959-60/5. S. 366–373.

Fünfzehn Thesen zur theologischen Besinnung über die Strafe"

VON JOACHIM BECKMANN

1. Der Gott der biblischen Offenbarung ist der gerechte Gott, »der gerecht ist und gerecht macht«. Gottes Gerechtigkeit ist die Betätigung seiner freien Gnade aus seiner grundlosen Liebe. Darum ist Gottes Barmherzigkeit der Erweis seiner Gerechtigkeit. Darum ist Gottes Gerechtigkeit schenkende, gerecht machende Gerechtigkeit.

2. Gottes Gerechtigkeit ist offenbart im Evangelium von Jesus Christus. Sie ist verborgen in der Geschichte der Menschheit. In ihr wird nur des Menschen Ungerechtigkeit sichtbar.

3. Die Bibel bezeugt Gottes gerechtes Handeln gegenüber dem Menschen und des Menschen ungerechtes Handeln gegenüber Gott und seinen Mitmenschen.

4. Gottes Handeln gegenüber dem Menschen ist als seine Gerechtigkeit heilige Liebe und darum gegenüber dem Sünder, dem Rechtsbrecher an Gott und dem Mitmenschen, Zorn, Gericht, Strafe.

5. Jedoch ist die Strafe nicht das letzte, sondern das vorletzte Wort Gottes, sein strafendes Handeln steht im Dienst seiner Liebe und ist darum aus auf Zurechtweisung und Wiedergewinnung des Abgefallenen, des in die Ferne Gegangenen und so Verlorenen.

Gott straft nicht aus Rache, nicht aus Genugtuung zum Zweck der Vergeltung. Seine Strafandrohungen zeigen seine Hoffnung auf die Bekehrung des Menschen. In der Strafe ist Gott nicht gegen, sondern für den Menschen, denn er will nicht den Tod des Sünders.

6. Darum ist im Tode Jesu Christi die Strafe für die Sünde aller Menschen auf ihn gelegt. Die Sünde ist im Opfertode Christi von Gott selbst in vollkommener Weise ein für allemal gesühnt. Hier ist darum (nach dem Römerbrief) Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für uns. Er straft seinen Sohn an unsrer Statt für alle Sünde der Welt. Er richtet ihn, um uns dadurch die Strafe zu erlassen, ja uns freizusprechen.

7. Diese entscheidende Erkenntnis der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus muß über unseren Erwägungen stehen, wenn wir fragen, was es um unser menschliches Strafen ist und sein darf.

8. Gott erlaubt und gebietet uns, zu strafen im väterlichen und obrigkeitlichen Amt. Die menschliche Straferlaubnis ist in den Funktionen dieses Amtes beschlossen und dadurch auch begrenzt: im »väterlichen« oder elterlichen Mandat unmittelbar im Bereich der Erziehung der Kinder; im obrigkeitlichen Mandat: »für Recht und Frieden zu sorgen«.

9. Durch die Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes in Christus sind wir in unseren Strafen befreit von dem menschlichen Trieb, zu rächen und zu vergelten, vom »Jus talionis« und der religiösen Vorstellung der »Sühne« zur Wiederherstellung der Rechtsordnung. Diese im magisch-sakralen Strafrecht der Heiden begründete Strafvorstellung ist

* Grundlage eines Referates auf einer Tagung der Evangelischen Akademie in Mülheim a, d. Ruhr am 2. Dezember *1960.*

bis in das Alte Testament wirksam, aber sie ist durch Christi Kreuz überwunden, freilich in der Kirmengeschichte trotzdem wieder unter heidnisch-metaphysischen Einflüssen in Erscheinung getreten.

10. In der Gewißheit, daß die Strafe auf Christus liegt, unter dem Vorzeichen der Vergebung aller unsrer Sünden, und im Blick auf das Weltgericht Christi am Jüngsten Tage sind wir dazu befreit, wahrhaft: »mensdilich« zu strafen und nicht unmenschlich. Das heißt: nicht Menschen zu ruinieren oder zu liquidieren in der Meinung, sie dadurch »büßen« zu lassen. Wir dürfen es Gott überlassen, zu richten und zu retten an jenem Tage, und nicht sein Gericht vorweg zu vollstrecken meinen.

Darum darf die Strafe unter dem menschlichen Grundgedanken des Schutzes und der Wiedergewinnung stehen.

11. Natürlich ist Strafe Strafe und nicht Belohnung und soll auch als Strafe wirken, das heißt Auflage eines übels (z. B. Freiheitsentzug). Es 5011 dem zu bestrafenden Menschen dadurch unmißverständlich gesagt werden, daß er schuldig geworden ist an seinem Mitmenschen und ihm deswegen eine »Auflage« gemacht wird, die er zu tragen, zu erleiden, zu leisten hat. Es wird ihm etwas entzogen, was ihm als Menschen von Rechts wegen zukommt. Insofern etwas Derartiges durch Verurteilung eines Menschen zu einer Strafe geschieht, ereignet sich natürlich auch eine »Vergeltung«. Aber sie ist nicht unser Straf*zweck*, ebensowenig wie »Sühne« Strafzweck sein kann, da dies zu erreichen oder zu bewirken allein Gottes ist und nicht in unsere menschlichen Strafen hineingeplant werden kann.

12. Wir haben den Menschen nicht zum »Abbüßen seiner Schuld« zu bestrafen. üb unter der Strafe ein Mensch zur Buße kommt, müssen wir Gott überlassen. Wir hoffen, daß solches geschieht, und mühen uns in der Seelsorge an Straffälligen darum durch unsere Verkündigung, aus der es allein zu Buße und Glauben kommen kann.

Wir strafen den Menschen nach Gottes Mandat im obrigkeitlichen Amt, um ihn durch die Strafe hindurch wiederzugewinnen, allerdings auch, um die menschliche Gesellschafl vor solchen Mitmenschen zu schützen, die sich in ihr Recht nicht fügen und den Frieden unter den Menschen gefährden.

Wir strafen den Menschen jedoch nicht, um ihn zu verstoßen. Auch wenn wir meinen, daß der Rechtsbrecher es vielleicht »verdient« hat. Wir dürfen nie vergessen, daß wir alle davon leben, daß Gott uns trotz unserer Sünde nicht verstoßen hat, sondern uns zu sich ruft aus lauter Gnade.

13. Von den Grundgedanken des menschlich erlaubten Strafens her ergibt sich auch Art und Maß der Strafe sowie die Weise ihrer Durchführung. Hierzu gehören gute Gesetzgeber, besonnene Richter sowie kluge und barmherzige Gefängnisdirektoren und Wärter. Die Geschichte der menschlichen Strafgesetze und der Durchführung von Strafen ist ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, daß Menschen nicht nur als Verbrecher, sondern auch in ihren Bestrafungen unmenschlich handeln.

14. Die sdrwierigsten Probleme bei unserem Strafvollzug liegen darin, daß immer die Gefahr besteht, daß die Gestraften durch die Durchführung der Strafe ganz verdorben werden und daß die Gesellschaft: durch ihre Verstoßung der Gestraften nach dem Vollzug

der Strafe sie restlos zerstört. Hier wird die schwere Problematik alles menschlichen Strafens sichtbar. Ihre Absichten werden gar nicht oder nur sehr unvollkommen erreicht, oft sogar ins Gegenteil verkehrt.

Der Mensch als der Mitsünder wird mit der Sünde und dem Sünder als seinem Mitmenschen nicht fertig. Nur wenn Gott uns trotz allem am Leben erhält, können wir miteinander leben und das drohende Chaos fernhalten, wozu er ja der Obrigkeit ihr Mandat in der sündigen Welt gegeben hat.

15. Nur wenn Gott an uns das Wunder tut, daß wir im Glauben seine Vergebung annehmen und damit auf den Weg des Gehorsams treten, kann es auch geschehen, daß menschliche Strafe ihren Zweck wirklich erreicht. Darum ist die Begleitung der Gestraften durch die Kirche, das Predigtamt in Verkündigung und Seelsorge, von so großer Wichtigkeit. Wir wissen freilich, wie selten auch der Gestrafte das Angebot der Barmherzigkeit Gottes annimmt, und haben deswegen keine falschen Erwartungen für die Wirksamkeit der kirchlichen Seelsorge. Um so notwendiger ist es aber angesichts des Verhaltens der Gesellschaft zum Bestraften, daß es christliche Gemeinden, Familien und Menschen in den Berufen und Betrieben gibt, die durch das Wagnis der Annahme des straffällig gewordenen Menschen glaubwürdige Zeugen des Evangeliums von der Vergebung sind und durch ihre Liebe vielleicht auch den Mitmenschen wirklich wiedergewinnen.

Präses Prof. D. *Dr.*]. *Beckmann* *Düsseldorf, Inselstr. 10*

Theologische Bemerkungen zum Selbstverständnis der modernen Malerei

VON KURT LüTHI

Man wird das Urteil fällen dürfen, daß zu den theologisch unbewältigten Problemen - wenigstens für den Protestantismus! - die Auseinandersetzung um die moderne Malerei gehört. Während die evangelische Theologie im Gespräch der Disziplinen eine beachtliche Position errungen hat, schweigt sie, wenn es um diesen besonderen Gesprächspartner geht. Dieses Schweigen deutet auf eine zwiefache Unsicherheit: einmal im Grundsätzlichen, wenn es um die Frage geht, ob es das gebe: ein Sich-Verhalten zwischen der Theologie und der Welt der modernen Malerei; sodann im einzelnen, wenn es um Beurteilung von Phänomenen der modernen Kunst geht. Dabei weiß - im Prinzipiellen - die evangelische

1. Die römisch-katholische Theologie bearbeitet die sich stellenden Probleme besonders in der Zeitschrift »L'art sacre«; die ersten Artikel, die sich positiv zur modernen Kunst stellen, sind 1937 erschienen. Die Stellungnahme der Zeitschrift ist freilich nicht unbestritten, weil es sich hier um den Ausdruck eines avantgardistischen Katholizismus handelt.

Theologie heute doch wohl besser als früher, daß ein überlassen von Teilgebieten des Lebens an ihre Eigengesetzlichkeit nicht ungefährlich *ist* und daß es viele Gesichtspunkte gibt, die nur auf einer theologischen Ebene geltend gemacht werden können. Darum pflegt sich das evangelische Denken nicht in ein Getto zurückzuziehen, sondern es greift ins Gespräch *ein*, und das auch im Wissen darum, daß der jeweilige Gesprächspartner auch der Theologie einen Dienst zu leisten vermag, der nur zum Schaden der Theologie verachtet würde. Ein sorgfältiges Studium des Selbstverständnisses der modernen Malerei wird uns u. E. zeigen, daß wir es hier mit einem wichtigen Gesprächspartner der Moderne zu tun haben. Dieses Selbstverständnis führt uns u. E. zu einer These, die wir der Diskussion vorlegen möchten, nämlich daß im *Ringen um den Menschen* Theologie und moderne Malerei Seite an Seite stehen. Dabei gehen wir von der Voraussetzung aus, daß es auf theologischer Seite klar ist, daß Theologie nicht nur zu Gottesdiensten zurüstet, sondern immer auch für den Menschendienst! Diese Studie möchte somit einer Gesprächseinleitung dienen, wobei es freilich, weil auf unserer Seite sorgfältig erarbeitete Traditionen fehlen, nötig ist, immer auch Hinweise für eine Selbstbesinnung zu geben.

1. DAS SELBSTVERSTÄNDNIS

a) Orientierung auf der formalen Ebene. Mit den Stichworten »Orientierung auf der formalen Ebene« meinen wir nicht etwas vom Inhaltlichen Abgespaltenes, sondern denken an jene Aspekte der Malerei, die dem Künstler in ganz besonderem Maße am Herzen liegen und die für ihn die eigentliche Heimat bedeuten, während das Inhaltliche, die geistigen Obertöne, vielleicht den Kunstkritiker und Laien mehr bewegen und zur Auseinandersetzung reizen. Weil es hier um das Selbstverständnis geht, werden wir dort einsetzen, wo der Künstler selber auch immer einsetzt!

Wir dürfen es gewiß verantworten, zunächst *Cezanne* zu nennen, der für die moderne Malerei von entscheidender Wichtigkeit ist. Die folgenden von ihm damals geprägten Sätze wirkten revolutionär: »Ein Bild stellt zunächst nichts dar, soll zunächst nichts darstellen als Farben.« Oder: »••• der Inhalt unserer Kunst liegt primär in dem, was unsere Augen denkent.« Oder: »Die Kunst ist eine Harmonie, parallel zur Naturt.« Die zitierten Sätze zeigen das Ringen um eine eigene Sprache der Kunst, unabhängig von der Natur, parallel zur Natur. Die Kunst baut sich jetzt ihr eigenes Reich! Dazu dient auch die Deformation gegenüber dem Naturvorbild. Schon *Gauguin* hat dem Künstler die Erlaubnis zur Deformation gegeben, um - wie er sagt - die Natur »mit seiner Seele« zu prägen, um damit ihren eigentlichen »Sinn« zu enthüllen-, Deformation des Natürlichen heißt aber immer noch Orientierung an diesem. Erst der Kubismus erringt sich die volle, von Cezanne gemeinte, Freiheit zur eigenen Bildsprache. *André Lhote,* kubistischer Maler und Theoretiker, sieht in Cezannes Malerei ..bildnerische Spekulation- und sagt: »Cezanne begriff, daß die höchste Art, das Universum nachzuahmen, nicht darin

2. W. *Hess:* Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei. 1957. S. 17.
3. Hess, a.a.O, S.19.
4. Hess, a.a.O. S.31.

besteht, die Details zu kopieren, sondern den Mechanismus gleichnishaft neu zu sdiaffens,« Der Kubist hat die ersehnte Freiheit von der Natur errungen, aus Urelementen schafft er sein Werk. Das bildnerische Denken ist Tatsache geworden. Wir unterstreichen das mit einigen Worten des frühen *Kandinsky.* Zum »paralIel zur Natur« kommt bei ihm das »paralIel zur Musik«, Er argumentiert, daß die Musik schon seit Jahrhunderten die Kunst ist, die »... ihre Mittel nicht zum DarstelIen der Erscheinungen der Natur brauchte, sondern als Ausdrucksmittel des seelischen Lebens des Künstlers und zum Schaffen eines eigenartigen Lebens der musikalischen Töne?«. Jetzt wird die Malerei diese Stufe erringen. Wichtig ist natürlich vor alIem auch *Paul Klee.* Er prägt den schon klassisch gewordenen Satz: »Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar".« Und ausführlicher sagt er: »Früher schilderte man Dinge, die auf der Erde zu sehen waren, die man gern sah oder gern gesehen hätte. Jetzt wird die Relativität der sichtbaren Dinge offenbar gemacht und dabei dem Glauben Ausdruck verliehen, daß das Sichtbare im Verhältnis zum Weltganzen nur isoliertes Beispiel ist und daß andere Wahrheiten latent in der überzahl sind".« Dem Künstler liegt »mehr an den formenden Kräften als an den Form-Endens«, Form als Formung - das gilt jetzt programmatisch! Darum: »... Form ist Ende, ist Tod ... Formung ist Leben-s.« Klee steht sehr stark unter dem Eindruck, daß das Bildnerische parallel zum Schöpfungsgedanken steht: »Kunst verhält sich zur Schöpfung gleichnisartigtt«, denn: »... jetzt wird ein formaler Kosmos geschaffen, der mit der großen Schöpfung solche Ähnlichkeit aufweist, daß ein Hauch genügt, den Ausdruck des Religiösen, die Religion zur Tat werden zu lassenw,« Klee nimmt in solchen Zusammenhängen auch den romantischen Chaosbegriff auf; er bezeichnet sich selber als Chaos, aus dem durch die schöpferische Tat ein Kosmos entstehew. Das sei festgehalten: Die Unabhängigkeit der bildnerischen Schönheit, parallel zur Natur oder zur Musik, auch parallel zur Psychologie und zum Schöpfungsgedanken, ist jetzt gefunden. Ein *Fernend Léger* drückt sich so aus: »Wir leben mitten unter schönen Gegenständen, die sich langsam entschleiern, bis der Mensch sie endlich wahrnimmrw,« Bald genug empfindet aber auch der Künstler das Phänomen der Erscheinung als voll von tiefgründiger Ambivalenz. Das sich entschleiernde und erscheinende Objekt ist zugleich mysterium fascinosum und mysterium tremendum! Das weiß vor allem der Surrealismus. Der Surrealist *André Breton* sagt: »Mit den surrealistischen Bildern geht es so wie mit den Bildern aus dem Opiumrausch, die der Mensch nicht hervorruft, sondern die sich ihm spontan und despotisch darbieten'".« Der Künstler hat ein Reich eigener Gesetzlichkeit beschworen, darum kann ihm ein Gegen-

---

5. Hess, a.a.O, S.57.
6. W. Kandinsky: Ober das Geistige in der Kunst. Auf!. von 1952. S. 54, vgl, auch S. 62 f., 139.
7. Das bildnerische Denken. 1956. S. 76.
8. A.a.O. S. 78 f.
9. A.a.O. S.92.
10. A.a.O. S. 169, vgl, auch S. 355, 437, 449.
11. A.a.O. S.79.
12. A.a.O. S.79.
13. A.a.O. S.9, vgl. auch S. 21, 59, *105* usw.
14. Hess, a.a.O. S. *106* f.
15. Hess, a.a.O. S.118.

über erscheinen, mit dem er im Dialog steht, es kann ihm aber auch die Begegnung teil werden, die ihn erschreckt und der er passiv ausgeliefert ist; so bedeutet der Surrealismus eine wichtige Ausweitung der gewonnen Einsichten. Das alles führt freilich schon zu inhaltlichen Gesichtspunkten. Die Orientierung auf der formalen Ebene läßt sofort materiale Sichten entstehen.

Die gegebenen Zitate haben die Entstehung der modernen Malerei und ein Stück weit auch ihre Entwicklung angedeutet. Es ist noch zu zeigen, wo ungefähr wir heute stehen! Trotzdem immer wieder neu alles im Fluß ist und man jeden Tag mit überraschungen zu rechnen hat, darf vielleicht von einem dreifachen Ausgang der modernen Malerei gesprochen werden, nachdem grundsätzlich die neue Sicht gesiegt hat und nicht wieder rückgängig gemacht werden kann: 1. Abstrakte Malerei hat ein expressives Moment, weil sie Antwort auf die Angst und Not der Zeit ist. Im Blick aufs Formale heißt das: Diese Malerei kennt Sinnzeichen und eine Zeichensprache, an der sie ununterbrochen arbeitet, die den Betrachter zum Bestehen der Zeit ausrüsten. 2. Abstrakte Malerei schaffl Parallelen zum neuen Weltbild und arbeitet an Symbolen, die es dem Menschen von heute ermöglichen, sich im neuen Weltbild wiederzufinden. Dafür dienen zum Beispiel die folgenden formalen Einsichten: Der Künstler operiert mit kleinsten Elementen - etwa vom Punkt zur Linie etc, -, weil er die Sprengkraft gerade des Kleinsten kennt. Oder: er kennt eine Kontrapunktik zwischen Linie und Farbe, die eine weltbildmäßige Symbolik signalisiert. 3. Abstrakte Malerei bleibt in einer Welt, die vom Kollektiven und Technisierten bedroht ist, Ort des Spontan-Persönlichen und Musischen, des Freudigen und Beschwingten. Auf formaler Ebene heißt das: Der Pinsel des Künstlers ist nicht Werkzeug des Intellekts, sondern der Pinsel tanzt und musiziert, er setzt Flächen und Farben und Materialien in Bewegung und entdeckt ihren Rhythmus, und er entdeckt ganz neu die Schönheit einfachster Materialien (bis zum Gerümpel), die er zu einem Persönlichen und Dialogischen zu intensivieren vermagw,

Dieser dreifache Ausgang scheint aber nur etwas Vorläufiges zu sein. Der Gegenwartskünstler ist in stetem Aufbruch begriffen. Der Kritiker und Kommentator ist gewarnt; die vori ihm formulierten ästhetischen Gesetze verlieren über Nacht ihre Gültigkeit. Wenn mit einem Gesetz von gestern die Kunst von heute beurteilt wird, entstehen nur Mißverständnisse. Nicht das Gesetz des Kritikers produziert Kunst, sondern es hat sich der Kunst anzupassen. Vermag das Gesetz der Kunst nicht mehr standzuhalten, ist Ausschau zu halten nach neuen Gesichtspunkten. Es ist nicht einzusehen, warum das abzulehnen wäre, wenn wir doch von einer physikalischen Umwälzung herkommen, die klassische Denkformen in Frage stellte, so daß eine neue Logik nötig wurde. Es wäre inkonsequent, eine neue Logik im physikalischen Weltbild zu akzeptieren, aber eine neue Logik der Kunst zu verwerfen!

b) Die Botschafl der modernen Malerei. Die moderne Malerei fühlt sich durch ihre Malmittel ausgerüstet zu einem Gang, der von der Oberfläche weg in die Tiefe und vom Zufälligen weg zum Eigentlichen führt. Gang in die Tiefe - Malerei wird auffallende

16. Instruktiv für das Studium der neuesten Phase ist G. *Hassenpflug:* Abstrakte Maler lehren. 1959.

Parallele zur Psychologie! Gang zum Eigentlichen - Malerei ist Ausdruck eines Existentialismus! Die eigentliche und erregende Zuspitzung der Auseinandersetzung ist dort gefunden, wo wir zu fragen haben: Ist dieser Existentialismus ein neuer Humanismus?

Malerei als Parallele zur Psychologie! Wenn das Stichwort Psychologie fällt, dann wird der, dem die Geschichte wichtig ist, immer auf die Romantik verwiesen; sie ist für die Bewußtwerdung der Welt der Psyche der Ursprung. Und es wundert einen nicht, daß ihre Malerei das empfunden hat. Wir denken an das Phänomen Caspar David Friedrich. Schon ein *Caspar Daoid Friedrich* hat sich - freilich noch mit älteren Malmitteln - vom Abbildhaften weggewandt, um Urbilder zu beschwören: »Der Maler soll nicht bloß malen, was er vor sich sieht, sondern auch was er in sich sieht. Sieht er aber nichts in sich, so unterlasse er auch zu malen, was er vor sich sieht.« Und: »Schließe dein leibliches Auge, damit du mit dem geistigen Auge zuerst siehest dein Bild, dann fördere zutage, was du im Dunkeln gesehen, daß es zurückwirke auf andere von außen nach innentt.« Doch wir wenden uns den Modernen zu! Schon Cezanne, der als Franzose wahrhaft an der Form in einem engagierten Sinn interessiert ist, läßt spüren, daß eben dieses Engagement weit führt: »Was ist hinter der Nanirerscheinungj'« so fragt er[18]. Und: »Die Natur ist nicht an der Oberfläche, sie ist in der Tiefe. Die Farben sind der Ausdruck dieser Tiefe an der Oberfläche. Sie steigen aus den Wurzeln der Welt auf. Sie sind ihr Leben, das Leben der Ideen ...[19].« Auch *Matisse* spricht von »inneren Visionen«, für ihn ist »Malerei ... Verschmelzung mit dem Urgrund-?«. Wenn schon die Franzosen sich so ausdrücken, so wird der deutsche Expressionist erst recht freudig und bewegt und erregt diesen Gang in die Tiefe mitgehen. *Nolde* spricht von Malerei des »Urmensdien«, *Kirchner* von »Hieroglyphen der Seele[21]«. Gleiches gilt aber auch für den Kubismus: der aus ihm hervorgehende Orphismus bietet schon definitionsgemäß »Seelenmusik« an, und die Futuristen sprechen von »Malerei der Seelenzuständew«, Kandinsky behandelt das Problem des Schönen durchaus als psychologisches Problem: »Unter diesem Schönen wird ... verstanden ... alles das, was ... die Seele verfeinert oder bereichert. Deshalb ist zum Beispiel in der Malerei jede Farbe innerlich schön, da jede Farbe eine Seelenvibration verursacht, und jede Vibration bereichert die Seele[23].« Klee vertritt die überzeugung, daß er nicht dazu da ist, »... die Oberfläche zu spiegeln (das kann die photographische Platte), sondern ins Innere ...« zu dringen: »Ich spiegele bis ins Herz hinein[24].« Und er sagt: »Ich möchte von mir aus die Teile des schöpferischen Vorganges heranziehen, die sich während des Formens einer Arbeit eher im Unterbewußtsein vollziehenw.« Schließlich zitieren wir

17. Zie, bei *H. Demisch:* Vision und Mythos in der modernen Kunst. 1959. S. 18.
18. *Hess,* a.a.O. S. 19.
19. *Paul Cezanne:* über die Kunst - Gespräche mit Gasquer. 1957. S. 25.
20. *Hess,* a.a.O, S.37, 39, vgl, auch *R. Escholier:* H. Matisse, 1958, S. 157, und *H. Matisse:* Farbe und Gleichnis, 1960, S. 34, 39.
21. *Hess,* a.a.O, S. 45, 48.
22. *Hess,* a.a.O. S.73.
23. *Kandinsky,* a.a.6. S. 137.
24. *Klee,* a.a.O. S. 8 der Einleitung.
25. *Klee,* a.a.O. S. 31 der Einleitung.

Chagall: »Unsere ganze Innenwelt ist eine Wirklichkeit, sie ist vielleicht sogar wirklicher als die sichtbare Welt[26].« Psychologisch sehr wichtig ist der eigentliche Surrealismus, der sehr stark im Zeichen Freuds steht. Besonders instruktiv ist *Kubin,* der unmittelbare Vorläufer der Surrealisten, etwa wenn er sagt: »Die Augenblicke des Wandeins von einem Bewußtseinszustand in den andern sind mir künstlerisch die ergiebigsten. Dämmrige, farb arme Phantasmen huschen und fließen im Raum vorüber, in welchen fremdartiges Licht aus unsichtbaren Quellen wie in eine Höhle dringt.« Und er beschreibt das »Traumwunder«, das »... auch noch den trockensten Alltag förmlich elektrisch ladet mit seinen dunkeln Märchen[27]«. Das erste Manifest des Surrealismus von 1924, verfaßt von André Breton, sagt dann proklamatorisch: »... gestützt auf die Entdeckungen Freuds, zeichnet sich eine Strömung ab, in deren Schutz der Menschenforscher seine Untersuchungen wird weiterführen können, wobei er nicht mehr ausschließlich an die bloße Wirklichkeit gebunden sein wird.« Und: »Idi glaube an die zukünftige Lösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen Traum und Wirklichkeit in einer Art absoluter Wirklichkeit, der Surrealität'".« Und *Max Ernst* argumentiert - jetzt im Blick auf Einwände, die man gegen die Surrealisten erhoben hat -: »Wenn man also von den Surrealisten sagt, sie seien Maler einer stets wandelbaren Traumwirklidtkeit, so darf das nicht etwa heißen, daß sie ihre Träume abmalen (das wäre deskriptiver, naiver Naturalismus), ... sondern daß sie sich auf dem physikalisch und psychisch durchaus realen (ssurrealen-), wenn auch noch wenig bestimmten Grenzgebiet von Innen- und Außenwelt frei, kühn und selbstverständlich bewegen ...[29].«

Sodann: Malerei, ein Existentialismus! Auch die Malerei des *20.* Jahrhunderts vermittelt Einsicht in die Grundtatsache, daß der Mensch ist, indem er eine Geschichte besteht. Dieses Bestehen geschieht entweder im Zeichen des Tragischen und Pessimistischen oder im Zeichen eines neuen Optimismus eigener Prägung. Existentialismus in einem tragischen Zeichen weist auf Urworte, die *Kierkegaard* geprägt hat. Maler des *20.* Jahrhunderts fühlen sich als Maler der Finsternis. Wir zitieren *Rouault:* »Die Malerei ist für mich ein Mittel, das Leben zu vergessen, ein Schrei in der Nacht, ein verhaltenes Schluchzen, ein ersticktes Lächeln. Ich bin der schweigsame Freund derer, die leiden in den öden Gefilden. Ich bin der Efeu des ewigen Elends, der sich an die Mauer klammert, hinter der die rebellische Menschheit ihre Laster und Tugenden verbirgt. Als Christ glaube ich an Christus am Kreuz[30].« Dingmagie, Schock und Angst - das beschreibt der Surrealist *Giorgio de Chirico:* »An einem klaren Wintertag befand ich mich im Schloßhof von Versailles. Alles war still und schweigsam. Alles sah mich an mit einem fremden und fragenden Blick, Da sah ich, daß jeder Schloßwinkel, jede Säule, jedes Fenster eine Seele hat, die ein Rätsel ist.« Und: »... die Schöpfungen erschienen mir nodi mysteriöser als der Schöpfer[31].« Eine

---

26. Zit. bei *Demisch,* a.a.O. S. 33.
27. *Hess,* a.a.O, S. 116, vgl. auch *Kubins* Roman »Die andere Seitee, 6. Auf!. ohne Jahtzahl, besonders die Einleitung.
28. *Hess,* a.a.O. S. 116 f.
29. Zit. bei *Demisch,* a.a.O, S. 36.
30. *Hess,* a.a.O, S.44.
31. *Hess,* a.a.O. S. 108 f.

große Erschütterung bedeutete das Erlebnis des ersten Weltkrieges. Wir weisen hin auf das Werk von *Franz Mare* »Tierschicksale« und auf den Kommentar des Künstlers. 1915 schreibt Mare: »Gestern erhielt ich Ihre Herbstsalonpostkarte Tierschicksale. Ich war so überrascht und betroffen von seiner plötzlichen Wirkung auf mich, ich sah es ganz wie ein fremdes Werk an, eine Vorkriegsahnung, die etwas Erschütterndes hat. Es ist ein zu merkwürdiges Bild, wie in Trance gemaeht.« Mare hat bekanntlich auf die Rückseite seines Werkes geschrieben: »Die Bäume zeigten ihre Ringe, die Tiere ihre Adern, und alles Sein ist flammend Leid[32].«

Zum Pessimismus tritt ein Optimismus. Unmittelbar vor dem ersten Weltkrieg äußert sieh etwas lärmig der sogenannte Futurismus in seinen Manifesten: »Wir erklären, daß der Glanz der Welt sich bereichert hat durch eine neue Schönheit: die Schönheit der Geschwindigkeit. Ein Rennwagen ist schöner als die Nike von Samothrake ... Die Zeit und der Raum sind gestern gestorben. Wir leben bereits im Absoluten ...« (Zeit der Entdeckungen Einsteins!)33. Und: »Auf dem Gipfel der Welt stehend, schleudern wir noch einmal unsere Herausforderung den Sternen zu[34].« Einen subtilen und differenzierenden Optimismus vertritt *Mondrian:* »Die neue gestaltende Kunst enthüllt, daß das rnenschliehe Leben, obwohl es der Zeit und der Unausgeglichenheit unterworfen ist, nichtsdestoweniger auf Gleichgewicht gegründet ist.« Und sogar: »Kunst wird verschwinden in dem Maße, als das Leben selbst an Gleidigewidit gewinnt. Zur Zeit ist die Kunst noch von größter Wichtigkeit, weil sie gestalterisch auf direktem Wege, frei von individuellen Vorstellungen, die Gesetze des Gleidigewidits demonstriertw.« Zu diesem Abschnitt gehört die neurealistische Sicht des Fernand Leger: »Das schöne Sujet von heute besteht in der schönen Maschine[38].« Das hat bei ihm einen anderen Klang als bei den Futuristen: er meint nicht mehr die Revolution und das Anarchische, sondern sieht in der klaren, harten, männlichen, technischen Welt den Rohstoff neuer bildnerischer Schönheit. Hierher gehörte ja nun die ganze poetische Kunst des *20.* Jahrhunderts, also Pieasso in seinen hellen und hellmachenden Werken, dann natürlich Klees bildnerische Poesie, endlich Miro und Chagall, wenn ihre Kunst umgesetzte Musik ist. Hierher gehört sogar Mare, wenn er in den Werken seiner Zeit »eigenwillige feurige Zeichen einer neuen Zeit[37]«, ja »Symbole« einer neuen Religion sieht: »An die Stelle des Naturgesetzes als Kunstmittel setzen wir heute das religiöse Problem des neuen Inhalts[38].« Hierher gehört die Sicht *Theodor von Doesburgs:* »Das Kunstwerk soll den Betrachter ins Gleichgewicht zwischen sich und dem Universum bringen'".« Und hierher gehört schließlich der Franzose *Jean Bazaine,* wenn er sagt: Malerei ist »... eine Seinsweise, sie ist das Atmenwollen inmitten einer Welt, deren Luft nicht mehr atembar ." Die Malerei ist kein Mittel, sich das Lehen zu verschönern

32. Die Zitate sind entnommen der ZeitschriA: »Du«, 1956. S. 39 f. Der Artikel stammt vom Direktor des Basler Kunstmuseums G. *Schmidt.*
33. *Hess,* a.a.O. S. 71 f.
34. Zit. bei W. *Wmkler:* Psychologie der modernen Kunst. 1949. S. 153.
35. *Hess,* a.a.O, S. 103.
36. *Hess,* a.a.O. S. 107.
37. *Hess,* a.a.O, S.81.
38. Zit. bei *L. Schreyer:* Christliche Kunst des 20. Jahrhunderts. 1959. S. 18.
39. Zit, bei *Wmkler,* a.a.O, S. 60.

oder diesem Leben sein Teil an Zerstreuung abzugewinnen; sie dient dazu, diesem Leben Form und Sinn zu gebenw.«

Wir kommen nun zur entscheidenden Frage: Ist diese bildnerische Psychologie und ist dieser Existentialismus ein neuer Humanismus? Wir meinen die Frage bejahen zu dürfen und legen unser Ja einem weiteren Kreis zur Diskussion vor. Auch hier fragen wir schlicht nach dem Selbstverständnis des modernen Malers. Dabei haben wir auf die formale Orientierung zurückzugreifen: sie enthält u. E. den entscheidenden Einsatz zu unserer These.

Das Ringen um einen neuen Humanismus drückt sich aus in einem Vokabular dialogiseher Begrifflidikeir. Und in der Tat: der Mensch ist ja Mensch, wenn er im echten Dialog steht. Es muß auffallen, daß Cezanne in durchaus formalen Zusammenhängen Ausdrücke eines dialogischen Denkens braucht, etwa wenn er sagt: »... der Inhalt unserer Kunst liegt primär in dem, was unsere Augen denkenu«, oder wenn er von Veronese sagt: »Er sprach in Earbenv'.« Im Gespräch mit Gasquet sagt er einmal: »Die Farbe ist biologisch ... Die Farbe ist lebendigw.e Oder auch: »Die Landschaft spiegelt sich, vermenschlicht sich, denkt sich in mir[44].« Ins Bewußtsein erhoben ist dieses ausgezeichnete Dialogische dort, wo der Betrachter des Bildes in das Ringen des Künstlers einbezogen wird; mit anderen Worten: wo der Künstler in ein zweisames Verhältnis zum Betrachter tritt. So ist ein Malmittel ausgerichtet auf ein Humanes und Dialogisehest Und immer deutlicher wird das auffällige Deformieren, Abstrahieren und das bildnerische Denken in den Dienst einer bedeutsamen Evokation des Menschlichen gestellt. Diesen Dienst der Deformation kennt schon *van Gogb:* »Ich habe noch nie (durch ein Modell) eine so gute Hilfe gehabt wie durch diese häßliche, verlebte Frau. Für mich ist sie schön, und ich finde gerade das in ihr, was ich braudie. Das Leben ist über sie hingegangen, und Leid und widriges Geschick haben sie gezeichnet - jetzt kann ich etwas mit ihr anfangen«.« Oder: »Man muß die Liebe zweier Liebenden durch die Ehe zweier Komplementärfarben, durch ihre Mischung und durch ihre Ergänzung und durch die geheimnisvolle Vibration der verwandten Töne ausdrükken.« Oder: »Ich versuche auszudrücken, daß das Cafe ein Ort ist, wo man verrückt werden und Verbrechen begehen kann. Ich versuche es durch den Gegensatz von zartem Rosa, blutroter und dunkelroter Weinfarbe, durch ein süßes Grün und Veronesergrün, das mit Gelbgrün und hartem Blaugrün kontrastiert. Dies alles drückt eine Atmosphäre von glühender Unterwelt aus, ein bleidies Leiden, die Finsternis, die über den Schlafenden Gewalt hat[46].« Das als Beispiel einer expressiven Farbenschau, die zur Auseinandersetzung mit dem Menschlichen zwingt. Wichtig ist nun wieder Kandinsky. Er bezieht den Betrachter in einem ausgezeichneten Sinn ins Kunstwerk ein: Der Künstler »... lebt selbst ein kompliziertes, verhältnismäßig feines Leben, und das aus ihm entsprungene Werk wird unbedingt dem Zuschauer, welcher dazu fähig ist, feinere Emotionen ver-

40. Notizen zur Malerei der Gegenwart. Deutsch 1959. S. 52 f.
41. *Bess,* a.a.O. S.17.
42. *Bess,* a.a.O. S.20.
43. Ober die Kunst, a.a.O, S. 20.
44. Ober die Kunst, a.a.O, S. 25.
45. *Hess,* a.a.O. S. 24.
46. *Hess,* a.a.O. S.28.

ursachen ...47.« Und: »Verstehen - ist Heranbildung des Zuschauers auf den Standpunkt des Künstlers.« Kandinsky setzt nun das Gemeinte in einen Bezug mit dem Wortdialog: Er sagt von der Parallele zwischen Bildmitteilung und sprachlichem Dialog: »Ebenso sollte man sich zum Kunstwerk stellen und sich die direkte abstrakte Wirkung des Werkes dadurch verschaffen. Dann wird mit der Zeit die Möglichkeit sich entwickeln, durch reine künstlerische Mittel zu sprechen ...48.« Künstler und Betrachter vermögen dann »mit Hilfe der Seelensprache miteinander zu redenw«. Das Malmittel der Abstraktion »••• hat zum Ziel das Bloßlegen des inneren Klangesw«. Bei Kandinsky wird so schließlich das Kunstwerk zu einem Personhaften: »In jedem Bild ist geheimnisvoll ein ganzes Leben eingeschlossen ...51.« Und wieder haben wir Paul Klee zu beachten. Eine Tendenz, Abstrakt-Formales zu humanisieren, muß sofort auffallen: er bezeichnet Polaritäten der Farbe als männlich und weiblich oder als gut und böse[52]. Wie weit die Sicht Klees führt, zeige das folgende Zitat: »Über diese Arten der verinnerlichenden Anschauung des Gegenstandes hinaus gehen die folgenden, zu einer Vermenschlichung des Gegenstandes führenden Wege, die das Ich zum Gegenstand in ein über die optischen Grundlagen hinausgehendes Resonanzverhältnis bringen. Erstens der nicht-optische Weg gemeinsamer irdischer Verwurzelung und zweitens der nicht-optische Weg kosmischer Gemeinsamkeit '" Metaphysische Wege in ihrer Vereinigung!« Und: »Von diesem Treffpunkt aus formen sich manuelle Gebilde, die vom optischen Bild eines Gegenstandes total abweichen und doch, vom Totalitätsstandpunkt aus, ihm nicht widersprechen ...53.« Auch Klee kennt ein Einbeziehen des Betrachters: Mit dem polyphonen Kunstwerk sei die Möglichkeit realisierbar, in »... diese kosmische Sphäre« einzudringen, um »als gewandelter Kunstbetrachter daraus hervorzugehens!«. Klee weist nun auf neue Freiheiten, die solche Kunst schenkt: »Man kann ein Bild oft vergleichen. Es wäre dann gleichnisartig, und wie nun Gleichnisse sind, sie sind vieldeutigs-., Es ist interessant, daß der Futurismus mit seinem Pathos auch hier Wichtiges deutlich unterstreicht: »Die Maler haben uns Objekte und Personen vor unsere Augen hingestellt, wir werden von nun an den Betrachter mitten ins Bild setzen[56].« Sehr schön hat diese Wahrheit auch *Picasso* ausgedrückt: Wenn das Bild fertig ist, »... verändert es sich immer weiter, entsprechend der jeweiligen Gemütsverfassung desjenigen, der es gerade betrachtet. Ein Bild lebt sein eigenes Leben wie ein lebendiges Geschöpf, und es unterliegt den gleichen Veränderungen, denen wir im alltäglichen Leben unterworfen sind. Das ist ganz natürlich, da das Bild nur Leben hat durch den Menschen, der es betrachtetst.« *Jean Bazaine* sagt schließlich: »••• diese Kunst

---

47. Kandinsky, a.a.O. S.23.
48. Kandinsky, a.a.O, S. 121.
49. Kandinsky, a.a.O. S. 135.
50. Kandinsky, a.a.O. S. 71.
51. Kandinsky, a.a.O. S.24, auch S. 132.
52. Klee, a.a.O. S.28 der Einleitung, vgl. auch S. 23, 39 usw.
53. Klee, a.a.O. S. 66f.
54. Klee, a.a.O. S.296.
55. Klee, a.a.O. S.430.
56. Hess, a.a.O. S.72.
57. P. Picasso: Wort und Bekenntnis. 1954. S. 30f.

ist ein Kommunizieren, bei dem der Mensch, sooft er in diese Welt blickt, sein verwandeltes Antlitz wiedererkennt-".«

Wir brechen hier ab, um zusammenfassend unsere *These* zu formulieren: 1. Moderne Malerei ist darin modern, daß sie schon in ihrer Orientierung auf der formalen Ebene auf ein Dialogisches hindrängt. Ihre auffallenden Deformationen, Abstraktionen, Konkretisierungen, ihr bildnerisches Denken sind Hilfsmittel in einem Ringen um den Menschen. 2. Moderne Malerei sieht das Menschliche des Menschen in einem Dialogischen. Der Mensch ist Mensch und wird Mensch, indem er auf ein Gegenüber bezogen ist. Der Mensch ist Mensch und wird Mensch, indem er auf dieses Gegenüber antwortet. 3. Moderne Malerei ist Ringen um einen neuen Humanismus. Das Neue meint eine umfassendere, ganzheitliche Betrachtung des Menschseins mit aUen Höhen und Tiefen. Darum führt die moderne Malerei von aller Oberflächenbetrachtung weg und zu einem Gang in die Tiefe. Darum will sie nicht mehr kopieren, sondern tiefere Seinsschichten sichtbar machen. Darum verzichtet sie darauf, ein vertrauliches Identitätsverhältnis zwischen Bild und Betrachter vorauszusetzen; sie wahrt das Geheimnis des Gegenübers, und sie weiß um den Fremdcharakter des echten Du.

Uns bleibt nun die Aufgabe, dieses Selbstverständnis der modernen Malerei theologisch zu werten. Wir sind uns freilich bewußt, wie sehr sich unsere These von einer Wertung unterscheidet, die in der modernen Malerei nur einen »Verlust der Mitte« und einen Ausbruch von Unhumanität und Barbarei sehen kann. Wir meinen aber doch, unsere These im sorgfältigen Erwägen des Selbstverständnisses gefunden zu haben, während jene andere Wertung sich doch wohl recht wenig um dieses Selbstverständnis bemüht. Diese andere Wertung wird sich mit dem Vorwurf auseinandersetzen müssen, selber auf unhumanen Voraussetzungen zu stehen, weil sie den Partner nicht sprechen läßt, sondern ihn sofort beurteilt!

II. THEOLOGISCHE BEMERKUNGEN

Wir fassen uns hier kürzer, weil wir uns an anderer Stelle schon mit dem Thema »Bildende Kunst als theologisches Probleme befaßt haben[59]. Das steht für uns auf jeden Fall fest: es wäre uns nicht möglich, aus dem Selbstverständnis der modernen Malerei ohne weitere theologische Überlegungen, die von dem Kriterium geprägt sind, das für uns allein entscheidend sein kann - nämlich vom biblischen Zeugnis -, sofort verbindliche Gesichtspunkte geltend zu machen. Bevor wir urteilen, haben wir ein theologisches Kriterium zu erarbeiten! Das Selbstverständnis der modernen Malerei könnte u. E. nicht eine theologische Entscheidung präjudizieren, wie es bei anderen Phänomenen in einer Theologie der Ordnungen geschehen ist. Wir fühlen uns hier einer theologischen Tradition verpflichtet, die immer nach dem biblischen Kriterium fragt.

a) Exegese. Bildende Kunst als theologisches Problem - diese Thematik ist oft in der Auseinandersetzung mit dem zweiten Gebot, das das Gottesbild verbietet, aufgebrochen. Bevor wir die uns hier interessierenden Fragen beantworten, sind zwei Vorbemerkungen

58. Bazaine, a.a.O. S.49. 59. Theol. Zeitschrift. Basel 1960. S. 120 ff.

nong: Einmal: »Bild« ist hier selbstverständlich nicht in einem modernen Sinn Darstellung, die einen Eindruck oder Vorgang wiedergibt oder die eine Personbeschreibung oder Gegenstandsaussage vermittelt. Die alttestamentliche Exegese weist nach, daß das Wesentliche am Gottesbild das göttliche Fluidum ist, das das Bild zur Wohnung Gottes macht[60]. Die künstlerische Gestaltung und der künstlerische Wert des Bildes ist dabei völlig nebensächlich. Das Gottesbild ist durchaus nicht Illustration des Glaubens, sondern Gegenstand des Glaubens. Darum ist es, wenn es den Jahveglauben konkurriert, dem biblischen Zeugen als so überaus gefährlich erschienen. Sodann: Fallenzulassen ist die Vorstellung einer älteren alttestamentlichen Forschungssicht, das Verbot des Gottesbildes stehe im Dienste einer »geistigeren« Gottesvorstellung. Das Alte Testament kennt diese Aufspaltung zwischen Sinnensphäre und Geistsphäre nicht, es bezeugt im Gegenteil die Vollendung des göttlichen Handelns in der Sinnensphäre. Soweit die Vorbemerkungen. Das Selbstverständnis des zweiten Gebots nun sei ganz kurz, bevor wir auf unser Thema eintreten, so umschrieben: Zum Zeugnis vom einen und einzigen Bundesgott, der die israelitische EidgenossenschaA: geschaffen hat, gehört das Zeugnis vom einen kultischen Zentrum. Mehrere Kultstätten bedeuten Bedrohung des einen Bundes und Abfall vom einen und eifersüchtigen Bundesgott. Errichtung eines willkürlich geschaffenen Jahvebildes bedeutet StiA:ung eines neuen Kultes. Darum ist das Verbot nötig. Und: weil sich – wie die Religionsgeschichte zeigt - der Mensch mit dem Gottesbild Macht über die Gottheit aneignet, ist das Verbot nötig: ein solcher Versuch tastet Jahves Freiheit an! Aber nun die Konsequenzen für das Fragmal der bildenden Kunst. Dafür ist ein exegetischer Konsensus bis heute nicht erreicht. *Bernhardt* vertritt die Sicht, das Gebot bedeute keine Infragestellung der Kunst; das beweise die Möglichkeit, den Tempel auszuschmückenw. *Stamm* vertritt die These, eine Erweiterung des Gebots zur Form, in der wir es kennen, setze der Kunst Grenzen, wenn es um religiös-kultische Motive gehe[62]. Wir werden mit aller Vorsicht sagen dürfen: Das Judentum fühlte sich zu einer gewissen Zurückhaltung verpflichtet, wobei Einzelheiten diskutiert wurden. Die Zurückhaltung forderte zum Beispiel, nicht Gott darzustellen, sondern das Wort Gottes (etwa den Toraschrein), nicht das Gottesbild, sondern Episoden aus der Heilsgeschichte. Andererseits wurde die Radikallösung, vom zweiten Gebot her alle bildende Kunst in Frage zu stellen, doch nicht getroffen[63]. Theologisch macht *von Rad* weitere Gesichtspunkte geltend, wenn er darauf aufmerksam macht, daß Israels künstlerisches Charisma nicht in der bildenden Kunst liege, sondern in der Wortkunst. Hier wage es Israel auch, das Jahvebild kühn zu versinnlichenw, Wichtig ist nun eine These, die die Frage gesamtbiblisch - theologisch aufgreiA:. *Wilhelm Vischer* interpretiert das zweite Gebot als Verbot einer religiösen Kunst, das für den Künstler eine echte Befreiung zum Spiel der Kunst bedeutew. *Kurt Marti* bestimmt die bildende Kunst

---

60. K. H. Bernhardt: Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung des Bilderverbots im Alten Testament. 1956. S. 31, 61, 67 f.

61. *Bernhardt,* a.a.O, S. 101, 143, Anm. 3.

62. *[, [, Stamm:* Der Dekalog im Lichte der neuen Forschung. 1958. S. 36.

63. Vgl. *W. G. Kümmel:* Die älteste religiöse Kunst der Juden. In: Judaiea 1946/1. S. 1 **ff.**

64. G. *von Rad:* Theologie des Alten Testamentes. Bd. 1. 1957. S. 362.

65. Du sollst dir kein Bildnis machen. In: Antwort. FestsdtriA: für Kar! Barth 1956. S. 764 **ff.**

alttestamentlich dahin, daß sie ihr Werk im Raume Gottes, im Tempel, tun darf, wo Gott nach seiner Freiheit Wohnung nehmen kann. Das Christusereignis aber bedeutet, daß Gott nicht mehr in einem Raum Wohnung nimmt, sondern in einem Menschen, in Jesus von Nazareth. Kunst ist nicht mehr Gottesdienst, sondern Menschendienst. Es geht um die Befreiung der Kunst zur Menschlichkeit und Profanität: sie schafft: jetzt dem Menschen Raum, in dem er menschlich leben kann[66].

Auch das hebräische ästhetische Denken vermag unser Thema ein Stück weit aufzuhellen. Das vor Gott stehende Gottesvolk antwortet auf den Anruf Gottes mit seinem Lobpreis. Das Loben Israels bedient sich gestalteter Formen. Somit ergibt sich die wichtige Konsequenz, daß der Ort der Kunst in der menschlichen Antwort des Gottesvolkes auf Offenbarung ist und daß Kunst auf jeden Fall nicht selber Offenbarung ist. Diese Einsicht ruft unter Umständen nach einer gewissen Kritik an einer »griechischen«oder romantischen Kunstauffassung. Einem undifferenzierten Nein gegenüber dem Griechentum möchten wir freilich nicht das Wort reden; wir sind vom Neuen Testament her davor gewarnt: dieses kennt ja auch eine Indienststellung griechischer Denkformen.

Im Blick auf das Neue Testament möchten wir nur noch zwei Gesichtspunkte erörtern: Es ist schon oft festgestellt worden, daß die eschatologische Bestimmtheit der jungen Christengemeinde ein kulturkritisches Moment in sich schließe. Trotzdem ließe sich nach unserer Meinung eine Infragestellung der Kunst vom Neuen Testament her nicht vertreten, weil die gleiche junge Christenheit sofort neue Formen geschaffen hat (vgl. z, B. Formgeschichte!), ein Faktum, dem durchaus auch künstlerische Aspekte abzugewinnen sind. Sodann: Oft verhandelte Alternativfragen, die das Wort gegen das Bild stellen, scheinen uns deshalb verfehlt, weil das Wort unter Umständen Bild ist und das Bild eben auch eine Botschaft enthält. Diese Alternativfragen tragen doch wohl modernistische Gesichtspunkte in das biblische Denken hinein.

b) Selbstbesinnung. Bevor die evangelische Theologie zum Gespräch mit der Welt der Kunst antreten kann, bedarf sie noch einer intensiven Selbstbesinnung. Sie wird zum Beispiel ihre Abneigung gegen die »ästhetisdie Existenz« zu durchdenken haben und wohl die Fraglichkeit dieser Abneigung einsehen (trotz und gegen Kierkegaard!). Wichtig sind dafür die von Wilhelm Vischer und Kurt Marti vertretenen Sichten, die wir erwähnt haben. Sie sind nur möglich in einer Situation, die sehr stark von *Bonhoeffer* bestimmt ist. In der Tat fragt Bonhoeffer mit vollem Recht: »... ob vielleicht ... der Begriff der Kirche es ist, von dem aus alles Verständnis für den Spielraum der Freiheit (Kunst, Bildung, Freundschaft, Spiel) wiederzugewinnen ist?, also die -aesthetisdie Existenz- (Kierkegaard) gerade nicht aus dem Bereich der Kirche zu verweisen, sondern in ihr gerade neu zu begründen wäre[67].« Um diese große Sache ginge es heute tatsächlich, und die Kirche könnte mit dieser Selbstbesinnung sich selber und anderen einen guten Dienst leisten.

c) Gespräch. Das echte Gespräch zwischen der Theologie und der Welt der modernen

66. Das zweite Gebot und die konkrete Kunst. In: Festsdirifl; für Max Bill. 1958. S. 28 ff., bes. 29 f., 32.
67. Widerstand und Ergebung. 1951. S. 136.

Malerei ist deshalb heute möglich, weil die eine Seite den Bereich des Humanen als Ort der Kunst umschreibt und die andere Kunst immer mehr als ein Dialogisches empfindet, das ein Ringen um den Menschen meint.

Die Theologie würde nun in diesem Gespräch zur Kenntnis bringen, was sie unter der Menschlichkeit des Menschen versteht. Theologische Sachlichkeit verpflichtet zum Hinweis, daß diese Menschlichkeit nur zu umschreiben ist auf Grund der Menschlichkeit Jesu von Nazareth. Uns scheinen für diesen Punkt die von *Karl Barth* erarbeiteten Kriterien der Menschlichkeit besonders wichtig, trotzdem dieser sie nicht auf das Gespräch mit der Kunst bezieht[68]. In Jesus von Nazareth wird in einem urbildliehen Sinn Menschlichkeit Ereignis, und dazu steht die Menschlichkeit des Menschen im allgemeinen in einer bestimmten Entsprechung. Und diese Menschlichkeit Jesu sagt zunächst und grundlegend, daß Humanität nie Sein für sich, sondern immer Sein für den andern ist. Mit anderen Worten, daß Humanität nie einsames, sondern immer dialogisches Sein ist. Barth hat diese grundlegende Sicht sehr schön entfaltet: 1. Er beschreibt humanes Sein als Sein in der Offenheit des einen zum andern. 2. Er beschreibt humanes Sein als Dialog mit dem andern. 3. Er beschreibt humanes Sein als Sein, das bereit ist, mit dem andern zu leben und für ihn einzustehen. 4. Und er sagt schließlich vom humanen und dialogischen Sein, daß es im Zeichen der Freiheit und Freude stehe und somit gerne verwirklicht werde. Von dieser Sicht aus fordert der theologische Gesprächspartner sein Gegenüber auf, den wahrhaft menschlichen Dienst der Kunst zu verwirklichen: echte Kunst helfe mit in der Einübung von Begegnung mit einem andern, die für die Sinngebung meiner Existenz nötig ist. Wir haben gezeigt, das das tatsächlich der Fall ist, indem moderne Kunst das Werk als Partner versteht, das zum Dialog auffordert. Echte Kunst öffnet so für ein Gegenüber und führt zur Freiheit, mit dem Gegenüber zu leben. Die Betonung der Wichtigkeit des Betrachters, die wir in der modernen Malerei festgestellt haben, unterstreicht das Dialogische und zeigt, wie wichtig diese Kunst für die Theologie ist.

Wir meinen zu sehen, daß auch die andere Seite zum Gespräch offen ist, weil die moderne Kunst ästhetische Gesetze hinter sich läßt, die jahrhundertelange Geltung hatten. Von Plotin bis zum Spätidealismus stand die Kunst im Banne eines platonisierenden Schemas, nach dem Kunst Darstellung von Ideellem im Sichtbaren ist. Für den Spätidealismus etwa ist Kunst Darstellung des Unendlichen im Endlichen. Der Bann dieser Sdiematik ist heute gebrochen. Kunst empfindet sich als Sprache und nähert sich dem theologischen Postulat, das auf Entflechtung von Offenbarungswort und menschlicher Antwort auf Offenbarung drängt. Ebenso horcht der theologische Gesprächspartner auf, wenn der Begriff der Nachahmung, der seit Aristoteles im Nachdenken über die Malerei eine so große Rolle spielte, verschwindet, um einer ganzheitlichen Sicht Platz zu machen, die das Subjekt-Objekt-Denken in Frage stellt. An solchen Wendungen ist die Theologie interessiert. Das »hebräische Denken«, dem die Theologie verpflichtet ist, wirkt sich für das Gespräch günstig aus, ja es erweist sich von überraschender Aktualität.

Zum Schluß noch eins: Die Theologie dürfte die starke Humanisierung und Profanisierung, die festzustellen ist, nicht bejammern, wenn schon biblisch-theologische Be-

68. Kirchliche Dogmatik III12. 1948. S. 242 ff., bes. 246 ff.

sinnung selber Kunst als Menschendienst beschreibt. Unseres Erachtens müßte sie diese Humanisierung und Profanisierung begrüßen und als Befreiung und Ausdruck einer mündig gewordenen Welt interpretieren. Die Befreiung liegt nicht zuletzt darin, daß sich weder Kirche noch Theologie mehr mit einer höchst problematischen sogenannten christlichen Kunst wird befassen müssen. Es darf und muß heute endlich ausgesprochen werden, daß weder das Sujet eines Kunstwerkes noch der Glaube des Künstlers irgendwie relevant für die Wertung des Kunstwerkes sind. Theologische Besinnung unterstützt eine Kunst, die sich als Ausdrude einer mündig gewordenen Welt weiß. In einer überraschenden Art bekommt hier ein schönes Wort von van Gogh recht: »Wenn ich hier bleibe, werde ich nicht versuchen, einen Christus im Olivengarten zu machen; vielmehr die Olivenernte, so wie man sie noch sieht, und wenn ich darin die wahren Verhältnisse der Menschengestalt auffinde, so kann man dabei an jenes denken ... Wohlverstanden, bei mir gibt es keine biblischen Geschichten[69].«

Wir schließen auch hier mit der Formulierung einer zusammenfassenden *These:* 1. Die biblisch-theologische Exegese umschreibt als Ort der Kunst den Bereich des Humanen. Sie leitet an zu sorgfältigen Differenzierungen: Kunst ist nicht Offenbarung, sondern menschliche Antwort auf Offenbarung. 2. Eine nötig gewordene Selbstbesinnung im Raume der evangelischen Theologie läßt sich von Bonhoeffer her dazu aufrufen, um eine neue Begründung der »aesthetisdien Existenz« zu ringen, weil die Antithetik Kierkegaards ein wichtiges Teilgebiet des Lebens einer gefährlichen Eigengesetzlichkeit ausliefert. 3. Das Stichwort vom »humanen« Charakter der Kunst, an dem sowohl das Selbstverständnis der modernen Malerei als auch die Theologie interessiert ist, vermag ein echtes Gespräch zwischen der evangelischen Theologie und der Welt der Kunst von heute zu eröffnen. In diesem Gespräch macht das evangelische Denken eine wichtige christologische Sicht der Humanität geltend, die den dialogischen Charakter der echten Menschlichkeit unterstreicht und vertieft. Der andere Gesprächspartner ist heute offener gegen ein theologisches Denken hin, weil er nicht mehr im Banne einer platonisierenden oder spätidealistischen Gesetzlichkeit steht und Stichworte wie »Nachahmung« oder »Subjekt-Objekt-Schema« dem Selbstverständnis der modernen Malerei nicht mehr entsprechen. Das ganzheitliche Denken der Bibel bekommt eine neue Wichtigkeit!

Von diesen Bemerkungen her dürfte es heute u. E. möglich sein, ein bisher theologisch wenig bearbeitetes Thema ein Stück weit zu erhellen. Es muß aber dazu aufgerufen werden, daß hier auch andere mittun und mitdenken!

Pl. Dr. Kurt Lüthi *Biel (Schweiz), Museumstraße 12*

[69] *Hess,* a.a.O, S. 28.

Die Beziehung zwischen wirtschaftlichen Faktoren und christlicher Ethik im sozialen Handeln"

VON DENYS MUNBY

1. Die ethische Verantwortung des Christen. Die folgenden Ausführungen gehen von der Überzeugung aus, daß die christliche Ethik nicht nur eine Sache von Theologen ist. Ein Volkswirtschafl:ler wie ich muß es wohl einmal aussprechen, daß der Imperialismus der Theologen und vielleicht noch mehr der Kirchenführer oft großes Unheil in der christlichen Kirche anrichtet. Sie sind nämlich viel zu oft der Meinung, daß ihre Kenntnis des Wesens des christlichen Glaubens sie bereits in den Stand setzt, Regeln für das Handeln des Christen festzusetzen. Ich nehme davon die Kirche von England nicht aus, sondern meine, daß diese Feststellung für sie besonders zutrifft.

Die Vorstellung, daß die christliche Ethik ausschließlich eine Sache von Theologen und Kirdienführern sei, ruht auf zwei Voraussetzungen:

1. Die erste besteht in der Behauptung, daß soziale Situationen im Grunde immer gleich sind, daß ihr Wandel jedenfalls die ethischen Gebote niehr berührt. Diese Annahme ist aber in der Mitte des 20. Jahrhunderts offensichtlich falsch. Sie war allerdings annähernd richtig bis etwa zum Ende des 18. Jahrhunderts. Die Kluft zwischen der wirrschafelieh entwickelten Welt heute und dem Europa des 15. Jahrhunderts (um ein früheres Datum zu nehmen) ist für mein Verständnis weit größer als alle Unterschiede zwischen dem 15. Jahrhundert und dem Zeitalter, in welchem Christus geboren wurde, oder zwischen den wirtschaftlich unentwickelten Ländern heute und dem Europa des 15. Jahrhunderts. Die traditionelle diristliehe Ethik, die biblische Ethik, die Traditionen der alten Kirche, die Lehren der Theologen des Mittelalters oder der Reformationszeit, überhaupt die Verkündigung der christlichen Kirchen entsprach im großen und ganzen der vorindustriellen Gesellschaft. Die geschichtlichen Wandlungen dieser Gesellschaft riefen keine grundsätzliche Umformung der Ethik hervor, weil die Grundstruktur der Gesellschaft sich nur geringfügig veränderte. Diese Gesellschaft bestand vorwiegend aus bäuerlichen Gemeinschaften, die durch die niedrige Produktivität der Landwirtschaft an das Land gebunden waren; dieses war mit einem Netz mehr oder weniger wichtiger Städte überzogen, die als Verwaltungszentren, Handelsplätze oder Handwerksproduktionsstätten Bedeutung hatten. Aber auch diese Städte waren, je nach ihrer Bedeutung, doch winzig im Vergleich mit unseren Maßstäben. Nur wenige von ihnen würde man heute als Städte bezeichnen, die meisten könnte man große Dörfer oder kleinere Marktflecken nennen. In diesen Städten dominierten wie auf dem Lande unmittelbare persönliche Beziehungen. In der Gesellschaft als ganzer vollzog sich der geschidrtlidie Wandel langsam, in Jahrhunderten, so daß er kaum ins Bewußtsein trat. Diese beiden Grundzüge hat die traditionelle diristliehe Ethik aufgenommen: Die Beziehungen in der Gesellschall haben unmittelbar persönlichen Charakter, und die Gesellschaft selbst ist statisch, wandelt sich

* Nach einem Referat auf einer Studientagung des Weltkirchenrats in Saloniki im Juli/August 1959.

kaum. Eine Ethik, die auf solche Umstände angewandt wird, ist offensichtlich nicht mehr anwendbar in einer Gesellschaft des raschen sozialen Umbruchs, in der unmittelbare persönliche Beziehungen nur noch einen kleinen Teil des menschlichen Zusammenlebens ausmachen.

Man könnte hinzufügen, daß die traditionelle christliche Ethik außerdem europäischen Charakter hat und deshalb auf andere Formen einer statischen Gesellschaft wie in Asien, Afrika oder Südamerika nicht anwendbar sei. So richtig das ist, muß man sich doch in Erinnerung rufen, daß das Europa vor der Christianisierung diesen außereuropäischen Gesellschaften durchaus vergleichbar war, mehr vielleicht, als wir bereit sind zuzugeben.

2. Die zweite Voraussetzung besteht in der nahezu unausrottbaren Vorstellung vieler Theologen und Kirchenführer, daß der Lauf der Ereignisse aus der Lehre, aus der Theorie abgeleitet werden könne. Es ist hier nicht der Ort, auf die philosophischen Hintergründe dieser Vorstellung näher einzugehen und ihr gegenüber die Notwendigkeit empirischer Forschung zu verteidigen. Hier mag es genügen, festzustellen: Die Notwendigkeit empirischer Forschung stellt den Primat der christlichen Offenbarung keineswegs in Frage. Wenn man aber von der Offenbarung - und das heißt zugleich: von der Bibel - her zu ethischen Fragen im Bereich des sozialen Handelns und der Wirtschaft Stellung nehmen will, dann müssen die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, in denen wir leben, bekannt sein.

Wahrscheinlich ist der Punkt, auf den es hier ankommt, die Lehre vom Menschen. Die Offenbarung zeigt uns Herkunft und Bestimmung, Würde und Auftrag des Menschen vor Gott und in der Welt. Daraus ergeben sich sofort bestimmte grundlegende ethische Forderungen. Die Offenbarung gibt so einen Rahmen, in den die konkrete Situation hineingestellt werden muß. Aber sie fällt zunächst kein eindeutiges ethisches Urteil über eine spezifische soziale Situation. Um ein solches Urteil abgeben zu können, bedarf es einer gründlichen Kenntnis der Tatsachen. Zweifellos neigen viele Theologen und Kirchenführer dazu, empirische Erkenntnisse zu verachten. Darin liegt eine Gefahr für die heutige diristliche Ethik. Der Bezug auf den *allgemeinen* Rahmen, *den die Erkenntnis* der *Offenbarung* gibt, reicht nicht aus, um in konkreten Entscheidungen über unverbindliche Allgemeinheiten hinauszukommen, so daß die Theologen dann überhaupt nichts Einleuchtendes zu sagen haben. Deshalb brauchen wir einen zweiten Bezugsrahmen, der aus einer sorgfältigen Analyse der sozialen und ökonomischen Realität erwachsen muß.

Aber es geht nicht nur um eine Analyse. Um ethisch sachgemäße Urteile und Ratschläge geben zu können, muß man auch die Konsequenzen, die ein bestimmtes Handeln hat, ins Auge fassen. Und das ist eine Aufgabe für Sachkenner. Wenn es auch manchmal eine notwendige Pflicht sein kann, die Folgen zu verdammen, so ist es doch weise, sich die Konsequenzen klarzumachen, wie sie nach Meinung von Leuten eintreten werden, die einen absoluten ethischen Standpunkt vielleicht nicht teilen.

2. Der wirtschaflliehe Faktor. Ohne hier allgemeine Theorien über die Bedeutung wirtschaftlicher Faktoren in der Geschichte diskutieren zu wollen, bin ich nicht der Meinung, daß wirtschaftliche Prozesse in einem handgreiflichen Sinne determinierende Faktoren im

menschlichen Leben sind. Sie sind vielmehr begrenzende Faktoren, nidir aber determinierende. Das heißt, bei jeder Entscheidung gibt es bestimmte Grenzen dafür, was im Blick auf die vorhandenen Mittel materieller oder menschlicher Art getan werden kann. Jede Entscheidung muß innerhalb dieser Grenzen getroffen werden, das ist eine unausweichliche menschliche Situation. Aber innerhalb dieser Grenzen und insbesondere in einer Welt wirtschaftlichen Fortschritts determinieren die ökonomischen Faktoren in keiner Weise, welche Entscheidung getroffen wird.

Es ist ferner durchaus nicht selbstverständlich, daß die Menschen sich in der Regel für das entscheiden, was für sie im ökonomischen Sinne gut ist. Im Gegenteil müssen sich die Nationalökonomen ständig über die Torheit wirtschaftlicher Entscheidungen wundern. Aber die Torheit liegt hier auf seiten der Nationalökonomen; denn es gibt keinen Grund dafür, warum die Leute Brot und Butter bevorzugen sollten, wenn sie sich in Wirklichkeit selbst regieren wollen - auch wenn sie dadurch ärmer werden -, oder wenn sie den Luxus nationalistischer Leidenschaften genießen wollen, selbst wenn sie dadurch weder gesünder noch reicher oder klüger werden. Solches Verhalten ist menschlich, und es gibt keinen Grund zu der Annahme, die Menschen würden immer die vernünftigen ökonomischen Entscheidungen treffen, die die Wissenschaft für die besten hält. Daraus folgere ich, daß der Wille zur Macht und die Anmaßungen des menschlichen Geistes größere Gefahren für die Menschheit sind als der Zauber des Reichtums. Selbst der Marxismus behauptet, recht verstanden, den Primat politischer Entscheidungen über andere Bereiche; die Marxschen Klassen verfolgen im Grunde nicht wirtschaftliche Ziele.

An Stelle einer Erörterung dieser weiten Aspekte wende ich mich einer Untersuchung der Konzeptionen zu, auf die die Nationalökonomie das größte Gewicht legt. Es mag hilfreich sein, einige dieser Konzeptionen vorzunehmen und ihr Verhältnis zu den ethischen Entscheidungen aufzuweisen, mit denen sich diese Konferenz befaßt.

1. AUSWAHL ZWISCHEN ALTERNATIVEN

Die Volkswirtschaft hat es immer dort mit der Auswahl zwischen Alternativen zu tun, wo die Mittel knapp sind. Wo keine Alternativen bestehen, gibt es auch keine Wahl, und dasselbe gilt, wo keine Knappheit herrscht. Soweit das ökonomische Denken die Logik von Entscheidungen, wie sie tatsächlich getroffen werden, untersucht, hat sie es mit demselben Gegenstand zu tun wie jede ethische Theorie. Ich befasse mich deshalb mit einigen Fällen ökonomischer Entscheidung.

1. *Volkseinkommen.* Der brauchbarste Rahmen für eine Diskussion wirtschaftlicher Entscheidungen ist das Volkseinkommen. Die Feststellung des Volkseinkommens ist der Versuch, die für eine Nation oder, wenn das Einkommen pro Kopf ausgedrückt wird, für Individuen verfügbaren Ressourcen und ihre Verwendung in Geldwert zu messen. Angaben über das Volkseinkommen sind zum Beispiel notwendig, wenn man die Frage beantworten will: »Was können wir mit unserem Reichtum unternehmen?« oder »Welchen tatsächlichen Gebrauch machen wir von unseren Mitteln?« Jeder Entwicklungsplan für

ein Land muß die Produktivität der verfügbaren Ressourcen abschätzen. Die Berechnung des Volkseinkommens kann dabei eine gewisse Antwort geben, wie sie auch in begrenztem Ausmaß klären kann, welche militärischen Anstrengungen ein Land aufrechterhalten kann. Die Verwendung des Einkommens dagegen kann in verschiedener Weise betrachtet werden:

1. Man kann zwischen drei Hauptsektoren der Einkommensverwendung unterscheiden: Regierungstätigkeit, Investition und Konsum. Der Umfang des Konsums und seine Zusammensetzung gibt Auskunft über den Lebensstandard. Der Umfang der Investitionen gibt Auskunft darüber, wie der Lebensstandard in Zukunft gehoben werden kann. Der Umfang der Regierungstätigkeit ist in verschiedener Hinsicht erhellend, zum Beispiel für die Bedeutung der Steuern in der Wirtschaft, für die Rolle der Dienstleistungen und Güter, die die Regierung bereitstellt usw.

2. Eine andere Betrachtung richtet sich auf die Verteilung des Einkommens auf bestimmte Gruppen, die entweder nach der Einkommenshöhe gewonnen werden oder nach soziologischen Merkmalen (Grundbesitzer, Bauern, Arbeitnehmer, Unternehmer). Eine weitere Aufschlüsselung kann die Bedeutung des Außenhandels klären und der Einkommen, die aus dem Ausland kommen oder dahin fließen.

Zwei Gesichtspunkte müssen hier festgehalten werden. Die Berechnung des Volkseinkommens ist von fundamentaler Bedeutung; aber oft ist nicht die endgültige Summe des Volkseinkommens bzw. des Pro-Kopf-Einkommens wichtig, sondern die Aufschlüsselung, wie sie eben angedeutet wurde. Die Aufschlüsselung muß in Geldwert ausgedrückt werden, weil Geld der einzige Maßstab ist, den wir haben. Aber wir haben ja kein Interesse am Geld. In Wirklichkeit wollen wir über reale Dinge Bescheid wissen, ob es den Leuten wirklich bessergeht, wenn das Einkommen steigt oder fällt. Eine kurze Überlegung zeigt, daß diese Frage schwer zu beantworten ist, selbst wenn man alle Fakten hat. Die Statistiker müssen zum Beispiel den Anteil, den die Bauern und Landarbeiter von ihren eigenen Produkten verzehren, schätzen und sie müssen auch solche realen Faktoren wie die Mitarbeit der Frau bei der Bestimmung der Einkommenshöhe auslassen. Und selbst wenn man alle Fakten kennte, bliebe das Rätsel, wie zum Beispiel die Regierungsausgaben für Polizei und Verteidigung zu werten sind - sind sie Teil des Realeinkommens der Gesellschaft oder schwere Lasten, die wir zu tragen haben, um unser Einkommen genießen zu können?

Lassen wir diese Fragen beiseite, so können wir den Gesamtrahmen des Volkseinkommens als Bezugspunkt für wirtschaftliche Entscheidungen ansehen. Er gibt die feste Grenze dafür, daß man »den Kuchen nicht zugleich behalten und essen kann«, Es ist erstaunlich, wie viele angesehene Politiker der westlichen Industriegesellschaften zu glauben versuchen, man könne das - indem sie für größere Rüstung stimmen, bessere Sozialleistungen, mehr Investitionen, Hebung des Konsums und Senkung der Steuern. Es nimmt nicht wunder, wenn unterentwickelte Länder alles auf einmal und möglichst schnell haben wollen. Ich habe Verständnis für ihre Ungeduld. Aber sie sollte temperiert sein durch eine Anerkennung der relevanten Tatsachen. Das Volkseinkommen ist der beste allgemeine Bezugsrahmen, innerhalb dessen Entscheidungen gefällt werden können.

2. Substitute und komplementäre Güter und Faktoren. Eine der allgemeinsten Unterscheidungen in der Wirtsmaftswissenschaft ist die zwischen Gütern (oder Produktionsfaktoren), die in ihrer Verwendung austauschbar sind (Substitute im ökonomischen Sprachgebrauch), und solchen, die kombiniert werden müssen (komplementäre Güter oder Faktoren). Diese Unterscheidung verhilft zu einer sehr wichtigen Klärung. Sie veranlaßt uns im Entscheidungsfalle, erstens über die Alternativen nachzudenken, die wir ausschließen, über sich ausschließende Wege etwas zu tun, und zweitens über die notwendigen Zusammenhänge, die eine bestimmte Entscheidung impliziert. Für eine verantwortliche Entscheidung sind soldie überlegungen notwendig, wenn sie auch oft vemadilässigr werden.

Um ein Beispiel zu nehmen: Wenn man die Anbaumethoden der Landwirtschaft verbessern will, kann man zwischen der Einführung von Traktoren und Kombinationspflügen usw. oder der Verbesserung von Spaten und Hacke wählen. Das sind austauschbare Methoden. Auf der anderen Seite, wenn man ein Stahlwerk bauen will, wird nicht nur Kapital benötigt, tedmische Ausrüstung und Gebäude, sondern ebenso auch Facharbeiter, die in dem Werk besdiäfligt werden. Außerdem hat Stahl als solcher keinen Wert, sondern benötigt einen Absatzmarkt.

Vielleicht neigen die Wirtsmaftswissensmaftler dazu, die Möglichkeiten der Substitution übermäßig zu behandeln, die Alternativen herauszuarbeiten und dabei die komplementären Prozesse zu vernachlässigen, mit denen sich die Soziologen befassen. (Dabei spielt die sehr wichtige Vorstellung von den »Opportunity Costs« eine Rolle: Alle Kosten sind aufgegebene Möglichkeiten, Alternativen, die nicht ergriffen worden sind.) Hier liegt einer der Gründe, warum die ökonomen oft ungerechtfertigt pessimistisch erscheinen, Allerdings müssen wir uns vergegenwärtigen, daß es dort, wo wirklich Alternativen bestehen, zwischen denen eine Entscheidung gefällt werden muß, audi weise ist, sie zu bemerken und nicht vorzugeben, sie existierten nicht. Vielleicht ist es das Problem der Entwicklungsländer (wie die Soziologen zu denken geneigt sind), daß ein Land nicht reich werden kann, ohne zugleich gesund und »weise« zu werden (natürlich nur in dem begrenzten Sinne, in dem Bildung die Menschen weiser machen kann). Falls das aber nicht möglich ist, sondern zwischen Gesundheit, Bildung und Reichtum gewählt werden muß, dann ist es ratsam, sich der Situation zu stellen und die Kosten zu überschlagen.

3. Preise. Alles hat seinen Preis. Diese Feststellung ist nicht so banal, wie sie klingt. Alles hat seinen Preis, aber wenn der Preis sich verändert, verändert sich auch die Quantität und umgekehrt. Es ist erstaunlich, wie oft ökonomisch urigeschulte Menschen die Preise von den Mengen trennen und dann verwirrt sind, wenn Konsequenzen eintreten, die sie nicht erwartet haben. Diese Konsequenzen können auf beiden Seiten der berühmten Gleichung von Angebot und Nachfrage auftreten. So gibt es bei jedem Gut eine bestimmte Menge, für die bei jedem gegebenen Preis eine Nachfrage besteht; diese ist in der Regel kleiner, wenn die Preise steigen; und es gibt zugleich eine bestimmte Menge von Gütern, die bei jedem Preis angeboten wird; diese wird in der Regel steigen, wenn die Preise steigen.

Eine sehr elementare Einsicht, die nur nicht immer angewandt wird. Wir wollen den

Bauern ein stabiles Einkommen geben und stabilisieren darum die Preise für ihre Produkte. Macht man einen Fehler und setzt die Preise zu hoch fest, dann werden die Bauern ermutigt, zu viel zu produzieren, was zu unverkäuflichen Vorräten führt (Beispiel: Der amerikanische überschuß an landwirtschaftlichen Produkten). Für unterentwickelte Länder wäre es sicher von Vorteil, wenn die Preise der Güter, die sie produzieren, stabilisiert werden könnten, doch ist es nicht klug, daß Länder, die in jeder Hinsicht arm sind, ihre Ressourcen für die Produktion von Gütern einsetzen, für die keine Nachfrage besteht, so wie es auf lange Sicht nicht ratsam ist, Preise festzusetzen, die so weit über der Marktentwicklung liegen, daß sie die Nachfrage für das Produkt abschnüren. (Es gibt in der Regel andere Güter, die bereitliegen, um statt dessen auf den Markt zu kommen, wie zum Beispiel bei Gummi oder Kupfer oder jute.)

Oder denken wir an das erschreckende Wohnungsproblem in den schnell wachsenden Städten, und vielleicht denken wir dabei an Mietkontrolle, die die Hausbesitzer daran hindern soll, arme Mieter auszunehmen. Mietkontrolle ist in der Tat eine sehr gute Methode, um unter bestimmten Umständen gegen wucherische Mieten vorzugehen. Aber keine Preiskontrolle kann die Gesetze von Angebot und Nachfrage zum Erliegen bringen. Die Erfahrung in Westeuropa zeigt, daß eine Mietkontrolle den gewinnbringenden privaten Hausbau verlangsamt und somit eine Kraft, die geeignet wäre, die Situation zu ändern, hindert, wirksam zu werden; sie entmutigt die Hausbesitzer, ihre Häuser in gutem Zustand zu halten, und ermutigt die Mieter, mehr Raum zu benutzen, als sie benötigen, und nicht auszuziehen, wenn sie mit einem kleineren Haus vorliebnehmen könnten. Auf allen diesen Wegen werden bestimmte Probleme zeitweise gelöst, aber genauso neue erzeugt. Keines dieser Argumente ist schlüssig gegen die Einsetzung der Mietkontrolle in passenden Situationen, aber sie müssen durchdacht werden, was eine vernünftige Maßnahme ist. Alles hat seinen Preis, und jeder Preis hat seine Konsequenzen.

4. Marginalbetrachtung. Die VolkswirtschafHer sehen auf die Grenzwerte. Das bedeutet, daß sie bei ihren Entscheidungen auf die letzte Einheit blicken, nicht auf alle vorhergehenden. Ich will das illustrieren. Ein unterentwickeltes Land plant ein Investierungsprogramm. Man hat festgestellt, daß Wasserkraftwerke einen großen Gewinn bringen und sich gut auszahlen. Man folgert, daß ihre Zahl deshalb vermehrt werden müßte. Aber die allein wichtige Frage ist, ob das nächste Kraftwerk sich auszahlen wird, nicht ob frühere das getan haben (das mag immerhin eine wertvolle Orientierung dafür abgeben, welche Folgen wahrscheinlich eintreten). Weiter ist die Frage, ob die Investition in ein Wasserkrafl:werk eine bessere Verzinsung des Kapitals zur Folge hat als die Investition derselben Summe in irgendeine andere Anlage (denn Kapital ist in unterentwickelten Ländern knapp).

Das ist wiederum eine elementare Einsicht, die aber häufig vernachlässigt wird. Jedenfalls scheint sie kein häufig berücksichtigtes Kriterium in den Investierungsplänen der verstaatlichten Industrien in Großbritannien zu sein. Ich frage mich, wie oft es in Ländern angewandt wird, die es sich nicht leisten können, einen entsprechenden überfluß zu verschwenden.

Ich habe bisher einige der ökonomischen Kriterien behandelt, die vielleicht etwas düstere Ergebnisse zeitigen, weil sie die Grenzen der Entscheidung betonen, die die Moralisten oft übersehen möchten. Wenn und wo solche Grenzen bestehen, ist es unrealistisch und unverantwortlich, sie zu ignorieren. Kein moralisches Urteil, wie hochtönend es immer sein mag, verdient beachtet zu werden, wenn es ökonomische überlegungen dort, wo sie relevant sind, ignoriert.

Aber das führt leicht dazu, eine andere Wahrheit zu verdecken, der die Wirtschaftswissenschaft in jüngster Zeit größte Bedeutung beilegt. Ich beziehe mich auf die Analyse der Kräfte des wirtschaftlichen Wachstums. Vieles von dem, was ich bereits ausgeführt habe, gehört dazu, aber es muß hier noch ein anderer Akzent gesetzt werden. Wenn wir auf Fragen des wirtschaftlichen Wachstums stoßen, dann besteht häufig nicht mehr die feine Wahl zwischen engen Alternativen. Es geht dann nicht um ein Entweder-Oder, sondern um ein Sowohl-als-Auch, wenn einmal eine Hauptentscheidung richtig gefällt worden ist. An Stelle der Substitution müssen dann komplementäre Aktionen betont werden, die Art und Weise, in der alles miteinander wächst oder stagniert.

Nehmen wir als Beispiel die augenblickliche Situation in England, so läßt sich zeigen, wie hier die Wahl zwischen erhöhten Ausgaben für die Verteidigung oder die Erziehung oder die Entwicklungshilfe besteht. Wir denken dann in Begriffen der Alternative. Hält man sich jedoch die einfache Tatsache vor Augen, daß wir zur Zeit £ *800* Millionen für Erziehung ausgeben und etwa £ *150* Millionen für Entwicklungshilfe, daß die Gesamtproduktion um £ *500* bis £ *1000* Millionen pro Jahr gesteigert werden könnte, dann kann man m, E. sehen, daß es offenbar in bestimmten Umständen nicht notwendig ist, zwischen Kanonen oder Butter zu wählen.

Für arme stagnierende Länder mag das Ergebnis oft noch pessimistischer sein. Wenn die Landwirtschaft verbessert, Industrien errichtet, das Analphabetentum beseitigt, ein Kommunikationsnetz aufgebaut, die Berufausbildung gefördert und Gesundheitsfürsorge bereitgestellt werden müssen, alles zur gleichen Zeit, dann mag es scheinen, als wäre es hoffnungslos, überhaupt etwas zu tun. Und dennoch verlangt die Situation oft, alles zugleich zu unternehmen.

Ob das Ergebnis pessimistisch ist oder nicht, der ökonomische Rahmen der Interdependenz kann nicht ignoriert werden. Vielleicht ist dieses Faktum der Interdependenz offensichtlich divergierender Faktoren das wichtigste Problem, das die Wirtschaftswissenschaft zu klären hat. Wiederum kommt hier die Höhe des Volkseinkommens zu Hilfe, wobei sich die Aufmerksamkeit mehr auf die Richtung des Wandels im Volkseinkommen zu konzentrieren hat als auf die Verwendung des gegenwärtigen Einkommens. Vielleicht kann ich in Kürze einige Aspekte der Interdependenz in Verbindung mit Problemen illustrieren, denen wir in den Entwicklungsländern gegenüberstehen.

a) Landwirtschaft und Industrie: Falls die Lebensmittelproduktion nicht absinkt, wenn Leute vom Lande abwandern, dann muß die Industrie genauso wie die Landwirtschaft entwickelt werden. Das gleiche gilt, wenn der einzige Weg, um das Angebot an Lebens-

mitteln zu erhöhen, darin besteht, die Landbevölkerung zu verringern. In diesen Fällen gibt es keine Wahl zwischen der Expansion von Landwirtschaft oder Industrie.

b) Industrie und Erziehung: Wenn die Menschen eine besondere Ausbildung benötigen, um unter den neuen Bedingungen der Industrie arbeiten zu können, dann braudien sie eine allgemeine Bildungsgrundlage. Zugleich müssen die nötigen Kenntnisse für Vorarbeiter, Techniker und Führungskräfte bereitgestellt werden. An der Spitze muß die Heranbildung einer Unternehmerschicht ins Auge gefaßt werden, auch wenn der neue Unternehmer kein angenehmer Typ sein mag. So gehört zum Prozeß der Industrialisierung viel mehr als nur der Bau von Fabriken und die Kapitalbeschaffung. Es gehört dazu ein Wandel in den menschlichen Beziehungen, die Entwicklung eines neuen Menschentyps.

c) Armut und Lebensstandard: Ein letztes Beispiel sei die Tatsache, daß Beseitigung der Armut nicht nur mehr Essen und Kleidung für jedermann bedeutet, wobei die alten sozialen Institutionen bestehenbleiben. Die Beseitigung der Armut führt unvermeidlich zu neuen Konsumgewohnheiten, die wiederum neue Lebensformen hervorbringen und den Abbau der alten sozialen Gruppen nach sich ziehen. So entsteht eine neue Sozialstruktur.

Diese Beispiele, wie wichtig sie im einzelnen immer sein mögen, zeigen doch, wie sich der wirtschaftliche Wandel über die ganze Struktur des sozialen Lebens auswirkt. Man kann keine verantwortlichen Entscheidungen fällen, wenn man diese Interdependenz übersieht.

II!. WIRTSCHAFTLICHE ENTSCHEIDUNGEN UND CHRISTLICHE VERANTWORTUNG

Ich habe die Meinung vertreten, daß die christliche Sozialethik den Konsequenzen ihrer Entscheidungen wie der Komplexität der tatsächlichen Situation Rechnung tragen muß. Ich habe die teilweise vielleicht ernüchternden Methoden der Wirtschaftswissenschaft illustriert, mit denen die Struktur der Situation aufgedeckt wird. Ich hoffe einen Eindruck davon vermittelt zu haben, wie ökonomische Faktoren in den Entscheidungen enthalten sind, mit denen wir uns befassen. Vieles von dem, was ich gesagt habe, könnte man in einer Zusammenstellung von Sprichworten ausdrücken: »Man kann den Kuchen nicht zugleich essen und behaltene, »Alles hängt voneinander ab«, »Der letzte Tropfen bringt den Eimer zum Überlaufen«, »Eine Kette ist so stark wie ihr schwächstes Gliede, »Überschlage die Kostenl«, »Wer da hat, dem wird gegeben«-.

Im Grunde befassen wir uns aber mit niederdrückenden, unvorhersehbaren und unwiederholbaren Entscheidungen, die wir mit Furcht und Zittern fällen müssen. Der Nationalökonom hat kein magisches Instrument, das ihn in die Lage versetzt, tiefer zu sehen als andere. Letzten Endes müssen die Entscheidungen von Menschen gefällt werden und nicht von Technikern. Es sind menschliche Entscheidungen, die nicht in ein Elektronengehirn gesteckt werden können. Aber menschliche Entscheidungen sind besser und vernünftiger, wenn das Pro und Kontra klargelegt und die Konsequenzen abgewogen

1. Zum Teil freie Ubertragung englischer nursery maxims: »You can't have your cake and eat jt«, »Everything depends on everything else«, »It's the last straw that breaks the camels backe, »You can't make bricks without straw«, »Count the cost«, »Ir's the rich what gets the pleasure«,

sind. Wenn wir die wirtschaftlichen Kräfte ignorieren, die wir um uns am Werke sehen können und über die wir zum Teil viel wissen, dann bleibt uns der Vorwurf nicht erspart, wenn auf unsere Torheiten Konsequenzen folgen, die vorhergesehen werden konnten. Aber die Kenntnis der Konsequenzen garantiert noch keine Weisheit, noch auch jene Besonnenheit, mit der verbunden die Klugheit zu den Kardinaltugenden des Christen gehört.

D.L.Munby
Nuffield College, Oxford

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. T. Rendtorff, Münster i. W.

Theologische Gesichtspunkte zur Eigentumsfrage"

von

GERHARD WENDLAND

1.

Die Beschäftigung mit der Frage des Eigentums stellt heute, von der Literatur her gesehen, vor folgende Schwierigkeit:

Die Lehrbücher der theologischen Ethik erschöpfen sich, soweit ich sehe, in der Grundsatzproblematik, ohne dann in den speziellen Fragen an die heutige Situation heranzuführen. Vielleicht kann es nicht anders sein; denn wer könnte die Fülle der anstehenden Fragen überhaupt überblicken?

Wendet man sich aber den Arbeiten zu, die evangelischerseits speziell die Eigentumsfrage aufgreifen, so findet man zwar eine Fülle beachtenswerter Erwägungen und Stellungnahmen, aber es fehlt dann der Schlüssel zu allem, die systematische Begründung, die die Linie vom Neuen Testament her durchsichtig werden ließe'.

Angesichts dieser Sachlage müssen wir uns hier auf einige Erwägungen beschränken. Ihnen fehlt das systematische Zentrum. Nur negativ könnte man von einem durchgehenden Zug sprechen, insofern versucht werden soll, den problematischen Ordnungsbegriff völlig zu vermeiden.

Die mannigfachen bestehenden Unklarheiten über Grundlagen, Methoden und Zielsetzungen der evangelischen Ethik, speziell der Sozialethik, erforderten an sich eine eingehendere Besinnung, bevor man sich mit einem Spezialproblem wie etwa der Eigentumsfrage beschäftigen dürfte. Hier müssen ein paar einleitende Bemerkungen genügen.

* Wenig überarbeiteter Abdruck eines Referates, das am 13. September 1960 auf einer Tagung der Sozialwissenschaftlichen StudiengesellschaA: der Hannoversdien Landeskirdie in Loccum gehalten wurde. Veröffentlimung auf eigene Verantwortung.

1. Inzwischen erschien der Sammelband »Eigenrum und Eigentümer in unserer Gesellsdiaflsordnung«, Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung, Band 1, Köln und Opladen 1960. - Die Beiträge von seiten der evangelischen Theologie *(K. v. Bismarck,* W. *Künnetb, E. Steinbach, H.-D. Wendland)* lassen die Vielfalt der Möglichkeiten des theologischen Ansatzes erkennen. In der Stellungnahme zu den anstehenden Fragen herrsehr eine erfreuliche Übereinstimmung. - Auf Einzelheiten wird in den folgenden Anmerkungen hingewiesen.

Darüber herrscht auf seiten der evangelischen Theologie weitgehend Übereinstimmung, daß die anzustrebenden Ergebnisse der ethischen Bemühung nicht etwa differenzierte Gebote oder kasuistisch formulierte Normen sein sollten. Andererseits wäre das Ziel der Ethik auch nicht erreicht, wenn man in allgemeinen Proklamationen steckenbliebe, heute etwa einem pauschalen Ja zur Vermögensbildung in Arbeiterhand. Das anzustrebende Maß der Bestimmtheit und zugleich Konkretheit der theologischen Äußerung wird man nun heute als Theologe kaum noch erreichen können, solange man sozusagen »bei sich.. bleibt, sondern erst im Gespräch mit Vertretern des Faches, dem das jeweilige Problem entstammt. Auf dieses Gespräch müßte heute alle ethische Besinnung ausgerichtet sein. Von daher ergibt sich als unsere Zielsetzung die Ausarbeitung von Gesichtspunkten oder Leitlinien, die bei einem solchen Gespräch als Basis oder Richtlinien dienen können.

Diese Ausrichtung auf das Gespräch und gegebenenfalls natürlich die Aktion hin erscheint sehr wichtig. Wenn sie in der Reflexion durchgehalten wird, zeigt sich, daß die ethische Besinnung niemals abgeschlossen sein kann. Entsprechend den sich ständig wandelnden Situationen muß auch das ethische Denken ständig neu ansetzen und weiterführen.

Formal gesehen, besteht dann die ethische Besinnung in der dauernden Frage nach dem theologischen Ursprung in der jeweiligen Situation und zugleich in der Gegenbewegung, der dauernden Interpretation der Situation vom theologischen Ursprung her, oder anders gesagt: in dem dauernden Versuch, christlichen Glauben und gegenwärtige Wirklichkeit je aus dem andern zu verstehen und daraus gegebenenfalls Richtlinien für das Verhalten abzuleiten.

Unsere Erwägungen gliedern sich dementsprechend in zwei Hauptteile: eine Besinnung auf unsere faktische Situation in der Eigenrumsfrage. bei der wir dann allerdings unsere theologische Absicht nicht vergessen können, und eine Besinnung auf den christlichen Glauben, sofern er nun eben in dieser Situation nach Verwirklichung verlangt. Am Schluß soll versucht werden, einige Konsequenzen anzudeuten. - Vorher möchte ich noch stichwortartig den Rahmen abstecken, in dem uns die Eigentumsfrage heute begegnet.

H.

Der Horizont der Situation, aus dem unsere Fragen stammen und für den wir darum nach Antworten suchen, ist umfassend gekennzeichnet durch den Begriff der sozialen Marktwirtschaft. Wir brauchen diesen Begriff hier nicht weiter zu untersuchen. Gemeint ist damit unsere Wirtschaft, die auf der freien Initiative aller Wirtschaftssubjekte beruht, aber doch zugleich gewissen staatlichen, institutionellen Eingriffen im Interesse einer sozialen Sicherheit aller und einer sozialen Gerechtigkeit offensteht.

Wir müssen uns dabei auf die Verhältnisse in der Industrie beschränken. Die Frage der Landwirtschaft müssen wir ausklammern.

Einen kurzen Blick müssen wir auf das geltende Recht werfen, weil es den Rahmen für die Wirtschaftsverfassung abgibt.

Im Hintergrund steht hier die römisch-rechtliche Tradition, die das Eigentum privat-

rechtlich als dominium erfaßte und als ius utendi, fruendi et abutendi der physischen Person zuschrieb. Dementsprechend bestimmt § 903 BGB die Ausschließlichkeit und Beliebigkeit der Verfügungsgewalt über das Eigentum in den Schranken des geltenden Rechtes. Das Grundgesetz gewährleistet im Art. 14 das Eigentum, wie schon die Weimarer Verfassung im Art. 153. Es trägt jedoch in bestimmten Ausmaßen dem »sozialen Charakter« des Eigentums Rechnung, indem es die Möglichkeit einer Einschränkung des Nutzungsrechtes vorsieht, eine Enteignung im Interesse der Allgemeinheit (nur auf gesetzlicher Grundlage und nur gegen Entschädigung) kennt und den Passus enthält: »Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich zum Wohle der Allgemeinheit dienen.«

Wenn das Eigentum durch diese Rechtsverfassung also auch in seinem Wesen garantiert ist, so ist seine Nutzung doch mannigfachen Beschränkungen unterworfen. Das findet seinen Ausdruck vor allem in der positiven Rechtssetzurig. Dem können wir hier aber nicht weiter nachgehens,

Ethisch gesehen, kann heute die Eigentumsfrage sehr verschieden aufbrechen; von der fast banalen Frage, was ich mit meinem Geld anfange, bis zu den komplizierten Fragen der Verwaltung von Großeigentum in der Industrie. Darum muß ich die Fragestellung von der Seite der Ethik her noch ein wenig präzisieren. Dabei schließe ich mich an eine Unterscheidung an, die mir in dieser klaren Form zuerst in einem Aufsatz von *Arthur Rich*[3] begegnet ist.

Man muß die Fragestellungen der Individualethik, der Personalethik und der Sozialethik unterscheiden. In der Individualethik geht es demnach um den einzelnen und sein Verhältnis zu dem, was ihm gehört, also beispielsweise um die Frage eines etwaigen Eigenrumsverzichtes. In der Personalethik kommen Fragen des unmittelbaren Verhältnisses von Personen zu Worte. Hier geht es etwa um die Verpflichtung zum Einsatz des Eigentums unmittelbar für den Nächsten, der der Hilfe bedarf. Es hat den Anschein, als ob die evangelische Ethik bisher die personalethische Fragestellung im Blick auf das Eigentum noch kaum überschritten hat. Sie versucht weitgehend auch etwa das Eigentum an den Produktionsmitteln noch als ein persongebundenes Eigentum zu verstehen, dessen ethische Relevanz allein in einem besonders großen Umfang der damit verbundenen Verantwortung des Eigentümers zu erkennen ist. Es ist aber fraglich. ob nicht im Gefüge der heutigen Wirtschaft und Industrie Eigentum an Produktionsmitteln ethische Forderungen mit sich bringt, die von der Basis personaler Verantwortung des einzelnen aus weder theoretisch zu begreifen noch praktisch zu bewältigen sind. Darum ist es sachgemäß, von der personalethischen die eigentlich sozialethische Fragestellung sauber zu unterscheiden, die den Menschen gerade nicht in der Unmittelbarkeit der Beziehung von Ich und Du sieht, sondern in der Mittelbarkeie sozialer Strukturen, Institutionen und Formerr'.

Die beiden ersten Fragestellungen sind heute sicher nicht unwichtig und bedeutungslos,

2. Vgl. hierzu die Ausführungen von *Willi Geiger:* Die Eigentumsgarantie des Artikels 14 (Grundgesetz) und ihre Bedeutung für den sozialen Rechtsstaat. In: Eigentum und Eigentümer ..., S. 185 ff.
3. ZEE 1960{4, S. 233 ff.: Die institutionelle Ordnung der Gesellschaft als theologisches Problem.
4. Diese spezifisch sozialethische Fragestellung wird auch von *H.-D. Wendland* anvisiert und formuliert, vgl, »Eigentum und Gesellschaftsordnung im Lichte der ev, Soziallehre«, In: Eigentum und Eigentümer ..., S. 148 ff., bes. S. 154 ff.

aber sie sind doch verhältnismäßig unproblematisch angesichts der dritten Frage. Sie ist uns in voller Schärfe erst heute gestellt, während die beiden anderen eigentlich schon alt und traditionell sind. Es ist gerade die Institution Eigentum, die uns infolge unserer Wirtsdtaftsverfassung problematisch ist, und nicht bloß die Frage nach Gebrauch und Mißbrauch dessen, was jeder hat. Beispielsweise wird heute ziemlich allgemein zugestanden, daß es einem Arbeitnehmer in unserer Wirtsdtaftsverfassung gar nicht möglidi ist, durch Sparen allein Eigentum zu bilden. Es muß ihm dazu vielmehr zunächst institutionell, das heißt durch gesetzliche Eingriffe, ein Spielraum geöffnet und gewährt werden. In diesen überlegungen steht daher die sozialethische Frage nach dem Eigentum im Mittelpunkt.

III.

Unsere Analyse der gegenwärtigen Situation in der Eigentumsfrage muß mit der Feststellung beginnen, daß sich Eigentum begrifflich nicht abschließend bestimmen läßt. Jede Unterordnung dieses Phänomens unter einen Oberbegriff, jeder Gebrauch des Begriffes und jeder Versuch, den historischen Ursprung von Eigentum zu beschreiben, enthalten schon eine bestimmte Deutung, der andere Interpretationen entgegengesetzt werden können. Das Phänomen als solches läßt sich nur umrißhaft bestimmen. Es ist ein - überall, wo es Menschen gibt - vorfindliebes Zuordnungs- und Herrschaftsverhältnis bestimmter Menschen - einzelner oder einer Mehrzahl - zu bestimmten Sachen, Im Verhältnis zum anderen Menschen meint Eigentum die so oder so qualifizierte Abgrenzung gegen die »fremde« Sache, Seine Wirklichkeit hat dies Phänomen erst in den Dimensionen, in denen der Mensch geschichtlich existiert, also der Sphäre der Wirtschaft, des Rechtes, der Ethik, der Gesellschaft usw. Jeder dieser Sphären entspricht ihre besondere wissenschaftlidte Betraditungsweise, die wenigstens ansatzweise zu unterscheiden sind. In seinen verschiedenen Dimensionen aber ist das Eigentum nun durch und durch geschichtlich und geschichtlichem Wandel unterworfen. Das drückt sich eben gerade auch im Wandel des Begriffs aus.

Aus der Wahrnehmung der Geschichtlidikeit des Eigentums kann man schon direkt die ganz allgemeine ethische These herleiten, daß jedenfalls alle Lösungen der Eigentumsfrage von einer radikalen, verabsolutierten Grundposition aus verfehlt sind, weil sie notwendig ungesdiichtlich sind. Von daher scheiden folgende Fragen aus: Ob der Mensch überhaupt Eigentum haben dürfe, und die gegensätzliche Frage: Ob der Mensch, um Mensch zu sein, schlechthin Eigentum haben müsse. Ferner scheidet die Behauptung aus, Eigentumserwerb sei allein auf Grund von Arbeit berechtigt, zugleich damit aber auch die dazugehörige gegenteilige Behauptung, Eigentumserwerb durch Erbsdiafl, Zins oder allgemein »arbeitsloses Einkommen« sei überhaupt und in jedem Umfang ethisch neutral. Meines Eraditens scheidet auf Grund- der Geschichtlichkelt des Eigentums aber auch der Gegensatz von Privateigentum und Kollektiveigentum aus der Diskussion aus, sofern man beide Eigentumsformen als einander ausschließende Gegensätze versteht und jeweils als Allheilmittel betrachret.

Um der Gesdiidrtlidrkeir des Eigentums willen können wir die gegenwärtige Lage nicht verstehen, ohne wenigstens fragmentarisch ihr historisches Werden zu kennen. Wir müssen

uns die drei Ereignisse vergegenwärtigen, die den übergang von den relativ stabilen Eigentumsverhältnissen der vorkapitalistischen städtisch-bürgerlichen Wirtschaft zu unserer heutigen Situation markieren.

Die Aufklärung postulierte das Privateigentum als heiliges Recht des Individuums, und zwar naturrechtlich im Sinne der römisch-reditlidien Tradition als jeden anderen ausschließendes Verfügungsrecht. Auf diesem Privateigentum basierte die Wirtschaftsordnung, wie sie vom frühen Liberalismus entfaltet wurde.

Zur gleichen Zeit mit dem frühen Liberalismus bzw. etwas später setzte die Industrialisierung ein. Erst dadurch, daß sich das liberalistische wirtschaftliche Denken mit dem technisch-industriellen Denken verband, konnte es zum Hochkapitalismus kommen. Dabei mußte nun aber aus der vom Liberalismus erkämpften Freiheit faktisch Macht werden, weil sich die Objekte des Eigentums verwandelten. Wer im beginnenden Maschinenzeitalter als Privateigentümer unbeschränkt über die Produktionsmittel verfügen konnte, war freier Herr nicht nur über seine wirtschaftlichen Entschlüsse, sondern nun auch mehr oder weniger über die Menschen, die an seinen Maschinen in seinen Fabriken arbeiteten. Dem entsprach die tatsächliche Unfreiheit und Machtlosigkeic der großen Anzahl von Arbeitnehmern, die infolge der Industrialisierung an fremden Produktionsmitteln arbeiten mußten und selbst eigentumslos waren.

Folgerichtig setzte also die sozialistische Reaktion ein, die gegen das Privateigentum an den Produktionsmitteln polemisierte und seine Überführung in Gemeineigentum forderte und zu erzwingen suchte.

So stand während des 19. Jahrhunderts und bis hinein ins 20. Jahrhundert dasEigenturn als Privateigentum, im besonderen als Privateigentum an den Produktionsmitteln im Mittelpunkt des wirtsdiafllidien Geschehens und der theoretischen Diskussion.

Wenden wir uns der Gegenwart zu, so ist der Eindruck ein ganz anderer, fast der gegensätzliche, als ob Eigentum - und zwar in dem spezifischen Sinne als die Einheit von Rechtstitel und Verfügungsgewalt - gar keine Rolle mehr spiele. Es entwickelten sich Kräfte, die dem Eigentum heute seinen Rang als Wirtschaftsfaktor streitig machen, so daß es augenblicklich nur noch ein Faktor im Pluralismus der Kräfte ist.

Man kann es ein generelles Kennzeichen unserer Situation nennen, daß - bei wesentlidi gleicher rechtlicher Basis - das Eigentum wirtschaflspolitisdi, wirtschaflstheorerisdi und sozialpolitisch seine Mittelpunktstellung eingebüßt hat. Mit einem Begriff von *Nell-Breuning* kann man von einer »Entfunktionalisierung« des Eigentums sprechen".

Diese Kennzeichnung ist keineswegs eine wertende Beurteilung, sondern nur eine Strukrurbesdireibung. Man kann den gleichen Sadrverhalt ja auch positiv ausdrücken. Dann muß man sagen, daß die einseitige Zuspitzung der Problematik von der geschichtlichen Entwicklung korrigiert worden ist und daß die Einordnung des Eigentums in eine Vielzahl wirtschaftlicher und sozialer Faktoren vergleichsweise sicherer und gesünder ist.

Im einzelnen sieht das etwa so aus:

Die Eigentumsverhältnisse in der Großindustrie haben sich in der Weise spezifisch verändert, daß Eigentum als Rechtstitel und faktische Verfügungsgewalt zumeist weit aus-

5. VgI. Gewerkschafllidie Monatshefte, Jg. 7, 1956, S. 473 ff.

einandergetreten sind. Neben die Aktionäre und Teilhaber, die rechtlich Eigentümer sind, sind die »Manager« getreten, die ohne nennenswerte eigene Vermögensbasis kraft ihrer Sachkenntnis über ungeheure Summen fremden Eigentums verfügen. Das in dieser Weise von seinem Eigentümer gelöste Eigentum, besser Kapital, kann man mit einigem Recht als »anonymes Eigentum-s bezeichnen. Das Kapital hat nun aber als Produktionsfaktor und damit als potentielles Machtmittel in der gleichen Zeit seine Funktion immer mehr erweitert. Damit gewinnt die Frage ihre Schärfe: Weil das Kapital als »Eigentum« entfunktionalisiert ist, als »Produktionsrnittel« aber zunehmend an Bedeutung gewonnen hat, ist ein sehr großer Spielraum an potentieller Macht entstanden, der nicht mehr übersichtlich verantwortet wird, sondern im »Anonymen« bleibt.

Bis heute lebt die weitaus größte Zahl der Industriearbeiter und -angestellten ohne Eigentumsrecht an den Produktionsmitteln. Aber auch ihre Stellung ist nicht mehr der Situation des Lohnarbeiters vergleichbar, den Marx etwa vor sich sah. Den größten Anteil an dieser Veränderung hat die Spezialisierung der industriellen Facharbeiter. Der »Beruf« und die Fachausbildung haben eine ganze Reihe von Funktionen übernommen, die früher dem Eigentum zukamen. Darum geben zum Beispiel heute Eltern ihren Kindern nicht gegenständliches Erbe, sondern eine gute Ausbildung mit auf den Weg. - Den gleichen Sachverhalt erfaßt man, wenn man sagt, daß das Eigentum heute weitgehend durch »Einkommen- ersetzt ist. Man kann diesen Komplex die Entfunktionalisierung des Eigentums als Erwerbsquelle nennen.

Auch die Funktion der Sicherung in Risikofällen hat das Eigentum weitgehend an andere Kräfte abgetreten. Hier kommt der weite Bereich des öffentlichen Fürsorge- und Versorgungswesens in Sicht. Tatsächlich garantiert der »Sozialstaat« in allen denkbaren Fällen mindestens das Existenzminimum. Man könnte das Versicherungswesen fast eine Form des Kollektiveigentums nennen, aus dem jedem nach seinen Bedürfnissen zugeteilt wird.

Weiter müßte man etwa noch die Gewerkschaften, die Arbeiterschutzgesetzgebung, die staatliche progressive Einkommensteuer, den Lastenausgleich und andere sozialpolitische Faktoren nennen, die mittelbar oder unmittelbar Funktionen des Eigentums übernommen haben.

Diesen Merkmalen der »Entfunktionalisierung« des Eigentums entsprechen, soweit ich sehe, ziemlich genau die Versuche bzw. Vorschläge, die man heute macht, um das Eigentum als wirksamen Faktor zu restituieren.

Dem Auseinandertreten von Eigentumsrecht und Verfügungsgewalt versucht man zu begegnen, indem man auf verschiedene Weise die verantwortliche Verfügung über das sogenannte »anonyme Eigenturne wieder personal bindet, etwa in Form des Mitbestimmungsrechtes oder des Miteigentums. Zugleich will man auf diese Weise den Arbeitnehmern wieder zu Eigentumsrechten an den Produktionsmitteln verhelfen. Die hier zu erhebende Frage lautet, wieweit angesichts der Notwendigkeit profunder Sachkenntnis für wichtige Entscheidungen in der heutigen Wirtschaft solche wirtschaftsdemokratischen Formen möglich sind, bis sie Profit und reibungsloses Funktionieren der Wirtschaft gefährden.

Die Position des Arbeitnehmers im wirtschaftlichen und sozialen Prozeß direkt auf dem

Wege der Eigentumsbildung in der Hand des einzelnen zu stärken, hat man, soweit ich sehe, noch verhältnismäßig wenig versucht. Die Forderung etwa nach »gleichen Stattbedingungen« ist bisher mehr oder weniger Postulat geblieben. Es ist auch schwer einzusehen, warum dieses Ziel nach Lage der Dinge auf dem Wege der Eigentumsbildung besser zu erreichen sein soll als auf anderen Wegen. Kostenfreie Berufsausbildung und dergleichen bieten sich da wohl eher an.

Wichtiger scheint die letzte der angesprochenen Tendenzen zu sein. Die Entfunktionali_ sierung des Eigentums als Sicherung in Risiken kann zu einer totalen Abhängigkeit des einzelnen von großen Institutionen führen, die schließlich sogar gewollt werden kann und gar nicht mehr als drückend empfunden wird. Das kann zu einem gefährlichen Verantwortungsverlust führen. Die hier anknüpfende spezifisch soziale Begründung für die Neueigentumsbildung scheint mir die verhältnismäßig unproblematischste zu sein. Hierher würde ich auch das Eigenheim zählen, ferner die Volksaktien, Kleinaktien usw., insofern sie Sparanlagen sind.

Man muß aber sehen, daß man, wenn man diese Formen der Neueigentumsbildung bevorzugt, die traditionelle Kernfrage auf sich beruhen läßt, die Frage nach dem Eigentum an den Produktionsmitteln.

Zum Schluß dieses Versuchs einer Analyse seien zwei grundsätzliche Fragen gestellt, nicht beantwortet:

1. Welche Konsequenzen ergeben sich aus der Tatsache, daß Eigentum - sofern man an die Großindustrie denkt - heute wesentlich »abstrakt- ist, das heißt nicht in Sachwerten besteht, sondern in Geld und Geldwerten, Aktien usw.? Eigentum ist in diesem Zusammenhang ja nicht die Verfügungsmöglichkeit beispielsweise über eine bestimmte Maschine, sondern ein abstraktes Anrecht.

2. Soll es sich bei der Restitution des Eigentums tatsächlich um Eigentum im bei uns herkömmlichen Sinne des Begriffs (Einheit von Recht und Verfügungsgewalt!) handeln, und wenn ja, wie läßt sich das bewerkstelligen? Oder handelt es sich bei allem nur um eine (sicher berechtigte) Neuverteilung des Volkseinkommens, die nur unter der Bezeichnung »Neubildung von Eigentum« läuft? Müßte man nicht nach Lage der Dinge die intendierten Ziele, etwa die verantwortliche Verwaltung der wirtschafl:lichen Macht, die Ermöglichung gleicher Startbedingungen. die Stützung der Verantwortung des einzelnen, den Schutz der Freiheit der Person usw., auf anderen Wegen zu erreichen suchen?

IV.

Ausgangspunkt der theologischen Reflexion ist das Zeugnis des Alten und Neuen Testaments.

Den in der Bibel vorausgesetzten teils bäuerlichen, teils antik-städtischen Eigentumsverhältnissen können wir hier nicht nachgehen. Sie sind für unsere heutige ethische Entscheidung auch ohne grundlegende Bedeutung. Wir müssen vielmehr danach fragen, wie sich in der Bibel der Mensch, dem Gott begegnet ist, zum Eigentum verhält.

Das Gottesvolk des Alten Testaments erkannte in Gott den Geber und Beschützer

alles dessen, was es besaß. »Das Land ist mein, und ihr seid Fremdlinge und Gäste bei mir« (Lev. 25, 23). Von diesem Wort seines Gottes her verstand sich Israel als Lehnsträger Jahwes. Dieses Bewußtsein prägt alle rechtlichen, wirtschaftlichen und ethischen Bestimmungen, wie sie im Alten Testament in geschichtlicher Bewegtheit vor uns ablaufen.

Charakteristisch für das Neue Testament ist die eschatologische Erwartung der Herrschaft Gottes. Vor ihr ist ebenso wie beispielsweise die Sklavenfrage auch die Institution des Eigentums in letzter Instanz gleichgültig; denn allein der Ruf Gottes begründet das Menschsein, und er erhebt über alle weltlichen Unterschiede von arm und reich, frei und unfrei zur Gotteskindschaft. Daß der Mensch aus Gottes Gnade in Jesus Christus lebt und nicht aus dem, was er ist und hat, ist die Erkenntnis des Glaubens, die alle einzelnen Äußerungen zur Eigentumsfrage prägt, die uns in breiter Vielfalt begegnen. Es gilt, zu haben, als hätte man nicht, und zu kaufen, als besäße man es nicht. Darum kann es nebeneinander Arme und Reiche in einer Gemeinde geben, darum kann eine andere Gemeinde alles, was sie hat, in der Liebe zusammenlegen. So kann Jesus hier das Wuchern mit den anvertrauten Pfunden, dort wieder den willigen Verzicht auf alles Eigentum fordern. Wir vernehmen beides, die schroffen und unerbittlichen Worte über die Gefahren und die Vergänglichkeit des Reichtums und den Hinweis auf das siebente Gebot. Wir hören den Ruf zur Dankbarkeit für die gute Gabe Gottes, die nüchterne Mahnung zur Arbeit, damit wir haben, um dem Bedürftigen zu geben, und Jesu Worte über die Frau in Bethanien, die das kostbare 01 scheinbar vergeudete. In allem geht es immer nur um das eine: Frei zu sein für Gott und den Nächsten. »Alles ist euer, ihr aber seid Christi« (1. Kor. 3, 22f.).

Ein wenig abstrakt könnte man diesen Sachverhalt so zu umschreiben versuchen: Das Neue Testament sieht das Eigentum ganz und gar als eine Sache im Bereich des Vorletzten, des Irdisch-Weltlichen. Dieser Bereich des Vorletzten aber mit allen seinen Inhalten wird durch das Letzte', durch Gott selbst, dauernd relativiert, in Frage gestellt und gefordert, und gerade in diesem dauernden Sich-in-Frage-stellen-Lassen hat dieses Vorletzte sein Wesen, seine Existenz, theologisch: seine Gerechtigkeit. Dementsprechend gilt der Bibel als die Sünde die Verneinung dieser Infragestellung durch Gott, die Verabsolutierung des Vorletzten zu einem Letzten, die Gleichsetzung eines Vorletzten mit Gott selbst, schließlich die Behauptung, dieses Vorletzte habe seinen Bestand, sein Wesen, seine Gerechtigkeit aus sich heraus und ohne Gott.

Es ist nun aber ganz deutlich, daß innerhalb der Klammer der Relativität alles Vorletzten gesagt werden kann und gesagt werden muß, daß Eigentum nach Gottes Willen da ist und seine unbestreitbare Bedeutung für das menschliche Leben hat. Daher soll es auch geschützt werden (7. Gebot), und darum ist Eigentumserwerb erlaubt.

Ethisch konkret und greifbar wird nun das alles Vorletzte relativierende Letzte entsprechend dem Gebot der Liebe in jedem Mitmenschen. Der Nächste ist die konkrete Forderung Gottes, die konkrete Infragestellung alles Eigenen, das konkrete »Wort Gottes«, das alle Verabsolutierung verbietet. Die Reflexion auf den Nächsten, den Fremden, ist daher aus der Besinnung auf das Eigene gar nicht auszuklammern. Eigentum kann nur

6. Vgl. D. *Bonhoeffer:* Ethik. München 1949. S. 75/f.

dann recht verstanden werden, wenn es den Bezug zum anderen Menschen deutlich erkennbar sein läßt.

Wenn man den Versuch einer theologisch-ethischen Bestimmung des Eigentums wagen wollte, müßte man also etwa sagen: Eigentum sei das Maß materieller Sachen und Güter, das ein Mensch von Gott empfängt und das ihm einen Spielraum an Freiheit gibt, in dem er seinem Nächsten dienen kann. Durch die Liebe, die letzte Sinnerfüllung menschlichen Lebens ist, erfährt auch das Eigentum seine Sinnerfüllung. Andernfalls bleibt es - ethisch gesehen - ein Raub oder ein Mißbrauch. Paradox formuliert: Indem mein Eigentum dem anderen »gehört«, ist es gerade als mein »Eigentum« qualifiziert. - In dieser Bestimmung soll der doppelte Sinn von Eigentum ausgesprochen sein: Es ist Sicherung meiner Existenz. Gerade das aber kann es nur sein, indem es - wie mein Leben überhaupt - ausgerichtet ist auf meinen Nächsten. Damit ist das unbefangene Genießen des Eigenen nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr mit umfaßt; denn ich kann dem anderen nichts sein, wenn ich nichts für mich bin. Andererseits darf die Beziehung des Eigentums auf meine Person nicht verabsolutiert werden; denn ich kann für mich nichts sein, wenn ich darin nicht auch etwas für den anderen bin.

Ich darf hier drei kurze Bemerkungen anknüpfen, um dann noch stichwortartig auf die heute anstehenden Fragen zu kommen.

t. Das Neue Testament realisiert die Freiheit des Menschen in seiner Stellung zu dem, was ihm gehört, zum Eigentum. Es realisiert aber noch nicht die Freiheit des Menschen über die Institution Eigentum, wie wir diese Freiheit heute kennen und wie sie eben gerade in unserer spezifisch »sozialethisdien« Frage zum Ausdruck. kommt.

Daß man auch die Wirtschaftsverfassung rational gestalten und verändern könne, daß das zuzeiten gar eine Pflicht sein könne, das letzten Endes gar der Mensch verantwortlich sei für das Insgesamt seiner Wirtschaftsverfassung, wußte man zur Zeit des Neuen Testaments noch nicht, das ahnte noch Luther kaum, das kommt uns erst heute zu Bewußtsein. Natürlich haben auch damals Menschen die Wirtschaftsordnung gestaltet, aber eben naiv, ohne daraus eine Problematik zu machen, die alle anging. Sozialethik in dem besonderen Sinn der Reflexion auf die Verantwortung aller für die Institutionen ist eine spezifisch moderne Sache. Das macht eine Differenz zwischen dem Neuen Testament und uns aus.

Wenn dies stimmt, muß man nun m. E. als erste Konsequenz hieraus folgern, daß heute ethisch qualifiziertes Verhalten in der Wirtschaft und damit audi in bezug auf Eigentum gar nicht mehr möglich ist, ohne ein Mindestmaß an Einsicht in die Tatsache, daß jeder Partner im wirtschaftlichen und sozialen Leben, sei er einzelner, sei er eine Gruppe, Schöpfer, Erhalter und Gestalter der Wirtschaftsverfassung und damit auch der Institution Eigentum ist. Die Erkenntnis, daß Ethik in diesem Bereich grundsätzlich heute nur Sozialethik sein kann im Sinne der Wahrnehmung der Verantwortung für die Verfassung des Ganzen, darf nicht bloß eine theoretisch-methodische Einsicht bleiben, sondern muß von allen Wirtschaftssubjekten, auch etwa den Verbrauchern, rational erfaßt und beachtet werden. Das ist eine volkserzieherische Aufgabe, an der auch die Kirche teilhat. Sozialethische Verantwortung zu tragen muß von der heutigen Menschheit gelernt werden,

ebenso wie der Umgang mit der technischen Welt gelernt werden muß. Die Last dieser Verantwortung kann nicht von den wenigen Fachleuten getragen werden, die die Institutionen manipulieren".

Konkret stellt uns das Verständnis des Eigentums als »Insritution« vor zwei Grundfragen: Das eine ist die Frage nach der Manipulation der Institution; man könnte sie die objektive Fragestellung nennen. Sie setzt die Bemühung etwa um die Teilfragen voraus: Was bedeutet Eigentum heute? Was kann es »leistene? Welche Eigentumsverfassung ist wirtschaftlich gesehen die, die am meisten Profit verspricht? Welche Eigentumsverfassung läßt dem Menschlichen den weitesten Raum? Wo liegt etwa das Optimum des Ausgleichs? - Das zweite ist die Frage nach dem rechten Verhalten des einzelnen bzw. der Gruppen innerhalb der vorhandenen Eigentumsverfassung und den damit zusammenhängenden Institutionen, also die subjektive Fragestellung.

2. Der wesentliche Beitrag der Theologie zur Eigentumsfrage wird im Augenblick darin bestehen, daß sie jeweils dann ihre Stimme erhebt, wenn theoretisch oder praktisch an irgendeinem Punkt versucht wird zu verabsolutieren. Anders ausgedrückt: Die Funktion der Theologie ist wesentlich Entideologisierung. Die Theologie hat die Aufgabe, inmitten des Vorletzten das Letzte zu Wort kommen zu lassen, den Vorbehalt der Liebe geltend zu machen.

3. Von hier aus noch eine ganz spezielle Bemerkung: Ich bin der Meinung, daß der Begriff »Privateigentum« in der sozialethischen Besinnung keinen Platz hat. Man sollte ihn - abgesehen von historischen Zusammenhängen - weglassen.

Für den engeren Bereich der Theologie ist das leicht zu erklären. Dieser Begriff ist erwachsen auf Grund einer Vorstellung vom Menschen, nämlich der Vorstellung vom isolierten Individuum, die für die Spannung keinen Raum läßt, in der uns der Mensch unter dem Worte Gottes erscheint. Da läßt sich der einzelne gar nicht von seinem Mitmenschen und von Gott trennen, wie immer diese Beziehung aussieht, sei es positiv oder negativ. Darum hat er auch nicht diesen Bereich des »Privaten«, den das »Privateigentum« voraussetzt, in dem er uneingeschränkt Herr über sich und sein Eigentum sein könnte.

Mir scheint dieser Begriff aber auch in der rein wirtschaftlichen und sozialwissenschaftliehen überlegung nur allzu leicht Unheil zu stiften. Immer wenn dieser Begriff unreflektiert gebraucht wird, lenkt er die Diskussion fast mit Notwendigkeit eben in das Private, während es doch um den Sozialpartner oder um den Partner im Wirtschaftsleben geht. Bei der Neueigentumsbildung geht es - recht verstanden - den Beteiligten ja ausgesprochenermaßen nicht nur darum, dem einzelnen als Privatmann sein mehr oder weniger billiges Recht zukommen zu lassen, sondern mindestens ebensosehr darum, ihn zugleich wirtschaftlich und sozial zu integrieren",

---

7. Vgl, die Forderung einer rechten »Sczialpädagogik« bei *E. Steinbach:* Verlangt die evangelische Soziallehre eine Politik der breiten Eigentumsstreuung? In: Eigentum und Eigentümer ..., S. 124 ff., bes. S. 145 f. und ebd, die sozialpsychologischen überlegungen in den empirisch fundierten Beiträgen von *A. Gehlen,* a.a.O. S. 164 ff.; G. *Schmölders,* a.a.O. S. 213 **ff.** und C. *A. Andreae,* a.a.O. S. 234 **ff.**
8. Vgl. *H.-D. Wendland,* a.a.O, S. 152f.

V.

Abschließend will ich versuchen, an Hand einiger Begriffe noch etwas näher an unsere heutige Wirklichkeit heranzukommen. Auf eine eingehende Stellungnahme zu einzelnen Vorschlägen und Versuchen zur Neueigentumsbildung möchte ich verzichten. Dazu scheint mir die theologische Basis nicht auszureichen. Hier müßte wohl wegen der Kompliziertheit der anstehenden Fragen das anfänglich genannte Gespräch mit den Fachleuten einsetzen",

Eigentum und *Erwerbsstreben:* Seit dem Liberalismus ist diese Begriffskombination wohl bei uns die gebräuchlichste Begründung für die Notwendigkeit von Eigentum in der Industrie. Eigentum muß dasein als Anreiz für die Unternehmerinitiative. An dieser Behauptung ist sicher etwas Richtiges, auch wenn ihre Unbedingtheit heute gerade in Frage gestellt wird!".

Abgesehen von wirtschaftswissenschaftlichen Vorbehalten an diesem Punkt, ist aber die genannte Begründung der Notwendigkeit von Eigentum auch ethisch dann nicht mehr zu billigen, wenn sie die Form annimmt, Eigentum sei der einzige Anreiz der Unternehmerinitiative. Mindestens in unserer heutigen Situation muß neben diesen Anreiz das Wissen um die wirtschaftliche und soziale Verantwortung für das Ganze treten. Das schließt das Wissen um den Anteil der anderen Beteiligten am Gelingen des Unternehmens und die Würdigung dieses Sachverhaltes ein. - Etwas Ähnliches gilt, wenn heute bei Unternehmern und Managern neben das Erwerbsstreben ein ganz und gar versachlichtes Interesse am Aufbau und Ausbau des betreffenden Unternehmens tritt. Auch dieser »Betriebsegoismus« bedarf einer ethischen Korrektur durch das Wissen um eine weitergespannte Verantwortung.

über dieses ethische Postulat - und es bleibt Postulat! - muß man sich im Grundsatz verständigen, wenn es um die Frage einer eventuellen Beschneidung der Unternehmergewinne oder einer Einschränkung der sogenannten Selbstfinanzierung der Betriebe geht.

Eigentum und *Verantwortung:* Hier lautet die These zur Begründung breiter Eigentumsstreuung, Verwaltung von Eigentum fördere und stütze die Verantwortlichkeit des einzelnen.

Auch diese These ist in Grenzen richtig. Man darf aber nicht übersehen, daß Mißbrauch des Eigenen und verantwortungsloses Genießen institutionell nicht zu unterbinden und auszuklammern sind. Eigentum und Verantwortung fordern einander zwar, aber Eigentum fördert und erzeugt nicht notwendig Verantwortungsgefühl. Es hat vielmehr den Anschein, daß Verantwortungsbewußtsein dasein muß, bevor ein Mensch Eigentum recht verwalten kann. Im übrigen gilt es, gerade hier aufzupassen, daß man nicht in Versuchung gerät, Möglichkeiten der Eigentumsbildung für die letzte Lösung der Frage zu halten, die zwar volkserzieherisch wertvoll sein mögen, aber vom Ganzen her gesehen doch nur den

---

9. VgI. zum Folgenden besonders die vorsichtig abwägenden Erörterungen von *K. v. Bismarck:* Das Eigentum hat sozialen Charakter. In: Eigentum und Eigentümer ..., S. 94 ff.
10. VgI. C. *Föhl,* Finanzarchiv, 19. Bd., Heft *1/59.* Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Dr. H. Weber, Loccum,

Charakter einer »Beschäftigungstherapie« tragen. Die Frage, wie man auf der Basis von Eigentum wirtschaftlich und sozial bedeutsam Verantwortlichkeit ermöglichen kann, scheint noch offen zu sein. Sie ist wesentlich redmiseher Natur.

Eigentum und *soziale Sicherheit:* Diese Fragestellung kann man von einer mehr objektiven und einer mehr subjektiven Seite her angehen.

Objektiv scheint eindeutig zu sein, daß die soziale Sicherheit der Gesellschaft als ganzer nur vom Staat her garantiert werden kann. Das hat seine Ursache dann, daß materiell diese Sicherheit ja immer an der Kaufkraft der Währung hängt, nachdem die dinglichen Eigentumsarten weitgehend weggefallen sind.

Subjektiv, das heißt jetzt im Rahmen einer gesicherten Kaufkraft der Währung und bezogen auf den einzelnen Menschen, ist es natürlich zu begrüßen, wenn möglichst viele Menschen eine möglichst weitgehende Unabhängigkeit von der Sozialapparatur erlangen. Ober das erreichbare Ausmaß dieser Unabhängigkeit darf man sich aber keinen zu optimistischen Träumen hingeben. - Welche Wege konkret zur Erreichung dieses Zieles einzuschlagen sind, ist wieder eine tedmische Frage.

Eigentum und *Freiheit:* Die Argumentation, der Mensch brauche Eigentum um der Freiheit seiner Persönlichkelt willen, hat Berührungspunkte mit den beiden vorher genannten Fragen. Ich greife sie noch einmal auf, weil es immerhin auch in der Theologie zuzeiten die schlichte Gleichsetzung gegeben hat: Eigentum ist Freiheit. Diese Behauptung ist einfach falsch.

Freiheit ist zwar ein sehr komplexer Begriff. Aber auch, wenn man nicht ausgeht von der libertas christiana, die in der Befreiung durch Gott zum Dienst am Nächsten besteht, sondern wenn man im Bereich des Menschlichen, Vorletzten bleibt, gilt, daß dem Menschen eine Freiheit eigen ist, die von aller materiellen Bedingtheit unabhängig ist. Um an dieser Stelle einer falschen Verabsolutierung und Ideologie zu begegnen, habe ich dieses Begriffspaar zusammengestellt: Im übrigen gilt natürlich, daß Eigentum und sein Nutzen für Entwicklung und Leben einer freien Persönlichkeit sehr wertvoll sein können. Darum ist breite Streuung des Eigentums zu befürworten.

Eigentum und *Gerechtigkeit:* Die Begründung der Neueigentumsbildung mit der Forderung der Gerechtigkeit und dem Hinweis auf offenbare Ungerechtigkeiten in der heutigen Eigentumsverteilung scheint einerseits die einsichtigste, andererseits die problematischste zu sein.

Sie ist am leichtesten einzusehen, weil die alte Forderung nach Eigentumsbeteiligung des Arbeitnehmers an den Produktionsmitteln und ihrem Ertrag ja bis heute aktuell ist. Es ist tatsächlich nicht »geredir«, wenn der Arbeitnehmer seine Arbeitskraft ständig an fremden Produktionsmitteln verbraucht, wenigstens dann nicht, wenn das Eigentumsrecht an den Produktionsmitteln die Bildung von Großeigentum in den Händen einiger weniger oder auch "im Anonymen« in einem Maße möglich macht, wie es die Statistiken für die Bundesrepublik nachweisen.

Die Forderung der Gerechtigkeit ist aber auch die problematischsre, denn sie ist eine rein formale Forderung. Selbstverständlich fordert heute bei uns niemand die Gereditigkeir im Sinne einer abstrakten Gleichheit und Gleichberechtigung aller. Wenn man aber

auf das Gleichheitsprinzip verzichtet - und wir müssen darauf verzichten -, dann läßt sich gar kein eindeutiges und praktikables Kriterium der »Gerechtigkeit« mehr entdecken. Vielmehr führt dann die Suche nach dem Kriterium der Gerechtigkeit gerade in die vielfältige und unübersehbare Problematik des wirtschaftlichen und sozialen Lebens und in den Widerstreit der Ansprüche aller Faktoren und Subjekte hinein. Insofern hätte die Forderung der Gerechtigkeit als Motto am Anfang unserer Besinnung stehen müssen. Jede sozialethische Besinnung ist ja ein Suchen nach der Gerechtigkeit.

Vom christlichen Glauben her ist zu sagen, daß sich diese und alle Gerechtigkeit in unserer Welt bestenfalls asymptotisch erreichen und verwirklichen läßt. Dieses beschränkte Ziel zu verfolgen ist aber auch eine christliche Aufgabe.

Pastor G. Wendland *Bremerhaven-L., Wurster Str. 94*

Strukturfragen der christlichen Gemeinde in der mobilen Welt

VON DIETRICH VON OPPEN

I. DIE CHRISTLICHE GEMEINDE - EINE OFFENE FRAGE

Die christlicheGemeinde ist heute so fragwürdig geworden, daß die vom Thema gemeinten Strukturfragen erst in zweiter Linie die äußere Organisation betreffen können. Man muß die Frage nach der Struktur ganz zentral von der Aufgabe und der Stellung der Gemeinde in der modernen Welt her stellen. Die Einzelheiten der äußeren Gestalt können erst von daher durchdacht und gefunden werden.

Um zu dieser zentralen Fragestellung zu kommen, muß man ausgehen von dem, was christliche Gemeinde eigentlich ist. Und hier wird man nicht fehlgehen, wenn man sie versteht als Träger und Empfänger der christlichen Verkündigung. In ihr, durch sie und an sie geschieht die Aussage und Weitergabe des Evangeliums.

Von der Verkündigung aber gilt der Satz, mit dem der Däne Knud Legstrup seine bedeutsame, im Vorjahr erschienene Ethik beginnt: »Eine Verkündigung, die uns anrühren soll, muß in irgendeiner Hinsicht unserem Dasein entsprechen.« Eine Verkündigung, die als ein Monolog ins Leere geht, ist tot; sie muß, wenn sie wirkliche Verkündigung sein soll, »anrühren«; erst dadurch entsteht Gemeinde, oder besser gesagt: geschieht Gemeinde. Sie rührt aber nur an, wenn sie »unserem Dasein entspricht«. Wirksame Verkündigung oder, was dasselbe ist, Gemeindebildung ist also ein dialogischer Vorgang zwischen zwei getrennten und doch aufeinander bezogenen Wirklichkeiten. Ein Dialog besteht aus Frage und Antwort von jeder Seite; die Verkündigung muß fragend und anwortend der Lebenswirklichkeit begegnen, und das Leben seinerseits fragt und beantwortet die Glaubens-

wirklichkeit. Für die Gemeindebildung kommt alles darauf an, diesen wechselseitigen Bezug aufzufinden, zu formulieren und wirksam zu machen. Die Hilfe, die die Sozialwissenschaften dabei bieten können, ist, daß sie an unserem »Dasein- das zur Sprache bringen, was in diesem Dialog von Belang ist.

Dabei ist es hilfreich, nicht nur auf die Gegenwart zu sehen, sondern die Chance zu nutzen, die eine geschichtliche Rückschau bietet, um die Gegenwart plastischer und in ihren tieferen Bedingtheizen zu sehen.

Von ihrem Ursprung her hat die christliche Gemeinde in die bestehende Institutionswelt ein neues Element getragen, und zwar eben deshalb, weil sie Träger und Empfänger der Verkündigung des Evangeliums war. Sie enthielt Momente stärkster Spannung und Bewegung, die in der nachchristlichen Geschichte die Völkerwelt von Grund auf in Bewegung gesetzt und verwandelt haben. Die Geschichte nach Christus ist auch in ihrem profanen Verlauf eine qualitativ durchaus andere als die vorchristliche, und entscheidende Gründe und Bewegkräfte dafür lagen in der Urgemeinde. Es ist notwendig, dies in einer Zeit herauszustellen, die mit dem Begriff »christliche Gemeinde« meist Vorstellungen von harmloser und abseitiger Friedfertigkeit verbindet.

Von diesen Elementen der Bewegung seien fünf hervorgehoben:

1. Die christliche Gemeinde hat die Ordnungen der Welt, die sie antraf, entzaubert und entsakralisiert, Sie verloren ihren Charakter der unantastbaren Heiligkeit, womit sich freilich eine loyale Achtung verband. Das erscheint am deutlichsten in dem Verhältnis zum römischen Staat, dessen Gesetze von den Christen treu befolgt wurden, dessen Kaiserkult aber von ihnen verweigert wurde, weil nur der eine, jenseits von Welt und Geschichte stehende Gott als heilig geglaubt wurde. Mit anderen Worten: Für die Gemeinde wurden die Ordnungen verdiesseitigt, verweltlicht, säkularisiert. Damit aber tasteten sie die religiösen Grundlagen an, auf denen das Völkerleben bis dahin zu allen Zeiten geruht, und zwar fest geruht hatte.

2. Die christliche Gemeinde öffnete den Blick für die Zukunft und begründete ihr Leben auf diese schon jetzt angebrochene Zukunft: das Reich Gottes, das mit dem Kommen des Gottessohnes schon »nahe herbeigekommen« war und das in seiner sicher erwarteten Wiederkehr seine Vollendung finden würde. Alle Ordnungen vorher hatten von der Vergangenheit her gelebt, und zwar einer Vergangenheit, die als unmittelbar gegenwärtig erlebt wurde. Konkret gesprochen: Sie hatten aus Akten der »Gründung« gelebt, und die stets gegenwärtig bleibende Gründung hatte ein Geschichtsbild der zyklischen Wiederkehr bedingt. So hatte die Völkerwelt bis dahin nicht nur ein *anderes* Zeitverhältnis gehabt, sondern auch ein Zeit-Verhältnis, das auf Erhaltung und Stabilität angelegt war. Das christliche Zeit-Verhältnis relativierte die Gegenwart im Lichte einer leuchtenden Zukunft und widersprach damit der Festigung und der Dauer von Institutionen.

3. Die christliche Gemeinde begründete eine Gleichheit aller ihrer Glieder vor Gott und gab dem auch sinnfälligen Ausdruck durch die Tischgemeinschaft von hoch und niedrig, ja auch von Herren und Sklaven beim Herrenmahl. Damit durchbrach und entwertete sie die vorhandenen sozialen Rangordnungen, ohne sie jedoch aufzuheben. Die Rangordnung ist aber ein unabdingbarer Bestandteil jeder Institution, und an der unantastbaren Rang-

ordnung, insbesondere an dem Institut der Sklaverei, hatte die antike Welt bis dahin ein festes Element ihrer Beständigkeit gehabt. Nun wurde auch an dieser Grundlage gerüttelt.

4. Die christliche Gemeinde, die sich aus dem Tauf- und Sendungsbefehl des »Geht hin und macht zu Jüngern alle Völker ...« verstand, war grundsätzlich von ihrem Wesen her auf Offenheit angelegt, auf Ausbreitung, auf ein immerwährendes Wachstum, und zwar ohne Grenzen. Damit aber stand sie abermals im Gegensatz zu den vorhandenen Institutionen, die davon lebten, eine klare Abgrenzung nach außen zu haben: Griechen und Barbaren, Juden und Heiden, Völker innerhalb und außerhalb der pax romana, Eingeweihte der Mysterienreligionen und Nichteingeweihte usw. Die Grenze gab einer Institution Festigkeit und Zusammenhalt. Jetzt entstand etwas Neues, was geradezu davon lebte, keine Grenze anzuerkennen und sie alle zu überspielen, indem jeder Fremde, ja jeder Feind gewonnen und hereingezogen werden sollte und konnte.

5. Die christliche Gemeinde gab ihren Gliedern einen Standort außerhalb der bis dahin für sie unbedingt geltenden Gruppen- und Standesgebundenheit - zum Beispiel als Sklaven - und stellte sie als verantwortliche Einzelne vor Gott und vor den »Nächsten«, Sie verkündete das Evangelium, das den Menschen als Einzelnen zum Gebet in die verschlossene Kammer und beim Schenken wie bei der Selbstzucht des Fastens in die Verborgenheit verwies, um nicht gegen öffentliche Anerkennung, sondern allein vor Gott das Notwendige zu tun. Damit wurde aber die allgemeine kontrollierende öffentlichkeit aufgerissen, die bis dahin eine feste Grundlage der Lebensordnungen gewesen war und ihren dauerhaften Bestand verbürgt hatte.

Soweit die fünf neuartigen Momente, die die christliche Gemeinde in die bestehende Sozialwelt trug. Ihnen allen aber ist gemeinsam, daß sie Elemente der Bewegung sind, der Auflösung von Festem, der Auslösung von Geschehen, des Widerspruchs gegen Dauer und unantastbare Stabilität. Das gilt von der Entsakralisierung und Relativierung der Lebensordnungen ebenso wie von der Wendung in eine offene Zukunft, der Infragestellung der Rangordnungen durch die Gleichheit vor Gott, die Nichtachtung aller haltgebenden Grenzen und die Freisetzung des einzelnen zu nicht mehr unbedingt gruppengebundener Verantwortung. Es sind Elemente, die dem Prinzip der Institution widersprechen, denn Institutionen sind Lebensgefüge, die dem menschlichen Leben Dauer und Halt geben, und der geschichtliche Mensch kann darauf nicht verzichten.

Damit war aber durch das Auftreten der christlichen Gemeinde eine zweifache Frage aufgeworfen: einmal betraf sie die Gestalt der Gemeinde selbst, zum anderen ihr Verhältnis zur umgebenden Sozialwelt. Denn auch die Gemeinde selber, als ein Sozialgefüge im Raum der Geschichte, konnte von Anfang an nicht darauf verzichten, Institution zu werden, das heißt, sie mußte unbestrittene Formen besitzen, mußte Traditionen von ihrer Gründung her entwickeln, mußte Ämter mit Autorität begründen, mußte nach außen klare Abgrenzungen schaffen und eine gemeindliche Zucht ausüben. Sie war zu alledem gezwungen, um überhaupt bestehen und ihren Auftrag ausrichten zu können - freilich einen Auftrag, der alledem widersprach. Wie sollten institutionelle Gestalt und Verkündigungsauftrag miteinander bestehen? Und die gleiche Frage stellte sich für das Verhältnis zur Umwelt: Wie sollte der Träger einer Verkündigung, die die Grundlagen institutionellen

Lebens in Frage stellte, sich zu den notwendigen Institutionen des Völkerlebens stellen, und wie sollten diese selbst sich mit der christlichen Gemeinde einrichten?

Es waren Fragen, die an Leben und Bestand von Gemeinde und Völkerwelt rührten. Indem sie aufgeworfen wurden, schlicht und notwendig durch die Entstehung der Gemeinde selbst, ist eine Spannung in die Welt getreten, die entweder von der in ihren alten Grundlagen bedrohten Völkerwelt erstickt werden mußte oder aber sie selber von Grund her verwandeln und auf neue Fundamente stellen mußte. Das erste ist seit zweitausend Jahren immer wieder versucht worden und wird auch heute versucht, auch und gerade von den stärksten Mächten der Welt - ohne dauernden Erfolg. Um so dauerhafter hat sich die andere Möglichkeit durchgesetzt: die der Verwandlung der Sozialformen in der ganzen Welt, ihre Umsetzung auf neue Grundlagen.

Als wirkende Kraft dieser Verwandlung sowohl wie auch als Teilerscheinung davon ist die Geschichte der christlichen Gemeinde zu sehen. Und vor diesen und keinen kleineren geschidulidien Hintergrund muß jede Erörterung von Gestalt und Aufgabe der Gemeinde in der Gegenwart treten.

H. ZWEI GESCHICHTLICHE ANTWORTEN

Die christliche Gemeinde hat in ihrer zweitausendjährigen Geschichte auf die in ihr selbst angelegte Frage unendlich viele verschiedene Antworten gegeben. Sie lassen sich aber auf zwei Grundtypen zurückführen. Und diese Grundtypen sind dadurch gekennzeichnet, daß nicht nur auf die Frage nach der Gemeindegestalt selbst eine Antwort gegeben wurde, sondern daß damit zugleich auch das Verhältnis zu den übrigen gleichzeitigen Institutionen in einer entsprechenden Weise bestimmt wurde. Und sogar noch ein Drittes gehört zum Bild dieser »Antworten«: daß die Gestalt eben dieser anderen gleichzeitigen Institutionen jeweils eine charakteristisch andere war.

Die erste Antwort war die der Urgemeinde selbst. Ihr Dasein war entscheidend von daher bestimmt, daß sie die Wiederkehr Christi als unmittelbar bevorstehend erwartete. Diese Gewißheit überstrahlte alles. Sie weckte und erhielt einen Enthusiasmus, der als tragende und weitertragende Kraft wirkte. »Aus diesem Enthusiasmus erklärt sich ... die Gleichgülrigkeit gegenüber der Formel, dem Buchstaben, der Institution - wozu feste Normen für spätere Geschlechter aufrichten, wenn der Herr vor der Tür ist[1]!« Die in der Gemeinde angelegte Frage stellte sich noch nicht in voller Schärfe.

Aus den gleichen Gründen war man gleichgültig gegenüber den vorhandenen Ordnungen der »Welt«. Man gehorchte ihnen loyal, und die Apostel wurden nicht müde, das einzuschärfen; aber sie zu verändern, war kein Grund vorhanden. Würden doch auch sie beim Ende dieses »Äons«, beim Anbruch des Reiches Gottes, gegenstandslos werden.

Aber diese Haltung des Urchristentums konnte nicht von Dauer sein. Als die Wiederkehr sich verzögerte, als die dadurch drohende Enttäuschung den Enthusiasmus erkalten, die bisher tragenden Kräfte erlahmen ließ, mußte sich die Gemeinde auf Dauer einrichten.

1. *Hans* e, *Schubert·* Grundzüge der Kirchengesduchte. 11. Auf!. Hg. und erg, von E. Dinkler, Tubingen 1950. S.25.

Sie mußte Institution werden. Damit aber brach die von Anfang her in ihr angelegte Frage wirklich auf und verlangte eine neue, gründlichere Antwort. Diese neue Antwort war, daß die Gemeinde »Kirche« wurde, und zwar die »katholische« Kirche des »konstantinischen Zeitalters«, Diese katholische Kirche konstantinischer Prägung hat gedauert bis in unsere Tage, bis in den großen sozialen Umbruch des 19. und *20.* Jahrhunderts hinein, den man - zu eng - die »industrielle Revolution« genannt hat; sie hat die mannigfachsten Abwandlungen erlebt, von der Reichskirche der Spätantike und des Hochmittelalters bis zu den konfessionellen Landeskirchen der Neuzeit; aber es ist notwendig, sie alle als von einer großen typischen Antwort auf die Gemeinde-Frage beherrscht zu sehen.

Die Antwort enthält zum ersten, daß die Christenheit »Kirche«, das heißt Institution wurde, und zwar außerordentlich dauerhafte Institution. Diese Stabilität verdankte sie der Tatsache, daß sie das Schwergewicht eben auf die institutionelle Seite legte, aber ihre äußere Gestalt weitgehend im Gegensatz zum Inhalt ihrer Verkündigung ausbildete. Ihre Formen der Lehre, des Kultus und der Institution verfestigten sich zu einer neuen Sakralität, zu heiligen Traditionen. Die eschatologische Zukunftserwartung verlor ihre Kraft, und die Kirche richtete sich nach rückwärts auf die begründenden Ereignisse von der Geburt Christi bis zur Stiftung der Gemeinde im Pfingstereignis, wovon die Ordnung der Feste im Kirchenjahr noch heute Zeugnis ablegt. An die Stelle der freien Gleichberechtigung in den Urgemeinden trat eine immer straffere Hierarchie und eine grundsätzliche Scheidung in Amtsträger und Laien. Nach der Erfassung der europäischen Völker erlahmte die Missionskraft, und die Christenheit wurde ein nach außen fest abgegrenztes Gebilde, das sich auch im Innern mit Parochien und Diözesen ein - vom Imperium Romanum entlehntes - festes Netz von Abgrenzungen schuf. In der Gestalt der Kirche endlich war alles auf der Gruppengebundenheit und Kirchenzucht aufgebaut; dem Gewissen des einzelnen war kein freier Spielraum gegeben. So entstand eine höchst leistungsfähige, höchst dauerhafte Form der Christenheit, in der die eigentliche bewegende Spannung zwar nicht aufgehoben, aber doch gewissermaßen in den Untergrund abgedrängt wurde.

In dieser Gestalt trat die Kirche in ein gänzlich neuartiges, sehr bedeutsames Verhältnis zu ihrer Umwelt: sie übernahm die *Verantwortung* für deren Leben und Bestand. Das geschah auf dem Wege, daß die Sozialwelt im Prinzip blieb, was sie war: sakral-religiös in traditionsbestimmten, ständisch geschichteten und strikt gruppenhaft gebundenen Institutionen verfaßt: das Römische Reich, die germanische Sippe, der keltische Clan, die slawische Großfamilie waren solche überdauernden Gebilde, aus denen sich in der Folge neue, aber vom gleichen Prinzip getragene Institutionen entwickelten: das Heilige Reich des Mittelalters, das Mönchtum, die Lehnsherrschaft, die Genossenschaft in ihren vielen Formen in Dorf und Stadt, die russische Umteilungsgemeinde und andere. In dieser Welt aber waren nun nicht mehr Kaiserkult oder Naturreligionen, sondern der zur »Religion« verfestigte christliche Glaube das tragende, weihende Element, und die diristlieheGemeinde hatte ihrerseits an und in diesen Institutionen ihre gegliederte, feste Gestalt.

Das ist die feste Verbindung VOn Gemeinde und »Welt«, der Kaiser Konstantin im 4. Jahrhundert sichtbaren Ausdruck gegeben hat und die man mit seinem Namen bezeichnet hat. Die Verantwortung der Kirche für die Lebensordnungen, die damit begründet

wurde, ist aber erst ein halbes Jahrhundert nach Konstantirr vollgewidrtig geworden, indem Theodosius durch sein Religionsedikt von *380* alle anderen Religionen im Römischen Reich verbot. Von da an konnten die Institutionen von keiner anderen Kraft mehr legitim getragen werden, und die vollzähligen Taufen unter den germanischen, slawischen und keltischen Völkern haben auch dort dieselbe Situation hergestellt. Jetzt trug im Abendland das Christentum nidir nur *eine* Verantwortung, sondern *die* Verantwortung für Bestand und Dauer der Institutionen. Dieses Verhältnis hat bis ins 19. und *20.* Jahrhundert in der Gestalt der konfessionellen Landeskirchen, des zaristischen Cäsaropapismus, des evangelischen Summepiskopats fortbestanden und besteht noch heute, zum Beispiel in der Gestalt der privilegierten anglikanischen Staatskirche oder der Stellung der katholischen Kirche als Staatskirche in Spanien.

Es war eine klare Antwort auf die in und mit der Gemeinde aufgeworfenen Fragen und hat als Grundtypus den mannigfachsten Erscheinungen in mehr als anderthalb Jahrtausenden zugrunde gelegen. Die Gestalt der Kirche, die Form der übrigen Sozialwelt und das Verhältnis beider waren dabei sinnvoll aufeinander abgestimmt. Der Dialog zwischen der Verkündigung und dem »Dasein« der von ihr »angeriihrten« Menschen fand in der Weise statt, daß das Dasein weitgehend von seinen alten Formprinzipien her bestimmt blieb und daß die Verkündigung sich ihm in der Art, wie sie ausgesprochen und getragen wurde, einfügte. Noch war das Dasein der Stärkere, noch war die Bewegkraft des Evangeliums seiner nicht Herr geworden. Es mag erstaunlich sein, das christliche Mittelalter so eingeordnet zu sehen, aber man kann nicht umhin, es so zu sehen, wenn man die eigentlich bewegenden Kräfte des Evangeliums und der christlichen Gemeinde ins Auge faßt.

IH. Eine dritte Antwort entsteht

Ganz anders ist das Bild heute, wo die »Konstantinische Ordnung« im ganzen vergangen und nur noch in Restbeständen vorhanden ist. Was sich heute abzeichnet, ist eine dritte Antwort, die die christliche Gemeinde auf die in und mit ihr angelegte Frage gibt. Die Antwort ist noch weit davon entfernt, klar ausgeformt zu sein. Rest- und Übergangserscheinungen stehen im Vordergrund. Aber dem aufmerksam prüfenden Blick sind Grundzüge schon erkennbar.

Wieder geht es dabei um die Gestalt der Gemeinde selbst, um ihr Verhältnis zur Sozialwelt und um das Bild dieser Sozialwelt selbst. Alle drei sind miteinander in die Krise geraten und suchen nach einer neuen Abstimmung.

Am deutlichsten erkennbar und ausgeformt ist heute im Abendland die Sozi0llwelt, das Gefüge der Institutionen, in denen das moderne Leben verfaßt ist. Es ist daher zweckmäßig, von ihm auszugehen.

Diese unsere Welt ist nicht mehr nach dem Prinzip der sakralen, um den Altar gebauten traditionalen »Ordnung« mit fester Abgrenzung und in strenger Gruppengebundenheit verfaßt, sondern nach einem neuartigen Prinzip, das im gängigen Sprachgebrauch als »Organisation« bezeichnet wird. Unsere öffentlichen Institutionen sind durchweg »Organisationen« und nicht mehr »Ordnungen«, wenn dies Wort im strengen sozialgeschichtlichen

Sinn des traditional-sakral begründeten, umfassenden Lebensgefüges verstanden werden soll.

In »Organisationen« ist aber das »Dasein« ein anderes als in »Ordnungen«, ja, in entscheidenden Zügen ist das Dasein unter den beiden Institutionsprinzipien einander gerade entgegengesetzt. Und hier ergibt sieh eine Tatsache, die für das gegenwärtige und künflige Verhältnis der Sozialwelt zur diristliehen Gemeinde von grundlegender Wichtigkeit ist: daß die »Organisation« in sich die gleidie Spannung aufweist wie die Gemeinde selbst, diesmal aber mit Sdiwergewidit auf Elementen der Bewegung, die denen der Verkündigung entsprechen. Diese »Entspredung« im Sinne von *Legstrup* ist überraschend – um so überrasdrender, je mehr man in dem äußeren Vorstellungsbild von einer »abgefallenen«, »entdiristlidrten« modernen Welt befangen ist. Aber es ist so.

Eine Organisation, mag man an Betriebe, Vereine oder Verbände oder auch an unsere modernen versachlichten und des Schimmers einer Krone entkleideten Staaten denken, ist ein durchaus verweltlichtes Gebilde, ohne Anspruch auf Heiligkeit oder Weihe.

Sie ist ferner, wenn sie ihrem Zweck der Produktion, der Interessenvertretung oder was immer genügen soll, zwangsläufig auf die Zukunft gerichtet, Die richtige Vorausberedmung der Zukunft, die samgerechte Vorausplanung sichern die Sinnerfüllung und den Bestand, und traditionelle Bindungen an die Vergangenheit können und dürfen nur helfend hinzutreten.

In unserer Organisationswelt gilt die Gleichheit vor dem Gesetz und wird uns von den Verfassungen als Grundrecht garantiert (Art. 3,1 GG). Dieses erst im 19. und 20. Jahrhundert durchgesetzte Prinzip, das eine jahrhundertelange Rechtsentwicklung beendete, gilt aber nicht nur formalrechtlich, sondern ist heute tief in unserer Vorstellungswelt verankert. Der Staat kennt nicht mehr privilegierte Stände und Untertanen, sondern besteht aus gleichberechtigten Staatsbürgern. Das Vereinsleben hat als oberste Instanz die Versammlung der gleichberechtigten Mitglieder. Und auch im Betrieb wird die vorhandene Hierarchie von der Vorstellung vom »Mitarbeiter« überlagert, was auch von der Entwicklung der Sachanforderungen nahegelegt wird.

Die Organisationswelt ist ferner eine offene Welt. Im Zeichen der »Ordnungen« war das Leben nach dem Urbild des Oikos geformt, der geschlossenen Hauswirtschaft, die mit einem meist geringen Maß von Austausch nach außen auskam. Organisationen sind demgegenüber auf einen unendlich vielseitigen, ständig arbeitenden Austausch angelegt. Ihr Inbild ist der »Markt« und der mit diesem verbundene »Kreislauf« der Waren und Wirkungen. Keine Organisation kann in sich selbst bestehen, sondern sie ist auf eine ständige und vielfältige Verflechtung mit allen anderen angelegt. Und dieser Kreislauf der Wirkungen ist heute audi nicht mehr auf irgendeinen Raum der Erde zu beschränken, sondern läuft rundum über den ganzen Erdball.

Die Organisationswelt ist schließlich angelegt auf die Einzelperson als sinngebende und tragende Einheit. Die obengenannte Gleichheit der Rechte ist im engsten Zusammenhang mit der Lösung aus der ständischen Gruppengebundenheit verwirklicht worden. Und auch hier wieder entspricht die gesellschaftliche Wirklichkeit der Rechtsordnung. Denn jeder moderne Mensch gehört gleichzeitig den verschiedensten Sozialgebilden an, deren Korn-

bination er mit keinem anderen Menschen auf der Welt teilt, nicht einmal mit der eigenen Frau; allein diese Tatsache bewirkt, daß er sich letztlich in einer ganz einmaligen Situation befindet, die sein Handeln bestimmen muß.

Gleichzeitig mit alledem sind die Betriebe, Verbände, Anstalten aber doch Institutionen mit festem Geltungsanspruch und bestimmten Herkommen, mit Rangordnung, fester Abgrenzung und Einordnung des einzelnen. Damit haben nun auch die weltlichen Ordnungen, seit sie die Gestalt der »Organisation« angenommen haben, die Spannung in sich aufgenommen, die die diristliehe Gemeinde einmal in die Welt getragen hat.

Genaugenommen hatten auch die »Ordnungen« des christlichen Mittelalters diese Spannung schon in sich und unterschieden sich dadurch von den vorchristlichen Sakralerdnungen. Die bewegenden, vom Evangelium herkommenden Elemente waren auch in ihnen unter der Oberfläche schon wirksam und brachen in verschiedenster Weise immer wieder hervor, je länger desto stärker, im Raum der Kirche selbst wie auch in den weltlichen Sozialformen. Im Mittelpunkt dieses Geschehens stand die Reformation, die die Gesamtheit der Gläubigen wieder an den Wortlaut des Evangeliums heranführte und ihm damit eine neue vertiefte Wirksamkeit eröffnete. Es ist bekannt und braucht hier nicht im einzelnen verfolgt zu werden, wie der Protestantismus eine der starken bewegenden Kräfte gewesen ist, unter dessen Einfluß sich die moderne Sozialwelt vorbereitete und ausbildete. Aus der Entwicklung des Landesfürstentums und damit des modernen Staates, aus dem Werdegang des Unternehmertums und seiner neuen Wirtschafts- und Produktionsmethoden, aus der modernen Rechtsentwicklung sind besonders die lutherischen und calvinistischen Elemente nicht fortzudenken. Es ist kein Zufall, daß die moderne Welt Elemente der Bewegung und der Spannung aufweist, die denen der Verkündigung in der Gemeinde entsprechen.

Damit ist aber eine neue, besondere Art der »Entspreding« von Verkündigung und »unserem Dasein« im Sinne von Legstrup geschaffen, die für Struktur und Stellung der christlichen Gemeinde in der modernen Welt von größter Bedeutung sein muß. Wenn man von dieser Gegebenheit ausgeht und von hier aus weiterdenkt, ergeben sich wichtige Schlußfolgerungen für das notwendige neue Verhältnis der Gemeinde zur modernen Welt und auch für ihre eigene Gestalt als Teil dieser modernen Welt.

IV. DER CHRISTLICHE AUFTRAG IN DER MODERNEN WELT

Die Schlußfolgerung, die sich aus den Strukturmerkmalen der Organisationswelt und ihrer auffallenden Entsprechung mit denen der christlichen Gemeinde ergibt, liegt auf der Hand. Wenn das moderne Sozialgefüge darauf angelegt ist, daß es säkularisiert ist, dann kommt für seinen Bestand alles darauf an, daß es auch an keiner Stelle eine Pseudosakralisierung erfährt, daß alle Formen offen, verfügbar bleiben, daß auch kein Staatswesen und kein Verband unbedingte, unantastbare Geltung beanspruchen; paradoxerweise hängt gerade die Stabilität von dieser allgemeinen Elastizität und Relativität ab. Dieses Bedürfnis kommt der Gemeinde, als dem Träger der christlichen Verkündigung, entgegen. Denn sie hat zuerst die Relativität aller innerweltlichen Gefüge vor dem Antlitz des allein heiligen

Gottes erklärt. Ihr eigentlicher Auftrag begegnet einem Erfordernis der von ihr heraufgeführten säkularisierten Welt.

Genauso steht es mit den anderen Momenten. Wo alles darauf angelegt ist, einer noch offenen Zukunft zu entsprechen, hängen Leben und Bestand davon ab, daß diese Zukunft wirklich offen bleibt für ein letztes Ziel und nicht durch totale Planungen und Wunschbilder verstellt und künstlich festgelegt wird. Wo alles auf einer grundsätzlichen Gleichbereditigung aufgebaut ist, während doch die natürliche und geschichtliche Ungleimheit der Menschen sie immerfort neu in Frage stellt, da bedarf es der immer neuen Begründung der Gleidiheit von einer Ebene her, die eine vollkommene und dauernde Gleidiheir verbürgt. Wo alles auf Offenheit und vielfältigen Austausch in einer allgemeinen Verfleditung angelegt ist, die den gesamten Erdball umspannt und auch vor »Eisernen« oder »Bambus-Vcrhängen« nicht haltmacht, da müssen um des Lebens und Bestandes willen Kräfte wach sein, die die kleinen und großen Abgrenzungen und Feindschafben immer wieder überspielen und Brücken der Zusammenarbeit möglich machen. Und wo endlich alles darauf angelegt ist, daß die personale Verantwortung als die entscheidende Grundlage der Sozialwelt entwickelt und freigesetzt wird, da kommt alles darauf an, die gängelnde und bevormundende Kollektivierung, Reglementierung und Funktionalisierung in den ihr zukommenden Grenzen zu halten zugunsten einer lebendigen Gewissensverantwortung.

Für all dies aber gilt, daß die christliche Gemeinde der Ursprung dieser sozialen Strukturforderungen ist und daß daher bei ihr auch der Ort sein muß, wo die Kräfte und die Bereitschaft für die Bewältigung dieser Forderungen wach werden können. Mit der Frage danach tritt die moderne Gesellschaft in das Wemselverhältnis, in den Dialog mit der Gemeinde und ihrer Verkündigung ein. Hier liegt eine entscheidende »Entsprechung« im Sinne von Legstrup vor, über die die Verkündigung den modernen Menschen »anrühren« kann und über die der moderne Mensch Wegweisung in den Anforderungen seines praktischen Lebens erhalten kann.

Diese Entsprechung sei noch einmal von einem anderen Gesichtspunkt her gezeigt. Es ist derselbe Sachverhalt, aber nunmehr bezogen auf die Art der Verantwortung des einzelnen handelnden Menschen.

Wie die alten »Ordnungen«, so fordert auch die moderne »Organisation« von ihren Gliedern Gehorsam vor dem »Gesetz« im weitesten Sinne, das heißt nicht nur vor dem geschriebenen Staatsgesetz und seinen Ausführungsbestimmungen, sondern auch vor der Arbeitsordnung des Betriebes, vor der Satzung des Vereins und vor der schriftlichen oder mündlichen Einzelanweisung des Vorgesetzten, der Behörde, des Schutzmanns. Wie jedes geschichtliche Leben, so kann auch das moderne nicht auf Gesetze und gesetzliches Handeln im strikten und pünktlichen Gehorsam verzichten. Es muß feste Verhaltensnormen geben, die jedem Betroffenen bekannt sind und deren Befolgung von ihm erwartet werden, im Notfall erzwungen werden kann.

Im Gegensatz zu den alten Ordnungen aber reichen die modernen Reglementierungen zu einer durchgehenden Steuerung und verantwortlichen Lenkung des Einzellebens nicht aus. Das ist erstaunlich angesichts der ständig wuchernden Fülle von Gesetzen, Verordnungen und Einzelregelungen, aber es ist so. Denn erstens stellt die Gesetzesproduktion

einen aussichtslosen Wettlauf mit der Vermannigfaltigung der modernen Lebensverhältnisse dar; der wirkliche Fall ist der gesetzlichen Reglementierung meist um mehrere Längen voraus. Zum andern aber lebt jeder von uns im Schnittpunkt vieler Organisationen, deren jede ihn nur von bestimmten Seiten beanspruchen kann. Seine wirkliche Gesamtsituation ist von organisatorischen Regelungen gar nicht durchgreifend erfaßbar; und auch das Zusammenspiel der vielen Organisationen in der Gesellschaft stellt ein Kaleidoskop immer neuer Situationen dar, die im ganzen nur von Fall zu Fall bewältigt werden können. Gesetzliche Regelungen sind hier auch immer beteiligt, aber nur mit begrenzter Geltung und oft nur als Rahmen und Spielregel. Das bedeutet aber für den handelnden Menschen, daß er nicht nur fügsam *in* seinen Organisationen stehen kann, sondern daß ihm zugleich unabweislich ein Standort *außerhalb* der Organisationen angewiesen ist. Mit Gehorsam vor den Gesetzen kommt er nicht aus, um sein Leben richtig zu führen. Er bedarf noch anderer ethischer Qualitäten, um die offenen Situationen zu bewältigen, die die moderne pluralistische, mobile und hochdifferenzierte Gesellschaft kennzeichnen.

Um nur einige dieser Qualitäten zu nennen: Zum ersten gehört dazu die Fähigkeit schöpferischer Erfindung. Denn das Vermögen, mit Phantasie und Einfallsreichtum für neuartige Situationen neuartige Lösungen zu finden, wird in der Familie wie im Betrieb, in der Nachbarschaft wie im politischen Leben, in der Erziehung wie in der Wirtschaft immerfort herausgefordert. Es ist einfach nicht richtig, was ständig in Wort und Schrift beklagt wird, daß die technisierte Welt allein auf schematisierte Wiederholungen drängt. An diesen fehlt es gewiß nicht, aber sie sind weit davon entfernt, das ganze Leben zu beherrschen und sind wahrscheinlich sogar in der Abnahme begriffen.

Zum zweiten lebt unsere Welt davon, daß in ihr die Fähigkeit, Frieden zu stiften, vorhanden ist. Unser Friedensbegriff kann nicht mehr der der ständischen Ordnungen sein. Der damalige Hausfriede, Landfriede usw. schloß die Vorstellung einer umfassenden vorgegebenen Ordnung ein, die gestört, aber dann auch wiederhergestellt werden konnte. Eine solche Ordnung ist in der organisierten Welt nicht mehr vorgegeben. Der Friede kann in ihr nur ein höchst labiler, zeitweiliger Ausgleich von sehr mannigfachen, sehr widerstreitenden Kräften sein; ihn herzustellen erfordert wieder Wendigkeit und Erfindungskraft.

Zum dritten steht und fällt unsere Welt mit der Verbreitung der Fähigkeit zum Schenken. Und es wird wirklich unaufhörlich geschenkt. Wenn dieser Strom des freien Gebens einmal versiegte, so würde unser ganzes Sozialleben zusammenbrechen, das man doch für völlig vermarktet hält und in dem vermeintlich niemand mehr einen Handschlag umsonst tut. Wir schenken aber, ob wir es wissen oder nicht, immerfort *Vertrauen,* weil wir in unserer mobilen Welt ständig neuen Menschen begegnen und von ihnen auch aufs stärkste abhängig sind, ohne für ihre Qualität eine hinreichende Bürgschaft zu haben. Ohne eine ständige Vorleistung von Vertrauen ist weder im privaten noch im beruflichen oder öffentlichen Leben auszukommen. Wir schenken ferner immerfort *Leistungen,* denn gerade die allgemeine Geldentlohnung macht es unmöglich, die entscheidenden Unwägbarkeiten der Leistungen wirklich abzugelten. Damit eine Behörde, ein Betrieb, eine Schule oder ein Haushalt ihre Aufgabe ganz erfüllen können, müssen die Beteiligten einen Erfahrungs-

schatz, eine Sachhingabe, eine Selbstvergessenheit einsetzen, die in Geld nicht berechnet werden können. Die extremliberale Vorstellung des 19. Jahrhunderts, man könne ohne weitere Bindungen schlicht Lohn gegen Leistung austauschen, hat sich als Irrtum herausgestellt. Wir verzichten ferner unaufhörlich auf die Vergeltung von Ungerechtigkeit, das heißt, wir *vergeben Schuld,* ob wir uns das so verdeutlichen oder nicht. Denn die Friedlosigkeit und Verkehrtheit der Welt ist im großen und kleinen so allgemein, daß mit einer Vergeltung »Auge um Auge, Zahn um Zahn« nicht mehr durchzukommen ist. Die nicht fehlenden Versuche, es doch zu tun, lassen die Gerichte in gewichtigen wie in Bagatellverfahren fast ersticken. Die Weltpolitik ist voll von Angriffen und Beleidigungen, die nach früheren Maßstäben ständig neue Kriege auslösen müßten. In der Innenpolitik und in der Wirtschaft steht es entsprechend. Unser Friede lebt vom Verzicht auf Vergeltung. Und um noch ein Letztes anzuführen: Unsere Welt ist so erfüllt von Hungernden, Verfolgten, Gefangenen, Flüchtlingen, Vertriebenen, daß ein riesenhafter Strom von Gaben an die Notleidenden für das Bestehen dieser Welt einfach notwendig ist. Was hundert Jahre Industrialisierung und Sozialpolitik an proletarischem und ländlichem Elend beseitigt haben, das hat die politische Entwicklung an anderer Stelle als unermeßliche Not neu hervorgebracht.

Bei diesen Andeutungen soll es sein Bewenden haben. Sie genügen, um das Gemeinte deutlich zu machen. Gesetzestreue und schlichter Gehorsam genügen in unserer Welt nicht mehr für ein »rechtschaffenes« Leben; es bedarf dazu ferner des freien Stehens über den Organisationen, um von dort aus in offenen Situationen schöpferisch neue Lösungen zu finden und in beweglicher Weise immerfort an der Neuherstellung von Frieden zu arbeiten; es bedarf des fast niemals voll gesicherten Ja-Sagens zum anderen Menschen; es bedarf eines Mehr an Engagement als bezahlt werden kann; es ist nicht mehr möglich, für alle Ungerechtigkeit Vergeltung zu suchen, und die Not ist so riesenhaft, daß die freie Hilfe zur schlichten Notwendigkeit geworden ist. Das alles sind freie Leistungen, die sich jeder Festlegung entziehen und niemals erzwingbar sein können. Erst wenn sie zu den festgelegten und erzwingbaren »geserzlichen« Leistungen hinzutreten, kann unsere moderne Welt überhaupt bestehen.

Hier begegnen aber die Strukturnotwendigkeiten unserer Welt in einer überraschenden Weise der christlichen Glaubensaussage. Denn alles das, was hier von unserem Handeln gefordert ist, erfährt der Glaubende als Gottes Handeln an sich selber: Gott ist auch heute der Schöpfer, dessen Friede höher ist als alle Vernunft, der für meine Situationen die überraschendsten neuen Lösungen findet, der zu mir *ja sagt* und mir ohne mein Verdienst *Leben und Güter schenkt,* der mir meine *Schuld vergibt* und aus der *Not hilft.* Und daß wir, durch den Glauben an seinen Sohn auch Gottes Kinder geworden, nun am Nächsten ebenso handeln sollen wie Gott selbst, ist der Inhalt des ganzen Evangeliums: »Selig sind die Friedenschaffenden, denn sie werden Gottes Kinder heißen«, und »Ich sage aber euch: Liebet eure Feinde ... auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte« (Matth. 5, 9; 44f.). Handeln wie Gott, weil Gott zuerst an uns so gehandelt hat - das ist christliches Handeln, und das begegnet in einer eigentümlichen Weise

dem, was unsere moderne Welt für ihren Bestand bedarf. Diese Begegnung ist freilich nicht zufällig, sondern hat ihren Grund in dem früher angedeuteten christlichen Ursprung der modernen Welt.

Doch kann mit dieser Entsprechung heute kein Optimismus im Sinne eines früheren Kulturprotestantismus mehr verbunden sein. Hier ist keine christliche Verhaltensnorm angesprochen, die man nur mit dem nötigen Gewicht und genügender Eindringlichkeit auszusprechen brauchte, um eine fortschreitende Verchristlichung der Welt erhoffen zu können. Dem steht die eigene Nüchternheit und Besonnenheit des Evangeliums selbst entgegen. Denn dieses »Handeln wie Gott« ist eben keine in breitem Umfang sicher erfüllbare Verhaltensnorm, so wie es die Normen der alten ständisch-traditionalen Ordnungen waren. »Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist« (Matth. 5, 48) - das läßt jede festgelegte Norm hinter sich und ist ein neues Gebot ganz andersartiger Qualität. Es ist das Gebot, das die eigentliche Lebendigkeit des Menschseins bezeichnet, »und die Pforte ist eng und der Weg ist schmal, der zum Leben führt, und wenige sind ihrer, die ihn finden« (Matth. 7, 14). Nein, eine allgemeine und sichere Anweisung, durch deren Befolgung ein bleibender Bestand einer geschichtlichen Daseinsordnung gesichert werden könnte, ist hier nicht gegeben. Das Bleibende und Gesicherte behält das Evangelium einer anderen Weltzeit jenseits der Geschichte vor.

Mit dieser nüchternen Einschränkung und Absicherung gegen einen falschen und oberflachliehen Optimismus aber ist hier ein Ansatz gegeben für praktische christliche Verantwortung in der modernen Welt, und zwar in ihrem Zentrum, mitten in dem großen und kleinen Alltag des Lebens der Familien, der Betriebe, Schulen, Verbände, Behörden oder Parlamente.

Damit kann eine eigentümliche Verengung des Begriffes einer christlichen Verantwortung aufgesprengt werden. Als mit der alten ständischen Gesellschaft sich auch die diristliehen Lebensordnungen auflösten, ist eine Kluft zwischen gesellschaftlicher Situation und ehristlidiem Glauben aufgerissen. Wir wissen heute, daß sich in diesem gerade von Christen heute noch oft beklagten Ereignis eine Kluft wieder bildete, die zum Wesen der Sache gehört. Christlicher Glaube ist von seinem Wesen her jeder geschichtlidien Sozialverfassung fremd. Ebenso richtig aber ist, daß christlicher Glaube das lebensichernde Daseinsgefüge immer tragen und sich dafür verantwortlich wissen will. Aus diesem Bewußtsein heraus wurde damals der Ruf nach einem »Christentum der Tat« erhoben. Dieser Ruf blieb nicht ungehört. Es gab und gibt seitdem ein »Christentum der Tat«, aber man versteht darunter fast ausschließlich die Hilfe an dem in Not geratenen Mitmenschen, Christlich handeln heißt seither in der Not helfen. Es bedarf nun keines Wortes, daß das schon immer Christenpflicht war und daß die in diesem Zeichen geschehene und noch geschehende Hilfe an Notleidenden aller Art unendlich notwendig und segensreich gewesen ist. Es ist aber auch notwendig, diese Verengung aufzubrechen. Aus dem Glauben handeln heißt mehr als nur Nothilfe leisten. Es gibt auch ein sogenanntes normales Leben in der Mitte, das des Sinnes und des Friedens, der Grundlegung und der Erneuerung bedarf. Ihm gilt die diristliehe Verantwortung ebenso wie dem Notleidenden, und zur Begründung dieser Verantwortung braudir ihm nicht erst gewaltsam eine »Not« bescheinigt zu werden.

Es besteht eine tiefe Unsicherheit in der evangelischen Kirche über die angemessene Gestalt der Gemeinde in der modernen Welt. Die Frage danach sei auch hier am Ende aufgegriffen, jedoch nur von ihrem entscheidenden Punkte her. Denn die Frage der Form löst sich nur von der Aufgabe her. Die Unsicherheit in der Form offenbart die Unsicherheit über den Auftrag. Die christliche Gemeinde weiß heute nicht mehr sicher, wozu sie besteht.

Hier kann nur eine Besinnung auf den Ursprung helfen. Die christliche Gemeinde ist entstanden in der Erfüllung des Auftrages, den sie als ihre Magna Charta auf den Weg bekommen hat: »Gehet hin und lehret alle Völker ...« (Matth. 28, 19f.). Als verkündende Gemeinde hat sie die Welt durchdrungen und ihren zweitausendjährigen Weg angetreten. Ihre eigentümliche Schwäche und Unsicherheit in der Gegenwart hat einen tiefen Grund darin, daß sie sich fast nur noch versammelt, um Verkündigung zu empfangen, aber selbst nicht mehr verkündigt. Eine entscheidende Wende in ihrem Dasein könnte dann geschehen, wenn sie zu diesem ihrem eigentlichen und ursprünglichen Auftrag zurückfindet,

Wie aber ist das möglich? Die Erfahrung lehrt, daß selbst solche Gemeindeglieder, die regelmäßig an Gottesdienst, Bibelstunde und anderen kirchlichen Veranstaltungen teilnehmen, nicht imstande sind, selbst geordnete Aussagen über christliche Glaubensinhalte zu machen. Versucht man, sie dazu zu veranlassen, so kommt es über linkische, formelhafte oder oberflächliche Aussagen nicht hinaus. *Reinhard Köster* hat in seiner Untersuchung über »Die Kirchentreuen« (Stuttgart 1959) darüber aufschlußreiche Aussagen gemacht. Das mag unter anderem mit der allgemeinen Götterdämmerung der Ideologien zusammenhängen. Denn das christliche Bekenntnis alten Stils ist im 19. und frühen *20.* Jahrhundert von vielen missionierenden, ideologischen Bewegungen nachgeahmt worden und ist heute mit diesen zusammen unglaubhaft und daher unsicher geworden. Wortbekenntnisse aller Art begegnen heute allgemeinem Mißtrauen und werden daher auch nur mehr ungern und ungeschickt abgelegt. Hier besteht offenbar kein gangbarer Weg mehr für die verkündende Gemeinde.

Um so mehr bietet sich der Weg der Verkündigung durch praktische Verantwortung an. Denn wenn es so ist, daß das Evangelium uns gebietet, als Gottes Kinder so wie Gott zu handeln, das heißt, wie wir es von ihm selbst erfahren haben, und wenn die Art dieses Handelns gerade das ist, was die moderne Welt für ihren Bestand braucht, dann ist dieses Handeln eine echte Art von Verkündigung an die moderne Welt. Denn hier wird das Handeln Gottes verständlich mitgeteilt und verbindlich weitergegeben. Was sollte Glaubensverkündigung sonst sein?

Diesem Tun aber, das eine souveräne Stellung zugleich in wie über den heutigen Daseinsregelungen bedeutet, kann dieselbe zwiespältige Wirkung vorausgesagt werden, die die christliche Verkündigung zu allen Zeiten hervorgerufen hat: Sie wird überzeugen und wird harten Widerstand finden. Sie wird Salz der Erde sein und Verfolgungen auf sich ziehen. Denn das schöpferische Lösen neuer Situationen, das Friedenschaffen, das Ja-Sagen zum anderen Menschen, das Mehrleisten als verlangt werden kann, das Vergeben von Schuld und die entschlossene Hilfe in der Not müssen an unzähligen Stellen als belebende

und bauende Kraft empfunden und gewürdigt werden. überall aber, wo die Organisation sich absolut setzt, wo der Betrieb, der Verband, der Staat unbedingten Gehorsam fordert- und damit freilich gegen sein eigenes Strukturgesetz verstößt! -, wird der souveräne Mensch, der einen archimedischen Punkt außerhalb besitzt, als verdächtig und unzuverlässig erscheinen. Noch einmal: Hier ist kein Weg, um die Massen in die Kirche zurückzuführen. Aber das ist auch kein christliches Ziel. überall da, wo dies beabsichtigt wird, leben noch Vorstellungen nach, die dem Denken des Mittelalters in christlichen umfassenden Lebensordnungen entspringen. Das Evangelium selbst spricht von »Wenigen«, die dazu hinfinden, aber diese Wenigen sollen kein Ghetto, sondern Salz der Erde sein.

Diese Verkündigung durch Verantwortung aber kann nicht von isolierten Einzelnen geleistet werden, sondern hier bedarf es der Verabredung, der Zusammenarbeit im konkreten Fall, der Klärung des Verhaltens in der Aussprache mit anderen in gleicher Lage usw. Kurzum, sie fordert eine Gemeinsamkeit. Aber sie baut auch eine Gemeinsamkeit. Denn nichts verbindet Menschen heute stärker, als wenn sie gemeinsam etwas tun. Die viel geforderte und angestrebte »Gemeinsamkeit« in der Gemeinde erweist sich doch je länger, desto mehr als ein Phantom, das in der versachlichten modernen Gesellschaft wenig Chancen der Realisierung hat; und wo es realisiert wird, besteht die Gefahr einer abseitigen und exklusiven Gruppenbildung. In der Welt der Vereine und Verbände ist der auch dort früher sehr gepflegte Begriff der Gemeinschaft einer kühlen Versachlichung des Mitgliederverhältnisses gewichen. Beklagt man diese tiefbegründete Entwicklung und will man in der Kirche Inseln einer kleingruppenhaften Intimität erhalten, so stellt man sich außerhalb seiner Zeit und verurteilt sich selbst zur Unfruchtbarkeit. Versachlichung ist eine im Kern und im Ursprung christliche Haltung.

Welche Schlußfolgerungen sich aus der versachlichten Verkündigung durch Verantwortung für die äußeren Erscheinungsformen der Gemeinde ergeben, kann hier nicht mehr verfolgt werden. Deshalb nur drei kurze Aussagen dazu:

1. Aus den Formen kann kein festes und unbedingt verbindliches Gesamtsystem mehr gemacht werden. Traditionelle und formelhaft-liturgisdte Formen müssen ebenso ihren Ort haben wie ganz offene und bewegliche,

2. Da die eigentlich christlichen Elemente der Verantwortung gerade die offenen, nicht festgelegten und daher auch nicht erzwingbaren Haltungen sind, ist eine »Kirchenzudrt« alten Stils gerade am entscheidenden Punkt nicht mehr einsetzbar. Sie widerspricht auch der Gesamtstruktur unserer Zeit, in der für eine nachbarliche oder ständische Kontrolle gerade des wichtigsten Verhaltens alle Voraussetzungen fehlen.

3. Die Verkündigung durch den Amtsträger wird in einer Gemeinde, die sich zuerst als Träger einer praktischen Verkündigung weiß, nicht überflüssig. Im Gegenteil. Aber sie rückt in eine dienende Rolle. In der Auswahl und der Formulierung ihrer Inhalte - die im ganzen selbstverständlich immer von der Schrift her vorgegeben sind - ist sie vom Handlungswillen der Gemeinde her bestimmt. In dieser Umkehrung der Gewichte besteht die Chance, den vielgeforderten Anschloß der Predigt an die konkrete Wirklichkeit neu zu gewinnen.

Prof. Dr. D. *von Oppen* *Wehrda b. Marburg/Lahn*

Die Rolle der Verwandten für die junge Ehe

Insbesondere Verwandtenhilfe bei Erwerbstätigkeit der jungen Mutter

VON ELISABETH PFEIL

Neue empirische Untersuchungen über die Familie haben erbracht, daß die Verwandtschaft auch in der modernen Familie eine wichtige Rolle spielt: Bereicherung des Lebens, Aushilfe und Nothilfe werden von der Verwandtschaft geleistet. Die Vorstellung von der sich selbst überlassenen Kleinfamilie bedarf einer Korrektur. Zwar ist es richtig, daß vorwiegend nur Eltern und Kinder, also nur zwei Generationen unter einem Dach wohnen und eine Wohn- und Hausgemeinschaft bilden (immerhin wurde in mehreren untersuchten Ruhrstädten gefunden, daß jede fünfte Familie als Drei-Generationen-Familie zusammenwohnte), doch ist damit das Wesentliche noch nicht getroffen. Wichtig für die moderne Familie sind auch die *nahewohnenden* Verwandten, namentlich die Eltern der Frau oder des Mannes, aber auch Schwestern, vor allen Dingen Schwestern der Frau, seltener Tanten und Cousinen. Sowohl in den industriellen Großstädten wie in kleineren Industrieorten wurde ein fast tägliches Hin und Her zwischen den Wohnungen der jungen Frau und den eigenen Eltern oder Schwiegereltern beobachret-, Die Verwandten springen helfend ein, wenn es darum geht, Kinder zu hüten, in Krankheitsfällen, bei besonderen Arbeiten im Haushalt. Sie stehen mit Rat und Tat zur Seite, zum Beispiel bei der Möbelbeschaffung, ganz abgesehen von der Resonanz und der Befriedigung des Mitteilungsbedürfnisses, die sie gewähren. Deshalb wird bei der Wohnungssuche eine Wohnung möglichst in der Nähe der nächsten Verwandten gesucht. Der gesellige Verkehr ist vorwiegend ein Verkehr mit verwandten Familien, namentlich in der Arbeiterschaft.

Wir wollen hier speziell die Leistung der Verwandten für den Aufbau des jungen Haushaltes abhandeln. In fast allen uns bekannten Gesellschaften gehört es zur sozialen Rolle der Eltern, dem jungen Paare bei der Eheschließung eine Starthilfe zu geben. Auch heute sehen die Eltern (noch oder wieder) dies als ihre Aufgabe an. Sie sind aber meistens nicht in der Lage, der Tochter eine auch nur einigermaßen vollständige Aussteuer mitzugeben. Diese selbst war durch Ausbildung oder Beruf so stark in Anspruch genommen, daß auch sie kaum zur Wäscheaussteuer beitragen konnte. Immerhin ergaben neue Untersudiungens, daß beträchtliche Anstrengungen gemacht werden, um dem jungen Paar auf den Weg zu helfen. Außer den Eltern des Mädchens beteiligen sich auch die Eltern des jungen Mannes und entferntere Verwandte an der Ausstattung. Da aber in den meisten Fällen trotz aller Bemühungen die Hausratsausstattung unvollständig ist und außerdem vielfach noch ein Baukosrenzuschuß erarbeitet werden muß, greift die junge Frau zum Miterwerb: das junge Paar baut sich gemeinsam sein Zuhause auf. So kann in wenigen Jahren geschaffi: werden, was sich sonst auf ein Jahrzehnt hinziehen würde.

Nur scheinbar aber ist die Rolle der Verwandten damit erschöpft. Vielmehr sind sie es, die der jungen Frau erst ermöglichen, eine Erwerbsarbeit auszuüben, auch nachdem sie schon Mutter geworden ist (denn die kinderlose Phase der Ehe pflegt für den Haushaltsaufbau und die Wohnungsbeschaffung nicht auszureichen). Das soziale Dilemma der arbeitenden Mutter wird nämlich ganz vorwiegend nicht durch öffentliche Institutionen wie Krippen und Kindergärten gelöst, sondern aus den Selbsthilfekräften der Familie heraus. Es arbeiten außer Hauses 12% der Mütter", Gehen wir von den Ehe-

1. Vgl, *D. v. Oppen:* Familie in ihrer Umwelt. Opladen 1958. - *E. Pfeil:* Nachbarkreis und Verkehrskreis in der Großstadt. In: Daseinsform der Großstadt. Tübingen 1959.

2. *Henning Dunckelmann:* Die erwerbstätigen Ehefrauen im Spannungsfeld von Konsum und Beruf. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1961.

3. Weitere 18% der Mütter sind als Selbständige und mithelfende Familienangeh6rige überwiegend im Hause tätig. Ergebnisse des Mikrozensus von 1957. Vgl. Wirtschaft u. Statistik 1960. Heft 1.

männern aus, die in abhängiger Stellung - als Arbeiter, Angestellte oder Beamte - im nichtlandwirtschaftlichen Bereich tätig sind, so sind 20% der Ehefrauen mit Kindern unter 18 Jahren erwerbstätig. Jede fünfte Mutter der städtischen Bevölkerung geht also auf Arbeit. Sie tun es zum überwiegenden Teil mit Hilfe der Verwandtsdiafl. Es spricht vieles dafür, daß weitere Frauen auf die an sich gewünschte Erwerbsarbeit verzichten, weil keine Verwandten da sind, die die mürrerlidien und hausfrauliehen Aufgaben übernehmen können. In einer empirisdi-soziologischen Untersuchung'[fielen Äußerungen, die deutlich zeigen, daß der Entschluß zur Mitarbeit nur gefaßt wurde, weil Verwandtenhilfe da war.

»Wenn wir unsere Schwiegereltern nicht im Hause gehabt hätten, wäre das natürlich nicht gegangen« (26jährige Stenotypistin, ein Kind von zwei Jahren).

»Natürlich wäre die Entscheidung viel sdrwerer geworden und vielleicht anders ausgefallen, wenn ich meine Mutter nicht hätte, die mir die Hauptarbeit im Haushalt abnimmt« (34jährige Volkssdiullehrerin, zwei Kinder).

„Schwiegermutter hat die Kinder genommen. Wenn sie es halt nicht getan hätte, wär's nicht gegangen, und ich stünde jetzt nicht hier« (31jährige Textilarbeiterin, drei Kinder).

»Da hat sich die Schwiegermutter von selbst erboten, das Kind zu nehmen. Sie ist ein sehr guter, selbstloser Mensch. Wir wußten, die Kleine ist in guten Händen« (34jährige Sachbearbeiterin, ein Kind von zehn Jahren).

Seltener kam es vor, daß der Entschluß zur Arbeit bereits feststand und ganz gleich, wie die Entscheidung der Verwandten ausfallen würde, durchgeführt worden wäre.

»Wir haben bei der Geburt des Kindes überlegt, ob die Oma das Kind versorgen kann. Sonst hätte das Kind in den Kindergarten gemußt. Arbeiten wollte ich auf alle Fälle.« Es geht um die gesidierte Stellung als Beamtin (31jährige Telefonistin, ein Kind).

Es wäre interessant, festzustellen, wie viele (und welche) junge Mütter zuerst an Verwandtenhilfe denken und sich dann erst sekundär an Kindergärten wenden, wenn nämlich die Verwandten sich versagen, etwa weil es der Mutter zuviel würde oder der Weg zu weit ist. Es scheint ganz vorwiegend die erste Reaktion zu sein, auf die Verwandten zurückzugreifen.

Daß Äußerungen wie die angeführten glaubhaft sind, ergab sich an anderer Stelle des Gesprädses, Die erst viel später im Zusammenhang von Haushaltsfragen gestellte Frage: »Was würden Sie tun, wenn die Verwandte, die Ihnen den Haushalt abnimmt, ausfielej« wurde geradezu zum Prüfstein der Behauptung einer konstitutiven Rolle der Verwandtschaft für den Entschluß zur Arbeit. Das Erschrecken sehr vieler Frauen, wenn man diese Frage an sie richtete, war ungekünstelt: »Es wäre eine Katastrophe«-« »Es steht wie ein Schreckgespenst vor rnir« - »Das ist ein schwieriges Problem, vor dem man gerne die Augen verschließr.« Manche Frau bekannte sich gegenüber dieser Situation als völlig ratlos. Weitaus die meisten Frauen, nämlich zwei Drittel, erklärten, daß sie dann sofort die Arbeit aufgeben würden, von den Arbeiterinnen sogar drei Viertel. »Klarer Fall, müßte ich zu Hause bleiben« – »Idi müßte wohl oder übel zu Hause bleiben. Das wäre dann ein Chaos mit den Abzahlungen- - »Müßte aufhören. Das hieße, daß die Große vom Gymnasium müßte.« Viele Frauen begründeten die Nötigung, dann die Arbeit aufzugeben, damit, daß sie sich keinesfalls dazu entschließen würden, das Kind wegzugeben. Manche hatten schon die Erfahrung hinter sich, daß das Kind in den Kindergarten nicht wollte, und mochten es auf keinen Fall dazu zwingen. Andere Frauen, die die Arbeit nicht aufgeben konnten oder aufgeben wollten, suchten nach Ersatzlösungen. Einzelne könnten auf andere Verwandte zurückgreifen. Wieder andere dachten, dann Halbtagsarbeit zu übernehmen.

Relativ wenige Frauen waren entschlossen, ihre Arbeit auf jeden Fall auch dann durchzuführen. Es waren vornehmlich Fälle, wo die Frau aus Not arbeitete:

»Palls meine Schwiegereltern das Kind nicht mehr versorgen würden, müßte ich es außerhalb in Pflege geben. In diesem einen Zimmer könnte ich es ja nicht unterbringen« (23jährige

4. Im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft an der Akademie für Gemeinwirtschaft, Harnburg, durchgeführr. VgI. dazu: *Elisabetb Pfeil:* Berufstätige Mütter. Tübingen:]. C. B. Mohr (Paul Siebedc) 1961.

Büglerin, ein Kind). Es wäre in diesem Falle aber nur für eine kurze Zeit, denn die Befragte will bereits in einem halben Jahr aufhören zu arbeiten.

»Ja, es steht wie ein Schreckgespenst vor mir. Ich müßte den Jungen dann in den Kindergarten bringen.« Die Befragte steht negativ zum Kindergarten, ging selbst ungern hin. Auch hier ist noch keine Wohnung vorhanden (31-jährige Telefonistin, ein Kind von einem Jahr).

Sie gäbe den Jungen in den Hort (54jährige Verkäuferin, ein Kind von elf Jahren). Die Frau arbeitet aus Existenznot mit, da der Mann nur noch beschränkt berufstätig ist.

Die Verwandtenhilfe wird in der vorindustriellen Form der unbezahlten Nothilfe geleistet, höchstens daß das Essen für ein Kind, das zu Mittag zu den Verwandten geht, bezahlt wird, aber Haushaltsführung und Betreuung übernimmt die Großmutter ohne Vergütung. Keineswegs in allen Fällen wird die Großmutter deswegen ganz in die Familie aufgenommen. Sehr wichtig ist auch hier die in der Nähe wohnende Verwandtschaft.

Verwandte			Kinder ganz bei Verwandten	ins.. gesamt
im Haushalt	im Hause	inder Nähe		
wohnend				
von je 100 Arbeiterinnen hatten Verwandtenhilfe 28	11	7	12	58
von je 100 Angestellten hatten Verwandtenhilfe 28	12	14	13	67
von je 100 Angehörigen der gehobenen Schichten hatten Verwandtenhilfe 11	2	1	4	18

Wie man sieht, spielt die Verwandtenhilfe in den Schichten der Selbständigen und Mithelfenden, der freien Berufe und der Akademikerinnen, welche sich eine bezahlte Haushaltshilfe leisten können, nicht die gleiche Rolle wie in den breiten Schichten der Angestellten und Arbeiterinnen.

Von den *jungen* Arbeiterinnen und Angestellten (Ehedauer unter fünf Jahren) hatten Verwandtenhilfe:

im Haushalt lebende Verwandte	33 %
im Hause wohnende Verwandte	140/0
in der Nähe wohnende Verwandte	16 %
Kinder ganz bei Verwandten	16 %
Verwandtenhilfe insgesamt	79 %

Die jungen Ehen von erwerbstätigen Müttern aus den breiten Schichten werden also zu vier Fünftein von Verwandtenhilfe getragen. Die Betreuung der Kleinkinder (bis zu sechs Jahren) fand zu zwei Dritteln durch Verwandte statt, und nur von einem Viertel der Befragten wurden Institutionen (Horte, Kindergärten) in Anspruch genommen. Der Rest der Kinder wurde durch den Vater, durch ältere Geschwister oder durch eine Untermieterin betreut. Schlüsselkinder fanden wir in diesem Alter überhaupt keine.

Wenn wir so die Verwandten als Nothelfer bei der Bewältigung der doppelten Aufgabe, der Mutter in Haus *und* Beruf, und damit indirekt als Mitspender der restlichen Aussteuer finden, so läßt sich doch auch nicht leugnen, daß sie zuweilen eine verhängnisvolle Rolle spielen. Ich denke an die gar nicht seltenen Fälle, wo sie die junge Frau bewußt oder unbewußt aus dem Hause drängen und die Mutter dem Kinde entfremden. Wohnen nämlich Mutter oder Schwiegermutter ohnehin bei der jungen Familie, so fühlt sich die junge Frau leicht überflüssig: »Was sollen zwei Frauen im Hause!« Die Situation macht es der jungen Frau jedenfalls leicht, die Entscheidung zum Beibehalten ihrer Berufstätigkeit auch ohne wirtschaftliche Nötigung zu treffen. »Daß wir es hier so schön und bequem haben, daß ich mit Mann und Kind bei der Mutter wohnen kann und vom Mädchen alles gemacht wird«, hat einer Befragten die Beibehaltung ihres Berufs als Sprechstundenhilfe ermöglicht.

Eine angelernte Arbeiterin, 24 Jahre, ein Kind von zwei Jahren, wollte zwar nach der

Geburt aufhören, hat aber vier Monate noch gearbeitet, um das Geld während der Geburt mitzunehmen. »Da klappte es so gut mit dem Kind. Meine Mutter wohnte in dem gleichen Hause. Da habe ich halt weiter gearbeitet.«

Ja, es kommt geradezu dahin, daß die junge Frau *»ihrer Mutter einen Lebensinhalt geben"* will. So bekundete eine Konsulatssekretärin und ähnlich eine Betriebsabrechnerin, die noch hinzufügte, daß die Mutter nicht wolle, daß sie aufhöre. Andere Mütter redeten der jungen Frau zu, ihre Arbeit zu behalten, weil sie dadurch immer das Enkelkind bei sich haben könnten. In einzelnen Gesprächen gewannen wir den Eindruck, daß manche Mutter geradezu versucht, die junge Frau, die von sich aus bald aufhören möchte, durch Verlockungen bei der Stange zu halten. So zum Beispiel eine Mutter, die sich immerzu in das Gespräch mischte und der Tochter suggerierte, das sie sich zu Hause ja doch langweilen würde. Was solle sie denn *da den* ganzen Tag tun, *sie selbst besorge ja doch* die Kinder! Eine andere Mutter führte der Tochter verführerisch vor Augen, wie schön es sein würde, ein Häuschen zu haben; die Tochter entgegnete scharf, ihr sei es wichtiger, für ihr Kind da zu sein.

Immerhin sind das Einzelfälle. Häufiger kommt das andere vor, daß die Kinder der eigenen Mutter, namentlich dann, wenn sie die ganze Woche über bei Verwandten sind, entfremdet werden, meistens sehr zum Schmerz der Mutter. In anderen Fällen scheint durch das Weggeben des Kindes die junge Frau gar nicht zur Mütterlichkeit erwacht zu sein. Oder eine sich schon entfaltende Mütterlichkeit ist wieder verkümmert.

Auch darin möchten wir die Bedeutung des Verwandtenkreises für die junge Familie erblicken, daß die Einstellung der Verwandten zur Mitarbeit nicht ohne Wirkung auf die jungen Leute bleibt. Es kann eine Erleichterung für die junge Mutter bedeuten, wenn sie sich bei ihrer Erwerbstätigkeit von der Zustimmung der nahen Verwandten getragen weiß, eine psychische Belastung, wenn ihr diese Zustimmung versagt wird.

Fast die Hälfte der Verwandten verhielt sich zustimmend, ein Viertel skeptisch oder ablehnend gegenüber der Mitarbeit der jungen Frau, der Rest war unentschieden oder hatte sich nicht geäußert, oder die junge Frau lehnte es grundsatzlieh ab, die Meinung ihrer Verwandten anzuführen, da sie ihnen kein Mitspracherecht einräumte.

Es ist selbstverständlich, daß sie in Notfällen ihre Zustimmung nicht versagen, sondern mit Hochachtung und Mitgefühl von der Tochter oder Schwiegertochter sprechen, die dann einspringt. Auch scheint im allgemeinen Verständnis zu bestehen für die Mitarbeit im eigenen Geschäft und in den Bildungsschichten für die Ausübung eines geliebten Berufs. Schwieriger wird es da, wo es um »die Anschaffungen« geht. Am ehesten scheinen die Eltern und Schwiegereltern die Mitarbeit der Frau zu billigen, solange es sich um eine kurzfristige Arbeit mit dem Ziel, die fehlende Aussteuer nachzuholen, handelt.

»Sie sind einsichtsvoll, vor allem auch deshalb, weil sie wissen, daß meine Arbeit be*fristet ist, bis wir eingerimtet sind und mein* Mann genug verdienre (29jährige Verkäuferin, ein Kind von fünf Jahren).

Eltern und Schwiegereltern teilen die Ansicht der jungen Leute, daß man etwas tun muß, wenn man weiterkommen will, und nehmen dafür auch eine Zeitlang allerlei Nachteile in Kauf, wie eine Münchener Stenotypistin es als drastische Äußerung ihrer Mutter berichtet: »Lieber geht's daheim a bißl zue, als daß ma koa Geld har.« Nicht in dem gleichen Maße gebilligt wird die Mitarbeit, wo es um »Luxusanschaffungen« und um die Hebung des Lebensstandards geht und wo die Mitarbeit der Frau unabsehbar wird. Die Elterngeneration ist da sehr empfindlich. Es ist selbstverständlich, daß sie die Grenze zwischen Nötigem und Nicht-Nötigem anders ziehen als die jüngere Generation. Hier entstehen die Konflikte, wenn etwa die jungen Leute ein Auto unbedingt nötig finden, die Eltern aber nicht; oder wenn die jungen Leute gebaut haben, die Eltern aber den Preis einer langjährigen Überlastung der Tochter zu hoch finden. Sie pflegen dann der jungen Frau zuzusetzen mit Bemerkungen wie: »Das wird nun aber Zeit, daß du mal aufhörst.« Ihre Argumente sind die traditionalen: daß die Frau ins Haus gehöre (usw.) - »so etwas gab es früher nidit« -, daß die Kinder die Mutter

brauchten. Die ältere Generation findet, daß die jüngere zuviel Neues wolle, zum Beispiel dauernd neue Kleider, zu wenig Geduld habe bei den Anschaffungen, immer gleich alles haben müsse, nun aber bald genug habe.

Nun aber stellt sich der Gegensatz zwischen den Generationen bei näherem Zusehen als ein nur partieller heraus. Das Merkwürdige ist nämlich, daß die gleichen jungen Frauen, die von den Eltern gedrängt werden, zufrieden zu sein mit dem, was sie bisher erarbeitet haben und sich um Haushalt und Kinder zu kümmern, im Grunde ganz die gleichen Ansichten haben. Nur über das Ausmaß der nötigen Anschaffungen und damit über den Zeitpunkt des Aufhörens besteht eine andere Meinung.

Stärker wird die Diskrepanz zwischen jüngerer und älterer Generation erst in solchen Fällen, wo die junge Frau eine Bindung an den Beruf oder an das Geldverdienen gewonnen hat. Diese Frauen sind auch eher selbständig und lehnen es ab, auf das Urteil ihrer Eltern etwas zu geben.

Aus dem Kreise der entfernten Verwandten hören wir, ähnlich wie aus dem Bekanntenkreise, eher etwas von Neid und Mißgunsr", Hier tritt nicht jene Identifizierung mit der jungen Frau und ihren Nöten auf, die von den Eltern der Frau weithin geübt wird. Die junge Familie sieht ihr Verhalten Mißdeutungen ausgesetzt. Die Verwandten sagen etwa, sie arbeite nur mit, um mehr Geld zu haben, wo sie es doch wirklich brauchten (Hilfsarbeiterin, deren Mann nur 304,- DM netto heimbringt). Einer Ärztin schiebt die Verwandtschaft des Mannes das Motiv des Ehrgeizes und der Berufsbesessenheit unter, nicht sehend, daß der als selbständiger Ingenieur tätige Ehemann beruflich nicht sehr tüchtig ist und die Frau den Lebensunterhalt für die Familie verdienen *muß*. Andere Verwandte meinen: »Die jungen Leute müßten ja prima vorankommen. Sie haben den Eindruck, daß Reichtümer gehortet würden. Aber sie sehen nicht, wie schwer das alles ist« (Büglerin, zwei Kinder).

Ganz witzig bemerkt eine 27jahrige Montagearbeiterin mit einem zweijährigen Kind: »Wenn jemand vorankommen will, wird es ihm oft nicht gegönnt. Hätten wir dagegen Riesenschulden, so würden sich alle freuen, daß ich arbeiten gehe.« Es handelt sich um eine Heimatvertriebene, die Hausbau und Einrichtung mitverdient, nun aber bald aufhören will.

Das Einspringen der Frau und Mutter in der Not ist von jeher sozial gebilligt worden, eine Mitarbeit über das Nötige hinaus aber wegen der damit verbundenen Vernachlässigung der Kinder sozial verurteilt worden. Auch das Einspringen der Großmütter vermag diese Mitarbeit nur zum Teil zu legitimieren. Zwei Drittel der befragten Mütter sind sich darüber klar, daß die Anwesenheit der Mutter gerade für das Kleinkind von besonderer Bedeutung ist. So wird denn diese Form der Selbsthilfe der weiteren Familie beim Aufbau des jungen Haushalts als Not- und nicht als Ideallösung angesehen. Für die nächste Generation erhofft man sich, wieder eine komplettere Aussteuer mitgeben zu können, gerät damit nun aber in den Konflikt: Ausbildung oder Aussteuer. Ein Konflikt, in dem (nach der Untersuchung von *H. Dunckelmann)* der größere Teil der Mutter sich für die Ausbildung entscheidet (»Ausbildung ist eine Mitgift für's Leben«). Andere aber meinen: Ausbildung *und* Aussteuer!

5. 2% der Verwandten insgesamt, 5% der Bekannten.

Dr. Elisabeth Pfeil

Münster! Dortmund

Utz, Arthur-Fridolin: Sozialethik mit internationaler Bibliographie. I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Heidelberg: Kerle; Löwen: Neuwelaerts 1958. 520 S.

Auf dieses wichtige Buch muß in unserer Zeitschrift mit allem Nachdruck hingewiesen werden. Es enthält zunächst in dreizehn Kapiteln die Grundlegung der römisch-katholischen Schau der allgemeinen (noch nicht der speziell christlichen) Sozialethik. Von S. 341-397 folgen wichtige Belegstellen aus Thomas von Aquin im Urtext. Mehr als hundert weitere Seiten füllt die sehr sorgfältig zusammengestellte Bibliographie, die sowohl unter systematischer als auch unter alphabetischer Ordnung zugänglich ist: ein unentbehrliches Hilfsmittel für jeden Sozialethiker, obwohl selbstverständlich eine Auswahl nicht zu umgehen war und obwohl der Akzent auf der Nachkriegsliteratur bis 1955 liegt. Außer in dem Abschnitt »Kirche und soziale Fragee wurde nirgends ein Unterschied zwischen evangelischen und katholischen Autoren gemacht.

Selbstverständlich interessiert uns das Werk vor allem unter dem Gesichtspunkt: inwieweit werden gemeinsame Grundanschauungen der beiden Konfessionen in diesem Bereich sichtbar - und wo trennen sich die Wege? Dabei muß man sich von vornherein darüber im klaren sein, daß die Unterschiede in der Grundlegung besonders kraß hervortreten - vermutlich stärker als in der späteren Durchführung (die in weiteren Bänden folgen wird). Das ist eine alte ökumenische Erfahrung. Wo in der Ausgangsstellung schier unüberbrückbare Klüften zwischen uns sichtbar werden, kann nachher in den praktischen Einzelfragen doch sehr ähnliches gesagt werden. Andererseits läßt sich oft auch nicht leugnen, daß die Unterschiede sich bis in die praktischen Fragen, vor allem bis in die Sozialpolitik und etwa die Schulpolitik fortsetzen. Es wird dann immer wieder eine Rolle spielen, welche letzten Ziele die römische Sozialethik vor Augen hat. Es wird also um die politische Fernsicht gehen: sie ist viel stärker als einzelne Ratschläge sozialethischer Art von der Grundlegung bestimmt. Das zwingt die evangelischen Partner immer wieder dazu, sich mit dieser Grundlegung auseinanderzusetzen.

Eine entscheidende Besonderheit der Position von Utz innerhalb der katholischen Theologie ist darin zu sehen, daß er bewußt eine Sozialethik und nicht ,.Soziallehrene erarbeiten will. Von der »Soaialrheclogie im strengen Sinne (die sich »in erster Linie um eine theologische Definition der Kirche und von hier aus um ein Strukturprinzip der Kirche zu bemühen« hat: S. 97) unterscheidet er die »Sozialmorale als Sozialtheologie im weiteren Sinne: sie hat dasselbe ,.Materialobjekt« wie die Sozialethik, behandelt dies aber »typiscb theologische, nämlich als »Erkenntnis der menschlichen Gesellschaft aus den Prinzipien des Glaubens« (S. 98). Die Sozialethik dagegen ist nicht auf den Prinzipien des Glaubens aufgebaut, sondern auf der jedem Menschen grundsätzlich zugänglichen Erkenntnis des Wesens des Sozialen selbst. Freilich wird dies von Utz keineswegs wertneutral verstanden, im Gegenteil: die Erkenntnis des Wertes des Gemeinwohles spielt eine entscheidende Rolle. Nur würden wir von evangelischer Seite aus natürlich darauf hinweisen müssen, daß diese Weltanschauung theologische und anthropologische Entscheidungen impliziert (Utz selbst spricht einmal von erkenntnistheoretischem Optimismus: S. 66), denen wir nicht ohne weiteres zustimmen können. Insofern bleibt für den evangelischen Leser auch diese Sozialethik eine theologisch begründete.

Was Utz Sozialethik nennt, wird von andern römischen Autoren unter den Begriff der Sozialphilosophie subsumiert. Die letztere kann aber nach Utz nicht mehr leisten, als »daß sie die weitsdiichtige Abhängigkeit des Menschen vom Mitmenschen nachweist« (84), wobei sie bestenfalls zum Sozialen aufsteigt, ohne jedoch von ihm auszugehen. Im Unterschied dazu will Utz auf keinen Fall vom Individuum ausgehen, sondern sieht das Sozialethische nur dort als gegeben an, »wo zwischen zwei oder mehreren Menschen eine übergeordnete Einheit begriffen wird, in welcher nicht mehr dieser oder jener in seiner gesonderten Beziehung zum eigenen Ziel, sondern vielmehr beide zusammen als Ganzes erfaßt werden« (87). Und zwar ist dies

Ganze vor den Teilen da, die sich als Funktion des Ganzen zu begreifen haben (88) und die - dies wird immer wieder betont - das Wohl des Ganzen, also das Gemeinwohl, als einen an sie gerichteten Auftrag verstehen müssen (zum Beispiel S. 56). Dieser Auftrag ist mit der Sozialnatur des Menschen gegeben: sie liegt vor jeder faktischen Ordnung und kann allein von der Sozialethik entdeckt werden (38). Wir stoßen an dieser Stelle immer wieder auf eine Art scholastischen Realismus' (vor allem in der Auseinandersetzung mit der Beziehungslehre *L. von Wieses,* zum Beispiel S. 26, 28, 38 und 44), der der evangelischen Sozialethik - von Ausnahmen abgesehen - durchaus fremd ist. Dieser Realismus wird mit dem bezeichnenden, wenn auch nicht ganz überzeugenden Argument verteidigt: »Außerdern sind Staat, Kirche und ähnliche Gebilde unbestreitbar Wirklichkeiten« (27); entsprechend werden in der Darstellung der Realdefinition die Abstrakta »Gesellschafl«, »Kirdie« und »Staat« als neue Realitäten gegenüber dem Individuellen bezeichnet, die mehr sind als nur soziale "Prozesse« (38).

Nun ist gewiß die Energie, mit der hier das Soziale selbst als ethisch bedeutsam in den Blick genommen wird, sehr begrüßenswert. Daß zum Beispiel eine Standesethik, die jeden auf seine Stellung innerhalb der sozialen Beziehungen hin anredet, eigentlich noch keine Sozialethik, sondern nur "eine individual-ethische Anwendung der sozialethischen Normen ist, die vorher untersucht werden müssen« (88), werden sich auch viele evangelische Theologen und "Sozialarbeiter« mit Nutzen vorhalten lassen können. Sicher macht man sich vielerorts die Sache zu leicht, indem man vor der Mühe kapituliert, zunächst die Besonderheit der sozialen Gebilde selbst zu erforschen.

Unser Gespräch mit den katholischen Sozialethikern wird da einsetzen müssen, wo diese von der Vorgegebenheit und Erkennbarkeit der sozialen Normen sprechen. Utz sagt: "Die naturrechtlich orientierte Sozialethik im Sinne des hl. Thomas von Aquin hält an Werten fest, die aus der Natur der Sache, sei es aus der Natur des Menschen überhaupt oder aus der Natur irgendeiner zwischenmenschlichen Handlung (zum Beispiel ehelicher Kontrakt), folgen und somit mehreren zu gemeinsamem Handeln aufgetragen sind. Unter der Voraussetzung, daß man in den Wesenheiten der Dinge nicht nur die Schöpfung, sondern auch eine Anordnung Gottes erkennt und daß man in der menschlichen Natur eine spontan wirkende Nachbildung des göttlichen Befehls annimmt, ist leicht einzusehen, daß es naturhafte Anordnungen gibt, die nicht nur das einzelne Gewissen verpflichten, sondern die Gewissen insgesamt im Sinne einer gemeinsamen Zielsetzung zusammenketten« (64). Die meisten von uns würden wohl das Phänomen solcher überindividueller Bindungen nicht bestreiten. Darf man es aber so zeitlos verstehen, wie es hier verstanden wird? Ist nicht zum Beispiel der eheliche Kontrakt (der übrigens im Gedankengang von Utz wie ein Fremdkörper wirkt, da er doch nicht vom Vertragsdenken ausgehen wollte!) in den verschiedenen Kulturen und Kulturstufen sehr verschieden aufgefaßt worden? Und selbst wenn innerhalb dieses Systems darauf eine befriedigende Antwort gegeben würde (das Problem wird selbstverständlich auch dort ins Auge gefaßt, vgl. die allgemeinen Bemerkungen S. 67), bleibt ja nun vor allem die Frage, inwieweit diese "Wesenheiten der Dinge« vom natürlichen Menschen als Anordnung Gottes verstanden werden können? Die Begriffe Anordnung und Mandat sind bei den meisten von uns der Situationsethik viel deutlicher geöffnet, als dies dem naturrechtlich-thomistischen Denken möglich ist.

Wo die sozialen Normen nicht absolut verstanden werden, fürchtet Utz ein Absinken in eine "soziologische Ethik« (S. 58 ff.), in der die Kenntnis des wahren Gemeinwohls verlorenging und in der Normen dann nur »dadurch Geltung erhaltene, daß zum Beispiel in einer modernen Demokratie "die überwiegende Zahl der Bürger sich dafür enrscheidet«. Eine echte Bejahung einer so inhaltlosen soziologischen Ethik ist von der römischen Weltanschauung aus natürlich nicht möglich: sie wird nur als »das kleinere, nicht zu vermeidende Übel« zugelassen, »um die Demokratie funktionsfähig zu erhalten« (59). Die »Rettung einer wahren Sozialerhik« ist in diesem Falle nur dadurch möglich, daß die Demokratie ja immerhin einen Raum freiläßt, der die Sammlung von Gesellschaftsgliedern (sprich: überzeugten Katholiken)

»im Sinne der höchsten Werte des menschlichen Daseins« ermöglicht. Es besteht also immerhin die Hoffnung »so die Gesellschaft von unten her im Sinne einer absolut geltenden Normenethik aufzubauen« (60).

Mit diesem Zitat wollte ich am Schluß zeigen, welche Bedeutung diese ganze katholische Arbeit für die Ausrichtung der Politik unserer Parteien haben muß. Es geht unsern römisch-katholischen Partnern seit Pius XII. um die Neuordnung der Welt im Geiste des Königtums Christi (vgl. *Muhler:* Soziallehre der Päpste. 2. Aufl, 1958. S. 58), so wie eben die katholisehe Kirdie dies Königtum allein verstehen kann. Kann die evangelische Sozialethik sich dem gleichen Programm versdireibenj Sollten wir nicht endlich aufhören damit, mit heimlidiem Neid die großartige Geschlossenheit und gedankliche Klarheit der katholischen Lehre in diesen Fragen zu bewundern (sie fasziniert beim Lesen auch dieses Buches, daran ist kein Zweifel)? Sollten wir nicht in bewußter Dankbarkeit für die uns gegebenen Einsichren in das Verhältnis des Evangeliums zu dem jeweiligen Zustand der Menschen auch in ihren sozialen Beziehungen froh darüber sein, daß wir hier *weniger wollen* dürfen?, daß wir uns damit begnügen dürfen, der menschlisdien Gesellschaft in ihrem jeweiligen Stand so selbstlos wie rnöglieh zu dienen, indem wir sie in jeweils neuer Weise Gottes Willen im Lichte des Kreuzes und der Auferstehung Christi erkennen lassen? Seien wir doch froh, daß wir jenen erstaunlichen Ansprudi gerade *nicht* verteidigen müssen, der dort erhoben wird - den Anspruch, der Welt »absolute Normen« vorhalten zu müssen! Könnte es nicht sein, daß Gott die Relativität unserer Erkenntnis und damit auch die Relativität der faktisch geltenden Normen in viel höherem Grade zu ertragen bereit ist, als wir uns das in unserer gesetzlidien Weise vorzustellen vermögen? Das braudir noch lange nicht zu einem uferlosen Relativismus zu führen. In gewisser Weise ist sogar die Erkenntnis dessen, was Gott jeweils heute von uns will, sehr viel schwerer als die Orientierung an absoluten Normen. Und nodi schwerer scheint es zu sein, hier zu gemeinsamer Erkenntnis innerhalb der Christenheit vorzudringen. Aber es könnte doch sein, daß soldie gemeinsame Erkenntnis (innerhalb der evangelischen Konfessionen aber natürlich auch im Gespräch mit der römisch-katholischen Theologie) leichter in der Auseinandersetzung mit den aktuellen Problemen der Sozialethik gewonnen wird, als auf dem Wege der spekulativen Deduktion. Ist nicht der ganze katholische Rückzug auf jene absoluten Normen seinerseits nun doch sehr - situationsbedingt, also ein Zeichen dafür, daß wir es doch mit verkappter Situationsethik oder besser: einer Situationsethik wider Willen zu tun haben? Denn es handelt sich doch offensichtlich um eine Antwort auf bestimmte Nöte der Neuzeit seit dem 19. Jahrhundert - trotz des ständig zitierten Aquinaten, Die Frage wäre also: braucht unsere in den letzten 200 Jahren so durchgeschüttelte Welt derartige absolute Normen - oder gesellschaftliche Diakonie, zu der eine echte evangelische Sozialethik wohl gerechnet werden müßte?

Prof. Dr. W. *Schweitzer* *Bethel bei Bielejeld*

Büttner, Theodora und Ernst Werner: Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Haeresie. (Forschungen zur mittelalterliehen Geschichte, Hg. von H. Sproemberg, H. Kretzschmar und E. Werner. Band 2.) Berlin: Akademie-Verlag 1959. 141 S.

Dies Buch - genauer: es sind zwei voneinander unabhängige Arbeiten - interessiert in einer Zeitschrift für evangelische Ethik aus zwei Gründen: Einmal, weil es sidi mit zwei "sozialreligiösen Bewegungen« befaßt, die aus der diristliehen Kirche hervorgegangen sind; dann aber auch, weil hier der doppelte Versuch vorliegt, ein Stück Kirchen- und Ketzergeschichte von der marxistischen Doktrin des historischen Materialismus her zu deuten. Beide Faktoren erfordern unsere Aufmerksamkeit.

Die erste Arbeit (A., S. 1-72) ist die von *Th. Büttner:* Die Circumcellionen - eine sozialreligiöse Bewegung. Gleich die Einleitung und das vorausgehende Vorwort vollziehen die (praejudizierende) marxistische Grundlegung für die folgende Darstellung - gestützt (bei beiden Verfassern) auf *Fr. Engels.* »Auch die Circumcellionen (haben) mit allen andern Aufständischen (sc, des auslaufenden Römischen Imperiums) ... die gleiche soziale Zusammen-

setzurig und den gemeinsamen Willen, gegen die bestehenden Ausbeutungsformen ... zu kämpfen. Jedoch (verbirgt sich) der Klassenkampf der unterdrückten Bevölkerung bei den Circumcellionen ausschließlich (hinter) extrem religiösen Fornen« (S. 1). Solche und massivere dogmatische Leitlinien, die den Gedankengang offen beherrschen, sollen freilich nicht dazu verführen, die Wissenschaftlichkeit des darstellenden Teiles von vornherein zu entwerten; denn dies wäre gewiß die Falscheste aller möglichen Folgerungen. Daß der Donatismus, als dessen »linken radikalsten Flügele die Verfasserin die Circumcellionen verstanden wissen will, mit »starken sozialen, wirtschaftlichen und nationalen Spannungen zwischen der berberischen Landbevölkerung und den römischen oder romanisierten Grundherrn und Städtern zusammenhängt« (vgl. RGG 3. Aufl., 2. Bd., Sp, 239), ist ebenso anerkannt wie die »wirtschaftliche Not und der nationale Haß«, die »später die überfälle und Raubzüge der Circumcellionen« hervorrufen (ebd. Sp, 240, Verf. *H. Karpp). W. H.* C. *Frend* und andere haben diese Zusammenhänge stark betont, und die Verfasserin verwendet die einschlägige Literatur in ganzer Breite. Auch werden die komplexen Einflüsse nationaler, politischer, geistesgeschichtlicher Art, die hier mitspielen, keineswegs bagatellisiert, sie werden vielmehr zuverlässig berichtet und verwertet, ja man kann feststellen, daß die Verfasserin gegenüber programmbestimmterer Geschichtsschreibung anderer marxistischer Autoren, *A.* D. *Dimitreo, A. Kasdan,* trotz wiederholter Verbeugungen vor der sowjetischen Forschung, kritisch-differenzierende Bewertungen vollzieht und damit der historischen und »sozialreligiösen« Wirklichkeit gewiß näherkommt als jene vom Schema des vorgegebenen Dogmas stärker absorbierten Autoren. Dennoch liegt natürlich auch ihr am Nachweis, daß die klassenkämpferische soziale Komponente den einzigen legitimen Schlüssel zum Gesamtverständnis des Circumcellionentums abgibt.

Um dies zu erkennen, erhält der Leser einen guten sozial- und agrargeschichtlichen überblick über das Werden der römischen Provinz Afrika, vor allem in die Entwicklung des Kolonenturns bis zu dessen Absinken in die Hörigkeit sich ausbreitender Patrozinien, und in die Problematik der zu Kolonatsrecht oft unter Druck angesiedelten einheimischen (Nomaden-) Stämme. Die Annahme des Christentums durch diese »einheimischen untern Klassen« erfolgt im 3. Jahrhundert als Kampfhandlung gegen den noch heidnischen römischen Staat. Nachdem sich aber »die entstehende hierarchische Kirche an den römischen Staat ... anschloß« bot der Donatismus als radikalere und darum auch dem Urchristentum nähere, »von starkem sozialem Inhalt« erfüllte Form einer *volks*kirchlichen Selbständigkeit, die neue Möglichkeit zu wirksamer Opposition. Das begehrte Martyrium war »eine Gelegenheit, gegen die Mächte des Teufels, das heißt gegen den römischen Staat« zu kämpfen, die »Konzeption des Teilhabens der Märtyrer am Weltgericht ließ allen Hoffnungen auf Beseitigung sozialer Ungerechtigkeiten, ja sozialrevolutionärer Umgestaltung der bisherigen Besitzverhältnisse freien Spielraum und wurde von der unterdrückten Bevölkerung begierig aufgesogene,

Aus dieser Entwicklung erwächst auch die extrem-asketische Bewegung der Circumcellionen, jener vagabundierenden, halbmönchischen »Rotten« von »Wanderarbeitern« (?) und teilweise selbstmörderischen Märtyrergemeinschaften, die von etwa 350 bis nach 410 die nordafrikanische Kirche (bzw, »die verräterischen Katholiken und Grundbesitzer«) durch Gewalttaten beunruhigen. Ihre enthusiastischen Selbstmorde sind »als äußerste Abkehr von der Welt« zu deuten - und damit als »eine bewußte Ablehnung ihrer Ausbeutungsverhältnisse«. Denn sie versuchten auch »aktiv den Bedrängten als Rächer für alle sozialen Ungerechtigkeiten zu helfen, und damit den Sieg der »Sanctie auf Erden vorzubereiten« (letzteres ohne direkten Beleg, S. 49) und bildeten schließlich »faktisch die bewaffnete Exekutive der donatistischen Bisdiöfe«. Ihr »fantatischer Widerstand« endlich, den sie der »organisierten Unterdrückung durch die kaiserliche Gewalt« entgegensetzten, »geschah aus dem mehr oder weniger vorhandenen Bewußtsein, daß ihnen mit der völligen Unterdrückung des donatistischen Glaubens die letzte Möglichkeit eines verdeckten Widerstandes gegen die herrschende Staats- und Gesellschaftsordnung genommen

werde«. - Die »zukunflstragende Komponente« dieser und anderer »sozialer Erhebungen- jener geschichtlichen Epoche liegen darin, »daß sie beschleunigend zur Zersetzung der Sklavenhalterordnung beitrugen und damit '" neuen gesellschaftlichen Normen den Weg ebneten«,

In der zweiten Arbeit des Buches (B., S. 73 bis 141) untersucht *E. Werner* »Die Nachrichten über die böhmischen >Adamiten< in religionshistorischer Sicht«, Er tut dies in kritischer Anlehnung an das Werk des tschechischen Historikers *J. Macek:* Tabor in der hussitisdien revolutionären Bewegung (Prag, 1. Band, 2. Aufl. 1956; 2. Band 1955, esdrediisdi). Wie die Circumcellionen bei den Donatisten, so können bei den taboritisdien Chiliasten die Adamiten als linker Flügel gelten. *Macek,* »der das Hohelied von Mut, Ausdauer, Kampfentschlossenheit und revolutionärer Gesinnung des einfachen tschechischen Volkes aufzeidinete«, hat seine Landsleute (trotz der »Meisterleistung« seiner Arbeit, in der »die überlegenheit des Historismen Materialismus gegenüber der bürgerliehen Geschichtsschreibung [gedacht ist wohl in erster Linie an *Pekar]* auch auf dem vorkapitalistischen Sektor überzeugend sichtbar wird«) offenbar in nationaler Liebe idealisiert und das Adamitenturn zu einer völlig selbständig-böhmisdien Erscheinung machen wollen. Demgegenüber weist *Werner* nadi, daß die Adamiten mit der gesamten spätmittelalterliehen Ketzergeschichte eng zusammenhängen, von den Bogomilen und Katharern angefangen bis hin zu den »Brüdern vom freien Geist« und den »homines inrelligentiae«, die 1411 in Brüssel verurteilt werden, und dies nicht nur ideengeschichtlich (wogegen *Macek* mit Reche protestiert habe), sondern auch hinsichtlich ihrer sozial-strukturellen Grundlagen (was *Macek* ebenso übersehen habe wie seine bürgerlichen Gegner). Aus diesen Verbindungen ergeben sidi mit Wahrscheinlichkeit auch die libertinistisdien Praktiken, die man den Adamiten nachsagt und die von *Macek* bestritten wurden. Sie sind als symbolische Akte zu verstehen: Nacktheit, Weibergemeinsmaft usw. demonstrieren »die Forderung nach Wiederherstellung paradiesischer Verhältnisse«, waren »eine Kampfansage an die Klassenherrsdiafl, eine drastische Opposition gegen die Feudalgesellschafl« - freilich »vorgeeragen mit untauglichen Mitteln«, denn die Adamiten »wurden eben nicht zu einer politischen Partei, sondern in der Endphase ihrer Entwicklung trat der religiöse Zug wieder stärker in den Vordergrund-e.

Der Nachweis des Verfassers, die Verbindungen der taboritisdien Adamiten zur Sektenbewegung des Mittelalters betreffend, überzeugt. Die gnostischen, dualistischen, spiritualistischen, joachimitisdien, chiliastischen Elemente werden ebenso wie mystische Einschläge einleuehrend aufeinander bezogen. »Sie fanden dort ihre sichtbarste Ausprägung, wo sich der Knoten sozialer Widersprüche zu einem revolutionären Konflikt schürzte: in Böhmen.« Am dünnsten ist der Nachweis für das wichtigste Anliegen, das dem Verfasser und *Macek* dazu noch gemeinsam ist: für die Zugehörigkeit der Sektierer zu den untern Schichten. An ihr zu zweifeln besteht an sich kein Grund - doch stimmt es begreiflicherweise skeptisch, wenn gerade an diesem programmatisch herausgestellten Gesiditspunkt die Beweise spärlicher fließen als die Behauptungen. Es hilft dann audi nicht weiter, wenn, wie in der Einleitung so auch am Ende, dogmatische Lehrsätze das Fazit ziehen: »Das Wesen der tschechischen Pikarden ist nur aus den gesellschaftlichen Umständen verstandlidi.« - »Denn jegliche Form religiöser Glaubensvorstellungen kann nur eine *verkehrte* Widerspiegelung einer bestimmten Seite des materiellen oder auch gesellsdiafllichen Lebens der Menschen sein.«

Zusammenfassend sollte, nachdem durch die Zitate mandies Kritische herausgestellt wurde, doch die sozialgeschichtliche Leistung beider Arbeiten aller Beachtung empfohlen werden. Der sehr gute literarische Unterbau erfährt vor allem durch die Kenntnis der einschlägigen slawischen Sprachen und ihrer Literatur einen bereichernden und herausfordernden Gesprächspartner. Auch theologische Arbeiten werden verwertet, so etwa *Nygrens* strukturanalytisches Programm der »Motivforschung«. Doch fällt einem auf, wie karg das Feld sozialgeschiehtlidier Forschung von unserer evangelisch-theologischen Seite aus bestellt ist. Man hat sich wohl der »Sozialtheologie« nach einigen (vielleicht nötigen!) Bramjahren wieder zugewandt; die Sozialgeschichte aber ist noch nicht

wieder entdeckt worden, mit der *A. Schlatter* seinerzeit, sicher nicht ohne wegweisende Absicht, seine »Beiträge zur Förderung christlicher Theologie« durch *M. v. Nathusius* mit eröffnen ließl. Auch *H. Barge* hat nicht den Widerhall gefunden, den sein Forschungsanliegen verdiente, geschweige denn Nachfolge! Einschlägige theologische Werke erscheinen heute meist im östlichen Teil Deutsdilandst. Die Breitenarbeit der marxistischen Forschung auf diesem Sektor sollte da zu einem ernsten Anlaß werden, dies vernachlässigte Gebiet neu ins Blickfeld evangelisch-theologischer Arbeit zu rücken. Ist die Geschichtsfremdheit schon an sich eine bedauerliche Folge der frühen dialektischen Theologie, so ist eine empirische oder spekulative Sozialtheologie erst recht zu kurzschlüssigen Experimenten verdammt, wenn und solange sie nicht mit dem langen Atem geschichtlich konkretisierter Erfahrung ausgestattet ist.

Das unbestrittene Verdienst des »Historischen Materialismus«, die soziale Komponente der Geschichte in ganz neuer Weise für die Wissenschaft entdeckt zu haben, braucht »die Forderung der neuen Durchdringung des gesamten frühchristlichen« (und spätern!) Materials, die in seinem Bereich erhoben wird, nicht an ihn zu binden. Man wird von ihm viel lernen können; nicht zuletzt dies, daß hier manche Arbeit auf uns wartet.

Dr. Paul Philippi *Diakoniewissenseh. Institut Heidelberg*

Stratenwerth, Günter: Verantwortung und Gehorsam. Zur strafrechtlichen Wertung hoheitlich gebotenen Handelns. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1958. XII, 224 S.

Diese gründliche, knapp und klar gearbeitete, allerdings auch - vom Nichtjuristen aus gesehen - recht abstrakt durchgeführte Bonner juristische Habilitationsschrift zieht ihren Anstoß letztlich aus der Tatsache, daß »in unserer Zeit mehr Verbrechen auf obrigkeitliche Anweisung begangen worden (sind) als je zuvor«, wobei der Verf. allerdings einschränkend betont, daß es nicht nur um die Aktualität des Themas gehe; und so hat das Problem des rechtswidrigen Befehls die Juristen natürlich auch vor 1933 schon intensiv beschäftigt. Zwar gehört es zu den Fragen, die »den Bereich der (juristischen) Dogmatik überschreiten '" Es muß jedoch versucht werden, die dogmatische Fragestellung bis an ihre äußersten Grenzen zu verfolgen, um den sachlichen Grundbestand des Problems gegen unkritische Werturteile zu sidiern«, Allgemein im sozialen Leben stehen wir vor der Tatsache einer »weitgehende(n) Auflösung der sozial-ethischen Maßstäbe ..., die in keiner anderen Erscheinung so deutlich zum Ausdruck kommt wie in dem Umfang, in dem verbrecherische Befehle erteilt und befolgt werden konnten« (alles Zitierte S. 1).

Die hier deutlich werdende Fragestellung scheint mir für die heute jüngere Gelehrtengeneration sehr bezeichnend zu sein. Außerfachlich-ethisch gründet sie in einem eindeutigen Wertbewußtsein (gewidmet ist die Schrift dem verstorbenen Göttinger Philosophen Kurt Stavenhagen), ohne deshalb die innerfachliche Diskussion zu einem Schauplatz allzu direkter oder verkürzter »humanitärer Agitation« zu machen. So zeigt sich dann auch im Verlauf der Erörterung recht deutlich, daß man mit Vereinfachungen antimilitaristischer oder anti-etatistischer Art nicht auskommt.

Die weitverzweigte, auf das Äußerste konzentrierte Untersuchung, die im einzelnen hier zu verfolgen unmöglich ist, bringt unter anderem auf fast 30 Seiten eine Auseinandersetzung mit der Wertphilosophie, insbesondere der Ethik Nicolai Hartmanns, vom Verf. ausdrücklich als überschreitung der Grenzen einer juristischen Untersuchung bezeichnet (S. 73) - was die Tiefe des Ansatzes bezeichnen mag.

Wir begnügen uns damit, das zu beleuchten, was der Verf. selbst zum Schluß als Quintessenz seiner komprimierten Diskussion gibt.

Es ist keineswegs so, daß jeder Zweifel eines Untergebenen (Beamten oder Soldaten) an der

---

1. Nach *Schlatters* programmatischem erstem Heft »Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik« (1897) erscheint als Heft 2: *M. v. Nathusius:* Die christlich-sozialen Ideen der Reformationszeit und ihre Herkunft. 1897. 167 S.
2. Zum Beispiel *[, Leipold:* Der soziale Gedanke in der altkirchlichen Kirche. Leipzig 1952 (man beachte: der *Gedanke!).* - G. *Kehnscherper:* Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei. Halle 1957.

Remtmäßigkeit eines Befehls diesen schon unverbindlich machen könnte. Vielmehr fordert das allgemeine Prinzip der Rechtssicherheit im Verkehr gerade auf dem Gebiet hobeielieh gebotenen Handelns, daß solchen Befehlen die Vermutung ihrer Redirmäßigkeit, also das Vertrauen auf die grundsätzliche Rechtlichkeit der Staatsautorität beigelegt werden muß (5. 49 bis 55, 178, 207).

Eine unbegrenzte Nachprüfbarkeie von Befehlen ist nicht möglich, weil sich damit das Verhältnis Vorgesetzter-Untergebener umkehren würde (5. 53; vgl, aber auch S. 152 und dort Anm. 16).

Insofern ist ,.die effektive Rechtmäßigkeit des gebotenen Verhaltens« kein ,.Entstehungsgrund der Gehorsamspflicht« (5. 207), welche letztere vielmehr von vornherein aus der Staatsautorität fließt. »Verstoßen ..• [die durch die Vermutung der Rechtmäßigkeit gedeckten Anordnungen] gegen die jeweils maßgebenden Rechtsnormen, so entsteht eine Kollision zwischen der Gehorsamspflicht und allgemeinen Rechtspflichten. Diese Kollision ist nach dem Rangverhältnis der Pflichten zu entscheiden: Nach geltendem Recht tritt die Gehorsamspflicht zurück, wenn sie auf die Begehung einer strafbaren Handlung ••• [d. h. bei Beamten auch einer Übertretung, bei Soldaten nur eines Verbrechens oder Vergehens, 5.168] gerichtet sind; in allen anderen Fällen hat die Gehorsamspflicht den Vorrang« (5. 209).

Für den unmittelbar vom Sozialen her an der Problematik interessierten Nichtjuristen bleibt dieses abstrakt formulierte Ergebnis, das ja rein theoretisch-rechtswissenschaftlich sein und keine Anweisung auf die Praxis geben will, unvollständig. Ihn wird darüber hinaus auch interessieren, wie denn unsere gegenwärtige Gesetzgebung dem Beamten praktikable Richtlinien für sein Verhalten gegenüber etwaigen rechtswidrigen Befehlen an die Hand gibt.

Denn in der Praxis ist es ja nicht so, wie natürlich in einer rechtsbegrifflichen Untersuchung vorausgesetzt werden muß, daß es für den Untergebenen nur die starre Alternative zwischen schweigendem Gehorsam und offener Widersetzlichkeit, die in Anbetracht der grundsätzlichen Vermutung der Rechtmäßigkeit ihm erteilter Befehle ein großes Risiko für ihn enthält, gebe. Im täglichen Verkehr wird dieses Dilemma oft einfach durch eine sRemonstratione (5. 196), das heißt durch das Geltendmachen von Bedenken gegenüber dem Vorgesetzten vor Ausführung des Befehls, beseitigt oder doch gemildert, wie das etwa im § 56 des Bundesbeamtengesetzes formuliert ist:

,.Der Beamte trägt für die Rechtmäßigkeit seiner dienstlichen Handlungen die volle persönliche Verantwortung.

Bedenken gegen die Rechtmäßigkeit dienstlicher Anordnungen hat der Beamte unverzüglich bei seinem unmittelbaren Vorgesetzten geltend zu machen. Wird die Anordnung aufrechterhalten, so hat sich der Beamte ... an den nächsthöheren Vorgesetzten zu wenden. Bestätigt dieser die Anordnung, so muß der Beamte sie ausführen, sofern nicht das ihm aufgetragene Verhalten strafbar und die Strafbarkeit für ihn erkennbar ist; von der eigenen Verantwortung ist er befreit. Die Bestätigung hat auf Verlangen schriftlich zu erfolgen.« (Zitiert bei Stratenwerth, S. 195.)

Damit dürfte eine für die Praxis genügende eindeutige Lösung der Konfliktsituation gegeben sein. Stratenwerth selbst sagt mit Recht in seiner Anm. 8 auf S. 196: »Laband hat der Remonstrationstheorie vorgeworfen, daß sie skeine Lösung der Frage, sondern eine praktisch wertlose Umgehung derselbene sei; indessen kann man der Remonstration gerade den *praktischen* Wert nicht abspredien.e - Die Äußerung Labands ist aber höchst charakteristisch für die Denkweise des Rechtstheoretikers, der eben *das* als »wertlose Umgehung« eines Problems ansehen muß, was für die soziale Praxis gerade das Wesentliche istl

Dieser Möglichkeit der Gegenvorstellung kommt doch wohl - weit über das Kodifizierbare hinaus - eine große soziale Bedeutung zu. Es ist für die Humanisierung des »diensclichen Verkehrs« in Staat (und Wirtsmaft), wie wir sie besonders seit 1945 erleben, charakterisierend, daß es die Möglichkeit einer sachlichen Diskussion zwischen Personen verschiedener Rangstufe gibt, wodurch manche Aufgabe viel sachnäher gelöst werden kann als früher. Alle rechtlichen Normierungen eines begrenzten

»Widerstandsrechts« wären gegenstandslos, wenn sie nicht von einem - durch die geistes- und sozialgeschichtliche Enrwicklung herbeigeführten - allgemeinen Willen zur (auf vorjuristischer menschlicher Kommunikation beruhenden) Kooperation auf beiden Seiten mit Leben gefüllt würden.

Dr. Helmut Seiffert *Hameln*

Bibliographie: Soziologie und Gesellschaft

Adler, Franz: A Unit Concept of Sociology. Amer. J. SocioI. 1960. S. 356-364.

Aron, Raymond: Die Eliten und die industrielle Zivilisation. Universitas *1960110.* S. 1109-1115.

Bastide, Roger: L'importance du groupe dans les rapports d'homme à homme, Christianisme Social *196017-9.* S. 475–493.

Beckmann, Heinz: Lebensstil des 20. Jahrhunderts? Zeitwende *1961/4.* S. 224-233.

Boumann, Pieter fan: Einführung in die Soziologie. 2. Aufl. Stuttgartt Enke 1960. 177 S. Geh. 12DM; Ln. 14,50 DM.

Cuvillier, Armand: Kurzer Abriß *der soziologischen* Denkweise. Stuttgart: Enke 1960. 187 S. 17,60 DM.

Daim, Wil/ried: Die kastenlose Gesellschaft. München: Manz 1961. 544 S. 24.80 DM.

Deenen, Bernd van: Die ländliche Familie unter dem Einfluß von Industrienähe und Industrieferne. Berlin und München: Duncker & Humblot 1961. 96 S. 10,80 DM.

Delleport-Greinacher-Menges: Die deutsche Priesterfrage - Eine soziologische Untersuchung über Klerus und Priesternachwuchs in Deutschland. Mainz: GrÜnewald-Verlag. 1961. 217 S.

Galbraith, lohn Kenneth: Gesellschaft im überfluß. München: Droemersche Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf. 1961. 382 S. 16.80 DM.

Geruig, Ernst: Die soziologische Struktur des Industriebetriebes. Stuttgart: Poeschel 1960. 191 S. 23,50 DM.

Gillemann, Gerard: Divine Life and Christian Communiry, Lumen Vitae *1959/14.* S. 613-622.

Goldschmidt, Dietrich, Franz Greiner und Helmut Schelsky (Hg): Soziologie der Kirchengemeinde. Stuttgart: Enke 1960. 256 S. 29,- DM.

Gross, Llewellyn: An Epistemological View of Sociological Theory. Amer, J. Sociol, 1960. S. 441 bis 448.

Gurvitch, Georges (Hg.): Traice de sociologie. Bd. 1. Paris: Presses Universitaires de France 1960. VIII, 468 S. 20.- NF.

Hanssler, Bernhard: Die Kirche in der Gesellschaft. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1961. 95 S. 4,20 DM.

Hartfiel, Günter: Angestellte und Angestelltengewerkschaften in Deutschland. Berlin und München: Duncker & Humblot 1961. 221 S. 22.60 DM.

Die industrielle Gesellschafl und die drei Welten. Zürich: EVZ-Verlag 1961. 301 S. 18.70 sfr,

[onas, Friedrich: Sozialphilosophie der industriellen Arbeitswelt. Stuttgarti Enke 1960. 220 S. 29,- DM.

Kellner, Wollgang: Der moderne soziale Konflikt – Seine Ursachen und seine Überwindung im Betrieb. Stuttgart: Enke 1961. 252 S. 26,50 DM.

Knirck, Erich: Die junge Gesellschaft. 2., erw, Aufl. Düsseldorf: Rau 1960. 151 S. 11,80 DM.

König, René: Jugendlichkeit als Ideal *moderner* Gesellschaften. Universitas *1960/12.* S. 1289-1296.

Kopper, Joachim: Die Dialektik der Gemeinschaft. Frankfurt: Klostermann 1960. 103 S. 8,50 DM.

Kroll, Michael: Gesellschaft und Staat. Berlin und München: Duncker & Humblot 1961. 571 S. 58.60 DM.

Lee, Robert: The Social Sources of the Church. New York: Abington 1960. 238. S.

- The Sociology of Religion – Some Problems and Prospeers. Religion in Life *1961/2.* S. 268-278.

Lindner, Reinhold: Grundlegung einer Theologie der Gesellschaft. Hamburg: Furche 1960. 64 S. 7,80 DM.

Merchant, Francis: The Transformation of Society. Boston: Bruce Humphries 1960. 191 S. $ 3.75.

Michel, Ernst: Der Prozeß Gesellschaft contra Person. Soziologische Wandlungen im nadrgoeehischen Zeitalter. Stuttgart: Klett 1959. 247 S. 14,80 DM.

Mueller, lohn Henry, und K. Schuessler: Sratistical Reasoning in Sociology. Boston: Houghton Mifflin 1961. 442 S. $ 6.25.

Neundör/er, Ludwig: Office and Service. Social Compass *1960/4.* S. 283-298.

Parsons, Talcott: Structure and Process in Modern Societies, Illinois: Free Press of Glencoe 1960. 344 S.

Pospikil, B.: Ort und Funktion der Kirche im Zeitalter der Umgestaltung der Gesellschaft. Communio viatorum *1960/2.* S. 105-116.

Reitzenstein, Irene von: Solidarität und Gleichheit.

Berlin und München: Duncker & Humblot 1961. 217 S. 22,80 DM.

Ruf, Ambrosius: Fernsehen – Rundfunk' – Christentum. Aschaffenburg: Pattloch 1960. 128 S. 3,80 DM.

Schasching, Johann: Kirche und industrielle Gesellschaft. Wien: Herder 1960. 274 S. 12,- DM.

Scheler, Hermann, Robert Schulz und Günter Söder: Soziologie und Gesellschaft. Berlin: Dietz 1960. 135 S. 2,80 DM-Ost.

Stark, Wemer: Die Wissensoziologie - Ein Beitrag zum tieferen Verständnis des Geisteslebens. Stuttgart: Enke 1960. 294 S. 36,- DM.

Stöhr, Martin: Die Kirche inmitten der gesellschaftlichen Probleme der Welt. Communio viatorum *196111.* S. 19-24.

Wetterling, Horst: Reizüberflutung durch Massenmedien. Zeitwende *1961/5.* S. 297-307.

Wiese, Leopold 'Von: Soziologie - Geschichte und Hauptprobleme. 6. Aufl. Berlin: De Gruyter 1960. 175 S. 3,60 DM.

– Herbert Spencers Einführung in die Soziologie. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1960. 32 S. 3,80 DM.

Wildmann, Georg: Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Wien: Herder 1961. 224 S. 16,50 DM.

Wurzbacher, Gerhard, u. a. (Hg.): Der Pfarrer in der modernen Gesellschaft. Hamburg: Furche 1960. 102 S. 9,80 DM.

Zimmermann, Hartmut: Probleme der Analyse bolschewistischer Gesellschaftssysteme. Gewerkschaftliche Monatshefte *1961/4.* S. 193-206.

Zwiedineck-Südenhorst, Otto 'Von: Mensch und Gesellschaft. Bd. 1. Berlin und München: Duncker & Humblot 1961. 475 S. 56,- DM.

HINWEIS

Im Rahmen der NACHGELaSSENEN WERKE von Professor D. *Hans Joachim [wand,* die im Chr, Kaiser Verlag, München, erscheinen werden, ist die Herausgabe eines Bandes mit Briefen von Professor Iwand geplant. Im Einvernehmen mit den Erben von Professor Iwand und mit dem Herausgeberkollegium bittet der Chr. Kaiser Verlag die Besitzer solcher Briefe, diese leihweise (oder in Fotokopien oder Abschriften) zur Verfügung zu stellen. Beim Abdruck werden eventuelle Wünsche der Besitzer selbstverständlich berücksichtigt. Zusendung wird erbeten an den Chr. Kaiser Verlag, München 13, Schließfach 109.

Ist die Forderung Gottes zweideutig?*

von

THOMAS C. ODEN

Die sittliche Aktivität, die in der Vergangenheit die amerikanische Christenheit gekennzeichnet hat, geriet seit den späten dreißiger Jahren in stetigen Verfall, und ihre Lebenskraft erhielt ihren vielleicht endgültigen Stoß während der McCarthy-Kra. Amerikanische protestantische Sozialethik siecht heute dahin in der lauwarmen Atmosphäre einer impotenten Verwirrung und passiver Bestürzung. Ein durchdringendes Gefühl sittlicher Zweifelhaftigkeit und Zweideutigkeit wird empfunden, besonders auf theologischem Gebiet. Falls es überhaupt jemals nötig war, dem amerikanischen Protestantismus vorzuhalten, daß seine Sozialprogramme und -anliegen nicht unbedingt mit Gottes Willen identifiziert werden müßten und daß alle sittliche Tätigkeit zweifelhaft sei, so besteht gewiß in unseren Tagen dazu keine Notwendigkeit. Die beklemmende Atmosphäre einer nicht verpflichtenden Ethik hat sowieso schon unser gesamtes moralisches Streben gelähmt oder zumindest angesteckt. Die »Beatniks« halten uns allen einen Spiegel vor mit ihrem offenen Bekenntnis, daß da nichts existiere, dem nachzustreben wert sei, kein Anliegen, welches der Mühe lohne, und daß keinerlei Rechtfertigung für unsere Existenz zu finden sei.

Dem amerikanischen Protestantismus, ausgestattet mit einer vorgefaßten Vollkommenheitsidee des sittlich »Guten« wurde in der letzten Zeit seine verläßlichste Grundlage für sittliche Aktivität genommen, nämlich die perfektionistische Selbstgerechtigkeit; er mußte lernen, daß seine Entscheidungen und Anliegen nicht »eo ipso« auch vollkommen »rein« und unzweifelbar richtig sein müssen. Der amerikaaisehe Protestantismus hat sich jetzt in der unerwarteten Falle einer Entscheidungs- und Handlungsunfähigkeit gefangen; denn die Selbsttäuschung, daß seine Handlungen unzweifelbar »gut« seien, kann nicht aufrechterhalten werden. Damit ist die Triebkraft des sittlichen »Müssens«, die so typisch für frühere Perioden des amerikanischen Protestantismus war, erloschen. Tragischerweise ist es für uns heute schwer, uns zu echt sittlichem Handeln hinzugeben. Aus Erfahrung wissen wir nur zu deutlich, daß in bestimmten Entscheidungen mehrere legitime Ansprüche miteinander konkurrieren oder daß andererseits jeglidie Alternative sündhaft erscheint, weil sie ein kalkuliertes Element eigenen Interessenschutzes enthält.

Um der Klarheit willen sei gesagt, daß die amerikanischen Protestanten noch immer von starken sittlichen Beweggründen geleitet werden und daß ein Gefühl sittlicher Beachtung und streng sittlicher Aufrichtigkeit unserer Anliegen und Überzeugungen vorherrschend ist, wie wir es zum Beispiel in unserer Außenpolitik beweisen. Diese Gefühlsstimmungen sind jedoch lediglich eine Maske, hinter der sich ein hohler Begriff sittlichen Zweifels verbirgt. Heute sind die größten Versuchungen der amerikanischen Ethik nicht der Stolz, der

* Im August 1959 wurde dieser Aufsatz vor dem National Council on Religion in Higher Education in Princeton, New Jersey, gelesen.

unsere Anliegen mit Gottes Willen identifizieren möchte, sondern eine sittliche Gefühllosigkeit und Stumpfheit, die nicht mehr von den drängenden Forderungen unserer gegenwärtigen menschlichen Situation angesprochen werden.

Wir haben gute Gründe, bestürzt zu sein. Der Umstand, daß zeitgenössische Theologie und Ethik den amerikanischen Protestanten nicht mehr mit einer wahrhaftigen Grundlage für bewußt sittliches Handeln versorgen, einer Grundlage, die nicht auf liberaler Selbstgerechtigkeit fußt, sondern auf dem klaren Ausspruch der christlichen Verkündigung, unseren Nächsten zu lieben, wie Gott uns liebt, sollte unser Gewissen schlagen lassen. Wir sollten beschämt und schuldig zugeben, daß die heutige Theologie nicht mehr sittliche *Forderungen* an ihre Hörer stellt, sondern dazu neigt, einem verantwortungslosen Zynismus allem menschlichen Streben gegenüber beizustimmen. Liberaler Sentimentalismus hat an Strahlungskraft verloren und wurde abgelöst von einem Neo-Sentimentalismus, welcher uns Evangelium ohne Gesetz, Gottes Liebe ohne menschliche Gegenleistung, Freiheit ohne Gehorsam und unverbindlichen Indikativ ohne Imperativ anbieten möchte.

Die Hauptursache unseres Dilemmas ist auf den Umstand zurückzuführen, daß diese sogenannte »Neue Theologie« zwar mit Berechtigung die unwahrhaftige Grundlage für sittliches Handeln, die dem humanistischen Liberalismus so eigentümlich war, aufgedeckt hat, jedoch unfähig war, eine neue Grundlage für sittliches Handeln zu präsentieren. Damit wurde der amerikanische Protestantismus mit einer bruchstückhaften, verstümmelten und unfruchtbaren Vorstellung von sittlicher Forderung und Verpflichtung im Raume der Beziehungen zum Nächsten und zu der Gesellschaftsordnung sich selbst überlassen. Wenn behauptet wird, daß eine echte Vorstellung von sittlicher Forderung einzig in Selbstgerechtigkeit begründet sein kann, dann gibt es keinen christlichen sittlichen Imperativ. Jedoch das christliche *Kerygma* bietet für sittliches Handeln eine erschöpfend umfassende Grundlage an, die ganz anders ist als die der Selbstgerechtigkeit; nämlich Dankbarkeit für Gottes Gaben in Schöpfung und Erlösung.

Die Antwort zu unseren Problemen ist in drei Richtungen zu suchen:

1. In der Wiederentdeckung des klassischen protestantischen Verständnisses von der Beziehung zwischen Evangelium und Gesetz.

2. In der klärenden Auslegung der Botschaft, daß Gottes Vergebung dem Menschen gilt, der weiß, daß seine Lage sittlich zweideutig ist; diese Botschaft ermöglicht es ihm, gerade *mitten* in sittlichen Konflikten zu handeln, wobei er dann nicht sich selbst als gerecht ansieht, sondern handelt im vollen Bewußtsein, daß ihm vergeben wird, sollte er falsch gewählt haben.

3. In der Wiederentdeckung der Erkenntnis, daß Gottes Forderungen an uns *»klar«* sind, verbunden mit der Überprüfung einiger unserer übereilten Verallgemeinerungen hinsichtlich der Zweideutigkeit dieser Forderungen.

Das letzte Motiv soll in diesem Aufsatz eine bevorzugte Behandlung erfahren und auf folgende Frage reduziert werden: *»Is: die sittliche Forderung klar oder zweideutig?«* Es soll somit hier der Versuch gemacht werden, zu erfassen und zu durchleuchten:

1. eine Untersuchung der These, daß nach *Kant, Bultmann* und *Barth* die sittliche Forderung klar ist;

H. eine Untersuchung der These, daß in übereinstimmung mit *Simone de Beauooir, Edward L. Long* und *Reinhold Niebuhr* die sittliche Forderung mehrdeutig ist;

IH. eine Darlegung unserer Grundthese, daß Gottes Forderung formal stets klar ist, jedoch die sittliche Lage des Menschen stets de facto mehrdeutig ist, daß aber die christliche Vorstellung von der Sündenvergebung eine ausreichende Grundlage für zuversichtliches sittliches Handeln inmitten irdischer Zweideutigkeit bietet.

I.

Kant hatte das größte Vertrauen, daß die Stimme sittlicher Vernunft unzweideutig, *»deutlicb«, »unüberschreibar«* und *»oernehmlicb«* in jedem Menschen, *»selbst für den gemeinsten Menschen«,* sei'. Wäre das nicht der Fall, würde nach Kant Sittlichkeit sich in völligem Verfall befindens, Sein sittliches Denken arbeitete mit der großartigen Voraussetzung der Aufklärung, daß das Wissen der sittlichen Forderung in jedem Menschen besonders vorhanden und erkennbar ist, da alle Menschen von Grund auf vernünftig sind und die Vernünftigkeit des einzelnen der Vernünftigkeit der gesamten Menschheit korrespondiert. Er dachte nicht daran, daß es jemals über menschliche Kräfte ginge, den einfachen Forderungen des kategorischen Imperativs zu entsprechen und sie zu erfüllen, *zu handeln nach der Maxime, welche ich als allgemeines Gesetz gelten lassen will.* Kant schreibt, die Entscheidung darüber, was in Übereinstimmung mit dem kategorischen Imperativ zu tun ist, ist nicht so schwer, *»daß nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte*[3]*«.* Kant dachte, daß er das Wesentliche der vernünftigen Forderung auf den einfachsten Nenner gebracht habe: *»Ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz soerden',«* Er dachte, daß der vernünftige Wille objektiv von diesem Imperativ und subjektiv durch dessen Befolgung bestimmt sei. Die Forderung sei für jeden Menschen in jeder Situation die gleiche. Was die Vernunft verlangt, ist nicht unklar, sagt Kant. Alle wüßten es, wenn sie nur darauf achten würden. Eine andere Weise, denselben grundlegenden Imperativ auszudrücken, ist die, daß ich so handeln muß, daß ich (ich oder ein anderer!) Menschlichkeit immer um ihrer selbst willen und niemals nur als Mittel (zum Zweck) übe.

Die Feststellung, daß ein Hauptgedanke der Ethik *R. Bultmanns* die Idee von der Einsichtigkeit der göttlichen Forderung in jedem gegebenen Augenblick ist, sollte uns nicht überraschen. Buhmann möchte damit sagen, daß jede Situation den klaren und »eindeutigen« Stempel der göttlichen Forderung trägt; und wenn wir ihn nicht erkennen, so liegt der Fehler in unserer Erkenntnisfähigkeit, nicht aber in der fehlenden Klarheit der Forderungs.

Man kann, dem biblischen Gleichnis folgend, sagen, daß Gottes Forderung »hörbar«

1. *lmmanuel Kant:* Kritik der praktischen Vernunft. 6. Auf!. Hg. v. *K. Vorländer.* Leipzig 1915. Phil. BibI. Bd. 38, S. 46.
2. Ebd, S. 46.
3. Ebd. S. 39, 48.
4. *lmmanuel Kant:* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hg. v. *Tb. Fritzsch.* Leipzig 1904. S. 31 f.
5. *Rudolf Bultmann:* Jesus. Tübingen 1958. S. 76 ff.

ist; daß man Gottes Willen mehr »hört« als »sieht«. Das Alte Testament nimmt an, daß die Menschen von Gottes Willen nur deshalb Kenntnis haben, weil Gott zu ihnen gesprochen hat und sidi ihnen gewissermaßen selbst vorgestellt hat. Das Hebräische hatte kein Wort für »siditbar«, und die Vorstellung, daß man in sichtbarer Weise über Gottes Willen verfügen könnte, erschien dem hebräischen Glauben undenkbar. Der Mensch hört Gottes Willen lediglich, weil Gott in einer gegebenen Situation zu ihm spricht, Die Vorstellung, daß es eine Situation geben könnte, die nicht von Gottes Willen erfaßt sei oder in der Gott keine Aussage an den Menschen machen könne, war für den Hebräer einfach undenkbare.

Das Beispiel vom barmherzigen Samariter illustriert die Vorstellung von der Einsichtigkeit der Forderung Gottes. Der Priester und der Levit sehen sich plötzlich dem zerschlagenen Manne am Straßenrand gegenüber. Sie wissen, was sie tun sollten. Die Situation ist klar: Sie sollten ihrem Nächsten in seiner Not helfen. Die gegenwärtige Forderung ist einsichtig, und diese Forderung ist an beide gestellt. Da sie von ihnen jedoch nicht gehört wird, antworten sie nicht. Danach tritt der Samariter auf und ist der gleichen, gegenwärtigen Forderung gegenübergestellt. Die Forderung hat an ihrer Einsichtigkeit nichts verloren. Der einzige Unterschied ist der, daß der Samariter die Forderung hört und ihrem Ruf mit dem ganzen Einsatz seiner Existenz folgt und dementsprechend handelt".

Man kann nicht an Hand einer abstrakten Forderung eine Situation bewerten, bevor sie eingetreten ist. Es liegt in der Natur des Augenblicks, daß er seine speziellen Forderungen stellt. Das bedeutet, daß Gottes Forderungen nur in einer Entscheidungssituation klar erfaßt und verstanden werden können, und man sollte nicht versuchen, sie mit Hilfe allgemeiner Prinzipien und Verhaltensmaßregeln vorherzubestimmen mit Hilfe einer Abstraktions. Bultmann besteht darauf, daß der Augenblick alle notwendigen Erkenntniselemente in sich birgt, um Gottes Willen zu erkennen. Alle sittlichen Maßstäbe, begründet auf den Erfahrungen der Vergangenheit, werden fragwürdig, wenn sie an eine gegebene Situation herangetragen werden", jeglicher Zusammenhang mit der Vergangenheit ist unterbrochen, wenn ein neuer Augenblick ins Gegenwärtige tritt, meint Bultmann; und ferner, kein beständiger Maßstab ergibt sieh aus dem Vergangenen und dem Allgemeinen[10]. Der Mensch ist weder Maßnehmer, nodi kann er Maßstab dessen sein, was der Augenblick verlangt. Im Gegenteil, die Einzigartigkeit des Augenblicks mit der ihm eigenen, einzigartigen Forderung bestimmt den Menschen, nicht umgekehrt. Wenn somit bestritten werden muß, daß der Mensch in einer gegebenen Lage über einen sittlichen Standard verfügt, so bedeutet das jedoch nicht, daß menschliche Entscheidung ohne Einsicht gemacht werden muß oder ohne Kenntnisnahme vorhergegangener Vorfälle und deren Konsequenzen. Bultmann sagt im Gegenteil, daß die Forderung des Augenblicks um so klarer wird, je klarer die Einsicht in früheren Gegebenheiten und ihre Folgen war.

6. *Rudolf Bultmann:* Das Urchrisrenrum *im* Rahmen der antiken Religionen. Zürich 1949. S. 20ff.
7. Urdir., S. 78 f., S. 771 ff. – *Rudolj Bultmann:* Theologie des Neuen Testaments. 3. Auf!. Tübingen 1958. S. 18 f.
8. Jesus, S. 71 f., 74 f.
9. Jesus, S. 76-78.
10. Jesus, S. 77. Dem Allgemeinen ist die Besonderheit des Augenblicks gegenübergestellt.

Jedoch, die Entscheidung in tatsächlicher Gegenüberstellung mit dem Augenblick ist niemals durch solche frühere Erfahrungen bestimmtw. Dies soll nicht besagen, daß der Mensch niemals weiß, was er zu tun hat. Im Gegenteil, Bultmann erklärt nachdrücklich, daß jeder Augenblick dem Menschen mit aller Klarheit aufzeige, was sittlich gut ist. Der Mensch weiß, wie er handeln sollte, nicht durch vernunftgebundene Analyse, Erziehung oder gemachte Erfahrungen. Sein »sittliches Wissen« entspringt unmittelbar dem Erlebnis des »Jetzt«. Die gegenwärtig gegebene Situation zeigt auf, was eine sittlich gute Handlung ausmacht. Nur die Situation ist der Lehrmeisrerw,

Gottes Wille ist durch überirdische Autorität nicht in der Weise bestimmt, daß der sittliche Gehalt der Forderung auch nur im geringsten gleichgültig sein könnte. Dem Menschen wird jedoch vertraut und ihm zugemutet, zu erkennen, was eine Forderung von ihm verlangtw, Bultmann führt das Gleichnis von den Talenten an, um zu illustrieren, daß Gottes Forderung nicht eine inhaltlich spezifizierte Handlung (nicht ein »Was«) verlangt, sondern vielmehr die Form der sittlichen Handlung (ihr »Daß«). Obiges Gleichnis spricht vom verantwortlichen Gebrauch der Gaben Gottes; es erklärt, daß der Mensch verantwortlich handeln muß und zu *wählen* hat, in welcher Art und Weise er seiner Verantwortung nachkommen kann. Es ist in diesem Sinne gemeint, wenn Bultmann Gottes Gebote als *Formalgebote* ansieht und erklärt, daß das großartige Gebot nichts über den Inhalt dieser Liebe aussagt-". »Die Liebesforderung bedarf keiner formulierten Bestimmungen; das Beispiel des barmherzigen Samariters zeigt, daß der Mensch wissen kann und wissen muß, was er zu tun hat, wenn er den Nächsten seiner Hilfe bedürftig sieht. In dem -wie dich selbst< des Liebesgebotes ist wie die Unbegrenztheit, so auch die Richtung des Liebeshandelns vorgezeichnet. Der Verzicht auf jegliche Konkretisierung des Liebesgebotes durch einzelne Vorsdiriflen zeigt, daß Jesu Verkündigung des Willens Gottes keine Ethik der Weltgestaltung ist[15.]« Bultmann meint, daß jeder wisse, wie er seinen Nächsten lieben solle, weil jedermann weiß, wie er selbst geliebt sein möchte. Das Gebot dient einzig dem formalen Zwecke, aufzuzeigen, *daß* der Mensch seinen Nächsten lieben solle wie sich selbst. Es bestimmt nicht, *was* er im einzelnen zu tun habe, um seinem Nächsten die gebotene Liebe zu bezeugen"; Die Redewendung »wie dich selbst« ist der Schlüssel zur Forderung Gottes im gegebenen Augenblick.

Das Liebesgebot ist formal, Nächstenliebe jedoch ist niemals ohne Bestimmtheit, denn sie kann nicht erscheinen ohne eine konkrete Gegebenheit!". Wenn gefragt wird: »Was soll ich tun, wenn Interessenkonflikte entstehen?« oder»Was soll ich tun, wenn ich zwei verschiedene -Nädiste- lieben soll, dabei jedoch in eine Pflichtenkollision gerate?«, dann ist

11. Jesus, S. 76-77.
12. *Sören Kierkegaard:* Philosophieal Fragments (Philosophische Brocken). Prineeton 1936. S. 1-10.
13. Jesus, S. 68; vgl, Urchr. S. 86. »Was Gottes Wille ist, wird also nicht von einer äußeren Autorität gesagt, so daß der Inhalt des Gebotenen gleichgültig wäre, sondern es wird dem Menschen zugetraut und zugemutet, selbst zu sehen, was von ihm gefordert ist. Gottes Forderungen gelten also als einsichtig.•
14. Jesus, S. 82.
15. Theol., S. 18.
16. *Sören Kierkegaard:* Works of Love. Vol. l. Prineeton 1946. Bultmanns Auffassung von der Liebe hängt größtenteils von der Kierkegaards ab.
17. Urchr., S. 78-80; Jesus, S. 82 /f.; Theol., S. 18 f.

die sichere Antwort schon gefunden mit der Redewendung »wie dich selbst[18]«. »Wie sich selbst«, besagt nicht, was Liebe ist, sondern bedeutet, daß der Mensch nicht Unwissenheit vorschützen und behaupten kann, Gottes Gebot sei unklar[19]. Wer unbeirrbar nach einem spezifisdien Inhalt des Liebesgebotes sudit und nicht handelt, weil er soldien nicht findet, hat damit schon abgelehnt, den Hilferuf seines Nächsten in einer fordernden Situation zu hören[20].

Bultmann sagt, daß der Nächste nicht nur der Mensch sei, der einem sympathisch ist oder der am bedürftigsten ist, sondern einfach »jedermann«, der einem in einer gegebenen Situation gegenübertrirtw. Als »Nädister« ist derjenige anzusehen, der immer schon gegenwärtig ist[22], nicht jemand, den man erst aufsuchen und finden muß. Christliche Ethik besagt nicht, daß ich zuerst ausgehe und nach dem Nächsten rufe, sondern daß der Ruf der Nächstenliebe laut wird, sobald der Nächste mir gegenübertritt. Christliche Ethik sieht den Einzelmenschen in einem bestehenden »Idi-Due-Verhälmis, welches lediglich christliche Anerkennung fordert. Dieses »Idi-Due-Verhältnis ist nicht vom Menschen geschaffen worden, im Gegenteil, Menschsein ist von Anfang an ein Miteinanderseinw, Die Frage »Wer ist mein Nächsterj« erwächst aus einem Mißverständnis der Stellung des Nächsten in unserer christlichen Wertordnung, oder genauer: aus einem tiefen Mißverstehen unserer eigenen Stellungs-. Diese Frage stellen, bedeutet zu heucheln, daß der Nächste nicht schon vor mir stehe und ich existieren, das heißt sein könne, ohne einen Nächsten. Wer diese Frage stellt, zeigt damit, daß er das »Ich-Due-Verhältnis mißversteht und glaubt, es müsse erst vom Menschen geschaffen werden, anstatt zu erkennen, daß dieses Verhältnis schon Urbestandteil der menschlichen Existenz als solcher ist[25]. In seinem Aufsatz »Das christliche Gebot der Nädisrenliebe« sagt Bultmann, die Liebe »entdedct nicht den *Begriff* des Nächsten, sondern sie entdeckt je den Nächsten und sie entdeckt damit, was ich je tun so1l26«. Liebe, so sagt er ferner, ist das Verstehen des »Ich« in »seiner Verbundenheit mit den andern« in jeder gegebenen Situation. Liebe ist nicht ein allgemeines Verstehen meines Bündnisses mit der Menschheit, sondern ein Erkennen des besonderen Verbundenheitsverhältnisses mit dem Mitmenschen, der mir jeweils in der gegebenen Lage, in der idi mich gerade befinde, gegenübertrittst. Die Philosophie überschreitet ihre Grenzen, wenn sie versucht, die Frage »Was soll ich tun?« im einzelnen zu beantworten. Ihre Aufgabe besteht lediglich in der philosophischen Untersuchung der »formalen Struktur des sittlichen Handelns« des Menschen. In dieser Hinsicht zeigt Bultmann offen seine Bewunderung für Kant, der sich voll der formalen Struktur sittlicher

---

18. Rudol] Bultmann: Glauben und Verstehen. Bd. I. 3. Aul1. Tübingen 1958. S. 238, »Oder der Grundsatz: -Behandle andere, wie du selbst behandelt werden mödnesr..«

19. Glaube und Verstehen (= GuV) I, S. 238f. »Das christliche Gebot der Nächstenliebe.•

20.]esus, S. 95ff.

21.]esus, S. 102; GuV I, S. 242ff.

22. GuV I, S. 231.

23. GuV I, S. 231; Jesus, S. 95ff.

24. GuV I, S. 231.

25. GuV I, S. 149f. »Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums.•

26. GuV I, S. 235.

27. GuV I, S. 240.

Handlungen widmete[28]. Jede Sittenlehre, die voreilig versucht, den formalen Imperativen spezifischen Inhalt zu geben, und damit die Möglichkeiten, die sich aus der Begegnung mit dem Nächsten ergeben, abstrahiert, wird von Bultmann als ein äußerst zweifelhaftes philosophisches Unterfangen angesehen. Philosophische Sittenlehre würde sich besser streng mit einer kritischen Analyse der formalen, sireliehen Situation des Menschen befassen, mit der Form des Gebotes und der des Gehorsams, wie Kant es tat, als verzweifelt zu versuchen, dem Gebote einen situationsgebundenen Inhalt zu uneersdiiebenw,

Die formale Antwort auf die Frage: »Was soll ich tun?« ist: »Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbse.« Aber der Versuch, diese Frage im einzelnen zu beantworten, offenbart ein Mißverständnis der menschlichen Existenz, insofern dieser Versuch nämlich unterstellt, daß der Umfang des »Soll« im einzelnen aus dem gegebenen »Idi-Due-Verhältnis in einem Gestimmten Augenblick abstrahiert werden kann[30].

Das Neue Testament richtet sich an den Menschen, der schon von Anfang an ein eigenmächtiger Aufrührer war und der keine ontologische Möglichkeit besitzt, Gottes Forderungen zu hören. Das Neue Testament erklärt dem Menschen, daß es seine radikale Eigenmächtigkeit ist, die ihn blind macht, selbst gegen die Tatsache einer soldien Eigenmäditigkeie. Dies allein beweist schon genügend die Feststellung, daß der Mensch ein Sünder ist[31]. Durch seine radikale Eigenmächtigkeit verschließt sich der Mensch der Möglichkeit seines echten Lebens als eines Lebens in der Hingabe. Mandie meinen zwar, es sei dem Menschen möglich, sich aus den Fesseln solcher Eigenbeschränktheit zu lösen. Dazu meint Bultmann nun aber, daß gerade solche Eigenmächtigkeit den Menschen hindere, sich der Fesseln zu entledigen, weil er diese Fesseln einfach nicht sehe oder fühle. Eigentliches Leben beginnt für den Menschen erst dann, wenn er von sieh selbst befreit wird. Genau das ist nach der Meinung des Neuen Testaments der eigentliche Sinn des Christusgesdiehens. Die diristliehe Botschaft gilt dem Menschen, der nicht selbst handeln kann, für den Gott handelt oder gehandelt hat[32]. »Die eschatologische Existenz ist für den Menschen dadurch zur Möglichkeit geworden, daß Gott gehandelt und der Welt als -dieser Welt< ein Ende gemacht hat, indem er den Menschen selbst neu macht (2. Kor. 5, 17)33.«

Bultmann sagt, daß dies die Behauptung und Meinung des paulinisdien Satzes, der Mensch sei »ein neues Geschöpfe, und des johanneisdien Satzes, der Glaubende sei »wiedergeborene, ist[34]. Gottes Liebe tritt dem Menschen als eine Kraft entgegen, die ihn umfaßt und erhält, sogar und ganz besonders in seiner »Gefallenheit« und Eigenmächtigkeit. Gott nimmt den Menschen an als den, der er nicht ist. Das bedeutet, daß er ihn erlöst von seinen Banden, so wie er ist[35].

»Das in Christus sidi ereignende Geschehen ist also die Offenbarung der Liebe Gottes,

28. GuV I, S. 233f. »Das christliche Gebot der Nädiseenliebe.e
29. Jesus, S. 60.
30. GuV I, S. 234f.; Jesus, S. 70ff.
31. Kerygma und Mythos (= KuM) I. Hg. v. Hans-Werner Bartsdi. 3. Auf!. Hamburg 1954. S. 38.
32. KuM I, S. 38; Theol., S. 285ff.
33. KuM I, S. 39.
34. 2. Kor. 5, 17; Joh. 3, 3ff.
35. Theol., S. 296ff.

die den Menschen von sich selbst befreit zu sich selbst, indem sie ihn zu einem Leben der Hingabe im Glauben und in der Liebe befreit. Glaube als die Freiheit des Menschen von sich selbst, als die Offenheit für die Zukunfl:, ist nur möglich als Glaube an die Liebe Gottes, Glaube an die Liebe Gottes ist aber solange Eigenmächtigkeit, solange Gottes Liebe nur ein Wunschbild, eine Idee ist, solange Gott seine Liebe nicht offenbart hat. Christlicher Glaube ist deshalb Glaube an Christus, weil er der Glaube an die offenbarte Liebe Gottes ist. Nur wer schon geliebt ist, kann lieben; nur wem Vertrauen geschenkt ist, kann vertrauen; nur wer Hingabe erfahren hat, kann sich hingeben. Wir sind zur Hingabe an Gott dadurch befreit, daß er sich für uns hingegeben hat[36].« In diesem Sinne eröffnet das Christusgeschehen dem Menschen die Möglichkeit, Gottes Forderungen zu hören.

Nach *Karl Barth* ist die Gnade Gottes in jesus Christus der Ausgangspunkt für jegliche Frage und Antwort hinsichtlich der göttlichen Forderungen. Hier müssen in der Kirche sämtliche Untersudrangen der menschlichen Existenz ihren Ausgangspunkt nehmen; diese Grundeinstellung darf unter keinen Umständen übergangen, verneint oder modifiziert werden. Barth verlangt sogar, daß dieser diristliehe Ausgangspunkt als schon festgelegt in der Diskussion außer Betracht bleiben soll, wenn man Form und Inhalt der göttlichen Gebote untersuchen möchte. Wenn wir mit einem allgemeinen Begriff der Ethik eine abstrakte Untersuchung der Maßstäbe in Gang bringen, mit denen die göttlichen Moralforderungen gemessen werden könnten, so haben wir schon damit die einzigartige Grundeinstellung der diristliehen Ethik übergangen und bewiesen, daß wir sie nie verstanden haben[37].

Außerdem geht die kirchliche Betrachtung der Forderungen Gottes nicht von der Annahme aus, daß das Gottesgebot dem Menschen unbekannt ist und daß er es erst entdekken müsse[38]. Christliehe Ethik beginnt mit der Bezeugung, daß Gottes Gebote unmißverständlich klar gemacht werden in Gottes erwählender Gnade durch Jesus Chrisrusw, Diese Untersuchung geht aus von dem Zeugnis »Emanuel« (Gott mit uns) und nimmt die Form eines erklärenden Nadisprediens dieser sich selbst erklärenden Aussage an[40]. Somit beginnt die kirchliche Untersuchung mit einem Infragestellen der menschlichen Vorstellungen von Moralforderungen und mit der Proklamation des Kerygmas, daß Gott in der Gestalt Jesu Christi ein für allemal erklärt hat, was er für den Menschen und vom Menschen möchte, Barth meint, daß die Kirche nicht versuchen sollte, ihre Grundeinstellung zu verstecken oder zu verschleiern. Er sieht in Bultmann ein ausgezeichnetes Beispiel der zeitgenössischen Theologie, die den grundsätzlichen Fehler begeht, mit einer allgemeinen Anthropologie zu beginnen anstatt mit einer Betrachtung des gläubigen Menschen, Barth betrachtet Bultmanns theologisches Programm als eine Ausarbeitung der Methodik Schleiermachers. die versuchte, jegliche Gotteserkenntnis auf menschliehe Selbsterkenntnis zu gründenu.

Für alles weitere ist nun Barths Bestimmung des Verhältnisses von Evangelium und Gesetz entscheidend. Beim Gesetz geht es letztlich um Gnade in der Gestalt des Gesetzes,

36. KuM I, S. 39f.
37. *Karl Barth:* Die Kirchliche Dogmatik (=KD). Bd. H, 2. Zollikon-Zürich 1948/f. S. 576.
38. KD H, 2, S. 574/f.
39. KD H, 2, S. 575.
40. KD IV, I, S. 1-83 (5. 21).
41. KD I, I, S. 35-38.

ausgedrückt durch Gott in Jesus Christus; sie ist die Kraft, die über den Inhalt des an den Menschen gerichteten Anspruches verfügt. Barth sagt, daß die Gnade Gottes eine »theologisdie Kraft« habe, die ausreiche, den Hörer zu einer konkreten Erwiderung zu zwingen. Das »telos« der Gebote bedeutet die Befreiung zu einem gehorsamen Menschen und zur Gemeinschaft mit Gott im ewigen Leben[42]. Die theologische Kraft der Gnade bestimmt den Menschen zum Partner des gnädigen Gottes. Sie bestimmt menschliches Sein und Handeln zur »Entspredumg«, zur »Gleidiförmigkeit« mit Gottes Gnade[43]. Gott verlangt nur, daß der Mensch seine Gnade bezeugen soll. Die Aufforderung, das Joch Jesu aufzunehmen, ist ja verbunden, ist »identisdi mit der Einladung: ‚Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken'. Der Anspruch, der nicht als solcher von dieser göttlichen Erquickung reden« würde, wäre Barth zufolge nicht der göttliche Anspruch, weil ihm die Kraft fehle, durch welche der Mensch allein fähig sei, dem Anspruch gerecht zu werden[44].

Gottes Gnadengebote befreien den Menschen aus den verwickelten Bereichen sich widersprechender Verpflichtungen, sagt Barth. Weil die konkrete Form des Gottesgebotes die Natur einer Erlaubnis habe, fasse sie die mannigfaltigen Verpflichtungen in eine einzige zusammen[45]. Das Gottesgebot der Gnade ist keine Summe aller anderen Gebote, noch ist es ein zusätzliches. Jedoch tritt es in einem gewissen Sinne an die Stelle aller anderen, wenn es fordert, daß der Mensch befreit (erlöst) sei und Gottes Partner im Bunde der Gnade werde. Es relativiert alle Einzelgebote, welche absoluten Anspruch erheben, und verlangt in einer einzigen, gewaltigen Forderung, daß der Mensch wiedergeboren und das neue Geschöpf sei, welches Gott gewollt habe[46].

Barth verwirft scharf eine Auslegung der Morallehren, die dem Menschen das Recht einer eigenen Auslegung göttlicher Forderungen zugesteht. Mit allem Nachdruck vertritt er *Bonhoeffers* Behandlung des »einfältigen Gehorsams-te, »Einfältig ist der Gehorsam, in welchem ein Mensch eben das tut, was ihm geboten ist: nicht mehr und nicht weniger und nichts anderes als eben das[48].« Wenn der Mensch einfältig gehorcht, tut er »wörtlich und genaus das, was ihm geboten wird[49]. Gottes Gebot verlangt, daß der Mensch ein neues Geschöpf im Lichte seines Rufes in Jesu Christi werde, ein Partner Gottes im Bunde der Gnade.

Barth sagt in übereinstimmung mit Bultmann und Kant, daß Gottes Gebote stets eindeutig und klar seien[50]. Sie lassen dem Menschen keinen Spielraum für die überlegung,

---

42. KD H, 2, S. 628 f.
43. KD H, 2, S. 639 ff. »Sie bestimmt also sein Tun zu einer Entsprechung, zur Konformität, zur Gleichförmigkeit mit Gottes Tun.« Viel gebraucht von *Barth* werden die Begriffe Entsprechung, Konformität und Gleichförmigkeit über die Eigenwilligkeit des Menschen in der Beziehung zu Gottes Vorherbeseimmung (S. 6411).
44. KD H, 2, S. 643 f., S. 629 ff.
45. KD H, 2, S. 651.
46. KD H, 2, S. 617 ff., 652.
47. *Dietrich Bonhoeffer:* Nachfolge. 2. Auf!. Berlin 1956. S. 51-58. - KD IV, 2, S. 612 ff.
48. KD IV, 2, S. 612.
49. KD IV, 2, S. 612, wörtlich und genau.
50. KD IV, 2, S. 611–613.

wie und warum er den Geboten folgen müsse oder wie sie »richtig« auszulegen seien. Einfältiger Gehorsam war nie der gesetzliche, der stets eigenmächtig diskutieren wollende Gehorsam, obgleich auch dieser dem Gebote wörtlich und genau folgte. Einfältiger Gehorsam ist spontanes Handeln, nicht geplantes. Was einfältiger Gehorsam verlangt, ist nicht vom Menschen geplant und bestimmt, sondern vom göttlichen Gebote'". Eine solche Grundeinstellung stimmt mit der Kantschen überein. Barths Ansicht jedoch drückt eine Unverzüglichkeit und Situationsgebundenheit aus, die mehr Verwandtschaft zu Bultmann als zu Kant aufzeigt: der Mensch hat jetzt und sofort zu gehorchen. »Wer gehorcht, ist nicht bloß im Sprung, sondern er springt[52].« Das Wirken des Heiligen Geistes setzt den Menschen stets erneut auf seine Füße als ein neues Geschöpf und erlaubt ihm, befreit zu werden und zu sein. Er bietet ihm keinerlei neue Möglichkeiten an, die zu verwirklichen des Menschen Pflicht sei. Im Gegenteil, er schafft eine echte Grundlage für menschliches Handeln, nämlich die Wirklichkeit eines neuen Geschöpfes. Unter dem Einfluß dieser Kraft kann der Mensch gehorsam handeln[53]. Der Heilige Geist verändert die Grundeinstellung menschlichen Seins und schafft dabei ein neues Geschöpf. Er gibt dem Menschen eine einzigartige Ausgangsstellung und schenkt ihm eine neue Freiheit. Durch das Wirken des Heiligen Geistes wird der Mensch erneuert und belebt von einer neuen Entscheidungskraft[54]. Der Heilige Geist weist den Menschen in diese ganz besondere Ausgangsstellung, in der er nur die einzige Möglichkeit hat, derjenige zu sein, der er wirklich ist. An dieser Möglichkeit erkennt man den Geist, alles darin nicht Eingeschlossene ist nicht vom Geiste. Alles, was nicht an die Befreiung des Menschen zu einem neuen Geschöpfe glaubt, kann ihn auch nicht in die Freiheit jener Ausgangssituation einweisenw, Der Heilige Geist verpflichtet den Menschen zu seinem befreiten Selbst, indem er ihn verpflichtet, gegen seine Unfreiheit zu kämpfen. Insofern der Mensch sich gegen sich selbst richtet, wirkt auch der Heilige Geist gegen ihn. Auch Barth erklärt nachdrücklich, daß es zum Wesen des Wortes Gottes gehört, daß es dem Menschen vernehmbar wird[56]. Es ist das Werk des Heiligen Geistes, das Wort Gottes vernehmbar zu machen. Es ist Gott selbst, der im Wesen des Heiligen Geistes dem Menschen Ohren gibt zu hören, sein Wort zu hören. »Der Herr der Rede ist der Herr unseres Hörens. Der Herr, der das Wort gibt, ist auch der Herr, der den Glauben gibt. Der Herr unseres Hörens ... durch dessen Tat Offenheit und Bereitschaft des Menschen für das Wort wahr und wirklich ist - kein anderer Gott, aber der eine Gott so -, das ist der Heilige Geist[57].« Barth sagt, daß der Heilige Geist den gehorsamen Menschen lenkt und unterweist, und zwar auf ganz besondere Weise »in jeder Zeit, an jedem Ort und in jeder Situationw«. Angesichts der vielgestaltigen Möglichkeiten bleibt dem Menschen dennoch nur eine einzige, seine Wiedergeburt in Jesus Christus kraft des Geistes[59].

51. KD IV, 2, S. 614.
52. KD IV, 2, S. 613.
53. KD IV, 2, S. 405
54. KD IV, 2, S. 405-408.
55. KD IV, 2, S. 410ff,
56. KD I, 1, S. 189. Vernehmlichkeit.
57. KD I, I, S. 189 f. (207 f.)
58. KD IV, 2, S. 417.
59. KD II, 2, S. 618 ff.

Sirnone de Beauvoir ist eine der fähigsten Sprecherinnen für die Lehre von der sittlichen Zweideutigkeit. Ihr Buch *Tbe Ethics of Ambiguity* vertritt die These, daß der Mensch selber die Verantwortung für die Reinheit des Zweckes trägt, der notwendig ist zur sittlichen Handlung inmitten fragwürdiger menschlicher Freiheit und Beschränkungsc,

Die Fragwürdigkeit einer Freiheit, die sich oft ausschließlich mit der Flucht vor sich selbst befaßt, macht es schwierig, die Beziehungen jedes einzelnen mit dem anderen zu bezeichnen. Was ist mit dem Ausdruck »Liebe den Nächsten« gemeint? Was bedeutet es, den Nächsten als den Endpunkt der Beziehungen zu bezeichnen? Wie dem auch sei, es ist offensichtlich, daß wir nicht entschlossen sind, den Willen jedes Menschen zu erfüllen. Es gibt Fälle, in denen ein Mensch entschieden das Böse will, welches bekämpft werden muß. Es mag auch geschehen, daß ein Mensch, ohne seinen Nächsten zu verletzen, sich seiner eigenen echten Freiheit zu entziehen versucht, um leidenschaftlich das zu erreichen, was ihm ständig entweicht. Sind wir verpflichtet, einem solchen Menschen in seinem Streben zu helfen, wenn er um unsere Hilfe bittet[61]?

Edward Leroy Long hat in seinem Buche *Conscience and Compromise* einen nüchternen Ausdruck der Gefühle gegeben, die manche von uns teilen. Er sagt, daß der Christ inmitten harter Realitäten lebt, unter denen eine Wahl stets schwerfällt und die nur eine unvollkommene Anwendung christlicher Liebe ermöglichen; der Kompromiß bedeutet eine unvollkommene Wahl in Situationen, in denen keine vollkommene Wahl möglich ist[62]. Long schlägt vor, daß protestantisches Denken sich um eine neue Besinnung zur Kasuistik bemühen solle, um Glaube und Leben miteinander zu verbinden. Kasuistik befaßt sich mit den Beziehungen zwischen den hohen Anforderungen des Glaubens und dem verwirrenden sittlichen Dilemma, das das tägliche Leben bieter". Long sagt, daß die diristliehe Kasuistik loyal versuchen muß, die Forderungen der christlichen Botschaft durchzusetzen. Sie, die Kasuistik, kann kein anderes legitimes Ziel haben, als den Willen Gottes zu vollstrecken, wie er in Jesus Christus offenbart wurde. Gott will, daß die Menschen einander lieben, so wie er sie liebt. Die Liebe, durch die ein Christ gelenkt wird, ist ihm durch Gottes Offenbarung in jesus Christus, seinem Sohne, klargemacht wordens-, Long sieht jedoch die Schwierigkeit nicht nur darin, das Verantwortungsbewußtsein des Menschen wachzurütteln, sondern vor allem darin, ihm aufzuzeigen, worin seine Verantwortung in jeder gegebenen Situation besteht. Der Mensch hat selten die Wahl zwischen schwarz und weiß, sondern meistens nur zwischen verschiedenen grauen Schattierungen. Das Gewissen muß lernen, das Problem des Kompromisses zu bewältigen, das Aufopfern des einen Wertes, um den anderen zu retten'". Christlicher Gehorsam ist kein Gehorsam der einfachen Möglichkeiten in einer ungehorsamen Welt. Das Gewissen zwingt zum Kompromiß, und

60. Simore de Beauvoir: The Ethics of Ambiguity. Chapters 3-6.
61. Ebd. S. 136.
62. Edward Leroy Long: Conscience and Compromise. Philadelphia 1954. S. 8.
63. Ebd. S. 9.
64. Ebd. S. 45.
65. Ebd. S. 20.

das heißt, zum Handeln in der Wahl von Handlungen, die weniger sind als ein vollkommener Ausdruck des Anspruchs, zu dem er sich bekennt.

Der wohl fähigste Sprecher für die Ethik der Zweideutigkeit ist *Reinhold Niebuhr.* Er kritisiert Barth, den er für den größten Theologen des 20. Jahrhunderts hält, wegen seiner Ansicht, das absolute religiöse Urteile in sittlich zweideutigen Situationen zu machen seien. Aus Barths politischen Entscheidungen von der Hitlerzeit bis zur Gegenwart folgert Niebuhr, daß »in jedem Falle das religiöse Urteil zu ungenau war, um bedeutungsvoll zu sein. Es ist klar, daß ein laienhaftes Eindringen absoluter religiöser Werturteile in die endlosen Relativitäten politischer Ordnungen, in deren Bereichen unser Gewissen der unterscheidenden Werturteile bedarf, eine Quelle steter Verwirrung ist. Ebenso klar ist, daß diese theologischen Werturteile nicht ernst genommen werden von denen, die alle Umstände kennen, gleich, ob sie Christen oder Nicht-Christen sind[66].« Niebuhr glaubt, daß die sittliche Feinfühligkeit und der Mangel an sozialer Kraft in Barths Denken aus derselben Quelle stammen, nämlich dem religiösen Perfektionismus; Gottes Forderungen »sind in soldien transzendenten Begriffen enthalten, daß nichts Geschichtliches jemals dem Göttlichen nähergebracht werden kann"?«.

Niebuhr sieht Barths Theologie gefangen in der paradoxen Situation, daß sie äußerst kritisch im Hinblick auf die gegenwärtige Gesellschaftsordnung ist, jedoch ebenso kritisch hinsichtlich jeglichen Versuches, soldie Ordnung zu verbessern. Niebuhr glaubt, daß Barths Ethik, da sie jedem Kompromiß widersteht, wirkungslos sei, da letztlich alles Geschiehtliehe einen Kompromiß bedeute. Dieses gut berechnete »rnehr oder weniger« müsse im Bereiche des ethischen Handeins berücksichtigt werderr'".

Niebuhr betrachtet Barths Ethik als eine Art »religiösen Idealismus«, der dem sittlichen Streite gefährlich werden kann, falls er uns von der Verpflichtung trennen will, die relativ beste Antwort inmitten gesdiidrtlicher Zweideutigkeiten zu finden. Es ist gut, sich gelegentlieh einen historischen überblick sub specie aeternitatis zu verschaffen; es ist jedoch der Lebenskraft eines Volkes nicht förderlich, die überirdische Perspektive ständig zum Angelpunkt zu machen. In Barths Theologie schafft religiöse Lebenskraft zwar sittliche Triebkraft, läßt sie dann aber außer acht[69]. Absolute religiöse Werturteile sind in konkurrierenden historischen Situationen nur dann tragbar, wenn ein großes Obel in den Blick gefaßt wird. Abraham Lincoln fällte eine weise Entscheidung, als er in der Betrachtung der Sklavenfrage nicht Gottes Werturteil mit der Frage der Rechtschaffenheit der Sache der Nordstaaten identifiziertet". Barth, in seiner Beurteilung des Kommunismus, kehrte zu seiner ursprünglichen Neutralität zurück, als er den Ungarn schlicht versicherte, daß es in geschichtlicher Sicht keine absolut gute oder absolut böse Regierung gäbe[71]. Dies, sagt

66. *Reinhold Niebuhr:* The Moral and Political Judgements of Christians. In: Christianity and Crisis, Vol. XIX, Nr. 12. Juli 1959. S. 148.
67. Essays in Applied Christianiry, Hg. *v, D. B. Robertson.* - Essays by *Reinhold Niebuhr,* New York 1959. S. 148.
68. Ebd. S. 149.
69. Ebd. S. 149.
70. The Moral and Political Judgements of Christians, a.a.O. S. 100-101.
71. Ebd. S. 101.

Niebuhr, ist religiöser Truismus und politisch bedeutungslos in einer Zeit und Situation, wo unterscheidende Werturteile benötigt werden. Niebuhr erkennt die großen Beiträge, die Barths Theologie gemacht hat, dankbar an, glaubt jedoch, daß der Umstand, daß Barths Theologie »sich weigert, unterscheidende Werturteile über Gut und Böse zu machen, wenn das Böse lediglich einen Teil oder die Hälfte des Klumpfußes zeigt«, sie als Richtschnur für den Staatsmann unserer Tage wenig geeignet macht[72]. Niebuhrs Kritik an Barth ist im großen und ganzen ebenfalls auf Bultmann anzuwenden.

Christentum entartet in einen zu einfachen Determinismus und zu simplifizierter Verantwortungslosigkeit, sagt Niebuhr, wenn göttliche Gnade als ein Ausweg aus den Verwicklungen, Begierden, Sünden und Heucheleien der menschlichen Existenz statt einer kraftspendenden Quelle zur Beschäftigung mit solchen Verwicklungen angesehen wird. Kontinentale Theologie bedarf der Berichtigung durch angelsächsische Theologie, so glaubt Niebuhr, weil erstere stets Gefahr läuft, eine »Krone ohne Kreuz anzubieten, einen Sieg ohne Schlacht, ein System der Gerechtigkeit ohne die Notwendigkeit von Unterscheidungen, einen Glauben, der die Widersprüchlichkeiten annulliert hat, anstatt sie umzuformen, kurz, einen zu einfachen und zu verfrühten Ausweg aus den Versuchungen und Widersprüchlichkeiten, den Pflichten, den tragischen Alternativen, welche den Zustand unserer Menschheit heute ausmadientt«,

Niebuhr glaubt, daß Barths theologisches Rahmenwerk für weise sittliche Entscheidungen wenig Raum läßt; es ist zu eschatologisch für das »sorgsam kalkulierte Mehr oder Weniger«, welches Bestandteil aller politischen Entscheidungen ist. Es ist, als ob man, im Flugzeug sitzend, Urteile abgibt über bestimmte Dinge auf dem Boden unter sich, obgleich man kaum sehen kann, was dort vor sich geht.

Der zweite Fehler Barthscher Theologie ist nadi Niebuhr ihr »extremer Pragmatismus, der mehr oder weniger alle sittlichen Prinzipien außer acht läßt«. Barth glaubt, daß die Kirche jeglichen Versuch, politisches Geschehen zu systematisieren, zurückweisen muß, um jedes Geschehen von neuem ins Auge zu fassen. Barth macht keinerlei Bestimmungen für unterscheidende Werturteile, weil es für ihn einfach keine Wertregeln und -elemente gibt[74]. Nach Niebuhr müssen wir aber als Christen »stets bedeutende sittliche und politische Entscheidungen fällen, sei es über oder inmitten widersprüchlicher Anliegen oder Unternehmungen. Wir müssen sie sogar aus vollem Herzen und nicht halben Herzens fällen. Der diristliehe Glaube jedoch gibt uns keine Garantie dafür, daß wir uns dabei über die weltlichen Widersprüchlichkeiten erheben oder unseren Standpunkt als absolut richtig bezeichnen könnents,«

Dennoch spricht Niebuhr bei mehreren Gelegenheiten über das Gebot Gottes, als ob es völlig klar wäre, obwohl er so viel von sittlicher Zweideutigkeit redet. Niebuhr meinte, daß nach christlichem Glauben die Erfüllung jeglichen Gesetzes in der Erfüllung des Gesetzes der Liebe liegt[78]. Trotzdem hat er einen großen Teil seiner Bemühungen der Suche

72. Essays in Applied Christianity, a.a.O. S. 172.
73. Ebd. S. 175.
74. Ebd. S. 187.
75. Ebd. S. 92.
76. Reinhold Ntebubr: Love and Justice. Philadelphia 1957. S. 25.

nach annähernder Gerechtigkeit in politischen Entscheidungen gewidmet. Das Gesetz der Liebe macht die Forderungen nach Gerechtigkeit nicht überflüssig, es sei denn, daß Liebe mehr verlangt als Gerechtigkeit. Er sagt, amerikanisches Christentum habe die Tendenz, die Probleme der Gerechtigkeit beiseite zu lassen, weil es darauf besteht, das Gesetz der Liebe als *einfachste* Lösung aller gemeinschaftlichen Probleme anzusehen?". Reinhold Niebuhr bemerkt, es sei »eines der anormalen Dinge unserer Zeit, daß es Geschäftsleute und andere aktive Menschen gibt, die ein genaues Empfinden für Gerechtigkeit haben, das sie durch die endlosen Relativitäten menschlicher Beziehungen leitet, und zwar besser als das mancher berufsmäßiger Lehrer der Moral. Praktische Erfahrungen hat sie aufgeschlossen gemacht für das komplexe Gewebe von Werten und Interessen, in welchem menschliche Entscheidungen gefällt werden. Die berufsmäßigen Religions- und Morallehrer dagegen handeln in den schlichten Bereichen von schwarz und weiß[78].« Niebuhr glaubt, daß das amerikanische Christentum es versäumt hat, den sozialen Umsturz realistisch zu unterstützen. »Wenn einer das Leben aus der religiösen Perspektive betrachtet, wenn einer menschliches Handeln im Lichte des Liebesgebotes beurteilt und jegliches Handeln an der Mahnung -Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst< prüft, wird er bald erkennen, ... wie notwendig es ist, ... grundlegende Gerechtigkeit im Leben durch Interessenabwägung herzustellen. Moralidealisten sind unfähig, diesem Umstande Rechnung zu tragen[79].« Alle politischen Positionen sind deswegen moralisch zweideutig, weil das Eigeninteresse und die Macht im Bereiche der Politik und Wirtschaft gezügelt und gebändigt werden müssen, jedoch nicht eliminiert werden könnenw, »Aber alle Menschen neigen von Natur aus zur Verdunklung des sittlich zweideutigen Elementes ihrer politischen Sache, indem sie sie mit religiöser Unantastbarkeit verkleiden. Oftmals ist Religion aus diesem Grunde mehr eine Quelle der Verwirrung als eine der Erleichterung im politischen Bereidiew..

Reinhold Niebuhr erkennt an, daß politische Probleme auf Ebenen liegen, die von *klaren* moralischen Anliegen bis zu Fragen nach Mittel und Zweck reichen. »Im täglichen Leben jedoch können keine klaren Entscheidungen zwischen sittlichen und nützlichen Prinzipien gemacht werden. Das ist der Grund, weshalb christliche Überzeugungen, die sich ausschließlich mit den -letzten Dingen- befassen und strategische Überlegungen außer acht lassen, dazu neigen, völlig irrelevant zu werden. Jedoch, je weiter man sich in bestimmten Lagen von einem Prinzip entfernt, das klar ersichtlich auf Gottes Liebesgebot bezogen ist, desto schwieriger wird die Entscheidung, und desto schwieriger wird es, andere Menschen zu einer gleichen Grundeinstellung zu überzeugen, indem man an das Band eines gemeinsamen Glaubens appelliertst.« Reinhold Niebuhr meint, daß wir in einem tragischen Zeitalter leben, in dem keine Alternative klar ersichtig richtig ist und in dem jede Politik ihre Gefahren und Unzulänglichkeiten aufweist. Der Versuch, eine .sündenfreie« Position im politischen Bereiche zu schaffen, beruht auf religiösen Illusionen und endet in politischer Verwirrungse.

---

77. Ebd. S. 25.
78. Ebd. S. 28.
79. Ebd. S. 42.
80. Ebd. S. 59.
sr, Ebd. S. 59.
82. Ebd. S. 60.
83. Ebd. S. 292.

Das jüngste amerikanische Denken ist bedeutend besser vertraut mit dem Problem der Zweideutigkeit als die kontinentalen Theologen, die dazu neigen, die Richtigkeit des Konzepts der Klarheit anzunehmen. Es ist bedauerlich, daß diese beiden verschiedenen Grundeinstellungen nicht in einem fruchtbaren Gespräch behandelt werden. Ein solches sollte angebahnt werden, denn keine von beiden Schulen vertritt eine integrierende Ansicht protestantischer Auslegung von unserer Verantwortlichkeit angesidits Gottes. Zusammen jedoch ergänzen und berichtigen sich beide Schulen gegenseitig.

Amerikanisches ethisches Denken war geneigt, induktiv vorzugehen, indem es Schlußfolgerungen aus konkreten Einzelgegebenheiten zog und den Formalismus deduzierender Ethik vermied. Kontinentales sittliches Denken jedoch neigte zum Deduzieren, indem es Schlußfolgerungen aus formalen Prinzipien zog und die Einzelgegebenheit beiseite ließ. Es überrascht auch deshalb nicht, wenn amerikanisches Denken, beeinflußt durch pragmatisches, empirisches und naturwissenschaftliches Denken, in der Lage ist, sich besser mit den sittlich zweideutigen Situationen zu befassen als mit dem Begriffe der formalen Klarheit des Gottesgebotes. Für den aufgeschlossenen Beobachter ist es durchaus nicht erstaunlich, daß kontinentale Ethik, beeinflußt durch Kants Gottesdenken und dem seiner Nachfolger, mit dem Begriffe der Klarheit der göttlichen Forderung besser vertraut ist. Es ist bedauerlich, daß die Spannung, die aus der Gegensätzlichkeit solcher Schulen erwachsen ist, keinen Ruf nach einer klärenden Auseinandersetzung hat laut werden lassen.

Im Vorangehenden sind die unterschiedlichen Ansichten aufgezeigt worden, und es soll nun gefragt werden, wie sie koordiniert werden könnten, immer mit dem Ziel im Auge, die Grundlagen für ein gemeinsames protestantisches Verständnis von der Verantwortlichkeit gegenüber Gott zu schaffen. Unsere These ist in einfachen Worten folgende: Gottes Gebot ist stets formal klar, die sittliche Situation des Menschen jedoch kann in erheblichem Maße zweideutig sein. Der Formalismus, der feststellt, daß Gottes Gebote stets einseitig seien, bedarf der Korrektur durch situationsgebundene Ethik, die bekanntlich anerkennt, daß Verwicklungen und Konflikte zur menschlichen Existenz gehören. Dieses jedoch hebt die formale Klarheit des Gottesgebotes nicht auf, die aussagt, deinen Nächsten zu lieben wie dich selbst. Gottes Gebot ist klar und deutlich: Liebet euren Nächsten, wie ihr geliebt worden seid, tretet ihm entgegen, wie Gott euch durch Christus entgegengetreten ist. Werdet Christ im Verhältnis zum Nächsten und liebt ihn mit der Wahrhaftigkeit, mit der Gott euch liebt, und zwar mit einer unendlichen, vergebenden Liebe. Wir können inhaltlich jedoch nicht vorwegnehmen oder vorschreiben, was solche Liebe verlangen mag im Augenblick einer konkreten Begegnung mit dem Nächsten. Diese Ungewißheit ist es, die wir mit materieller oder situationsgebundener Zweideutigkeit der sittlichen Lage des Menschen bezeichnen.

In einer Hinsicht sind wir versucht, anzunehmen, daß auf Grund der formalen Klarheit der göttlichen Gebote überhaupt keinerlei Konflikt in einer bezugsgebundenen Situation (scontextuel situation«) entstehen könne; diese Annahme wird besonders in der Kantschen Tradition nahegelegt. In anderer Hinsicht jedoch sind wir geneigt anzunehmen, daß

die sittliche Situation des Menschen in besorgniserregender Weise zweideutig erscheine und die Klarheit des göttlichen Gebotes annulliere. Solche Annahme wird durch Niebuhrs Ansichten nahegelegt. Unsere These lautet, daß *beide* Ansichten zu einem korrekten Verständnis der Verantwortlichkeit gegenüber Gott gehören und daß diese beiden Ansichten sich gegenseitig fordern und ergänzen sollten.

Das Gebot zur Nächstenliebe, zeigte Kant auf, ist nicht ein ausschließlich christliches Gebot. Der diristliehe Beitrag zum Verständnis der Nächstenliebe ist die Forderung, den Nächsten so zu lieben, wie wir selbst von Gott geliebt werden, mit einer Liebe, die den Menschen selbst mit seiner Eigenmäditigkeit umfängt. Es könnte der Einwand erhoben werden, daß der Mensch nicht weiß, wie er sich richtig lieben soll und deshalb nic:ht wissen könne, wie er seinen Nächsten lieben soll. Der Einwand hat keinen Bezug auf die formale Klarheit des göttlic:hen Gebotes, sondern verweist lediglich auf eine mögliche Situation, in der der gefallene Mensch die tatsächliche Möglic:hkeit, Gottes Gebot zu hören, verloren hat, die ihm kraft des christlichen Kerygmas wiedergeschenkt wird durch die Verkündigung der Tat Gottes in Jesus Christus.

Ich soll meinen Nächsten lieben wie mich selbst, jedoch, ich habe viele Nächste. Diese »Nädisten« begegnen sich und mir mit gegensätzlichen Bedürfnissen. Wird dadurch aber die Klarheit des göttlichen Gebotes beeinflußt? Die Antwort ist: Nein. In jedem Augenblick ist mir selbst bewußt, wie ich behandelt werden möchte, würde ich an die Stelle des Näc:hsten treten, den ich in dieser gegebenen Situation lieben soll. Dieses Wissen ist Bestandteil der menschlichen Existenz. Der Umstand, daß mehrere Ansprüche von mehreren Nächsten gestellt werden, hat keinerlei Einfluß auf die Klarheit der göttlichen Forderung, sondern zeigt lediglich das Ausmaß meines eigenen Unvermögens an, die Bedürfnisse meiner Nächsten zu erfüllen. Die Erkenntnis solchen Unvermögens oder solcher Unzulänglic:hkeit sollte freudig angenommen werden mit gläubigem Wissen, daß uns vergeben wird.

Strenggenommen ist eine zweideutige Forderung gar nicht denkbar. Eine authentische Forderung, welche durch und durch zweideutig, doppelsinnig oder vage ist, ist unvorstellbar. Echte Zweideutigkeit hat das Wesen einer Forderung verloren; wir irren uns also, wenn wir Gottes Gebote als zweideutig oder auf der anderen Seite eine bezugsgebundene sittliche Situation als klar ansehen. Wir sind ständig der Versuc:hung ausgesetzt, eine leichtzugängliche Brücke zwischen abstrakter formaler Klarheit und materialer Zweideutigkeit einer Situation zu schlagen. Der Grund, daß sittliche Reflexion diese Brücke nicht schlagen kann, liegt in der Natur der konkreten existentiellen Begegnung mit dem Nächsten, die niemals in abstrakter Weise vorausgesagt werden kann. Alle Versuche, diese konkrete existentielle Begegnung aus dem Augenblick der Situation heraus zu abstrahieren und sich mit einer solchen Begegnung in nicht geschichtlicher Weise zu befassen, führen nur zu dem Ergebnis einer nicht geschichtlichen Abstraktion. Der Nächste begegnet mir geschichtlich existentiell, nicht in einem vorgedadiren, abstrakten System.

Wir sind ständig versucht, zu prahlen oder zu resignieren. Wir prahlen aus einem Gefühl des Stolzes heraus, das uns die Illusion verschafft, daß unsere eigenen Handlungen Gottes Willen entsprächen. Auf der anderen Seite jedoch sind wir geneigt, zu resignieren

unter dem Eindruck, daß auf Grund unserer eigenen zweideutigen sittlichen Situation kein klares göttliches Gebot vorhanden sein könne.

1. Beispiele aus den Bereichen antiken wie zeitgenössischen Theaters zeigen, daß je tiefer und verwickelter der *Konflikt* ist, desto wirklichkeitsnaher und glaubbarer das Drama oder Spiel empfunden wird, denn dann spiegelt es einen echten Konflikt wider, der ein Teil unserer menschlichen Existenz ist.

Barths Behauptung, daß der gehorsame Mensch irgendwo in einen Bereich versetzt ist, in dem es keinen echten Pflichtenkonflikt mehr gäbe, muß entgegengehalten werden, daß ein solcher Mensch gar nicht existiert. Sollte er dennoch existieren, so könnte er jedoch kein wirklicher Mensch sein, denn der Mensch ist ein »Wähler«. Wer beständig die Lebensspanne ausmißt, wird vielen Geboten und Forderungen begegnen und wird lernen zu begreifen, daß nicht eine einzige alle übrigen Forderungen regiert. Das tatsächliche Bestehen widersprechender Pflichten zu leugnen, erscheint nicht nur unrealistisch, sondern bedeutet auch eine Entmensdilidnmg des Menschen. Menschliche Existenz kann nicht von dem klar menschlichen Bereich konkurrierender Werte und Forderungen getrennt werden.

Wenn Ethik ihrer Berufung treu sein möchte, muß sie erlauben, daß Fragen nadi Interessenkonflikten ernsthaft gestellt werden können. Ethik muß sidi mit den aktuellen und konkreten Konflikten zwischen legitimen, konkurrierenden Ansprüchen, Werten, Gütern und Zwecken befassen, so wie sie ständig in geschichtlicher Existenz gegeneinanderpraIIen. Ethik kann sich nicht nur mit solchen Dingen rein in abstracto befassen, gleichsam so, als ob das Leben ohne Konflikte gelebt werden könnte. Ethik kann ihre Stellung als eine akademische Disziplin nicht behalten, wenn sie die existentielle Gegebenheit menschlicher Konflikte ignoriert. Wo ein solcher Konflikt »gelöst« worden ist – sei es theoretisch oder praktisch –, hat ein ethisches Problem aufgehört zu bestehen. Ethische Probleme entstehen einzig und allein im Bereich eines Konfliktes, und wo kein Konflikt vorhanden ist, kann eben die Ethik keine Funktion mehr ausüben.

2. Aus den Bereichen der Jurisprudenz können wir ebenfalls etwas über die Klarheit sittlicher Forderungen und die Zweideutigkeit der sittlichen Situation des Menschen lernen. Wir fragen ja hier nadi der sittlichen Zweideutigkeit der ethischen Forderung. Ich stellte eine analoge Frage an einen Juristen, nämlich: Nimmt unser Rechtssystem an, daß das Recht klar oder zweideutig ist? Zunächst bemerkte er, daß Recht in Worten ausgedrückt sei und daß Worte zweifellos mehrdeutig aufgefaßt werden könnten. Weiter folgerte er, daß das »Recht- selbst nicht das »Wort« sei, sondern eine Forderung an diejenigen, die ihm unterworfen sind. Wo bewiesen werden kann, daß ein Recht zweideutig, unklar oder mehrdeutig ist, darf es »reditlich« nicht durchgesetzt werden und hat seinen Charakter als »Redit- verloren. Die gesetzlichen Vorschriflen über Geschwindigkeitsbeschränkungen sind ein Beispiel für eine völlig klare Forderung. Wo bestimmt ist, daß die Geschwindigkeitsgrenze 100 Stundenkilometer ist, kann keinerlei Zweifel bestehen, daß ein Tempo von 101 Stundenkilometer schon eine Gesetzesverletzung darstellt. Das Gesetz ist klar, obgleich die ratsächlichen Umstände der Gesetzesverletzung unklar und zweideutig sein können. »jura novit curia«, die Ausdeutung der Einzelumstände ist Angelegenheit des Schöffen (im anglo-amerikanischen Jury-System). Obwohl das Gesetz und

die Tatsache der Gesetzesverletzung klar sind, mag die Schuldfrage *zweifelhaft* sein. Rechtsstreitigkeiten umfassen faktische und juristische Fragen, nicht Fragen nach der Zweideutigkeit des »Rechtes« als solches. Sollte das Recht selbst in Frage stehen, dann hört es auf, Recht zu sein.

Unsere Generation sollte mehr Zutrauen in die Rechtschaffenheit und Ordnungsmäßigkeit von Handlungen haben. Der Nachteil der »geschlagenen« Generation liegt in einer Passivität infolge eines Vertrauensverlustes. Sie glaubt nicht, daß Handlungen eindeutig richtig oder falsch sein können. Typisch ist die Redewendung: »Na, wenn schon, ich brauche meine Existenz nicht zu rednfertigen.«

Auch christliche Ethik könnte leicht in diesen Zustand amoralischer Passivität geraten, denn sie befaßt sich ja viel ernsthafter mit der sittlichen Unzulänglichkeit des Menschen als der säkulare Nihilismus. Wie kann ich mit Vertrauen handeln, als ob meine Handlungen gut und richtig wären, wenn ich fühle, daß alles Handeln doch nur im Bereiche einer sündhaften korporativen Beziehung erfolgt und ich, der Handelnde, ein Sünder bin.

Die Antwort ist klar. Nur durch Vergebung kann ich so handeln, als ob meine Taten gerechtfertigt wären, obgleich sie in Wirklichkeit zweideutig sind. Unsere grundsätzliche These, die wir als Antwort der zeitgenössischen christlichen Ethik und ihrem moralischen Verschweigen entgegensetzen möchten, besagt, daß die Botschaft von der Vergebung der Sünden fordert und erlaubt, daß der Mensch in sittlich zweideutigen Situationen handelt, obgleich er weiß, daß sein Handeln sittlich nicht vollkommen sein mag, Gottes Vergebung jedoch vollkommen ist. Gott richtet nicht nach unseren Unvollkommenheiten, sondern nach unserem Fürsprecher und Erlöser Jesus Christus. Solch menschliches Handeln fußt nicht auf der Illusion, daß unser Wille Gottes Wille sei, sondern auf der Erkenntnis, daß der Mensch *»est* simul peccator et justus« ist und daß er gerechtfertigt handeln kann und soll, inmitten sündhafter Taten. Solche Ethik ist natürlich nicht originell. *Luther* sagt klar und deutlich in seiner Bemerkung zu Melanchthon: »Sündige tapfer.«

Ein Großteil theologischer Ethik im Bereiche des amerikanischen Christentums ist in eigentümlicher Weise mit sich selbst befaßt. Dies ist die seltsame Begleiterscheinung des Prozesses der Selbstkritik. Amerikanisches Christentum bedarf dringend eines objektiven Gefühls des Gebotes, ja des Befehls. Es bedarf einer Stimme, die man so oft im Bereiche der kontinentalen Ethik hört, nämlich daß Gottes Gebote klar sind. Trotzdem, wo ein solcher Ruf laut wird, klingt er in unseren Ohren romantisch, unglaublich, vereinfacht und idealistisch. Wir halten uns für sittlich ohnmächtig. Vielleicht sind wir Amerikaner, behaftet mit einem puritanischen Sündenbewußtsein, das am sündenbewußteste Geschlecht seit dem 18. Jahrhundert. Es ist einfach ironisch, selbsttäuschend und falsch, wenn wir uns vorheucheln, daß wir allein Gottes Willen ausführen. Wir wissen zu genau, daß unsere Entscheidungen berechnet sind und daß unser Eigeninteresse stets einkalkuliert ist.

Was wir wohl am nötigsten brauchen, ist unsere Bereitschaft, uns für unsere Fehlkalkulationen vergeben zu lassen. Wir sind und handeln eigenmächtig. Die Botschaft der Vergebung richtet sich aber gerade besonders an die Eigenmächtigen und verspricht uns, daß Gottes Liebe uns zuteil wird mitten in unseren Unzulänglichkeiten, unserem falschen Stolz und unseren Versuchen, unsere Selbstgerechtigkeit zu sichern. Wir haben die Wahl,

zu glauben und anzuerkennen, daß Gottes Versprechen wahr sind - odee dies abzulehnen. Erkennen wir jedoch an, daß es wahrhaftig ist, dann besitzen wir einen neuen Halt für sittliches Handeln im Bereiche menschlicher Zweideutigkeiten, wir entledigen uns des Perfektionismus, ohne unser sittliches Streben nach Vollkommenheit aufzugeben.

Prof. Dr. Tb. C. Oden
Übersetzung von Dr. Frederick Backhaus

The Graduate Seminary, Phzlips University, Enid, Oklahoma, USA

Kennt der Protestantismus ein Naturrecht?

von

HEINZ-HORST SCHREY

Zur Behandlung dieses Themas scheint eine Umrißzeichnung der Situation nicht unerheblich, in der es gestellt wird. Die im Thema anklingende Frage hat insofern mehr als theoretisdien Charakter, als wir einmal eine Geschichte hinter uns haben, in der evangelische Sozialethik offenbar an ihre Grenze gestoßen ist und einige Kritiker sogar von ihrem Versagen reden, wozu etwa auch das Aufzeigen einer genealogischen Reihe von Martin Luther über Friedridi den Großen zu Adolf Hitler gehört. Das führt weiter zu der weithin gehegten Erwartung, daß die gegenwärtige evangelische Soziallehre allmählich einschert in die Bereiche der traditionellen Naturrechtslehre. Daraus könnten sich dann auch weittragende politische Konsequenzen ergeben: der Abbau des interkonfessionellen Gegensatzes und die Bekräftigung eines konfessionellen Konformismus, die endliche Beilegung eines leidigen Streites um Prinzipien, die auf der katholischen Seite doch so klassisch und sonnenklar dargelegt werden können, während bei den Protestanten alles unklar und verworren ist. Die Erfahrung zeigt, daß insbesondere auch evangelische Laienchristen mit Ungeduld von ihrer Kirche und deren Theologen klare und handhabbare Normen und Leitbilder erwarten, mit denen dann zum Beispiel etwa in der Rechtsprechung etwas anzufangen ist. So hat sich etwa in der Frage der Eherechtsreform gezeigt, daß solche handhabbaren Normen von evangelischer Seite kaum zu haben waren, weil man dort nicht einfach auf eine normative Lehrtradition zurückgreifen konnte, sondern erst mühsame und langwierige exegetische Studien über das Verständnis der Ehe und das Verhältnis von Mann und Frau im Neuen Testament anstellen mußte, wobei dann die Gelehrten sich doch nie ganz einig wurden, wo die Grenze zwischen dem unabdingbaren Gotteswillen und der zeirgeschichtlidien Bedingtheit der Aussagen zu ziehen sei. Es wurde dabei deutlich, daß nach evangelischem Verständnis das Christentum nicht einfach, wie es *Erich Przywara* einmal formuliert hat', die schlichte Eingliederung in die überkommene Fülle ist, das Sich-tragen-Lassen von der gesdiiditlichen überlieferung, sondern die Bezogenheit alles existent Lebendigen auf eine reine Form eines sadihafl idealen »Ur-Christentums«,

1. Gespräch zwischen den Kirchen. 1957. S. 9.

das den möglichen und wirklichen »Mißbräuchen« der geschichtlich lebendigen Kirche gegenübersteht. Dieses Gegenüber zur geschichtlichen überlieferung, was man auch schon als das »kritische Prinzip« des Protestantismus bezeichnet hat[2], wird auch im Zusammenhang unseres Themas bemerkbar, indem evangelische Sozialethik ein zumeist kritisches Verhältnis zur traditionellen Naturrechtslehre einnimmt. Als im voraus anzudeutendes Ergebnis wird sich zeigen, daß die weithin anzutreffende Rede, der Protestantismus kenne kein Naturrecht, in dieser Verallgemeinerung nicht stimmt, wenngleich damit noch nichts über die spezifische Form eines »evangelischen Naturrechts« ausgesagt ist. Es ist im folgenden zunächst darzulegen, was die neuere Forschung über das Naturrecht bei *Luther* festgestellt hat, sodann, was die neuere evangelische Ethik zum Naturrecht zu sagen hat, und schließlich sollen an einigen Problemen die Konsequenzen für die Sozialethik aufgezeigt werden.

1. DIE PROBLEMLAGE: LUTHERS STELLUNG ZUM NATURRECHT

Wenn ich bei der Diskussion um die Stellung des Naturrechts in der Theologie *Martin Luthers* einsetze, so nicht darum, weil ich einem Historismus huldige, der nichts austrägt für die gegenwärtige Problematik, sondern darum, weil immer wieder auch in der gegenwärtigen Theologie die Stellung Luthers als normativ und richtungweisend angesehen wird. Der Kirchenjurist *Job. Heckel* stellt in seiner grundlegenden Studie zur Rechtstheologie Luthers »Lex charitatis« (1953) fest, daß es »über das Naturrecht in den protestantischen Lehrbüchern der Ethik seit langem still geworden- sei". Das hat seinen Grund in der Vorherrschaft des Historismus und Positivismus im 19. Jahrhundert gehabt. Recht war geschichtliches Gebilde, wandelbar in und mit der Geschichte, und als Verhaltensnorm vom Staat sanktioniert. Die ersten Untersuchungen über die Naturrechtslehre bei Luther kommen zu einem ganz zwiespältigen Ergebnis. Die Untersuchung von *E. Ehrhardt* über La notion du droir naturel chez Luther von *1901* findet ähnlich wie später die Studie von *Franz Xaver Arnold* bei Luther einen patristisch-mittelalterlichen Begriff von Naturrecht. Er verwendet dabei eine Unterscheidung, die wir später dann auch bei *Ernst Troeltsch* finden werden: das absolute Naturrecht ist von Gott in der Uroffenbarung der menschlichen Vernunft mitgeteilt worden; nach dem Sündenfall ist es als »relatives Naturrecht« dem Sündenstand der Menschheit angepaßt worden, und als solches gilt es bis zum heutigen Tage. In dieser Form ist die These von *Ernst Troeltsch, Max Weber, Günther Holstein* und anderen übernommen worden und dürfte bis heute unter den Juristen als herrschend gelten.

Gegen diesen restaurativ-mittelalterlichen Charakter des lutherischen Naturrechts wendet sich der bedeutende Lutherforsdier, der Einleiter der sogenannten Luther-Renaissance *Karl Hall.* Nach ihm hat Luther als »erster in den vom Altertum überlieferten Glauben an ein bei allen Völkern gleichmäßig vorhandenes Naturrecht eine Bresche gesdilagen-«. Wo Luther dennoch von Naturrecht spricht, da meint er nicht das traditionelle Naturrecht,

2. Vgl. *P. Tillidn* Protestantismus als Kritik und Gestaltung.
3. A.a.O. S. 15.
4. Ges. Aufsatze, Bd. I, Luther, S. 243 ff.

sondern das christliche Liebesgebot. Heckel sieht darin eine idealistische Interpretation Luthers, denn nun ist im Grunde das Recht ein »weltlich Ding«, das unbezogen bleibt auf die letzten Grundlagen der christlichen Sittlichkeit. Einen Nachklang dazu finden wir in dem Satz des Münsterer Lutheraners *Ernst Kinder:* ob es ein Naturrecht geben kann, das ist eine Frage an die Juristen, liegt also außerhalb der theologischen Komperenzs, Man stieß bei den weiteren Bemühungen um die Rechtsidee Luthers auf die Schwierigkeiten, die sich jeder Luther-Interpretation entgegenstellen: daß Luther sich weithin des Vokabulars der mittelalterlichen Theologie bedienen kann, aber mit den alten Begriffen neue Inhalte meint. So konnte man resigniert feststellen, daß »die ... zu allen Zeiten schillernde Vorstellung des Naturrechts bei Luther in den verschiedensten Bedeutungen zu zerfließen droht?«. – Einen neuen Einsatz haben wir bei Joh. Heckel vor uns, der vor allem betont, daß Luther als Theologe sprach, auch wenn er sich über das Naturrecht äußerte. Luther ist Lehrer der Hl. Schrift, und nur in dieser Eigenschaft beansprucht er Gehör für sie in der Christenheit. Er wendet sich nicht wie die Philosophen oder Rechtsgelehrten an die Menschheit überhaupt, sondern redet zu Christen und geht aus vom Recht der Christen, das heißt aber vom Recht im Reich des Königs Christus. So wie Luther göttliche Offenbarung nur in Christus kennt, so ist ihm auch der Rechtsbegriff bezogen auf die Rechtfertigung allein aus Glauben. »Nur ein Rechtsbegriff. der im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre steht, darf als genuin lutherisch gelten".« Luther ist weder im Bannkreis vorreformatorischer Lehren steckengeblieben, noch ist für ihn das Naturgesetz eine bloß sittliche Norm, vielmehr ist es für ihn der Typus des geistlichen Gesetzes, der *lex spiritualis.* Luther gibt also keineswegs einem juristischen Säkularismus das Wort, für ihn ist vielmehr ganz selbstverständlich das Recht mit dem Glauben verbunden, und wogegen er kämpft, ist die Bindung des wahren geistlichen Rechtes durch ein falsches geistliches Recht.

Heckel unterscheidet bei Luther verschiedene Schichten von Recht und Naturgesetz. Zuoberst steht das göttliche Recht des status naturae incorruptae, also das, was auch als Gottes rechtschaffender Wille bezeichnet werden kann. In den Herzen der Menschen ist der göttliche Befehl als lebendiges Schöpferwort eingesenkt und rastlos am Werk. Es geht dabei also zunächst nicht um ein äußerlich feststellbares Verhalten des Menschen, sondern um die Gottförmigkeit des Willens in der Liebe, um die totale Beanspruchung des ganzen Menschen durch Gott, das »reine Herz« als den Kern der Person. Man könnte das die religiöse Dimension des Naturrechts bei Luther nennen. Formal läßt sich dieses Naturrecht als die Ordnung der Treue Gottes zum Menschen und der Treue des Menschen gegen Gott kennzeichnen. Verfahrensrechtlich ist für dieses geistliche Naturrecht charakteristisch, daß es eine universale Promulgation in den Herzen aller Menschen gibt. Im Urstand fallen Sein und Sollen zusammen, denn das Naturgesetz ist die lex connaruralis, es ist »das Reichsangehörigkeits- und Standesgesetz für den Menschen im Reiche Gottes zur Zeit der natura incorruptas«. So versteht Luther inhaltlich unter Recht das Teilhaftigsein an der

5. Gottes Gebote und Gottes Gnade im Wort vom Kreuz. KirchI.-theoI. Hefte VII. 1949. S. 62.
6. So *A. Lang'* Die Reformation und das Naturrecht. Bertr, z. Förd. dir. TheoI XIII. *1909.* H. IV. S 13.
7. Lex diaritatis, S. *20.*
8. So]. *Heckel,* a.a O. S. 66.

göttlichen Liebe. Dabei hat es aber nicht sein Bewenden, denn Luther sieht das Naturrecht in den ganzen Gang der Heilsgeschichte hineinverflochten. Der Mensch ist nicht im Ursrand geblieben, sondern aus ihm herausgefallen in den Sündenstand, und das ist nicht ohne Einfluß auf das Naturgesetz geblieben. Hedcel verwendet dafür den Ausdruck »weltlidies Naturredire. Es heißt darum weltlich, weil sein Standort das Reich dieser Welt ist, nicht das geistliche Reich Christi. Es bleibt auch im Sündenstand ein Wissen um den göttlichen Rechtswillen erhalten, wenngleich der sündige Mensch den wahren Sinn dieses Gesetzes, die Gottesliebe, nicht mehr kennt. Hier ist nun genau zu differenzieren, damit es nicht zu Verzeichnungen der lutherischen Position kommt. Es ist vor allem von katholischer Seite gegen Luther eingewandt worden, sein anthropologischer Pessimismus bedeute, daß der Mensch zur Verwirklichung der sittlichen Ordnung im persönlichen und gesellschafllichen Leben völlig unfähig geworden sei und es daher ganz Sache der gesellschafblichen Autorität sei, die Ordnung in diesen äußeren Lebensbereichen zu begründens. Luther wird somit zum Vater des modernen Rechtspositivismus erklärt. Das widerspricht aber deutlich den eindeutigen Aussagen Luthers, In seiner Römerbrief-Auslegung von 1515/16 kann er sagen: Von Natur ist dem Herzen das Naturgesetz eingeprägt, und unzerstörbar bezeugt es (nach Röm. 2, 15) vom Guten das Gute und vom Bösen das Böse. Dieser Erweis spielt sich im Gewissen (conscientia) ab[10]. In der Schrift »Wider die himmlischen Propheren« (1525) sagt Luther: Wo das Naturgesetz nicht natürlich im Herzen geschrieben stünde, müßte man lange Gesetze lehren und predigen, ehe sich's das Gewissen annehme. Es muß es auch bei sich selbst also finden und fühlen. Es würde niemand sonst kein Gewissen machen!'. Die Stimme des Gewissens ist es also, in der sich das Vorhandensein des Naturgesetzes als göttliche Mitgift auch im Sündenstande beim Menschen meldet. Man kann also Luther für den Säkularismus in der Rechtslehre nicht verantwortlich machen. Es geht ihm keineswegs um eine Entleerung oder Verkürzung dessen, was die Naturrechtslehre meint, wohl aber um eine neue theologische Qualifikation, denn der von Gott gelöste Mensch sieht im Naturgesetz nicht mehr das transzendente Seligkeitsziel des Menschen, sondern das menschliche Glück, Er bleibt im Äußeren stecken und sieht statt GOtt als Person nur noch seiner Hände Werk. Es ist daher mit Recht gesagt worden, daß Luthers Theologie von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden keineswegs zu einem ethischen Minimalismus geführt hat, als wolle er die Menschen lehren, den Ernst des sittlichen Strebens zu verachten, sie geht viel eher in Richtung auf einen ethischen »Maximalismus«, indem dem Menschen nunmehr der Blick auf eine Vollkommenheit geöffnet wird, die über alles menschliche Können und Sein hinausgehrtt.

Was ist nun der Kern dieses weltlichen Naturrechts? Zu ihm gehört primär der Sinn für die gegenseitige Verbundenheit der Menschen, weil sie ein Körper sind, dessen Glieder zum gegenseitigen Dienst berufen sind. Dazu gehört die Bereitschaft, gemeinsame Lasten zu tragen und gemeinsame Gefahren zu bestehen. Man könnte hier unmittelbare Konse-

9. Vgl. *j. Messner:* Das Naturrecht. 1950. 5. 96 f.
10. WA 46, 23, 8.
1t. WA 18,80,35.
12. So C. *Stange:* Die Schmalkaldrsdien Artikel Luthers, ZsystTh XIV. 1937. 5. 452.

quenzen zur Frage des Lastenausgleichs und der Wehrbereitschaft ziehen. Es geht in dem allem um den gemeinsamen Nutzen nach dem Leitsatz des suum euique und der goldenen Regel: Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg auch keinem andern zu! Das auch im Sündenstand verbliebene Naturrecht hat einen altruistischen Zug zur sozialen Gerechtigkeit hin. Luther macht das in seiner Schrift »Von weltlicher Obrigkeit« (1523) am Beispiel des Schuldners und des Gläubigers klar, wie sich hier das »scharfe« Recht und die soziale Gerechtigkeit hart im Raume stoßen können. Wenn ein Schuldner und ein Gläubiger beide Christen sind, gibt es unter ihnen keinen Rechtshandel, weil dann jeder an das Interesse des anderen denkt und sie sich so gütlich einigen werden. Ist aber der Gläubiger nicht Christ, aber mit dem Schuldner in der Anwendung des leiblich verstandenen Liebesgebotes einig, dann muß dem Schuldner ein Existenzminimum belassen werden. Will aber der Gläubiger nicht nach der Liebe Recht richten lassen, das heißt, setzt er sich über das weltliche Naturrecht hinweg und verlangt nach der »strengen Schärfe des Redits«, so kann es zwar sein, daß er beim Richter sein Recht durchsetzt, aber die Kirche hat dann ihr Strafamt gegen den Verächter des Naturrechts auszuüben, weil dieser nämlich gegen Gott und natürliches Recht tut, ob er gleich bei Menschen die strenge Schärfe des Rechts durchserzen kann[15]. Das Naturrecht hat also gegenüber dem positiven Recht eine kritisch-normative Funktion in Richtung auf die Durchserzurig des Anliegens der sozialen Gerechtigkeit.

Als größte Magna Charta des Naturrechts muß der Dekalog betrachtet werden. Vor allem in dessen zweiter Tafel hat die Menschheit eine Formulierung des natürlichen Gesetzes gefunden, die bisher nicht überboten wurde.

In was für einem Verhältnis sieht Luther das Naturrecht zur Geschichte, das heißt zu denjenigen Größen, die vor allem an epochalen Wendepunkten der Geschichte neues Recht schaffen? überläßt er den Wundermännern das Recht, oder plädiert er für eine Eigengesetzlichkeit, die darauf hinausliefe, daß die Großen in der Gesdiidite sich souverän auch über die Regeln des Naturrechts hinwegsetzen dürfen? Luther gibt zu, daß solche Wundermänner wohl die herrschenden Gesetze umstoßen können, nicht dagegen das Recht als solches, sofern es am Naturrecht orientiert ist. An einer Stelle der Genesis-Vorlesung sagt Luther ausdrücklich, daß ein vir heroieus das Naturrecht nicht brechen dürfe, sondern es zu schützen und zu erhalten habe[14]. Mag audi der geschichtliche Prozeß, durch den Recht gestaltet wird, irrational sein, so bleibt dennoch bei aller Positivierung des Rechts das Naturrecht das »Hauptgesetz, Regel und Maß« aller anderen Gesetze'", Andererseits sieht Luther deutlich, daß das positive Recht keineswegs immer nach der Regel des Naturrechts gestaltet ist, aber dennoch bleibt das Naturgesetz ein »ewiges Warnzeichen für den Gesetzgeber, denn es erinnert ihn daran, daß seine Macht eine Rechts-Macht ist und nur als solche rechtsbeständig ist[16]«.

Wie sieht von diesen Voraussetzungen her nun das in Institutionen verfaßte weltliche Naturrecht aus? Es geht ihnen nicht anders als dem Naturrecht, sie nehmen teil an der-

13. Von weltlicher Obrigkeit, 1523. WA 11, 278, 33.
14. WA 43, 643, 28.
15. WA 17, 1,91, 13 (Fastenpostille von 1525).
16. *l- Heckel,* a.a.O, S. 85.

selben Verweltlichung und Veräußerlichung, die dem Naturrecht im Sündenstand eigen ist. Die Institution der *Kirche,* von Gott her gewollt als sein heiliges Gottesvolk. wird zur ecclesia malignantium oder zu ecclesia hypocritica, zur Teufelskirdie. Schon mit dem Opfer Kains und Abels beginnt die Scheidung der Kirche in die ecclesia hypocritica et sanguinaria und die ecclesia vera!". Der erste Staat war ein kainitisdies Gemeinwesen von ausschließlich weltlichem Gepräge, wo unter dem Titel der Kirche die Frommen als Ketzer oder Staatsfeinde verfolgt werden. Dieser Prozeß, der prototypisch zur Urgeschichte der Menschheit gehört, wiederholt sich in der Geschichte des jüdischen Volkes und später in der Kirche Christi. Trotzdem wird die wahre Kirche in den unaufhörlichen Kämpfen ihrer Geschichte als dauernde Institution des positiven göttlichen Rechts bis ans Ende der Tage bewahrt.

Anders ist es mit der *Ehe.* Sie zählt im Urstand auch zu den Institutionen des positiven göttlichen Rechts, büßt aber infolge der Sünde ihre Eigenschaft als geistliche Stiftung ein. Eheliche Lebensgemeinschaft wird rein leiblich verstanden, und die Ehe wird zum äußerlichen leiblichen Ding, zum weltlichen Stand. Sie ist daher jetzt kein Sakrament mehr, sondern untersteht in ihrer Ordnung der weltlichen Jurisdiktion. Worin äußert sich dieser Verfall der Urordnung in der Ehe? Vor allem in der Stellung der Ehepartner zueinander. Aus der urständlichen freiwilligen Anerkennung des Mannes als des »hervorragenderen Teils der menschlichen Natur[18]« wird der patriarchalische Machtanspruch des Eheherren; so wird aus der ursprünglichen Partnerschaft der Ehegenossen die Ungleichheit und das männerherrschaftliche Hausregiment. Damit ist nun allerdings nicht alles freigegeben für die Ordnung der Ehe. Monogamie und Unauflöslichkeit der ehelichen Gemeinschaft ist von Gott gewollt und daher auch für den irdischen Gesetzgeber maßgebend. Beides gehört zum überpositiven Eherecht. Auch wenn Luther die Ehegerichtsbarkeit der weltlichen Obrigkeit zuordnet, so entläßt er diesen Bereich dennoch keineswegs aus der Verantwortung gegenüber dem Naturrecht. Auch für die Obrigkeit ist dieses bindend.

Das *väterliche Hausregiment* ist Quelle und Ursprung der staatlichen Ordnung überhaupt. Sie ist zwar von der Ehe dadurch unterschieden, daß sie von Anfang an dem Sündenstand angehört und die Aufgabe hat, den Frieden im Reich der Welt zu schützen. Daher gehört Gewalt über Leben und Tod und Strafbefugnis zu ihrem Aufgabenbereich. Aber dennoch bleibt auch das Amt im Reich Gottes zur Linken ein göttlicher Stand; sein Recht ist umbra et absconditae iustitiae signum und daher heilig[19]. Das darf nun freilich nicht verstanden werden als Freibrief für den staatlichen Absolutismus, denn nach reformatorischem Verständnis ist der Staat und die Obrigkeit niemals solutus lege, losgelöst vom Gesetz, sondern haben sich an der absoluten Norm des Naturrechts zu orientieren. Gewiß unterscheidet sich Luther von der mittelalterlichen Idee einer res publica Christiana dadurch, daß er diese Normierung sich nicht als klerikale Leitung des Staates durch die Kirche vorstellt, vielmehr steht der gläubige Fürst unmittelbar in der Verantwortung gegen Gott, und er kann auch im Amt der Obrigkeit ein Werk von gleicher Heiligkeit und

17. WA 42, 187, 13.
18. WA 42,114,4.
19. Operatlones in Psalmos 1519–21, WA 5, 65, 26; ebenso WA 19, 660, 20.

Gottwohlgefälligkeit vollbringen, wie der Träger eines kirchlichen Amtes, Entscheidend ist für Luther, daß die Amtsträger Glieder der ecclesia spiritualis sind, denn durch diese ihre Mitgliedschaft wird ihr politisches und juristisches Handeln wesentlich mitbestimmt. Hier tritt die Bedeutung des Personalen bei Luther ganz stark in Erscheinung. Nur der im Glauben stehende Mensch hat die Einsicht in die geistlichen Grundlagen der weltlichen Ordnungen und wird darum audi allein das menschliche Recht in Entsprechung zum göttlichen Naturrecht handhaben.

Nach all dem Gesagten ist deutlich, daß keine Rede davon sein kann, daß Luther nichts von Naturrecht wisse, oder gar, daß der Protestantismus die Gebote Gottes als nicht für jedermann verbindlich verstehe, wie dies manchmal landläufig mißverstanden wird, wenn die reformatorische Differenzierung gegenüber der scholastischen Naturrechts-Lehre hervorgehoben wird. Eine solche Differenzierung ist nämlich durchaus vorhanden, die mit dem unterschiedlichen theologischen Kontext gegeben ist, in dem sich die Naturrechts-Lehre bei Thomas von Aquino etwa und bei Luther befindet. Die Unterschiede wären nur zu entfalten, wenn hier Raum wäre für eine Gesamtentfaltung der theologischen Differenz. Immerhin kann so viel gesagt werden, daß das Naturrecht für Luther im Grunde identisch ist mit der lex Christi oder der lex diaritatis, dem Gesetz der Liebe, das in Christus gründet, nicht dagegen mit einem an Aristoteles oder dem römischen Recht orientierten Grundsatz des suum cuique, dem ein mehr oder weniger statisch-ontologisches Weltverständnis zugrunde liegt. Liebe ist für die Sozialethik Luthers nicht das überpfliditige Werk, das einer über die Forderung der Gerechtigkeit hinaus noch tun soll, sofern er sich ein Verdienst vor Gott erwerben will, sondern der Kern der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Das ergibt dann in den Schlußfolgerungen des positiven Rechts erhebliche Differenzen zum scholastischen Naturrecht. Jedenfalls kann man mit der Feststellung, daß auch Luther und das Luthertum ein Naturrecht kennen, keine summarische Anerkennung eines naturrechtliehen Normensystems im scholastischen Sinne verbinden, denn die lex charitatis ist eine dynamische und kritische Norm, die sich jeder Fesselung durch vorgegebene institutionelle oder juristische Formulierungen widersetzt.

II. DAS NATURRECHT IN DER NEUEREN EVANGELISCHEN ETHIK

Aus den eben angeführten Gründen ergibt sich bei der Betrachtung der neueren evangelischen Ethik[20] eine auf den ersten Blick nicht einheitliche Stellungnahme zum Naturrecht. Wenn dieses verbis expressis abgelehnt wird, so bedeutet das doch in den meisten Fällen keinen Rückfall in einen hemmungslosen Positivismus, so als gäbe es über der vom Staat gesetzten Rechtsnorm keine übergeordnete ethische Instanz. So kann *P. Altbaus* ausdrücklich den Rechtspositivismus ablehnenw. Er sagt:

20. Idt verstehe darunter die aus der Erneuerung der evangelisdten Theologie nadt dem ersten Weltkrieg entstandene evangelisdte Ethik.

21. Grundriß der Ethik. 1953. 5. 131. – Daß hier bei *Altbaus* eine Wandlung vorliegt, zeigt ein Vergleidt mit Aussagen aus dem Jahre 1933 ff. In _Theologie der Ordnungen« (1933,2. Aufl. 1935) hieß es: »Es gibt nie und nirgends ein allgemein gültiges, allgemein anerkanntes Naturrecht, sondern nebeneinander und nadteinander eine Fülle gesdtidttlidt-völkisdt bestimmter Redite« (5. 26).

»Ein Rechtspositivismus, der sich bei dem geltenden Recht und dem tatsächlichen Gelten des Rechtes beruhigt und nicht nach dem gültigen, richtigen, gerechten Rechte fragen will, vergeht sich gegen die Würde und den Lebenssinn des Rechtes. Was -gerech« ist, hängt freilich auch von den konkreten geschichtlichen Madu-, Kultur- und Lebensverhältnissen ab. Aber unbeschadet dieser historischen Konkretheit bestimmt es sich durch die im Wesen und der Würde der menschlichen Person und der menschlichen Gemeinschaft gesetzten unbedingten Normen, die in Gottes Schöpfer- und Heilswillen über den Menschen beschlossen sind. Diese Normen lassen sich zwar nicht in einen allgemeinen Kodex von Rechts-Regeln fassen, den man als solchen dem positiven Rechte gegenüberstellen und gegen es ausspielen könnte. Insofern gibt es kein -Natur-Recht-. Aber Gottes Wille, das Leben zu erhalten, die von seiner Liebe gesetzte Würde und Bestimmung des Menschen, die damit angezeigte Unantastbarkeit, Freiheit und Gleichheit, aber auch die schöpfungsmäßige Ungleichheit und die mit ihr gegebene Angewiesenheit aufeinander, der von Gott gegebene Sinn der Gemeinschaftsgestalten wie Ehe, Familie, Volk sind ein kritischer Maßstab, nach dem alle positive Rechtssetzung und Rechtsverwaltung Rückfrage zu tun, an dem sie das positive Recht zu messen hat ... Das ist die Wahrheit in den Begriffen des -Naturrechts- oder der -Menschenredite-, Die unbedingte allgemeingültige, gerechte Ordnung kann nie empirisch gegeben sein, sie läßt sich auch nicht abstrakt beschreiben, aber sie ist konkret in jeder neuen geschichtlichen Situation neu aufgegeben.«

Naturrecht steht hier als kritische Norm dem positiven Recht gegenüber, wobei auf die Ausarbeitung allzu eingehender, die Relationen zwischen den gesellsdiafllichen Gruppen festlegender Bestimmungen, etwa im Sinne des Subsidiaritätsprinzips, verzichtet wird. Es bleibt auch bei diesen sehr allgemein gehaltenen Aussagen die Frage unerörtert, die gerade den praktischen Juristen interessieren muß, wieweit nicht nur der Gesetzgeber, sondern auch der das gesatzte Recht handhabende Richter und Verwaltungsbeamte die Freiheit eines Rekurses auf das Naturrecht hat, wenn er die Überzeugung gewinnt, daß gesatztes Recht im Widerspruch zur Norm des Naturrechts steht.

Wie bei Althaus eine Hinentwicklung auf eine stärkere Anerkennung des Naturrechts zu bemerken war, so auch bei *Emil Brunner.* In seinem 1933 erschienenen Buch »Das Gebot und die Ordnungen« steht Brunner noch recht kritisch zur Frage des Naturrechts. Er sieht dieses einerseits von der Anthropologie im Sinne des reformatorischen Verständnisses vom Menschen als Sünder, andererseits von der Eschatologie her in Frage gestellt. Der Mensch, wie wir ihn jetzt vor uns haben, ist der Mensch in der Sünde, und dadurch ist die Klarheit der Ratio gestört, und es gibt nicht die volle Einsicht in das Vernünftige und Gute, wie die Naturrechtslehre im klassischen Sinne es fordert. Zudem erfährt das suum cuique des Naturrechts seine inhaltliche Füllung vom diristliehen Person- und Gemeinsdiaflsverstandnis her, ist also schon etwas andres als das angeblich rein neutrale, Christen und Nichtdiristen gleichermaßen umfassende vernünftige Denken. Seine Voraussetzung bleibt also nicht die neutrale Vernunft, sondern das christliche Menschenbild. Auf eine weitere Schwierigkeit macht Brunner noch aufmerksamw, nämlich auf das Problematische der Transformation von den obersten und allgemeinsten Prinzipien auf spezielle ethische

22. Das Gebot und die Ordnungen, S. 656.

Situationen und Entscheidungen. Oft wird so getan, als sei das positive Recht einfach ein Anwendungsfall des Naturrechts, wobei sowohl der tiefe Riß zwischen beiden wie die Tatsache, daß der Begriff des gerechten Rechts selbst, zum Beispiel im Falle des Privateigentums, dem tatsächlichen Rechtszustand angepaßt worden ist, verkleistert wird.

Diese Vorbehalte fallen jedoch weithin weg in der weiteren Entwicklung Brunners, so besonders in seinem 1943 erschienenen Buche »Gerechtigkeit«, das den Untertitel trägt: Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung. Dieses Buch ist unter dem unmittelbaren Eindruck der nationalsozialistischen Willkürherrschaft entstanden und will ein Fanal aufrichten gegen die dort zu beobachtende Rechtszerstörung. Brunner faßt die Entwicklung des Rechtsgedankens in folgenden Worten zusammen:

»Die abendländische Geschichte der Deutung der Gerechtigkeit ist in der Neuzeit bei ihrer vollständigen Auflösung, ihrer Nichtigkeitserklärung angelangt, sowohl in der Theorie wie in der Praxis. Am Ende dieses langen Weges stand das Nichts. Im totalen Staat und in der zu ihm führenden positivistischen Theorie gibt es weder Menschenrechte noch ewige Normen der Gerechtigkeit überhaupt. Es gibt hier nichts anderes als die tatsächlich vorhandenen Ordnungen der Macht, die sich selbst kraft ihres Willens und ihrer Machtmittel als absolut setzt. - Erst jetzt, bei diesem furchtbaren Resultat ihrer geistigen Zersetzungsarbeit angelangt, fängt die abendländische Menschheit an, aufzumerken und den von ihr zurückgelegten Weg zu überdenken ... Noch will sie nicht glauben, daß das alles so kommen muß, wenn der Mensch an kein göttliches Recht, keine ewige Gerechtigkeit mehr glaubt. Und doch liegt dieses Entweder-Oder klar zutage. - Fast zweitausend Jahre hat die Idee des Naturrechts das abendländische Rechtsdenken getragen und bestimmt; in ihr hat das ursprüngliche, unmittelbare Rechtsempfinden einen ihm entsprechenden gedanklichen Ausdruck gefunden. Was liegt also näher als zu ihm zurückzukehren? Und doch können wir das nicht ohne weiteres tun, schon darum nicht, weil es keine eindeutige Größe ist. Von allem Anfang an haftet der Idee des Naturrechts - sei es des antiken oder des christlichen - eine gewisse Zweideutigkeit an ." Diese Idee ist geschichtlich zu schwer belastet und in ihrer Bedeutung zu schillernd, als daß wir sie einfach übernehmen könnten'".«

Diese Skepsis bleibt bei Brunner aber im Grunde nur auf die Terminologie beschränkt, trägt dagegen nichts aus für die Sache selbst, denn er lenkt mit einer eindeutigen und entschlossenen übernahme des Gerechtigkeitsgrundsatzes des suum cuique in die klassische Tradition ein und entfernt sich insofern am weitesten vom reformatorischen Ansatz, als er eine ausdrückliche Trennung der sozialen Gerechtigkeit von der Gerechtigkeit des Glaubens betont. So kommt er zur Entfaltung einer sozialen Ordnungslehre über den gerechten Lohn, die Partnerschaft im Betrieb usw. ganz vom Grundgedanken des suum cuique her.

Die sachlichen und theologischen Schwierigkeiten, die mit einer solchen relativ unkritischen Erneuerung der Naturrechtslehre verbunden sind, hat in besonderer Weise H. *Thielicke* in dem ersten Band seiner »Theologischen Ethik« hervorgehoben und analysiert. Die Ethik Thielickes ist ihrem eigenen Programm nach besonders stark kontroverstheologisch ausgerichtet, und es ist ein großer Abschnitt des ersten Bandes der Auseinandersetzung mit

23. Gerechtigkeit, S. 7 ff.

dem katholischen und aufklärerischen Naturrecht gewidmet. Thielicke betont, daß das Naturrecht von dem vorausgesetzten Menschenbild abhängt. Dieses ist aber abgesehen von der Gott-Mensch-Beziehung inkonstant. Die Gott-Mensch-Beziehung ist aber abgesehen vom Glauben nicht einsichtig. Daher wird es niemals ein konstantes, von Christen und Nichtchristen gleichermaßen anerkanntes Naturrecht geben, denn die Nicht-Christen werden die speziell christliche Auffassung vom Menschen nicht teilen. In eingehender Einzelanalyse schildert Thielicke den Auflösungsprozeß des Naturrechts in der Philosophie der Neuzeit. Was davon übrigbleibt, ist schließlich nidits anderes als eine Ideologie im Dienste der jeweiligen Mache, zur Rechtfertigung ihrer politischen Tendenzen ersonnen und verwandt. Es kommt schließlich dazu, daß seit 1780 bei jeder Leipziger Buchmesse acht und mehr neue Naturrechtssysteme erscheinen; jede Messe und jeder Krieg liefert neue Naturrechte. Man hat im Laufe der Geschichte den fürstlichen Absolutismus ebenso naturrechtlich begründet wie die Demokratie, das Recht der Obrigkeit ebenso wie das Recht auf Revolution, das Recht auf Arbeit wie das Recht auf Zinsgenuß, den Individualismus wie den Kollektivismus, den Krieg wie den Priedenw, Hiermit verbindet sich eine Kritik der reformatorischen Theologie, die insofern ihrem Ansatz in der Rechtfertigungslehre nicht treu geblieben sei, als sie ungeschützt von Naturrecht sprach, als gäbe es eine natürliche und allgemeine Erkennbarkeie Gottes und der göttlichen Ordnung, abgesehen vom Glauben. In der Erörterung der scholastischen Naturrechtslehre wird von Thielicke vor allem auf eine Schwierigkeit aufmerksam gemacht: das Transformationsproblem, das heißt das Problem der Umsetzung der prima principia in den Raum des Relativen. Wenn es schon der Kernsatz der scholastischen Naturrechtsauffassung ist, daß »eine in der Idee intakt gebliebene Ordnung einer in der Idee intakt gebliebenen und der rectitudo wieder einfügbaren Vernunft gegenüberstehrw«, so bringt dennoch die Transformation der Axiome des Urstandes auf die Ebene der gefallenen Welt einen Verlust an naturrechtlicher Evidenz mit sich. »Man weiß eben nicht mehr auf den berühmten -ersten Blid«, was naturrechtlich geboten ist, was zum Beispiel das Prinzip des suum cuique nun konkret, hier und jetzt und also im Milieu der Welt post lapsum, zu bedeuten hat. Was heißt dieses suum cuique zum Beispiel in einem Lande, das mit Millionen von Flüchtlingen durchsetzt ist? Was ist das suum des Altbürgers und was das suum des Flüchtlings? '" Müssen zum Beispiel alle Menschen den gleichen Lohn erhalten? Leisten sie nicht verschiedenwertige Arbeit? Andererseits aber: hat nicht jede Arbeit die gleiche Würde?« Das Ergebnis der Argumentation ist jedenfalls negativ: wir haben kein eindeutiges Kriterium für den Vollzug der Transformation vom Absoluten zum Relativen; auch die Anwendung der rationalen Konklusion ist kein solches. - Als letztes Argument gegen das naturrechtliche Denken führt Thielicke den negativen Charakter des Dekalogs ins Feld. Es fällt sofort auf, daß die Bestimmungen des Dekalogs wesentlich negativ sind, also

24. Vgl. dazu *Erik Wolf:* Rechtsgedanke und biblische Weisung, 1948, S. 17: So birgt die Naturrechtslehre in sidi unvereinbare Widersprüme. Sie kann im guten Sin'ne gebraucht wie im bösen mißbrauche werden, je nadidem es der zugrunde gelegte, sdiillernde Begriff der "Nature erlaubt. Allerdings ist audr in *Erik Wolfs* neueren Veröffentlidiungen eine positivere Einstellung zum Naturrechesgedanken festzustellen, vgl. Das Problem des Naturrechts (1955), 2. Auf!. 1959.

25. Theol. Ethik I, S. 662.

Verbote. Es wird also eher über das Natur-Unrecht als über das Natur-Recht gesprochen. Gottes Gebot übermittelt kein System von Verhaltensweisen, das sich aus evidenten Obersätzen ableiten ließe, sondern bleibt immer ein strenges Gegenüber zur menschlichen Wirklichkeit, das niemals in diese eingeht. Aus den Negationen des Dekalogs läßt sich jedenfalls keine positive Rechtslehre oder eine deskriptive Norm menschlicher Institutionen machen. So kann etwa aus dem Verbot des Ehebruchs keine positive Eherechtslehre gefolgert werden; es ist damit lediglich die Institution Ehe geschützt, aber nicht angegeben, welche Form die Ehe haben solle, ob sie sich als Polygamie oder als Monogamie darstellt[25a].

Ist das Negative der Abwehr des Naturrechts nun alles, was Thielicke zur Frage der obersten sittlichen Normen zu sagen hat? Durchaus nicht. Wenn schon das ontologische Pathos beim Naturrecht scholastischer Prägung abzulehnen ist, so gibt es doch, gerade vom Dekalog her, eine deutlich *personalistische* Zuspitzung, Die Ordnungen werden in ihrer Menschlichkeit ebenso enthüllt wie die Menschen in ihrer Weltlichkeit, das heißt, das Gebot Gottes kann niemals mit einer bestimmten weltlichen Gestalt von sogenannten »diristIidien« Ordnungen identifiziert werden, vielmehr sind diese alle menschlich im vollen Sinne des Wortes, wozu auch die Gefährdetheit durch die Sünde gehört. Die theologische Aufgabe besteht also weniger in der Proklamation einer »diristlidien Staats- oder Wirtschaftsordnung«, die durch eine sich als christlich ausgebende Partei zu verwirklichen wäre, sondern es geht um die seelsorgerliehe Aufgabe, eine Art »Fahrrinne« zu markieren, innerhalb derer sich das Menschsein des Menschen verwirklichen kann. Hier liegt die besondere Aufgabe der Kirche und des ihr anvertrauten Wächteramtes. Was wir als Menschen an Ordnungen zustandebringen, kann niemals mehr als nur den Charakter des Vorläufigen, des vielleicht Beispielhaften und des symbolisch Demonstrativen haben, aber darf niemals den Anspruch auf Verwirklichung einer endgültigen Ordnung erheben.

Man kann sagen, daß auch hinter Thielickes Auffassung von der begrenzten Funktion des Naturrechts eine heilsgeschichtliche Konzeption steht: der Mensch steht nicht mehr im Urstand, sondern ist unterwegs von der Schöpfung zur Sünde, von der Erlösung zur Vollendung. Von diesem Hineingenommensein in die Geschichte Gottes ist auch die Frage des Naturrechts nicht abtrennbar. Von daher ist das dialektische Verständnis des »Natürlichen« in der reformatorischen Theologie zu verstehen. Es kann als Erhaltungsordnung oder als Notordnung ernst genommen werden, aber immer nur so, daß der im Gebot uns begegnende Anspruch Gottes auf unser Leben uns gegenüber bleibt in dialogischem Verhältnis, nicht als rational ablesbare Seinsordnung. Gottes Ordnung begegnet im Wort, nicht im Sein.

Diese Erkenntnis schließt durchaus nicht aus, daß es auf weiten Strecken eine sachliche Übereinstimmung von katholischem Naturrecht und evangelischem Verständnis von den Ordnungen gibt. Das wird von verschiedenen Vertretern der dialektischen Theologie sehr

---

25a. Mit dieser Verneinung einer positiven Auslegung des Dekalogs fällt *Thielidee* allerdings hinter den bereits von Luther erreichten exegetischen Stand zurück. Für *Lutber* ist klar, daß jedes Verbot zugleich ein positives Gebot enthält; insofern spricht der Dekalog eben nichr nur vom »Narurunredrt«, sondern auch vom »Naturredrt«, verstanden als Ausdruck des unveränderfidien Gotteswillens.

deutlich ausgesprochen. *Karl Barth* sagt schon 1928 in einem Aufsatz über »Kirche und Kultur[26]«:

»Was unter dem Gesiditspunkr der Schöpfung die dem Menschen gegebene Verheißung ist, das ist unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung das Gesetz, unter dem er steht. Die göttliche Forderung heißt Humanität. Das Gebot der positiven Offenbarung trifft hier mit dem Gebot des Naturrechts inhaltlich genau zusammen. Es faßt es nur, es erhebt es aus der Sphäre der Ahnung, der Willkür, zum wirklichen, zum göttlichen Gebot, es erweckt die Verheißung, die im Naturrecht von der Schöpfung her schlummert, es gibt ihm eben um der Verheißung willen - Notwendigkeit.«

In der Schrift »Bürgergemeinde und Christengemeindes (1946) trifft Barth die Feststellung, daß sich viele seiner Sätze genau mit solchen des Naturrechts treffen und in manchem an *Jean Jacques Rousseau* erinnern. Daraus zieht Barth nun aber keineswegs die Folgerung, daß es sidi hier um Entlehnungen aus der nidit-christlichen Gedankenwelt handelt oder um allgemein-menschliche Grundsätze, sondern umgekehrt, daß »die polis sich auch da im Reiche Jesu Christi befindet, wo ihre Träger diesen Sachverhalt nicht kennen oder nicht wahrhaben wollen und darum von der dem Menschen nahegelegten Erkenntnis ihres Wesens keinen Gebrauch zu machen wissen"?«,

»Die Bürgergemeinde als solche, die sich nicht von ihrem Zentrum, der Christengemeinde, her erleuchten läßt, hat zweifellos keine andere Wahl, als so oder so von diesem Naturrecht, das heißt von einer jeweils für *das* Naturrecht ausgegebenen Konzeption dieser Instanz aus zu denken, zu reden und zu handeln; immer aufs Erraten angewiesen oder auf irgendeine machevolle Behauptung dieser oder jener Deutung dieser Instanz, immer tastend und experimentierend in ihren von daher abgeleiteten überzeugungen und letztlich immer ungewiß, ob es nicht eine Illusion sein möchte, mit dieser Instanz zu rechnen und darum auch faktisch nie, ohne heimlich oder offen, auch von den Gesichtspunkten eines feineren oder größeren Positivismus kräftigen Gebrauch zu machen[28].«

Bei Barth wird der Sachgehalt des Naturrechts im Grunde nicht umgestoßen, sondern es wird nach der theologischen Bedingung seiner Möglichkeit gefragt. Dieselbe Frage stellt auch der reformierte Jurist]. *Ellul* in seiner Schrift »Die theologische Begründung des Redrts« (1948). Recht hat - und hier nimmt Ellul eine These von Barth wieder auf - mit der Rechtfertigung zu tun, also mit dem zentralen christologischen Geschehen. Dadurch aber, daß das Recht an die Person und das Werk Jesu Christi gebunden wird, bekommt es keinen »diristlidien« Inhalt, so daß es also audi nur für Christen gelten würde. Das wäre eine Verwandlung des Evangeliums in Gesetz. Es gehört in den weltlichen Bereich, aber ist damit keineswegs von der Herrschaft Christi getrennt, denn Christus ist ja der Herr der Welt, also auch des Bereichs, in dem das Recht gilt. So bleibt, wie *Ernst Wolf* betont, das Naturrecht als Phänomen bestehen, verliert aber seinen Ideologie-Charakter. Es wird analog der Einklammerung der humanistischen Anthropologie durch das in Christus enthüllte Bild vom Menschen auch das Naturrecht durch diese »christologische« Begründung

26. In: Die Theologie und die Kirche. 1928. S. 380.
27. A.a.O. S. 44.
28. A.a.O. S. 23.

des Rechts nicht beseicigtw, Man konnte es daher schon »als die vielleicht dringlichste Aufgabe der ökumenischen Arbeit unserer Kirche in der Gegenwart« bezeichnen, diese übereinstimmung gegenüber zum Teil uralten und verhängnisvollen interkonfessionellen oder auch internationalen Mißverständnissen deutlich herauszustellen (so *K. H. Becker*, a.a.Oi).

Eine andere Seite des heilsgeschichtlichen Aspektes des Naturrechts betont *H.-D. Wendland* in seiner Konzeption eines »eschatologischen Naturredirs«. Diese Konzeption steht im Zusammenhang einer eschatologischen und christologischen Neuformung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre. Wendland findet die Basis für diese Lehre in Röm. 13 zu schmal; sie hält »der welt- und kirchengesdlichtlichen Erfahrung von der dämonischen Pervertierung geschichtlich-sozialer Ordnungen nicht stand, die wir inzwischen gemacht haben. Die Lehre von den zwei Reichen muß von der Aionen-Theologie der Synoptiker und der eschatologischen Weltsicht der Apokalypse des Johannes aus neu durchdacht werden. Könnte sie Apoc. 13 nicht in sich aufnehmen, so würde sie in der gegenwärtigen Situation von Welt und Kirche ebenso unwahr wie wirkungslos sein[30]«.

Wendland sieht »in der eschatologischen Perspektive die Paradoxie des Naturrechts, die göttliche Setzung - die menschliche, sündhafte Auslegung und Verwaltung, offenbar. Aber auch das andere ist deutlich: Die Gemeinde Christi durchbricht diesen Dualismus, indem sie in der welt nach dem Gesetze Christi, also aus der göttlichen Liebe, zu leben und zu handeln beginntv«.

Wendland plädiert für ein Heraustreten aus den verkrampften Gegensätzen von Eschatologie und Naturrecht. »Das -naturreditliche- Denken der christlichen Kirche kann nur ein eschatologisch gerichtetes, gereinigtes und entmythisierres sein ... Ein kritisch-eschatologisches-Naturredit- und eine humane, auf den Menschen und die Gesellschaft als menschliche gerichtete Eschatologie in Verkündigung und diakonischem Handeln der Kirche, das ist die theologische Aufgabe, deren Lösung für die Theologie der Gesellschaft und das christliche, sozialethische Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft vonnöten ist[32.«]

Wendland vertieft diese Überlegungen noch in seinem Buch »Botschaft an die soziale Welt« (1959). Dort wird der Gegensatz von Naturrecht im klassischen Sinne und Eschatologie auf das Verhältnis Gottes des Schöpfers zu Gott dem Erlöser zurückgeführt. Naturrecht und Eschatologie stehen sich gegenüber als Blick auf die »ersten Dinge«, die erste Schöpfung, und als Blick auf die neue Schöpfung im zukünftigen Gottesreich. Naturrecht im christlichen Sinne kann es nur geben als Auslegung und Entfaltung des Credo in Deum patrem, wobei aber diese Protologie nicht abgesehen von der Eschatologie, die ersten nicht ohne die letzten Dinge und die Urzeit nicht ohne die Endzeit betrachtet werden dürfen. Wenn das ernst genommen wird, formt der Begriff der Eschatologie als Lehre

29 Libertas christiana. Grundsätzliche Erwägungen zur Frage nach der biblischen Autorität für die soziale und politische Botschaft der Kirche heute. Theol. Existenz heute. N. F. Heft 18. 1949. - Vgl. auch *K. H. Bedeer:* Vorbemerkungen zur Frage einer evangelischen Rechtsethik, Ev, Theologie 1948, S. 303 bis 313: Es besteht kein sachlicher Gegensatz zwischen dem evangelischen Glauben und der katholischen Naturrechtslehre nach ihrem sittlichen Inhalt.

30. H.-D. Wendland: Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche. Kosmos und Ekklesia. Festsehr. f. W. Stahlm. 1953. S. 33.

31. Die Kirche in der modernen Gesellschaft. 1956. S. 88.

32. A.a.O. S. 145.

vom vollendeten Gottesreich den Begriff des Seins und der Ontologie und damit auch das naturrechtliche Denken um. »Wenn die ontologischen und naturrechtliehen Aussagen innerhalb des christlichen Denkens nicht in die Form der Erwartung, der Hoffnung oder, anders ausgedrückt, in den Zeitmodus der Zukunft, der Zukunft des Gotteshandeins, der Zukunft der Erlösung, überführt werden können, dann werden sie auch nicht christliche Kategorien sein, sondern Begriffe, deren Recht und Legitimation man offen oder verdeckt aus ganz anders angelegten Konzeptionen von Welt und Wahrheit bezogen hat als es die christlichen sind[33].«

Daraus ergibt sich nunmehr eine ganz anders geartete Teleologie, als sie beim Naturrechtsdenken klassischer Prägung vorliegt: es geht nicht um die Entfaltung einer naturimmanenten Teleologie, sondern um ein eschatologisches Zieldenken im Sinne der Erwartung des »Tages des Herrn«, welcher spricht: »Siehe, ich mache alles neue (Offb. 21,5; vgl, 2. Kor. 5, 17). Damit ist der Rückfall der diristliehen Soziallehre in einen restaurativen Ursprungsmythos unmöglich gemacht, und die Verwechslung von Christlichkeit mit Konservativismus ist theologisch als Mischung der christlichen Schöpfungslehre mit dem antik-heidnischen Ursprungsmythos entlarvt. Damit soll allerdings durchaus nicht der marxistischen Form einer säkularisierten Eschatologie das Wort geredet werden, in der das zukünftige Sein vom Menschen abhängig gemacht wird und dieser der Schöpfer einer neuen Gesellschaft wird. Daraus ergibt sich nun für Wendland eine kritische Naturrechtslehre, die ernst macht mit der zwischenzeitlichen Existenz von Mensch und Gesellschaft. Zu ihr gehört vor allem dasjenige, was auch für Luther Inhalt des Naturrechts war: die Liebe zum Nächsten im Gehorsam gegen das Gebot Christi, durch welches alle anderen Gebote und Gesetze einschließlich der naturrecheliehen Normen gereinigt, gewandelt und erfüllt werden.

In diesem Zusammenhang müssen noch zwei Konzeptionen erwähnt werden, die mit unserem Thema zu tun haben: der in der ökumenischen Bewegung entwickelte Begriff der »veranrwortlichen Gesellschaft« und die im Zusammenhang der Frage nach der theologischen Begründung des Rechts entwickelten Thesen zum Institutionen-Problem. In beiden Fällen haben wir dem klassischen Naturrecht zumindest verwandte, wenn auch eigenartig weiterentwickelte Gedanken vor uns. Der Begriff der »verantwortlidien Gesellschaft« ist 1948 auf der ersten Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam geprägt worden. Darunter wurde nicht ein besonderes soziales oder politisches System verstanden, nach dem alle vorhandenen sozialen Ordnungen zu beurteilen wären, sondern »eine Gesellschaft, wo Freiheit die Freiheit von Menschen bedeutet, die ihre Verantwortung für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung anerkennen, und wo jene, die politische Autorität und wirtschaftliche Macht haben, verantwortlich sind für eine Ausübung derselben vor Gott und gegenüber den Menschen, deren Wohl davon betroffen wird[34]«. H.-D. Wendland macht in einer Interpretation dieses Begriffs ausdrücklich auf seinen naturrechtlichen Charakter aufmerksam. »Der Mensch ist gesehen als das Wesen, dem Freiheit zukommt. In seiner Freiheit ist er zugleich für den Mitmenschen und die

33. Ontologie und Eschatologie in der christlichen Soziallehre. In: Botschaft an die soziale Welt. 1959. S. 143.
34. Der Text findet sich bei *Thielicke-Schrey:* Christliche Daseinsgesealtung. 1958. S. 553 ff.

Gesellschaft verantwortlich. Dies gilt von jedem Menschen. Verantwortliche Freiheit, die nicht sich selbst lebt, sondern nach der Gerechtigkeit für alle trachtet, ist das Merkmal der verantwortlichen Gesellschaft[35].«

Die Kirche hat die Aufgabe, alle Glieder der Gesellschaft, also nicht nur ihre eigenen Glieder zu dieser verantwortlichen Freiheit aufzurufen. Es handelt sich also hierbei nicht um das Leitbild einer »diristlidien Gesellsdiafl«, um eine Verchristlichung der Welt, sondern um ein Ernstnehmen einmal der Personhafligkeir aller Menschen, sodann um die Verantwortung für die Mitmenschen,wobei eben auch an alle personzerstörenden Faktoren der modernen Welt in Ost und West gedacht ist. Insofern ist dieser Begriff nicht nur eine zeitlos-abstrakte Allgemeinwahrheit, sondern hat sehr aktuelle geschichtliche Bezüge auf die gegenwärtige Menschheitssituation. Damit sind die Wahrheitsmomente des liberalen und des sozialen Denkens einbezogen, wobei weder das Leitbild einer verkirchlichten Welt noch ein einfaches Kapitulieren vor dem Säkularismus maßgebend war, sondern - mit Bonhoeffer zu reden - die Befreiung der weltlichen Ordnung zu echter Weltlichkeit als Sinn und Ziel der Christusherrschafl:.

Die Erörterung des Begriffs der *Institutionen* kann als evangelisches Gegenstück zu einer rein ontologisch argumentierenden Naturrechtslehre betrachtet werden. Die Frage nach der theologischen Begründung des Rechts bewegt seit dem Ende des zweiten Weltkrieges auch die evangelische Kirche. 1949 wurde über diese Frage ein Gespräch vom Rat der EKD veranlaßt[36], das seine Fortsetzung fand in der Arbeit einer von der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademie getragenen Kommission über das Institutionenproblems". Daß reformatorische Theologie allererst Theologie des Worts ist, wird in der These deutlich, daß die Institutionen Stiftungen Gottes sind, die durch sein Wort ins Dasein gerufen wurden und im Wort Gottes ihren ontologischen Wirklichkeitsgrund haben. Damit ist ein völlig anderer Ansatz gefunden, als er in der bisherigen »Theologie der Ordnungen- vorlag. Die Institutionen sind nicht mittels einer Analytik ihrer phänomenalen Strukturen, also auch nicht auf Grund historischer oder ontologischer Analyse zu erheben, weil ihr »Sein in dem Tatbestand gründet, daß sie in Gottes Wort gefaßt und mit Gottes Wort verbundene sind[38]. Durch diesen Ansatz wird zugleich die Verbindlichkeit wie die dynamische Wandelbarkeit der Institutionen in ihrer geschichtlichen Gestalt aussagbar, denn sie sind typische Beziehungsformen, die in ihrem Grundriß zwar vorgegeben, aber doch weitgehend gestaltungsfähig sind, die zu ihrer Verwirklichung der Annahme durch den einzelnen und der Hingabe bedürfen, etwa die Ehe, die hier meist als Modell vor Augen steht. Institutionen sind Stiftungen Gottes, die sich auf die Grundverhältnisse menschlichen Daseins beziehen, aber nicht nur zuständlich gedacht werden dürfen, sondern als Vorgang, also prozessual, wobei aber der Vollzug des Prozesses die Institution als solche nicht erst konstituiert, weil sie im Schöpferwillen Gottes angelegt und gewollt ist.

---

35. Die veranrworrliche Gesellsmall:.In: Die Kirdie in der modernen Gesellschaft. S. 129.
36. Vgl. Kirdie und Recht, 1950.
37. Redrr und Institution. Glaube und Forschung, Nr, 9. Hg. v. *H. Dombois. 1956.*
38. A.a.O. S. 72.

In den Konzeptionen der verantwortlichen Gesellschaft und der Institution liegt eine nicht nur kritische, sondern auch positive Weiterentwicklung der klassischen Naturrechtslehre auf dem Boden evangelischer Theologie vor. Es ist also durchaus nicht so, als gäbe es in der evangelischen Theologie nur eine negative Stellung zum Naturrecht, oder gar als sei diese Theologie heute noch an den Positivismus verhaftet. Die evangelische Auffassung ist allerdings in zwei Punkten vom klassischen Naturrecht unterschieden. Einmal ist sie wesentlich kritisches Naturrecht, wie dies vor allem Wendland hervorgehoben hat, weil sie nicht von einem ontologisch erhebbaren vorfindliehen Sachverhalt von Ordnung ausgeht, wie ihn die thomistische Theologie kennt, sondern von dem kritischen Gegenüber des Wortes Gottes, das Ordnung erst in diese Welt hineinstiftet und den Menschen zur Verantwortung ruft. Sodann ist "evangelisches Naturrechte durch das Ernstnehmen der Geschichtlichkeit gekennzeichnet, und zwar nicht nur so, daß vorhandene geschichtliche Ordnungen als »heilige Ordnungen« oder als unumstößliche ewige Ideen angesehen werden, sondern daß sowohl die geschichtliche Situation des Menschen als des Sünders als die Überwindung der Sünde durch die neue Welt Gottes betont wird. Das erste wird vor allem von H. Thielicke, das andere von H.-D. Wendland betont.

III. FOLGERUNGEN FÜR DIE SOZIALETHIK

Ich möchte nun abschließend an einigen Beispielen zeigen, was für Folgerungen aus dem bisher Erörterten sich für die Sozialethik ergeben. Wer meint, nun sei ja alles klar und man habe auch auf evangelischer Seite eine sicher zu handhabende Norm für die Gestaltung positiver Rechtssätze, wird wohl enttäuscht werden müssen, denn der wesentlich kritische und eschatologische Charakter des evangelischen Naturrechts läßt eine große Variationsbreite möglicher ethischer Entscheidung offen. Fragen, die im lerzen Jahrzehnt besonders intensiv diskutiert worden sind, sind vor allem das Problem der *Gleichheit von Mann und Frau im Eherecht, das Problem der Todesstrafe und das des Atomkriegs.* In seiner Stellungnahme vom 22. 3. 1952 hat sich der Rat der EKD gegen eine Aufhebung des Letztentscheidungsrechts des Vaters in Erziehungsfragen (§ 1634 BGB) ausgesprochen und sich dabei ausdrücklich auf die apostolische Weisung in Eph. 5, 22 (die Weiber seien untertan ihren Männern als in dem Herrn!) berufen. Diese Stelle braucht aber nicht notwendig eine rechtliche Unterordnung der Frau unter den Mann in allen Fällen zur Folge zu haben, vor allem weil die Bibel mit ihrem Wort keinen neuen gesellschaftlichen Zustand herbeiführen will, sondern einen bereits gegebenen anerkennt, wobei das eigentlich Neue in dem Zusatz »als in dem Herrn« liegt. Damit ist ausgesagt, daß beide, Mann und Frau, dem neuen Äon angehören und also »im Aufbruch in und aus der konkreten, gegebenen soziologischen Situation leben, wo die Verschiedenheit von Mann und Weib konstitutiv ist, im Ausschauen nach dem ewigen Horizont von Schöpfung und Erlösung, wo Mann und Weib in gleicher Weise von Gott kommen und vor Gott stehen[39]«. Somit läßt sich ein Richtungsgefälle in der Entwicklungsgeschichte dieses Verhältnisses fest-

39. H. Greeven: Die Weisungen der Bibel über das rechte Verhältnis von Mann und Frau. Kirche im Volk. Heft 12. S. 5-17.

stellen: es geht in Richtung auf das Mündigwerden der Frau und also auf die rechtliche Gleichheit beider Geschlechter. - Daß die Geschichte einen Richtungssinn und ein Richtungsgefälle in dieser Richtung hat, beweist ja auch die Aufhebung der Sklaverei, die für die mittelalterliche Theologie noch naturrechtlich sanktioniert war, aber heute nicht mehr vertreten wird. Wenn sich die ethischen Einsichten in der Frage der Sklaverei gewandelt haben, warum sollen sie sich dann nicht auch in Richtung auf den Gleichheitsgrundsatz für die Frau ändern können? Die entscheidende Frage ist also nicht die: Habt ihr euer Zusammenleben nach althergebrachten und altehrwürdigen Modellen geordnet? - Sondern: Lebt ihr so, wie ihr als Miterben der Gnade euer Leben auf Erden dermaleinst vor Gott verantworten könnt?

Ähnlich liegt es mit der *Todesstrafe*. Diese ist für die Bibel das vorfindliche Recht sowohl im Judentum wie bei den Römern. Gegen sie wird nicht ausdrücklich polemisiert, es gibt kein einziges Wort des Neuen Testamentes, in dem gesagt würde: Ihr dürft die Todesstrafe nicht vollziehen! Man hat sich vielmehr mit Vorliebe auf Röm, 13 gestützt, um zu beweisen, daß Paulus die Schwertgewalt des Staates anerkennt, also auch die Ausübung der Todesstrafe. Es sieht also so aus, als ob die Todesstrafe ein Satz des natürlichen Rechtes sei, denn wer als Rechtsbrecher durch Zerstörung des Lebens die Grundlage allen rechtlichen Zusammenlebens zunichte macht, hat das Recht auf weiteres Zusammenleben mit der Rechtsgemeinschaft verwirkt. Theologisch wird meist von einer Staatsmetaphysik her argumentiert, als habe der Staat gleichsam als »Gott auf Erden« den göttlichen Zorn am Rechtsbrecher zu vollstrecken und ihn für seine Tat sühnen zu lassen. Gegen eine solche Begründung der Todesstrafe als theonomer Forderung aus einem theonomen Staatsbegriff ist aber zu sagen, daß »sie dadurch ausgeschlossen ist, daß eine entsprechende Staatsmetaphysik in der Bibel nicht gelehrt wird. Sie ruht auf einer revisionsbedürftigen Verbindung biblischer Aussagen über das Verhalten des Christen im jeweils vorfindlichen Staat mit teils naturreditlichen, teils idealistischen Spekulationen über das Wesen des Staatesw«, Es scheint, als habe sich eine vom Evangelium überwundene Religion der Vergeltung und der Rache in den Strafzweck als letzten Schlupfwinkel zurückgezogen und werde dort noch unter der Devise des Naturrechts konserviert. Es kann theologisch nicht darum gehen, daß wir die Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit durch den Akt metaphysischer Sühne vollziehen, denn das ist der große Vorbehalt Gottes, der als einzige Sühne für den treulosen und dennoch geliebten Menschen gestorben ist. Auch hier zeigt sich, daß evangelisches Naturrecht nicht einfach eine althergebrachte Begründung unkritisch übernehmen kann, sondern solche Begründungen kritisch am Maßstab der Christologie und Eschatologie messen muß.

Naturrechtlich ist der *Krieg* immer als ultima ratio des Staates begründet worden, sofern durch ihn ein gerechtes Ziel mit gerechten Mitteln verfolgt wird. »Der Krieg erscheint nicht als ein Akzidens der Welt, nicht nur als Werk willkürlicher menschlicher Bosheit,

40. So *Ernst Wolf:* Todesstrafe – Naturrecht oder Christusrecht. 1960. S. 70. – Weitere Äußerungen über die Todesstrafe *K. Barth:* Kirdil. Dogmatik III, 4. S. 503-509. – *P. Althaus:* Die Todesstrafe als Problem der christlichen Ethik. Sitzungsberichte der Bayr, Akademie der Wiss. PhiI.-hist. KI. 1955. H. 2. - *H. P. Alt:* Das Problem der Todesstrafe. 1960. – *K. Kraemer* (Hg.): Todesstrafe? Kirche im Volk. Heft 24, mit theoI. und jurist. Beiträgen von *E. Wolf, W. Künneth, M. Dorfmüller* und *R. Maurach.*

sondern als zur Substanz dieses -alten Äons‹ gehörig. Der Kampfcharakter der Welt ist eine ontische, die gesamte Existenz der Geschichte konstituierende Gegebenheiru.« Diese Situation wird von der Christenheit geschichtlich vorgefunden, und nun hat die Naturrechtslehre nichts anderes getan als diesen Befund ontologisch rationalisiert; folglich kann auch ein Kriegsmann in seligem Stande sein. Dabei ist aber die Voraussetzung wichtig, daß die im Kriege angewandten Mittel den eigentlichen Kriegszwedc, nämlich die Herstellung von Frieden und Gerechtigkeit zwischen den Völkern, nicht zunichte machen dürfen. Die Situation heute ist aber, daß dieser wichtige Vorbehalt im Hinblick auf die Atombewaffnung und ihre massenmörderisdien Wirkungen außer acht gelassen wird, bzw. daß wir uns einer systematischen Bagatellisierungskampagne ausgesetzt sehen, was die Schädlichkeit der Radioaktivität betrifft. Es ist daher nicht verwunderlich, daß ein großer Kreis von Theologen und Laien die Subsumierbarkeit der gegenwärtigen Situation unter die Voraussetzungen des herkömmlichen Naturrechts ablehnt. Daß dies nicht nur evangelische Theologen tun, sondern auch katholische, dafür ist der Band "Atomare Kampfmittel und diristliehe Erhik« (1960) ein schöner Beweis.

Gerade dieses letzte Beispiel zeigt uns besonders deutlich, in welcher Gefahr eine rein rationale, die Bedingungen der geschichtlichen Wirklichkeit überfliegende Verwendung naturrechtlicher Sätze steht. Die Sätze des klassischen Naturrechts setzen ganz andere technische und politische Verhältnisse voraus, als sie heute im Atomzeitalter gegeben sind. Werden nun die alten Sätze unbesehen, das heißt ohne Berücksichtigung der veränderten realen Seinslage, weiter tradiert und propagiert, so geschieht, was immer wieder im Bereich der Theologie geschehen ist: sie werden zu Ideologie und verfallen damit in die Fragwürdigkeit einer unechten Situation. Vor diesem Ideologieverfall der Theologie warnt das kritische und eschatologische Element im evangelisch verstandenen Naturrecht. Es wahrt in dieser Frage, ähnlich wie etwa auch in der Frage der Gültigkeit des *Subsidiaritätsprinzips,* die Geschichtlichkeit, ohne damit dem Positivismus zu verfallen. Bei diesem Grundsatz, der die eigentliche soziale und kulturelle Aktivität in den Bereich der vorstaatlichen Gerneinsdiaflen verlegt und so dem staatlichen Totalitarismus steuern will, muß bedacht werden, in welcher geschichtlichen Situation ein solcher Grundsatz vertreten wird: in der pluralistischen Gesellschaft, in der die Christenheit in Konfessionen gespalten ist und das Miteinanderleben der verschiedenen Konfessionen und Nicht-Konfessionen zu einer bürgerlichen Lebensfrage geworden ist. Ist hier nicht das Zusammenwirken und gemeinsame Bewältigen der sozialen Aufgaben wichtiger als die konfessionelle Integration und damit die säuberliche Trennung der Menschen in besondere Gruppen? Es gibt in dieser Situation der modernen säkularen Gesellschaft eine urkirchliche Frage an uns alle, die Ernst *Sauer* so formuliert hat: Die Welt-Selbstliebe mußte aufkommen, weil in den apologetisch sich gegenseitig total absorbierenden Kirchen die erste Liebe Christi zur verlorenen Welt erkaltete. So verantwortet die getrennte Christenheit gemeinsam vor Christus den »Säkularismus« des Mensdienw, So kommt es, daß im evangelischen Bereich das Dogma von der Geltung des Subsidiarirätsprinzips nicht unbedingt aufrechterhalten

41. *W. Künneth:* Politik zwischen Dämon und Gott. 1954. S. 329.
42. *E. Przywara* und *E. Sauer:* Gespräch zwischen den Kirdien. 1957. S. 85.

wird, weil erkannt wird, das es außer der Gefahr des staatlichen Totalitarismus auch die Gefahr des konfessionellen und anderen Gruppenegoismus gibt, der für die Gesamtsituation des modernen Menschen nicht minder bedenklich ist. Man wendet sich daher in den evangelischen Überlegungen zur Sozialpolitik zwar gegen eine absolute Autonomie des Staates, aber ebenso gegen jeden Institutionalismus, der die Institution höher stellt als den Menschen. Leitend für sozialpolitische Überlegungen muß einmal das Wissen um die Personhaftigkeit des Menschen sein, die dem Menschen von Gott gegebene Verantwortungsfähigkeit und die soziale Gerechtigkeit als das stets neue Bemühen, in jeder Situation das Gebot der Nächstenliebe zu erfüllenw, sodann die Überzeugung, daß alle Institutionen nur Instrumente in der Hand des Menschen sind zur Förderung seiner Persönlichkeit, nicht zu deren Auslöschung. Sie dürfen weder Selbstzweck noch Herrschaftsmittel von Gruppen werden. Darum wird vom evangelischen Denken her nicht einfach eine bestimmte sozialphilosophische Konzeption, wie sie mit dem Grundsatz der Subsidiarität gegeben ist, als das Allheilmittel im sozialen Bereich angesehen werden können, sondern auch diese Konzeption muß sich jeweils in der konkreten Situation daraufhin befragen lassen, ob sie der echten Mitmenschlichkeit der Menschen dient oder nicht.

Ich möchte damit die Reihe der Beispiele abschließen, an denen gezeigt wurde, welche Schlußfolgerungen für die Sozialethik und Sozialpolitik sich aus dem evangelischen Verständnis des Naturrechts ergeben. Das eine dürfte deutlich geworden sein: daß der Vorwurf, die Protestanten kennten nichts anderes als den Gedanken der staatlichen Eigengesetzlichkeit und überließen alle konkrete Sozialgestaltung positivistisch dem Staat, nicht zutriffi, wenngleich in dieser Richtung eine Gefahr liegt, der der Protestantismus in gewissen Perioden seiner Geschichte erlegen ist. Die Abwehr dieses Vorwurfes bedeutet andererseits nicht einfach eine Rückkehr zu den Sätzen des sogenannten klassischen Naturrechts, sondern will *als kritisches und eschatologisches Naturrecht 'Von der Mitte reformatorischer Theologie her* verstanden werden. Daher rührt es, daß evangelische Theologie das Problem der Transposition als wesentlich schwieriger empfindet, als dies im katholischen Bereich der Fall sein dürfte. Das hat nichts mit "ethischem Pessimismus« und "ethischer Skepsis« zu tun[44], sondern rührt davon her, daß geschichtliches Sein in seiner Doppelbestimmtheit als der »Zeit der Kirehe- im heilsgeschichtlichen Sinne wie der jeweiligen so und so bestimmten Gegenwart ernst genommen wird. Das ermöglicht keine einfachen und am Maßstab eines vorgegebenen und darum leicht zu handhabenden Normensystems ablesbaren Lösungen, sondern macht ein stetes kritisches Prüfen und Erwägen nötig, das fern ist von aller Selbstsicherheit und absoluten Einsicht in das Richtige. Ob dieses »evangelische Naturrecht« noch identisch ist mit dem sogenannten klassischen Naturrecht, ist eine weniger entscheidende Frage als die andere: ob die von Katholiken und Protestanten vertretene Auffassung bestehen kann als echte Auslegung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift. Es geht in dem heute von allen Seiten erhobenen Ruf

43. Vgl. dazu die Schrift "Sozialpolitik aus evangelischer Verantwortung«. Hg. v. *Fr. Kkhn. 1960.*

44. So *M. Reding-* Philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie, 1953, S. 216: Die Leugnung des humanen Ethos und der philosophischen Ethik beruht Ihrerseits auf einem ethischen Pessimismus und einer ethischen Skepsis, die an echter, eigenständiger Menschlichkeit verzweifeln.

»Rettet den Menschen!« nicht um das Festhalten an althergebrachten Gegensätzen, sondern um die gemeinsame Verantwortung aller Christen, den Zeitgenossen teilzugeben an der Wohltat Christi. Daraus dürfte sich eine Entkrampfung der Situation ergeben, daß wir die Kategorie der Gegenseitigkeit neu kennenlernen, wie es *Rosenstock-Huessy* in seinem Buch »Atem des Geistes« ausgesprochen hat: Menschen werden geheilt durch Liebe, Glaube und Hoffnung. Darum müßte in und trotz aller unserer Unterschiede Immer spürbar bleiben, daß wir einander lieben, einander glauben, einander hoffen.

Prof. D. H.-H. Schrey *Berlin-Steglitz*

Das Verhältnis von Kirche und Obrigkeit im Diakonat

von

F. H. LANDSMAN

1. Die Absicht dieser Konferenz! ist es, unsere deutschen Gäste möglichst gut über das Gemeindediakonat der reformatorischen Kirche Hollands und seine Probleme zu informieren. An Stelle einer breit ausgearbeiteten theoretischen Entfaltung soll die Einführung von der Praxis der diakonalen Arbeit her erfolgen, wobei das Verhältnis von Kirche und Obrigkeit primär behandelt werden soll.

Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Diakonie ist in Holland in mehr als einer Hinsicht aktuell, vor allem, wenn unter »Staat« nicht nur die Reichsobrigkeit, sondern auch die Provinzial- und Lokalobrigkeit verstanden wird. Denn gerade in der lokalen Sphäre berühren sich kirchlicher Diakonat und kommunaler, sozialer Dienst in Gestalt der Wohlfahrtsarbeit fortwährend.

2. Ein erstes Problem von staatlichen und kirchlichen diakonalem Dienst stellt sich auf dem Gebiet der Armenfürsorge, der ältesten Form der diakonalen Arbeit schlechthin. Gerade auf diesem Gebiet wird deutlich, wie schnell und radikal das Verhältnis von Kirche und Obrigkeit sich ändern kann und wie dadurch der Diakonat genötigt ist, das Verhältnis von Kirche und Staat neu zu durchdenken.

In der Geschichte der Armenfürsorgegesetzgebung lassen sich drei Stadien unterscheiden.

Bei dem Armenfürsorgegesetz von 1854 stand von vornherein die völlige Selbständigkeit freier oder privater, meist *kirchlicher* Armenfürsorge fest. Die öffentliche Armenfürsorge durfte nur dann tätig werden, wenn das absolut unvermeidbar bar. Die Obrigkeit

1. Pfarrer *Landsman* gab diese Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Obrigkeit im Arbeitsbereich des Diakonats anläßlich einer Studienkonferenz, die das Diakoniewissenschafllidie Institut der Universität Heldeiberg für führende Männer und Frauen der kirchlichen Sozialarbeit im April 1961 in Holland veranstaltet hatte. (Eine ähnliche Konferenz hatte 1960 in Paris und 1959 in London stattgefunden.) Die Teilnehmer sollten dabei die sozialen Verhältnisse eines ausländischen Nachbarlandes und auf diesem Hintergrund die kirchliche Sozialarbeit in diesem Land kennenlernen und aus dem Blick über den Zaun Klärung und Stärkung für die eigene Arbeit gewinnen. (Anm. von Prof. D. *Krimm,* Heidelberg)

hatte also lediglich subsidiäre und polizeiliche Funktion. In diesem Gesetz handelte es sich jedoch nur dem Anschein nach um die Freiheit der Kirche, tatsächlich ging es aber darum, den Steuerzahler sowenig wie möglich zu belasten. In Wahrheit aber sah man in dieser Glanzzeit des Liberalismus Kirche und Obrigkeit als Antipoden.

Eine Lichtseite für die Kirche scheint dies jedodi auch zu haben. Während die Diakonie nur dem Namen nach ein Organ der Kirche gewesen war, in Wirklichkeit jedoch ein Organ der kommunalen Fürsorge, bekam sie jetzt ihre Freiheit wieder und konnte ihre Arbeit besser tun. Schon bald zeigte sich aber, daß die Erwartungen zu hoch gespannt gewesen waren. Die kirchliche Diakonie war in keiner Hinsicht ihren neuen Aufgaben gewachsen. Absichtlich entzog sie sich oft ihrer Aufgabe und hätte die Armen geopfert, wenn nicht die Armenfürsorge, dem Gesetz zuwider, mehr und mehr auf die bürgerliche Gemeinde und ihre Krankenkassen übergegangen wäre.

In dieser Zeit (1854-1912) kommt es aber auch zu einem sozialen Aufschwung. Als Resultat mußte die Obrigkeit mehr und mehr einsehen, daß die Armenfürsorge ihre Sache war und daß es darum ging, die Ursachen der Armut aufzudecken und zu bekämpfen. Das führte zu dem Armengesetz von 1912, das trotz seiner »Alterserscheinung« mit Ausnahme einiger Paragraphen noch immer in Kraft ist. Das Subsidiaritätsprinzip, also die Priorität der privaten Fürsorge, wurde unverkürzt beibehalten, doch ist nunmehr erstmals die Obrigkeit gleichwertiger Partner der privaten Fürsorge. Die Obrigkeit darf zwar nicht handeln, wo die private Fürsorge ihre Verantwortung wahrnimmt; sie kann aber mit der Diakonie zusammenarbeiten, wo diese ihre Aufgabe allein nicht völlig lösen kann; einer der Partner wirkt dabei ergänzend.

Wichtiger ist noch, daß sich die Unterstützung nicht allein auf die Sicherung des Lebenshaltungsminimums beschränken muß, sondern individualisierend, erziehend auftreten kann. Dabei wird sichtbar, wie sich die herkömmliche Armenfürsorge zur Wohlfahrtsarbeit hin entwickelt. Die materielle Unterstützung ist nur noch ein Teil der ganzen Arbeit. Damit aber entstehen im Verhältnis von Kirche und Staat im Diakonat neue Fragen.

In der Praxis wird die kirchliche Armenfürsorge ein stets kleinerer Teil der totalen sozialen Unterstützung. Der § 31 hat es aber möglich gemacht, daß die Diakonie eine Unterstützung im vollen Betrag auszahlt und die Unterstützten beaufsichtigt, auch wenn der Staat einen Teil der Unterstützung übernimmt. Voraussetzung ist nur, daß die diakonischen Organe bestimmten fachlichen Bedingungen genügen und die beteiligte Familie zustimmt.

Vor dem zweiten Weltkrieg sah es die Kirche oft als Ehrensache an, daß der Diakonat die Armenfürsorge soweit wie möglich selbst besorgte und daß zu dieser Arbeit finanziell soviel wie möglich beigesteuert wurde.

Während des letzten Krieges und danach brachten eine Anzahl Faktoren eine radikale Änderung. Gewiß wurde anfangs noch eingesehen, daß der Dienst der Obrigkeit sowohl in der Armenfürsorge als auch in der allgemeinen Wohlfahrtsarbeit subsidiär sein und bleiben sollte. Wie konnte es auch anders sein so kurze Zeit nach dem Krieg mit der Erinnerung an eine Obrigkeit, die ihre »Winterhilfe« gebrauchte, um das Volk zu gewinnen für ihre totalitären, von einer heidnischen Ideologie bestimmten Zwecke?

Auf diesem Hintergrund ist zu verstehen, daß der reformierte Diakonat im Jahre 1948 in einem Bericht, der auch von der Generalsynode angenommen wurde, schrieb:

»Die Kirdie soll es begrüßen, daß die Obrigkeit jetzt viel mehr als früher sich verantwortlieh weiß für das soziale Wohl ihrer Untertanen und sich bereit zeigt, viele Vorsehungen zu treffen, um der Not abzuhelfen und ihr vorzubeugen. *Dies heißt jedoch nicht, daß das Subsidiaritätsprinzip aufgehoben ist.* Die Kirdie soll immer das Recht zu helfen haben, wo sie zu helfen wünscht, sogar in dem Sinn, daß die Obrigkeit, wenn erwünscht, der kirchlichen Sorge Vorrang verleihen soll vor ihrer eigenen Armenfürsorge.

Das Subsidiaritätsprinzip bringt jedoch in keiner Hinsicht die Pflidit der Kirche, zu helfen, mit sich, Insoweit dieser Gedankengang der Hintergrund des Subsidiaritätsprinzips des Armengesetzes vom Jahre 1912 gewesen ist, verwirft die Kirdie ihn.«

Hier bricht sich der Gedanke Bahn, daß es auch Aufgabe der Kirche ist, »die Obrigkeit hinzuweisen auf ihre Aufgabe unter der ganzen Bevölkerung, nach Kräften die Armut zu mildern und ihr vorzubeugen«.

Ein noch stärkerer Akzent wird dadurch gesetzt, daß

a) durch eine verständige Anwendung von § 31 die Ausführung der Armenfürsorge dem Diakonat überlassen werden möge auch dort, wo die Obrigkeit die finanzielle Unterstützung ganz auf ihre Rechnung nimmt,

b) es dem Diakonat belassen bleibt, außerdem eine ergänzende Unterstützung zu geben.

Seitdem hat die Entwicklung weitere Fortschritte gemacht. Als 1951 die neue Kirchenordnung der Hervormde Kirche eingeführt wurde, wurde in dem begründeten Paragraphen der Diakonat wohl auch ausschließlich auf den Nenner »Dienst der Barmherzigkeit« gebracht. In der Ausarbeitung aber wurde in der Verordnung für den Diakonat (Ver 15, 1) als eine seiner Aufgaben genannt:

»Der Kirche zu dienen in ihrer Aufgabe, auch Obrigkeit und Gesellschaft: hinzuweisen auf ihre Berufung, angesichts der sozialen Fragen Gerechtigkeit zu üben.«

Allein schon angesichts dieses Auftrages kann der reformierte Diakonat es nur begrüßen, daß seit 1945 mit der Verwirklichung des Gedankens des »weltfare state« die soziale Gesetzgebung so ausgebaut wurde, das sich die Zahl der Hilfsbedürftigen immer mehr verringerte. Im Jahre 1954 erschien unter dem Titel: »Gesetz für die Regelung der WoWfahrtspflege« ein neuer Armengesetzentwurf, der jedoch nie der Volksvertretung vorgelegt wurde. Aus der über diesen Entwurf entstandenen Diskussion im diakonalen Kreis ging hervor, daß man geneigt war, nicht nur auf dem Gebiet der Armenfürsorge, sondern auch auf dem der sozialen Fürsorgearbeit und der Wohlfahrtspflege den Gedanken der Subsidiarität fallenzulassen und ihn durch den der Zusammenarbeit, der Kooperation, zu ersetzen. Dies gelang jedoch noch nicht ganz, schon deshalb, weil dem Entwurf des Gesetzes eine bestimmte Modifikation des Subsidiaritätsgedankens zugrunde lag. Es war schwer zu bestimmen, inwieweit noch Verwandtschaft: bestand mit dem »klassischen« Subsidiaritätsprinzip.

Inzwischen ist die Entwicklung weitergegangen, und in absehbarer Zeit ist ein Gesetzentwurf zur sozialen Beihilfe zu erwarten. In diesem ist beabsichtigt, für jeden Staatsbürger ein »Recht auf Unterstützung« zu schaffen, insoweit der Hilfsbedürftige nicht unter

eine der kollektiven Regelungen fällt. In der Diskussion, die über dieses kommende Gesetz schon begonnen hat, zeigt es sich, daß man seitens der römisch-katholischen Kirche bereit ist, das Subsidiaritätsprinzip für diese Form der sozialen Beihilfe nicht anzuwenden. Die in der Wohlfahrtspflege tätigen protestantischen Kirchen und Organisationen haben den Gesetzentwurf ebenfalls besprochen und werden wahrscheinlich das Ergebnis ihrer Besprechungen unter dem kennzeichnenden Titel »Legislative Wünsche im biblischen Lidrt« veröffentlichen. In diesem Bericht werden ganz andere Töne laut als in dem oben zitierten Rapport von 1948. In diesem Bericht wird mit einem Wort von Disraeli begonnen: »The principle of the relief to the poor is not a charity but it is a right.« Denn: »Eine richtig verstandene biblische Gerechtigkeit kann eine Garantie sein für eine unlösliche Einheit zwischen dem Erwerben und der Verwertung von Existenzmitteln einerseits und der religiösen Bestimmung des Menschen andererseits- (...).

Die biblische Gerechtigkeit fordert die Stärkung und Aufrichtung des Schwachen (Witwen und Fremde) überall dort, wo »das strenge Recht« im römischen Sinne, welches nichts anderes ist als der regulierte Eigennutz, auf die Unterdrückung des Schwachen hinausläuft.

Und weiter: Nach einer biblischen Anthropologie müssen wir den Menschen, jeden Menschen, auch den ökonomisch, auch den körperlich, auch den geistig armen Menschen sehen als ein Glied eines großen Ganzen, in welchem die Glieder zu funktionieren haben im *Dienst* des anderen. Dienst setzt voraus, daß die anderen den Dienst brauchen. Dienst setzt voraus, daß die anderen diesen Dienst fordern können und nicht darum zu betteln braudien.

Auf dieser Grundlage wird dann als Erfolg der diristliehen Glaubenshaltung die Anerkennung menschlicher Grundredire gefordert. Das gilt besonders für die sozialen Grundrechte. Auch die Dürftigsten sind Rechtssubjekte, die auf eine menschenwürdige Existenz ein Anrecht haben, wenn sie ohne eigene Schuld, etwa mangels Gelegenheit an Arbeit, sich nicht ernähren können.

Die Obrigkeit hat in der Förderung dieser Grundrechte als Persönlichkeitsrechte eine positive Aufgabe zu erfüllen. Obwohl die Verwirklichung der sogenannten Grundrechte durch die Gesellschaft nidn ausschließlich Aufgabe des Staates sein muß, so ist jedoch die Rolle des Staates bei der Rechtsbildung so groß, daß die soziale Rechtsordnung ohne Appellation an die Staatsmacht nicht zu verwirklichen ist. Während auch im Entwurf des Armengesetzes von 1954 ohne Protest von diakonaler Seite her davon ausgegangen wird, daß der Arme von Gaben der Gesellsdiafl leben muß, wird jetzt die These verteidigt, daß alle heutige Armengesetzhilfe - so gut sie auch gemeint sein mag – wesentlich nur eine pauperisierende Wirkung auf die Unterstützten ausübt und daß die beste Hilfe die ist, welche in einem Anrecht auf Beistand, das heißt also in einem Rechtstitel begründet ist.

3. Es scheint mir die Konsequenz dieses Gedankenganges zu sein, daß der Diakonat darauf verzichten muß, selbst noch die vermittelnde Instanz zu sein, die die Unterstützungen verabreicht, da ja der Begriff »Unterstützung- selbst der neuen Rechtsauffassung nicht mehr entspricht.

Das muß aber nicht bedeuten, daß damit die Aufgabe des Gemeindediakonats beendet ist, wo der Anspruch auf Beistand erhoben wird.

In derselben Zeit nämlich, in der die Umwandlungen im Rechtsbewußtsein stattfanden, die schließlich in den Ersatz sowohl des Staats- (Wichern!) als auch des kirchlichen Diakonats ausliefen, darin nämlich, daß die sogenannte Unterstützung (social assistance) gesetzlich geregelt wurde, entwickelten sich die Zweige diakonaler Arbeit, welche nicht die finanzielle Beihilfe, sondern die allgemeinen Dienstleistungen zur Aufgabe haben. Wir denken hierbei nicht nur an die weitverzweigte Arbeit der Wohlfahrtspflege, die in den Kirchengemeinden von der Diakonie oder von einer von ihr hervorgerufenen und verwalteten Stiftung für kirchliche Wohlfahrtspflege ausgeht. Wir denken dabei auch an all die anderen Formen christlicher Wohlfahrtspflege, die ursprünglich nicht ihren Ausgang vom kirchlichen Diakonat genommen haben, sondern in der Form der geschlossenen Fürsorge von christlichen Vereinen im 19. Jahrhundert organisiert wurden und besonders auf dem Gebiet der Jugendfürsorge und des Jugendschutzes und des Schutzes von Frauen und Mädchen tätig wurden.

Obwohl hier also von einem »freien Diakonat« die Rede ist, so wollen wir doch diese Arbeit auch als diakonale Arbeit sehen, für die die Kirche sich mitverantwortlich weiß und sie deshalb auch in unseren weiteren Betrachtungen betr. das Verhältnis von Kirche und Staat miteinbeziehen. Denn auch auf diesem erweiterten Begriff diakonaler Arbeit ist das Problem Kirche und Staat aktuell.

4. Diese Aktualität ergibt sich einerseits aus der Arbeitsteilung, andererseits aus den Fragen der Finanzierung.

Von römisch-katholischer Seite her scheint uns das Subsidiaritätsprinzip strengstens festgehalten zu werden, wo es um Hilfeleistung von nicht rein finanzieller Art geht, im reformierten Kreis scheint die Absicht durchzubrechen, daß dieser Grundsatz nicht mit der reformatorischen Auffassung von der Aufgabe der Obrigkeit in übereinstimmung zu bringen ist, obwohl es Zweige der Wohlfahrtspflege gibt, in denen die diakonale oder private Fürsorge zu bevorzugen ist. Das Subsidiaritätsprinzip bedeutet für die Katholiken in der Praxis, daß man die Aufgabe der Obrigkeit auf das Notwendigste beschränkt; mit anderen Worten, am liebsten würde man es dort sehen, daß der Staat die kirchliche Wohlfahrtspflege zu 100% subsidiert, das heißt subventioniert.

Von reformierter Seite kann man die Obrigkeit aber nicht allein als eine geistig neutrale Ordnungsmacht sehen, der jede Möglichkeit immaterieller sozialer Hilfe versagt werden sollte. Hier stehen wir *Johann Hinrieb Wiehern* näher, der ganz unbefangen von der Notwendigkeit einer staatlichen Diakonie spricht. Für ihn war der Gedanke maßgebend, einer wec:hselseitigen Subsidiarität der staatlichen, freiwilligen und kirchlichen sozialen Tätigkeit. Wir neigen jedoch dazu, den Begriff der Subsidiarität mit wegen seiner Verwurzelung in der thomistischen Philosophie, welche nicht die unsere sein kann, ganz fallenzulassen und statt dessen mehr von einer Zusammenarbeit der staatlichen und diakonalen Fürsorge und Sozialarbeit zu reden, wobei die Verteilung der Aufgabe von der wirtschaftlichen Lage und der Art der Arbeit abhängig ist.

Die Kirche wird dankbar sein müssen, wenn sich viele ihrer Glieder aus Liebe für den Nächsten mit Hingabe und Sachverständigkeit in den Dienst der staatlichen Diakonie stellen: sei es als Beamter eines sozialen Fürsorgeamtes, sei es als Wohlfahrtspfleger in der

Bekämpfung der Asozialität, sei es als erziehender Berater für die Erziehung und den Kinderschutz, sei es als]ustizbeamter oder beim Ministerium für Sozialarbeit und Wohlfahrtspflege.

5. Andererseits weiß die Kirdie aber auch, daß sie eine eigene diakonale Aufgabe hat, welche es ihr unmöglich macht, alles der Obrigkeit zu überlassen, obwohl der Staat bereit ist, seine Verantwortung als Vertreter der Gesellschaft auch in der Wohlfahrtspflege wahrzunehmen.

a) Diese Aufgabe kann einen prophetischen Aspekt haben. Wie die Innere Mission im vorigen Jahrhundert angesidits der Not und des Elends so vieler eine edit bedeutende Initiative ergriff, so ist es auch in unserer Zeit die erste Aufgabe des Diakonates mit oder ohne Unterstützung der Obrigkeit experimentell zu arbeiten; das heißt, Not ausfindig zu machen, für die es noch keine Hilfe gibt, Methoden der Hilfeleistung zu entwickeln, die noch keine Anwendung erfuhren und vor allem ein Beispiel selbstloser Liebe zu geben. Diese Arbeit hat etwas »Zeichenhaftes«. Wenn wir unter diesem Aspekt die diakonale Arbeit im weitesten Sinne des Wortes uns vergegenwärtigen, und dabei besonders die Familienfürsorge als wichtigste Aufgabe lokaler Diakonalarbeit mitsehen, so zwingt sidi ganz von selbst die Frage auf, ob dieses experimentale Element wohl genügend zur Geltung gelangt? Nimmt man sich nicht zu viel die Arbeit der kommunalen Fürsorgebüros zum Vorbild ohne daran zu denken, daß der Diakonat, wenn er an der Wohlfahrtspflege mitbeteiligt sein will, einen eigenen Stil entwickeln muß, der damit zusammenhängt, daß die christliche Gemeinde seine geistige Basis ist?

b) Der zweite Gesichtspunkt, daß die Kirdie eine Rechtfertigung für ihre diakonale Wohlfahrtspflege findet, ist die *priesterliche* Aufgabe der Kirche. Einerseits soll die Diakonie - auch dem Staat gegenüber - daran festhalten, daß ihre Wohlfahrtspflege keine evangelisatorische Nebenabsicht hat und diese auch nicht haben darf. Ebensowenig darf sie als eine Art Spezialisierung des Pastorats angesehen werden. Mit den Methoden und der Sachverständigkeit, die dieser Arbeit anhaften, bezweckt sie die gesellschaftliche Reintegration der in Frage kommenden Familien und Personen, und in diesem Zusammenhang dient sie auch der Volks- und Staatsgemeinschaft. Die Funktion des »social casework« ist in erster Linie *nicht* das Schaffen bestimmter Vorsehungen, sondern die Förderung der entstandenen Bindung zwischen Helfer und Geholfenem.DemAnpassungsbegriff, auf welchem das casework beruht, liegt eine wesentlich kreative Voraussetzung zugrunde.

An die Bereitschaft dessen, dem geholfen wird, wird appelliert, dasjenige, was nicht zu ändern ist, zu akzeptieren und sidi zu öffnen für Kräfte, die das andere, das Neue ins Menschenleben bringen. (Dies alles sind Zitate aus der »neutralen« casework-Literatur.)

Bei diesem »Helfen« - im Gegensatz zu dem, was in der amerikanischen Literatur behauptet wird – ist eine übertragung von Wertungen und Normen nicht mehr unvermeidlich, sondern dieses agogische Element muß als konstitutiver Faktor gesehen werden. Wenn wir das alles berücksichtigen, kann es klar werden, wie sehr die tiefsten Lebensfragen in dieser Arbeit eine Rolle spielen und wie groß die innere Verwandtschaft zwischen der individualisierten Wohlfahrtspflege und dem Pastorat ist trotz des Unterschiedes in der Funktion und vielleicht auch in der Methodik. Deshalb kommen wir denn auch immer mehr

zu der Einsicht, daß nicht ein aprioristisches Prinzip wie das der Subsidiarität, sondern die Art der Arbeit die Einteilung der Aufgaben von Kirche und Staat in der Wohlfahrtspflege zu bestimmen hat. Der Diakonat dient Volk und Staat am besten, indem er diese Arbeit tut von seinen eigenen Voraussetzungen aus und in einer Institutions-Form, in welcher er seine Arbeit prophetisch und priesterlich in Freiheit tun kann.

Wir dürfen sagen, daß es in Holland dem Diakonat an dieser Freiheit nicht fehlt. Ob der Diakonat diese Freiheit schon genügend ausgebeutet hat und ob er in seiner Wohlfahrtspflege schon auf einem Niveau ist, welches mit seiner Berufung und Verantwortlichkeit übereinstimmt, ist eine andere Frage; wir müssen zu der Erkenntnis kommen, daß wir mit großen Worten sehr vorsichtig sein und immer daran denken müssen, daß besonders im Diakonat der Glaube aus den Werken erkannt werden soll.

6. Außer der Armenfürsorge und der allgemeinen und spezialisierten Wohlfahrtspflege in all ihren Spielarten gibt es ein drittes Gebiet, auf welchem der Diakonat auch versuchen muß, in einer ganz neuen Weise das richtige Verhältnis zum Staat zu finden. Ich meine die Arbeit auf sozialem Gebiet, welche zusammenhängt mit den schnellen gesellschaftlichen Änderungen, die hervorgerufen wurden durch Landzuwachs, Wasserwerk, Strukturänderungen auf landwirtschaftlichem Gebiet, regionale Verbesserung und Industrialisierung. Diese wirtschaftlichen Umwälzungen liegen alle in der sozial-ökonomischen Sphäre. Die Obrigkeit hat jedoch eingesehen, daß diese Entwicklungen auch den Menschen in seiner sozialen und kulturellen Existenz treffen und ihn vor das Problem der Anpassung stellen. In vielen Fällen ist es sogar so, daß diese Strukturänderungen nicht möglich sind ohne einen psychischen Umbildungsprozeß. Dieser muß den beteiligten Menschen befähigen, sich das ihm noch Fremde anzueignen und selbsttätig mitzuarbeiten an den Änderungen in der Wirtschaft. Diese Änderungen sind nötig, um dem Menschen eine menschenwürdige Existenz zu sichern.

Der Diakonat hat die Gewohnheit, mit Begriffen wie Not, Elend, Armut, Krankheit, Leid, Barmherzigkeit, Liebe, Hilfe, Beistand, Pflege zu arbeiten. Wenn es mit der sozialen Aufbauarbeit in Berührung kommt (social groupwork, community, development etc.), muß es erfahren, daß es in ein anderes geistiges Klima kommt. Es wird sich manchmal fragen, ob es noch das eigene ist. Die Obrigkeit befähigte den Diakonat, durch die Tätigkeit eines von der Obrigkeit subsidierten »Beauftragten für die Entwicklungsgebiete« diese neue Arbeit mitzutragen; der reformierte Diakonat hat das akzeptiert. Leider fehlt mir der Raum, diesen neuen, an sich interessanten Aspekt des Verhältnisses von Kirche und Staat in der diakonalen Arbeit weiter zu erörtern.

7. Schließlich muß noch einiges gesagt werden über das finanzielle Verhältnis von Kirche und Staat im Diakonat. Damit kommen wir auf das komplizierte Gebiet der Subventionspolitik. Ich ziehe nur einige große Linien, um die Amtsführung zu skizzieren, die bis jetzt prinzipiell vom Diakonat befolgt und akzeptiert wurde. Der Diakonat meint, Staatssubvention akzeptieren zu dürfen für die Arbeit, mit der er einem allgemeinen gesellschaftlichen Interesse dient. Der Diakonat meint, darüber hinaus daran festhalten zu müssen, daß seine Arbeit auf sozialem Gebiet ganz vom Staat bezahlt werden muß, ausgenommen, es handelt sich um außergewöhnliche und lebensgefährdende Nöte, denn diese

Aufwendung kann von der Opferbereitschaft der christlichen Gemeinde nicht mehr getragen werden und der Diakonat würde seinen Charakter als Gemeindediakonat verlieren. So wird zum Beispiel prinzipiell eine völlige Subsidierung für die Arbeit des justiziellen Kinderschutzes, für die Arbeit in Notgebieten, wie sie erforderlich war durch die Oberschwemmungskatastrophe 1953, für die Arbeit für die aus Indonesien Repatriierten usw., nicht aber für die Familienfürsorgearbeit gefordert.

Diese Arbeit erhält Subventionen unter den Bedingungen von Sachverständigkeit, finanzieller Tragkraft und pünktlicher Verwaltung. Die Freiheit der Arbeit selbst kommt dadurch nicht ins Gedränge. Entsprechendes gilt für die Subventionen für die Arbeit der regionalen, provinzialen und nationalen Organe der Zusammenarbeit.

Ich bin nun fast zum Ende meines Vortrages gekommen. Es ist verständlich, daß nur einige große Linien aufgezeigt werden konnten. Vieles konnte nur mangelhaft oder gar nicht gebracht werden. Ich würde aber zu unvollständig sein, würde ich Sie nicht noch auf einen sehr wichtigen, vielleicht sogar den wichtigsten Aspekt des Verhältnisses Kirche und Staat im Diakonat aufmerksam machen.

Wenn es sich um den Diakonat handelt, müssen wir selbstverständlich das Licht scheinen lassen auf jene Formen der diakonalen Arbeit, worin die christliche Gemeinde als Institution in der Gesellschaft steht und ihre Dienste tut an den Brüdern, dem Nächsten und dem Mitmenschen. Dann nimmt sie teil an den Fragen und Problemen des heutigen sozialen und politischen Lebens.

Vergessen sollen wir nicht, daß der Urdiakonat im evangelischen Sinn wichtiger ist als ein gutes Funktionieren des sozialen Diakonats und des politischen Diakonats. Es ist das wichtiger auch für das Wohlergehen des Volkes und des Staates. Der Urdiakonat besagt, daß die Gemeindeglieder als lebendige Glieder dienend handeln. Darin ist uns unser Herr Jesus Christus vorangegangen. Auch das institutionalisierte diakonale Handeln wird sich auf die Dauer gegenüber dem Staat nur behaupten können, wenn es mitgetragen und geführt wird vom diakonalen Leben der Gemeinde.

Ds. F. H. Landsman *2 de Schwystraat 240, 's Gravenhage, Holland*

Gutachten des Sozialethischen Ausschusses der Evangelischen Kirche im Rheinland zum Thema »Verantwortlidie Gesellschaft«

Vorbemerkung

In den Mitteilungen des ökumenischen Rates der Kirchen (Jahrgang 6, Nr. 2, S. 25 ff.) wird ein vorläufiger Entwurf für den Vorschlag, den die Studienabteilung der Konferenz in Neu-Delhi vorlegen will, entwickelt. Zu diesem Entwurf werden Stellungnahmen erbeten.

Es geht offenbar darum, die bisher in der ökumenischen Diskussion behandelten Themen aufzugreifen und in einer neuen Untersuchung der Frage nach dem Verhältnis von Vorsehung und Geschichte zusammenzufassen. Auch im Themenbereich »Kirche und Gesellschaft« werden unter diesem Aspekt weitere Fragen vorgelegt.

Abgesehen davon, ob diese Einzelfragen überhaupt angebracht oder aber geeignet sind, »im ökumenischen Gespräch neue Erkenntnisse zutage zu fördern« (5. 31), möchte der Sozialethische Ausschuß der Evangelischen Kirche im Rheinland zu bedenken geben, daß in den bisherigen Aussprachen über das Thema »Kirche und Gesellschaft« doch noch wesentliche Fragen offengeblieben sind. Diese Fragen, die vor einer Weiterführung des Gesprächs aufgearbeitet werden sollten, gibt der Sozialethische Ausschuß mit dieser Vorlage, über deren fragmentarischen Charakter sich die Verfasser klar sind, der Studienabteilung weiter.

A. Zur Diagnose der Zeit

Der Begriff der »Verantwortlichen Gesellschaft« spielt in der ökumenischen Diskussion im wesentlichen seit den Vorbereitungen zur Weltkirchenkonferenz von Amsterdam 1948 eine Rolle. Es erhebt sich aber je länger um so mehr die Frage, ob dieser Begriff wirklich klar ist. Mit dem Stichwort »Verantwortliche Gesellschaft« ist eine Antwort auf die Diagnose der Zeit beabsichtigt, diese Diagnose ist ein wesentlicher Bestandteil der Erörterungen über »Verantwortliche Gesellschafl«, Aber ist diese Diagnose richtig? Reicht sie aus? Die Frage nach der Richtigkeit der Diagnose ist offenbar ein wesentliches Element in der Auseinandersetzung über die Situation der heutigen Gesellschaft.

1. Das Problem der funktionalen Gesellscha/l

Bisher waren Gegenstände der Diagnose weitgehend globale Systeme wie Kapitalismus, Kommunismus und zwischen beiden liegende Formen, weiter Fragen der Entwicklungsländer und Einzelerscheinungen im wirtschaftlichen und politischen Leben. Die große Bedeutung dieser Fragen kann nicht bestritten werden. Indessen hat man den Eindruck, daß dabei bestimmte andere Fragen zu kurz kommen. Das gilt nach unserer Einsicht in die ökumenische Diskussion für die Fragen, die sich aus der sogenannten funktionalen Gesellschaft ergeben. Trotz einiger Ansätze in den Arbeiten vor und in Amsterdam fehlt in den ökumenischen Arbeiten jedenfalls bislang eine zusammenhängende Behandlung dieses Fragenkomplexes. Sie müßte sich nach unserer Ansicht in zwei Richtungen erstrecken:

a) Soweit die »Verantwortliche Gesellschaft« ihren Ausgangspunkt bei der Verantwortung des einzelnen hat, erhebt sich die Frage, welche Möglichkeiten der einzelne überhaupt hat, bzw. inwieweit seinem Verantwortungsspielraum durch seine Rolle und seine Funktion bestimmte Grenzen gezogen sind. Eine genauere und bisher fehlende Bestimmung der verschiedenen Rollen, die den einzelnen in der funktionalen Gesellschaft zugewiesen werden, ist wichtig, um die Chancen einigermaßen zutreffend beurteilen zu können, die dem einzelnen im Rahmen einer »Verantwortlichen Gesellsdlaft" noch gegeben sind. Es wäre also zu fragen: Welche Merkmale, welche Konfliktstellen sind typisch für einzelne Rollen? Sind diese Rollen lediglich unter dem Gesichtspunkt des Zwanges und der »Entpersönlichung« zu sehen? Die technisch hochspezialisierte und differenzierte Organisation nicht nur im Bereich der Industrie, überhaupt nicht nur in der Wirtschaft, sondern noch auf vielen anderen Gebieten des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens stellen sicher auch neue Möglichkeiten für zwischenmenschliche Beziehungen dar. Trotz aller durch seine »Rolle« bedingten Begrenzungen gibt es noch eine näher zu bestim-

mende Fülle von Möglichkeiten, diese Rolle selbst zu gestalten. Bei der genaueren Untersuchung der verschiedenen Rollen werden deshalb neben den negativen Seiten besonders - wenn etwas Hilfreiches dazu gesagt werden soll - die positiven Möglichkeiten sichtbar werden. Untersuchungen der neueren Soziologie und Sozialpsychologie haben gezeigt, daß die Gesellschaft kein in sich geschlossenes System ist, sondern daß sie dem Menschen einen großen Veranrwortungsspielraum zugesteht und dessen personale Verantwortung geradezu herausfordert.

b) Es läßt sich dabei aber nicht übersehen, daß neben die personale Verantwortung eine Verantwortung tritt, die von größeren soziologischen Gebilden wahrgenommen werden muß. Dies zeigt sich etwa bei der Frage nach der sozialen Sicherung. Der einzelne hat oft nur bescheidene Möglichkeiten, für seine soziale Sicherung zu sorgen. Wirklich nachhaltig kann sie nur im Zusammenspiel von staatlichen, gesellschaftlichen und persönlichen Leistungen gewährt werden. Der Begriff »Verantwortliche Gesellschaft« weist auf diese Leistungen hin, die Staat und Gesellschaft dem einzelnen und andererseits der einzelne dem Staat und der Gesellschaft schuldig sind. In diesem Zusammenhang kann nicht darauf verzichtet werden, die Funktionen, die, wie etwa die Eigentumsverteilung, dem Staat zugewachsen sind und die über die in der traditionellen Auffassung von der »Obrigkeit« festgelegten staatlichen Funktionen hinausgehen, stärker als bisher zu berücksichtigen. Auch die gesellschaftspolitische Relevanz gesellschaftlicher Gruppen und Organisationen gehört in die Auseinandersetzung über den Begriff »Verantwortliche Gesellschafl«.

2. Das Ganze und die Teilbereiche der Gesellschaft

Wir möchten diese überlegungen zum Begriff der Gesellschaft mit einer auffallenden Feststellung abschließen. Soviel wir sehen, gehen die ökumenischen Äußerungen zur »Verantwortlichen Gesellschaft« nicht näher auf die Frage ein, was eigentlich unter Gesellschaft verstanden wird. Gesellschaft sind offenbar alle Formen des Zusammenlebens. Hier entsteht aber die Gefahr, daß Strukturen des gesellschaftlichen Zusammenlebens gerade in ihren Verflechtungen unscharf werden. Aus diesem Grunde wird es nötig sein, dem Problem einer strukturellen Interdependenz größere Aufmerksamkeit zu schenken. So ist durch diese Interdependenz, wie das Beispiel der Industrialisierung beweist, eine starke Störanfälligkeit des gesamten gesellschaftlichen Lebens gegeben. Die Interdependenz fordert daher ein verantwortliches Handeln, das diese Gefährdung des Ganzen im Blick hat. Dazu kommt, daß die immer noch wachsende wechselseitige Abhängigkeit der einzelnen Bereiche der Gesellschaft Maßnahmen nötig macht, die nidit nur in ihrer Wirkung auf Teilbereiche, sondern auch in ihrer Auswirkung auf angrenzende Bereiche, letztlich also wiederum auf das Ganze der Gesellschaft zu bedenken sind. Zielgereehre Maßnahmen sind doch wohl nur dann möglich, wenn, jedenfalls in Umrissen, eine Vorstellung vom Ganzen der Gesellschaft da ist. Diese Bezogenheit auf das Ganze der Gesellschaft wäre auch ein kritischer Gesichtspunkt gegenüber der Vielzahl von Einzelvorschlägen zur »Verantwortliehen Gesellschaft« in den ökumenisehen Arbeiten.

B. Strukturelemente der Verantwortung

1. Das Verständnis von Verantwortung ist in einer Reihe von ökumenischen Arbeiten vor allem unter grundsätzlich theologischen Gesiditspunkren erörtert worden. Es wäre aber wünschenswert, wenn diese - oft nur angedeuteten - theologischen Elemente im Hinblick auf die spezifisch gesellschafbliche Verantwortung konkretisiert und damit noch ausführlidier zur Sprache gebracht würden.

2. Hierbei wird es insbesondere darauf ankommen, den konkreten Bezug zwisdren personaler und gesellschaftlicher Verantwortung herauszustellen. Wie der einzelne lerztlich in seinem Glaubensakt unvertretbar ist, so kann er auch seine Verantwortung vor Gott nicht Dritten abtreten. Dieser personale Charakter der Verantwortung kennzeichnet besonders deren christliches Verständnis.

Dieses personale Betroffensein und Beteiligtsein in Unausweichlichkeit und Unbedingtheit bietet einerseits eine günstige Ausgangslage bei der Beanspruchung des einzelnen für eine ver-

antwortliehe Gesellschaft, bedingt aber andererseits eine ganz besondere Sdiwierigkeit für die Herausbildung einer gesellschaftlichen Verantwortung, die doch dann einen hohen Grad der übereinkunft darüber voraussetzt, was der Inhalt dieser gesellschaftlidten Verantwortung ist, mit welchen Mitteln und in welcher Weise diese von der verantwortlichen Gesellschaft und ihren Gliedern wahrzunehmen sei. Es ist also zu klären, wie sich die personale Verantwortung aller einzelnen in die umfassende Ordnung der verantwortlichen Gesellschaft einfügt.

3. Die vom Glauben her begründete Verantwortung kann den Christen in eine Konfliktsituation führen, die durch verschiedene Wertmaßstäbe entsteht. Für den Christen werden manche Gesichtspunkte größeres oder geringeres Gewicht haben als für den, der christliche Verantwortungsgrundlagen nicht anerkennt.

Ein besonderes Problem in diesem Zusammenhang ist die Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen. Einerseits geht die Ordnung der Gesellschaftvon dem im spezifischdiristliehen Sinn verantwortlichen Menschen aus; andererseits ist der Raum, in dem sie ihre Gestalt bekommt, nicht lediglich die Kirche, sondern das Ganze des sozialen Lebens, einer Gesellschaft, die zu einem Teil nicht auf die christliche Verantwortung ansprechbar ist. Der Umstand, daß seit Amsterdam ganz allgemein von »verantwortlicher« und nicht, wie oftmals im katholischen Schrifttum, von »diristlicher« Gesellschaft die Rede ist, weist seinerseits schon darauf hin, daß es auch außerhalb der Christenheit verantwortlich denkende Menschen - einzelne und Gruppen – gibt. Die Lösung dieses Konfliktmomentes wird dort möglich sein, wo man sich zu einer gemeinsamen sachgebundenen Verantwortung bekennt.

C. *Zur Gestalt der Verantwortlichen Gesellschaft*

1. Stellt man in der ökumenischen Diskussion seit Amsterdam zur Verwirklichung der verantwortlichen Gesellschaft ganz bestimmte Einzelziele heraus, so ist man sich andererseits dessen doch bewußt, daß die Verwirklichung der verantwortlichen Gesellschaft - wegen der Sündhaftigkeit dieser unserer Welt - begrenzt und nur endzeitlidi, das heißt aus der eschatologischen Distanz zur Welt, wirklich zu verstehen ist. Davon wird noch zu reden sein (siehe D. 1. b.), Deshalb wird auch zutreffend erkannt, daß die »Verantwortliche Gesellsdiafl« nicht als ein »Altemativsysrem« gegenüber anderen Gesellschaftssystemen gelten kann (so in Evanston).

Es bleibt aber in aller Anerkennung dieser aus christlichem Glauben bestimmten Erkenntnis dann doch noch zu fragen, ob die angesprochenen Einzelziele der Gestaltung einer verantwortlichen Gesellschaft nicht genauer entfaltet werden müßten, eingeschlossen die Behandlung der möglichen Lösungswege und der dazu erforderlichen Mittel, weil man sich doch kaum damit begnügen kann, bloß Maßstäbe und Richtlinien allgemeinster Art geben zu wollen, indes man die einzelnen fragenden Menschen hinsichtlich der Probleme der alltäglichen Wirklichkeit wieder unberaten läßt. Dies widerspricht entschieden dem Wesen einer verantwortlichen Gesellschaft.

2. So gewiß auch nicht unbedacht bleiben darf, daß in christlicher Verantwortung getroffene Entscheidungen sachlich unvollkommen und falsch sein können, so rechtfertigt dies doch nicht das sehr leicht zu übende Entsagen und Versagen, wenn es auf bestimmte Antworten in der Welt - und Gesellschaftsgestaltung ankommt. Haben solche zu treffenden Entscheidungen nicht auch den doppelschichtigen Charakter des »simul iustus peccator«, den Christen tapfer im Vertrauen auf die Gnade auf sich zu nehmen hätten?

In diesem Zusammenhang wird von Theologen eingewandt, daß die Kirche nur die ethische Seite der gesellschaftlichen Probleme prüfen könne, daß für deren technische Seite ihre Zuständigkeit wegen fehlender Sachkenntnis nicht gegeben sei. Die bestimmten Einzelentscheidungen könnten deshalb nur in Zusammenarbeit mit dem »Laien«, welche die Sachkenntnis beisteuerten, gefällt werden *(Patijn:* Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Bd. 3, 1948). *J. Bennett* erinnert in seiner Anmerkung hierzu an den seit der Weltkirchenkonferenz von Oxford gebräuchlichen Begriff der sogenannten »mittleren Axiome«. Seitdem weist man immer wieder auf die Möglichkeit fruchtbarer Zusammenarbeit zwischen

»Kirdie und Laien« hin, die allein wirklichkeitsnahe Entscheidungen ermöglichen (Evanston, VI. Sektion, Kap. IV).

3. Es muß aber darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Gegenüberstellung von Kirche und Laien ein nicht-evangelisches Kirchenverständnis voraussetzt. Die Verhandlung in bestimmten Sachentscheidungen wird doch zwischen Theologen und Laien, die beide Glieder der Kirche sind, geführt. Die Kirche kann also sehr wohl bis zu ganz bestimmten Sadientscheidungen vordringen und braucht nicht auf halbem Wege bei den mittleren Axiomen einzuhalten. Damit sollen die praktischen Schwierigkeiten, zu soldien Entscheidungen zu kommen, nidit verkleinert werden. Diese liegen einerseits in der anstehenden Samfrage selbst, ergeben sich andererseits dadurch, daß es nicht immer leicht ist, beratende Sachverständige zu finden. Möglimkeiten und Grenzen bestimmter einzelner Sadientsdieidungen werden jeweils in der Arbeit selbst deutlich, aber letztlich auch nur dort.

4. Daß der Ursprungsort einer verantwortliehen Gesellschaft die Gemeinsamkeit diristlidier Verantwortung ist, wurde oft betont. Unterstellt man, daß diese Feststellung zutreffend ist, so muß man doch auch wohl fragen, warum die Wirklimkeit zahlreicher Gemeinden Anlaß gibt, diese Feststellung zu bezweifeln, und worin dieser Mangel begründet ist.

Deshalb sollte man deutlicher hervorheben, daß das Verhältnis zwischen kirchlicher Gemeinde und allgemeiner Gesellschaft - »Christengemeinde und Bürgergemeinde- – durmaus wechselseitig ist. Es geht nicht nur darum, daß die in der Gemeinde erfahrene und geübte Verantwortung auf die Bereidie der allgemeinen Gesellschaft übertragen wird, sondern doch wohl auch darum, daß die Aufgaben einer neu zu gestaltenden verantwortlichen Gesellschaft Veränderungen in den kirchlichen Gemeinden bedingen.

Zwei wesentliche Rückwirkungen unter anderem wären:

a) Die *Predigt* müßte sich sehr viel deutlidier, als das heute geschieht, auf die Aufgaben in der Gesellsdiafl beziehen. »Liebe« und »Nädisrer« sollten nicht nur auf den engeren Erfahrensbereich des einzelnen oder auf eine tradierte, aber längst überholte Schichtung der Gesellschaft (etwa nach Ständen oder Klassen) bezogen sein. Vielmehr müßte die Predigt vor allem auch auf neu entstandene Beziehungen im zwischenmenschlichen Bereich (wie sie sich z, B. im modernen Industriebetriebe ergeben), auf Wandlungen im Verständnis herkömmlicher Beziehungen (z. B. Veränderungen des Autoritätsverständnisses im Verhältnis Eltern/Lehrer-Kinder), auf neu entstandenen Gruppen in der Gesellsdiafl, nicht zuletzt auf Aufgaben gegenüber der säkularen Gesellschaft eingehen. Mission in der säkularen Gesellschaft kann doch audi darin bestehen, daß der Christ den Nichtdiristen auf den Glauben gerade als Ursprung gesellschaftlicher Verantwortung und als Kraft zur Neuordnung der Gesellschaft aufmerksam macht. Das wird weithin überhaupt noch nicht verstanden. Es wäre nach zu untersuchen, woran das liegt und was hier geändert werden kann.

b) Ebenso wäre zu fragen, ab die Aufgaben einer Neuordnung der Gesellschaft sich nicht auf die *äußere Gestalt der Gemeinde auswirkt.* Ist das traditionelle Schwergewicht der Gemeindearbeit, das auf der Verkündigung im engeren Sinn (auf gruppenmäßiger Jugendarbeit und individueller Seelsorge) liegt, richtig verteilt, oder macht die von allen miterlebte, aber in ihren Möglichkeiten und Gefahren oft nur wenig durchschaute vielschichtige Auswirkung der Technisierung eine stärkere Konzentrierung der Arbeit auf Erwachsene nötig?

Gerade weil im protestantischen Denken die Gemeinde heute eine so zentrale Größe ist, bedarf der Realitätsgehalt solcher Vorstellungen dringend der Prüfung, besonders unter dem Aspekt, welche Möglichkeiten denn die Gemeinde in Wirklichkeit hat, ihren Gliedern zu samgemäßen Entscheidungen in ihrem Beruf und in politischen Fragen zu lieHen?

Damit sind Aufgaben genannt, die nicht nur dieser oder jener Einzelkirdie, sondern allen Kirdien gestellt sind. Deshalb kann gerade hier der Erfabrungsausrausdi zwischen den Kirchen und die Erinnerung an die ökumenisme Einheit der Kirdie hilfreich sein.

5. Es ist aber nicht zu verkennen, daß die Reichweite individueller Verantwortung selbst wenn sie, verglichen mit früheren Gesellschaflsforrnen, nadi Umfang, Streuung, Intensität und Gewichtigkeit heute unvergleimlim

viel größer ist - begrenzt ist. Gegenüber den obengenannten kollektiven, dem einzelnen überlegenen Größen, reicht die Einzelverantwortung in vielen Fällen nicht aus. Damit entsteht die Frage, ob es und wie es in einer »veraarwortliehen Gesellschaft« auch Möglichkeiten gibt, und welche Voraussetzungen von der Person und von der Sache her erfüllt sein müßten, diese kollektiven Größen zum Wohl der Menschen zu handhaben.

a) Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß sich in einer verantwortlichen Gesellschaft auch kollektive Verantwortung bildet, also eine Verantwortung, die zu gemeinsamen Entscheidungen und gemeinsamem Handeln führt, bei der - um dieses größeren Zieles willen - die Einordnung des einzelnen in eine übergreifende Ordnung und in ein gemeinsames Handeln notwendig werden. Dazu ist aber nötig, konkrete Ziele und Wege so klar zu formulieren, daß eine Gemeinschaft sich auf sie einigen kann.

b) In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage nach Institutionen, die repräsentativ für kleinere oder größere Bereiche der verantwortlichen Gesellschaft Verantwortung wahrnehmen. Das soziale Handeln stößt in vielen Bereichen auf Verbände und Institutionen, von denen bestimmte Entscheidungen abhängen (Staat, wirtschaftliche Verbände usw.).

Diesen Institutionen und Verbänden gegenüber hat der einzelne kein gleichwertiges Gewicht, sondern nur derjenige, der das Gewicht einer größeren Gruppe repräsentiert. Wie bei staatlichen Stellen usw. wird es deshalb auch landes- oder gesamtkirchliche Beauftragte geben müssen. Dies aber ist offensichtlich bislang nur in bescheidenem Maß der Fall.

Zu den Aufgaben einer Repräsentation nach außen kommen Aufgaben der Stellvertretung nach innen. Dazu gehört eine gewisse Koordination des sozialen Handelns, stellvertretende Übernahme von Aufgaben, die die Sachkenntnis und Zeit des einzelnen überschreiten, Diesen und anderen Aufgaben gegenüber ist zu fragen, ob sie nicht arn wirksamsten von institutionell gesicherten Stellen wahrgenommen würden, die bestimmte Bereiche der verantwortlichen Gesellschaft (Gemeinde, Landes-, Gesamrkirdie) vertreten. Probleme, denen in diesem Zusammenhang ausführlicher nachgegangen werden müßte, sind die theologische und soziologische Begründung, Umfang, äußere Gestalt und Gefahren der Institutionen.

D. Kritische Anmerkungen zum Saloniki-Report

Im Saloniki-Report scheinen hinsichtlich der Voraussetzungen christlicherVerantwortung und ihrer Verwirklichung einige kritische Fragen nicht oder doch nur ungenügend geklärt zu sein. Gerade das Thema der kommenden Vollversammlung in Neu-Delhi: »Jesus Christus, das Licht der Welte impliziert eine größtmögliche Konkretion einer christlichen Verantwortung im politischen und gesellschafllichen Raum. Es ist aber die Frage zu prüfen, unter welchen Voraussetzungen diese Konkretion möglich ist, wenn dabei jedwede bloße Anpassung christlichen Verhaltens an gesellschafbliche und politische Vorgegebenheiten und Ideen vermieden und der christlichen Verantwortung ihr kritischer Charakter erhalten bleiben soll.

1. Eschatologie und gesellschaftliche Ordnung

Seit Evanston steht die Eschatologie im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu der gegenwärtigen Gesellsdiafl im Vordergrund der Diskussion. In dieser Hinsicht schließt sich der Saloniki-Report an den vorigen Diskussionsstand an. Während bisher das Problem der Eschatologie mehr unter systematisdi-theologischem Aspekt behandelt worden ist, fehlt es zur Zeit noch an eschatologisch orientierten Kategorien, mit deren Hilfe ein Zugang zur Beurteilung gesellschaftlicher Phänomene gefunden werden könnte. Dieser Mangel wirkt sich dort erschwerend aus, wo es um die Maßstäbe für eine praktizierte christliche Verantwortung im gesellschaftlichen Bereich geht.

a) Zum eschatologischen Geschichtsverständnis. Der Saloniki-Report setzt sich mit den geschichtlichen Mächten der Gegenwart auseinander. Dabei legt er der Beurteilung dieser Phänomene ein eschatologisches Verständnis der Geschichte zugrunde. Dies wird an folgenden Stellen des Reportes deutlich:

S.260: »Alle Umwälzungen auf dieser Erde

geschehen auf irgendeine Weise unter dem Willen der göttlichen Vorsehung, zur Verwirklichung der Endziele des göttlichen Willens zur Liebe.«

S. 277: »Wir glauben, daß Gott im raschen sozialen Umbruch an der Verwirklichung seines Heilsplans wirkt.«

S. 278: »Diese Herrschaft (sc. Weltherrschaft Gottes) umfaßt die Weltgeschichte in ihrer Gesarntheit.e

Dies eschatologische Geschichtsverständnis wird jedoch nicht konsequent durchgeführt:

S.260: »Siege .,. werden überall dort errungen, wo Gott in Erfüllung seines Planes ... die Mächte und Kräfte dieser vielgestaltigen Revolution in seinen Dienst nimmt und bestimrnt.«

S.264: »So muß der Christ den Fortschritt der Technik als ein Werk Gottes und eine wahre Wohltat für den Menschen begrüßen.«

S.277: »Es ist die Pflicht des einzelnen Christen und der Kirchen, auf die Seite Gottes zu treten, der im raschen sozialen Umbruch sein Werk vollbringt. Das bedeutet, unterscheiden zu können, wo Gott wirkt und wo dämonische Mächte hinter der gesellschaftlichen Enrwicklung stehen.«

An diesen Formulierungen zeigt sich, daß das hinter ihnen stehende eschatologische Geschichtsverständnis allein eine zureichende Beurteilung gesellschaftlicher Zusammenhänge und Prozesse nicht gewährleistet. Bestenfalls gelangt man zu allgemeinen Aussagen, bei denen es jedoch fraglich ist, ob und wie sie zu konkretisieren sind. Eine Außerung, wie die oben zitierte (s. o, Zitat von S. 277), macht das deutlich. Wo und wie kann man im konkreten Einzelfalle feststellen, »wo Gott wirkt und wo dämonische Mächte ... srehen« (S. 277)? Man wird vielmehr der Tatsache Rechnung zu tragen haben, daß uns ein Einblidc in den eschatologischen Ort geschichtlicher Ereignisse verwehrt ist, daß also der Maßstab für das politische Urteil und die politische Entscheidung des Christen nicht in der Frage liegen kann, »wo Gott wirkt und wo dämonische Mächte«. Mit anderen Worten: der Maßstab kann nicht in einer erkennbaren eschatologischen (positiven oder negativen) Wirksamkeit einer geschichtlichen Macht liegen. Die eschatologische Geschichtsauffassung führt also nicht unmittelbar zu politischen Urteilen oder zu einem Maßstab für solche Urteile.

b) Zur materialen Bestimmtheit des Glaubensgehorsams. Der Saloniki-Report schwankt zwischen zwei Arten von Beurteilungsgrundlagen:

a) Einmal wird eine eschatologische Orientierung empfohlen:

S. 273: ,.... daß die Kirche ... jede Struktur dem Urteil des Evangeliums unterstellr.«

S.274: »... indem die Christen inmitten der '" Welt den Willen ihres Herrn zu ergründen sudien.«

Weiter s. o. Zitate von S. 260 und S. 277!

b) Zum anderen erfolgt die Beurteilung allein von den sachlichen Vorgegebenheiten und Erfordernissen her:

S. 263: »Bei einer Beurteilung der Technik aus christlicher Sicht steht daher als erstes die Erkenntnis, daß die Technik den Menschen stets und ständig vor die Aufgabe stellt, herauszufinden, wie sich ihre Kräfte für ethisch hochstehende Zwecke einsetzen lassen, das heißt für Zwecke, die dem Wohl des Menschen dienen.«

S. 277: »Sollen die Christen ihre prophetische Aufgabe erfüllen, ist es notwendig, daß sie sich unter Ausnutzung der Erkenntnisse verschiedener Wissenschaften ... gründlich mit den Tatbeständen einer Situation vertraut madien.«

Weiter s. o. Zitat von S. 264!

Es soll hier kein Widerspruch zwischen den Formulierungen unter a) und denen unter b) konstruiert werden. Uns scheint aber, daß in dem Bericht die beiden Maßstäbe, nennen wir sie den eschatologischen und den sachlichen, unvermittelt und unorganisch nebeneinanderstehen. Dieser Mangel zeigt sich auch an der ganzen bisherigen Diskussion innerhalb der ökumene (vgl. die Stellungnahme zur Verantwortlichen Gesellschaft).

Die Botschaft des Neuen Testaments besagt inhaltlich, daß Gottes Herrschaft am Ende der Zeiten schon jetzt als Königsherrschaft Christi gerade auch über alle vielfältigen gesellschaftlichen Abhängigkeiten und Bedingtheiten manifestiert, innerhalb deren sich die menschliche Existenz vollzieht. Damit wird der Glaube an Jesus Christus, als den Herrn der Welt, zur Bedingung der Möglichkeit dafür, daß gerade auch der Christ und die christliche Gemeinde sich den weltlichen Sachbezügen mit kritischer Offenheit stellen. Die Konkretisierung christlicher Verantwortung und christlichen Gehor-

sams läßt sich unter diesem Gesichtspunkt dann nicht anders vornehmen, als durch eine vom Glauben und von der Liebe in Dienst genommene Vernunft. In bezug auf Kirche und Gesellschaft präzisiert sich diese Voraussetzung als Forderung nach einer sich gegenseitig korrigierenden und ergänzenden Partnerschaft zwischen Theologie und Sozialwissenschaften. Auf diese Weise könnte vermieden werden, daß in evangelischen Äußerungen sozialwissenschaftliche Sacherkenntnis und Argumente wie Fremdkörper wirken. In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, daß die antiken sozialen Institutionen und Konventionen nicht vom Neuen Testament außer Kraft gesetzt, sondern kritisch auf ihre relative Geltung zurückgeführt worden sind.

Der eschatologische Aspekt enthüllt also die Relativität und Vorläufigkeit der weltlichen Sozialordnungen, indem er sie wie alle irdischen Erscheinungen unter der Herrschafe Gottes sieht, und ermöglicht und fordert eben damit die sachlidie Analyse und Entscheidung.

c) Zum Problem »Menschenbild und Sozislordnung«, Auf S. 274 (»In vielen Ländern ist man auf der Suche nadi einer neuen Sozialordnung, die auf Prinzipien aufbaut, die ein neues Mensehenbild erfordern. Dafür vermag nur der christliche Glaube die geeignete Voraussetzung zu schaffenc) scheint uns ein Ausschließlichkeitsansprudi erhoben zu werden, der so nicht haltbar ist.

Wenn der zentrale Gegenstand des Berichts die Gesellschaftsdiakonie ist, kann eine Entsdieidung über eine Sozialordnung und ihre Gestaltung nicht von einem christlichen oder nichtchristlichen Menschenbild abhängig gernacht werden, sondern allein davon, wie dem Menschen besser und nachhaltiger geholfen werden kann, mit den Belastungen seines Daseins in ihrer Mannigfaltigkeit fertig zu werden. Dazu bedarf es eines Zusammenwirkens von Christen und Nichtchristen, Würde nicht jede »Gelegenheit zu einer fruchtbaren Begegnung mit dem Nichtchristen« zwangsläufig versäumt, wenn der Christ mit dem Anspruch aufträte, ein christliches Menschenbild als einzig geeignetes Therapeuticum anbieten zu können? Man verstellt sich den Zugang zu einer vom Glauben gebotenen Sachlichkeit, wenn man in bezug auf das Verhältnis Kirche - Gesellschaft mit dem Begriff Menschenbild operiert.

2. Zum Weltverhältnis der Kirche

a) Mission und Gesellscha/lsdiakonie: An mehreren Stellen (z. B. S. 264: „Andererseits bieten derartige Verhältnisse [sc. der Zusammenbruch der alten Werte] den Christen und ihren Kirchen die Möglichkeit, den das Licht suchenden Menschen das Evangelium zu bringen.e S. 274: »Das Evangelium hat etwas zu sagen; es ist an der Kirche, gegenüber neuen Wegen zu seiner Verbreitung aufgeschlossen zu sein...) haben wir den Eindruck, ... als würde Gesellschaftsdiakonie wesentlich als Mittel der Mission aufgefaßr, Damit stellt sich uns die Frage, ob die Kirehe sidi in erster Linie als Träger der Mission oder ebenso auch als Träger der Diakonie versteht und wie beide Aufgaben sich zueinander verhalten. Muß nicht Gesellschaflsdiakonie - wie Diakonie überhaupt - völlig voraussetzungslos im Hinblick auf einen missionarischen Effekt wirken wollen - zwar selbstverständlich als Zeugnis, aber als zweckfreies Zeugnis für die Herrschafe und Liebe Gottes in]esus Christus?

Als Begründung oder Legitimierung gesellsdiaflsdiakonisdren Wirkens kann also nicht eine besondere Offenheit einer Gesellschaft für das Evangelium (S. 264), sondern nur ihre Not und ihr Bedürfnis nach Hilfe angesprochen werden. Nur auf diese Weise wäre die »kritische Solidarität« *(H.-D. Wendland)* der Kirche mit der Welt glaubwürdig darzustellen, die den Beridit im allgemeinen so überzeugend bestimmt, an einigen Stellen aber durch »missionsrakeisdie überlegungen« beeinträdrrigr zu werden scheint,

b) Die Einheit der Kirche. Auf S. 274 wird im Zusammenhang mit dem Problem der Einheit der Kirdie von der Notwendigkeit gesprochen, »die Theologie der Mission und Evangelisation neu zu durchdenken... - Wir stellen die Frage: Gehört nicht die Gesellsdiaflsdiakonie als unmittelbare und unausweichliche Konsequenz oder als die »andere Seite« der Rechtfertigung in die Mitte der Theologie?

Die Schwierigkeiten, die sich in der Kommission »Faith and Order« ergeben haben, um zu einer Einheitsformel zu gelangen, sind bekannt.

Wäre nicht - gerade in dieser Situation - mit der Anerkennung des gemeinsamen gesellschaftsdiakonischen Auftrages als der zentralen Aufgabe der Kirchen die Einheit der Kirche - trotz und in der Vielfalt - an einer und zugleich an der wesentlichen Stelle paradigmatisch darzustellen?

Die Frage nach der exemplarischen Gestalt der Gemeinde (vgl. S. 279) wird damit ausgeweitet auf die Frage nach der exemplarischen Gestalt der einen Kirche: zu der Frage nämlich, ob die Kirchen bereit sind, ihre geschichtlichen Unterschiede um des gemeinsamen Dienstes für den Einen Herrn an der Einen Welt willen an den zweiten Platz zu stellen.

Das Exemplarische ihrer Gestalt ist nicht etwas, das die Gemeinde ablehnen oder annehmen, verfehlen oder erfüllen könnte; sie ist ihr von ihrem Herrn geschenkt und auferlegt. Darum ist die Einheit im Dienst an der Welt die zentrale Aufgabe der Kirche.

E. Schlußbemerkung

Wir möchten damit unsere kritischen Bemerkungen zum Begriff und zum Verständnis des Begriffs der verantwortlichen Gesellschaft schließen. Es handelt sich dabei gewiß um einen glücklichen Leitbegriff. Wir meinen nur, der Begriff müßte viel stärker - wenn er wirklich hilfreich und fruchtbar werden soll - nach den verschiedenen Seiten hin untersucht und entfaltet werden, als es bisher geschehen ist.

Dazu möchten wir mit den vorstehenden Ausführungen angeregt haben, deren Sinn sich deshalb auch nicht in der Kritik erschöpft.

Sozialethischer Ausschuß
der Evangelischen Kirche im Rheinland

Prof. D. *Dr. F. Karrenberg,*
Vorsitzender

Literatur

Neue schwedische Literatur zur theologischen Ethik

VON BERNHARD HEINRICH MAURER

Auch in Schweden zeichnen sich in der gegenwärtigen Diskussion um die Probleme der christlichen Ethik zwei Grundzüge ab: Auf der einen Seite ist die Bemühung um eine theologische Begründung der Ethik festzustellen, die dem gegenwärtigen Stand der theologischen Arbeit in Schweden Rechnung trägt, auf der anderen Seite ist gerade für die letzten Jahre eine starke Hinwendung zu neuen, sozialethischen Fragen bezeichnend. Beide Tendenzen schließen einander nicht aus. Hatte man gelegentlich den Eindruck, daß die schwedische Theologie zwar durch bedeutende historische und systematische Untersuchungen hervorrage, aber den Bezug zu der gegenwärtigen kirchlichen Situation vermissen lasse, so muß man nun feststellen, daß die Theologie auch im Bereich der Ethik dabei ist, sich der Herausforderung der Kirche durch die moderne Welt zu stellen. Daß dabei die verschiedenen Meinungen hart aufeinanderprallen können, hat der Streit um die weiblichen Pfarrer gezeigt. In diesem Streit haben die einen eine konservative, gesetzlich-biblizistische Theologie zum Ausgangspunkt der Erörterungen genommen, während die anderen von einer auf Luthers Theologie und seine Auffassung von Gesetz und Evangelium zurückgehenden Sicht moderne sozialethische und soziologische Fragestellungen zu beantworten suchten'.

I.

Margit Sahlin, eine der drei ersten in Schweden ordinierten Theologinnen, die jedoch kein Gemeindepfarramt übernahm, schrieb ein Buch mit dem Titel »Der Dienst des Wortes in einer ver-

1. Vgl. zum Beispiel: *Ba Giertz:* 23 teser om skriften, kvinnan och prästämbetet. Stockholm 1958 (deutsch in Evang.-Iuth. Kirchenzeitung. 15. Jg., 1961, Heft 11). - Kvinnan, samhället, kyrkan. Hg. von Ruben *Jose/son.* Stoekholm 1958. - *B. H. Maurer:* Der Streit um die weiblimen Pfarrer in Schweden, In: Quatember, 25. Jg., 1960/1961, S. 80f.

änderten Welt"«, das sie mit dem Satz einleitete, daß sich das Ende der 50er Jahre »gewiß einmal als eine der bedeutendsten Perioden in der schwedischen Kirchengeschichte herausstellen« werde. Margit Sahlin meint, daß die Auseinandersetzungen um die Ordination von Frauen in Schweden »Startpunkr für ein neues Geschehen, eine Eisschmelze für die Erwedcung« sein könnten, »nach der sich viele gesehnt und um die sie gebetet, die sie aber kaum in dieser Gestalt erwartet haben« (S. 5). Die Verfasserirr setzt sich mit der biblizistischen Theologie und der »statisdien Frömmigkeire auseinander und sieht in der Erschütterung des Biblizismus, der traditionellen Kirdilidikeit und des Menschenbildes eine Chance für die Kirche: Die Christenheit muß entdecken, wie radikal sich die Welt verändert hat, und sie muß sich neu auf das Evangelium besinnen. In der Vielfalt der »Ämter« und in der Mobilisierung der Laienkräfte sieht Margit Sahlin die Möglichkeiten der Christenheit, der Welt zu dienen. Gern spricht sie von dem »evangelisdien Apostolat« und weist ihre Leser auf die Evangelischen Akademien und verwandte Institutionen sowie auf die Lebensgemeinschaften der evangelischen Kommunitäten als verheißungsvolle Zeichen der Verkündigung und des Dienstes der Kirche in der Welt hin.

H.

Dasselbe Thema »Kirche in einer veränderten Welt«, das Margit Sahlin beleuchtet hat, greift der Sozialsekretär der schwedischen Kirche, Pastor *Karl-Man/red Olsson* in seiner Studie »Kontakt mit der Kirdre« auf eine sehr viel radikalere Weise aufS. Sein Programm einer »besseren Anpassung der Kirdie« gehört zu den umstrittensten theologischen Veröffentlichungen des Jahres 1960 in Schweden. Olsson geht davon aus, daß die Kirche »nichr nur eine soziale Position nach der anderen verloren hat«, sondern daß ihre Stellung im Volk so verändert wurde, »daß sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt kaum mehr ihre religiös-ethische Aufgabe auf eine zufriedenstellende Weise erfüllen dürfte« (S. 11). Säkulare Staatstheorien, Bodenreformen, die die Dorfgemeinschaften durch Aussiedlung von Höfen zerstörten, Industrialisierung und Verkehrswirtschaft haben eine jahrhundertealte Gesellschaftsordnung erschüttert und damit auch die Symbiose von Kirche und Staat aufgelöst. Nicht die Kirche, sondern politische, berufliche und andere Zweck- und Interessensverbände, Gewerkschaften und religiöse Organisationen (Freikirchen und Sekten) bildeten in diesem Prozeß die entscheidenden Faktoren. Neue Wertungen entstanden, die der Kirche unverständlich blieben (Gruppensolidarität, Mitbestimmungsrecht des Arbeiters, Gleichberechtigung der Frau usw.). Die kirchliche Sitte verlor ihre lebendige Grundlage, und die Konflikte zwischen den religiösen Lehren und den Erfahrungen des täglichen Lebens nahmen zu. Olsson folgert daraus, daß die Probleme als *Wertungskonflikte* anzugehen sind, die »aus der Begegnung einer völlig neuen äußeren Situation und einer bei anderen Verhältnissen festgelegten kirchlichen Beurteilung entsprungen sind« (S. 43). Olsson sieht den hauptsächlichen Anlaß für den Konflikt in dem Unvermögen der Kirche, »die neue soziale Situation ethisch und religiös richtig zu beurteilen« (S. 47). Indem sich Olsson bemüht, die Kirche aus der Verdrängung in eine private, außerhalb der Konfliktzone liegende religiöse Sphäre zu befreien, geht es ihm um die »Akrualisierung des Volkskirchengedankens« (S. 59 ff.). Dabei kommen ihm zwei Umstände entgegen, nämlich daß in den Gewerkschaften die alte, klassenkämpferische und oft radikal antireligiöse Agitation nachgelassen hat und daß sich die Einsicht in die tiefere Problematik des menschlichen Zusammenlebens aufzudrängen beginnt. Auch in der Zunahme von Sudirkrankheiten, Jugendkriminalität, schwärmerischen und sektiererischen Bewegungen sieht Olsson Symptome, die die Kirche zur Wahrung ihrer Verantwortung mahnen.

Die Ethik, die die Kirche braucht, will Olsson nicht im Evangelium von der Vergebung der Sünden begründen; denn »wenn man nicht angeben kann, was christliche Ethik in unserer Situation fordert, kann man auch nicht klar die konkrete Sünde aufweisen, und da bleibt die Verkündigung der Vergebung der Sünden sinn-

---

2. *Margit Sah/in:* Orders rjänsr i en förändrad värld. Stockholm 1959. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
3. *Kar/-Man/red Olsson:* Kontakt med kyrkan. Stockholm 1960. *LTs* förlag.

los und kraftlos« (5. 72). Auch kann die Kirche mit einer auf dem Vergebungsglauben aufbauenden Ethik nadr Olsson mit denen nicht ins Gespräch kommen, die nidir an Christus glauben. Unter Berufung auf Luther verankert Olsson die Ethik im *Gesetz*. In der Schöpfung liegt die Norm für das Handeln des einzelnen und des Kollektivs begründet, was zugleich voraussetzt, daß der Mensch die Forderung der Norm erkennen kann, wenn sie in konkreten Situationen zur Anwendung gebracht werden soll. Grundlage der Ethik ist das natürliche Gesetz, das mit dem zusammenfällt, was Moses und die Propheten lehrten, auf das Christus hinweist (Matth. 7, 12) und von dem Paulus spricht (Röm. 2, 5; 13, 9): Du sollst den Nachsten lieben wie dich selbst! Die Prinzipien des Gesetzes sind Liebe und Gerechtigkeit, in deren Dienst der Mensch mit seiner Vernunft - die ja auch bei Lurher nidit spekulativ verstanden ist - die jeweilige Lage beurteilen soll. Freilich muß Olsson zugeben, daß sich die Vernunft immer auf eine subjektive überzeugung stützt, wenn sie von der Analyse der Lage zu einer ethischen Beurteilung übergeht, und »narürlich gibt es nichts, was hindert, daß die Vernunft von einer anderen Wertung als der in Anspruch genommen wird, der wir in der Forderung des Gesetzes als Liebe und Gerechtigkeit begegnen, und daß die Konsequenzen hierdurch ganz andere werden« (5. 78).

Olsson wendet sich dagegen, daß man die christliche Moral gegen die natürliche ausspielt. Damit bringt er Christus sehr nahe in den Bereich des primus usus legis, Das geoffenbarte Gesetz bringt nur eine verläßlichere, positive Erkenntnis des Willens des Schöpfers in der jeweiligen Situation, nämlich unter Berücksichtigung der veränderten äußeren Bedingungen dem Nächsten Liebe und Gerechtigkeit einzuräumen. Aufgabe der christlichen Sozialethik ist es nach Olsson, die Solidarität des Menschen in der Gruppe und den Kompromiß als notwendiges Kompliment der Solidarität zu behandeln und aus einem Verständnis für wirtschaftliche Gegebenheiten heraus die Forderungen der Liebe und Gerechtigkeit zur Sprache zu bringen. Olsson kommt zu sehr herausfordernden Feststellungen: »Was die Kirche im Blick auf eine sachliche Sorge für den Menschen in der neuen Produktionsordnung durch ihre Verkündigung und Unterweisung nicht zustande bringen konnte, das wurde durch das Gefühl des natürlichen Menschen für das, was Liebe und Gerechtigkeit in der neuen Situation erfordern, zustande gebracht. Mit anderen Worten: Das Gesetz, mit seiner verpflichtenden Forderung in das Herz des Menschen eingeschrieben, hört nicht auf, bei dem Menschen zu funktionieren, obwohl er sich gegenüber der vorherrschenden kirchlichen Auffassung dessen, was seine äußeren Lebensbedingungen angeht, gleichgültig oder fremd fühlen kann. Und wie wir sehen, kann der natürliche Mensch durch seine Deutung und seinen Gebrauch des Gesetzes bessere Dinge zuwege bringen, als es der Fall sein dürfte, wenn die Kirche in dieser Epoche und auf diesem Gebiet hätte wegweisend sein können. Dieser Umstand weist darauf hin, daß die Kirche etwas Wichtiges von den Menschen in ihren sozialen Bindungen und Funktionen zu lernen hat - und das aus rein prinzipiellen Gründen-, wenn es um die Frage der richtigen Deutung und des richtigen Gebrauchs des Gesetzes geht, das heißt, wenn es darum geht, wie man eine richtige Sozialethik betreiben soll, was eine gemeinsame Angelegenheit für Kirche und Gesellschaft sein muß« (S. 96).

Wie stark auch Olsson noch mit dieser Gedankenführung im Bereich einer ungebrochenen christlichen Tradition steht, wird dem kontinentalen Leser deutlich, der durch die dialektische Theologie und den Kirehenkampf geprägt ist.

Dennoch vermag dieses Buch einen Beitrag zur Debatte über den Zusammenhang von Schöpfung, Geschichte und Christologie zu geben, wenn sich die Theologie nicht nur mit der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz, sondern auch mit der Problematik der Geschichte selbst befassen soll. Der Glaube kann ja seinen Anspruch, die Geschichte zu deuten, nicht preisgeben. Um das Verständnis der Geschichte geht es aber Olsson, ohne das man in Gesetzlichkeit oder Biblizismus verfällt: »Der Vorsehungsglaube - der Glaube, daß Gott als Gott der Schöpfung und der Erhaltung noch immer im geschichtlichen und sozialen Geschehen arn Werk ist - geht verloren, weil er seiner Aktualität in der gegenwärtigen Situation beraubt und zu etwas Erstarrtem, etwas Vergangenern gemadir wird« (S. 97); das aber ist in der kirchlichen Verkündigung und Tradition geschehen. Das

Gesetz ist nicht mehr als eine lebendige, organische Größe verstanden worden. Erst wenn die Kirche wieder Kontakt hat mit der Situation, in der das Gesetz zur Deutung und Anwendung kommen soll, kann sie wieder Wegleitendes sagen, denn sie kennt den eigentlichen, geoffenbarten Sinn des Gesetzes: die Liebe und die Gerednigkeie, An der Kirche, die ohne Kontakt mit der Situation diesen eigentlichen Sinn des Gesetzes nicht zur Geltung bringen kann, entscheidet sidi nach Olsson, ob das Gesetz »ein lebendiges Prinzip im Dienst des Lebens« ist oder im kirchlichen oder weltlichen Legalismus und Moralismus erstarrt und in das Gegenteil seines eigentlichen Sinnes verdreht wird. Dabei würde der Mensch in die Abgötterei des Geschaffenen und die Dämonie des Bösen getrieben, was nach Olsson für die gegenwärtige Situation unserer Kultur charakteristisch ist.

Es läßt sich unschwer vermuten, daß Olsson mit diesem Buch eine heiße Debatte ausgelöst hat. So schreibt *Ake V. Ström,* der der Uppsala-Schule nahesteht: »Vom Sinai und vom Berg der Bergpredigt kommt das Gesetz, das die Kirdie verkündigen soll, nicht von Volksmeinung und Gewerkschaftsstatuten. Deshalb muß der Kampf gegen das anthropozentrische Programm, das Karl-Manfred Olsson vertritt, weitergeherr'.e Fruchtbarer als dieses apodiktisdie Urteil Ströms ist die Kritik, die *Gusta/ Wingren* in Lund angemeldet hat. Olsson stellt zwar Luthers Auffassung vom Gebrauch der Vernunft in weltlichen Dingen dar, wie sie auch schon Herbert Olsson in seiner Arbeit über das Grundproblem in Luthers Sozialethik herausgearbeitet hat[5], aber er zieht Luthers Aussagen über das Kreuz und den Tod im Beruf nicht heran. »Was auf diese Weise entsteht, ist für Gegenwartsmenschen gewiß leichter verdaulich[6].« Mit der Unterschlagung der Bedeutung von Opfer, Kreuz und Tod Jesu für die Berufsarbeit geht die Tatsache Hand in Hand, daß Olsson nichts über die christliche Gemeinde, den Gottesdienst, die Verkündigung, die Taufe und das Abendmahl sagt", Wingren sieht das Problem der Kirche in Schweden darin, daß die eine Gruppe, die dem Volkskirchengedanken verständnislos gegenübersteht, ihr Interesse auf die Sakramente legt, während die andere Gruppe den Volkskirchengedanken verteidigt, aber dem Gottesdienst und den Sakramenten in der lokalen Gemeinde und ihrer Kirche keine Aufmerksamkeit widmet. Anerkennt man die berechtigten Momente in Olssons Programm einer Demokratisierung der Kirche, so wird man in der Tat den Verdacht dennoch nicht los, daß seine Ekklesiologie nidie im Zusammenhang mit der Christologie steht. So wird die Kirche zu einem Verein religiös gleichgesinnter Subjekte. Diese Anschauung, deren Wurzeln im 19. Jahrhundert liegen, könnte denen nur recht sein, die von sich sagen, nun eben nicht »religiös« zu sein und sich deshalb auch nicht "religiös« organisieren zu wollen. Damit ist allem anderen, was Olsson zu sagen hat, die Klarheit genommen. Der Glaube droht auf die Tätigkeit der Vernunft im Bereich der Ethik reduziert zu werden.

111.

Probst *Erik Beijer* hat zum letzten Pfarrertag des Bistums Visby ein beachtliches Buch über »Christologie und Ethik in Jesu Bergpredigte vorgelegte. Dieses Buch steht in einem auffallenden Gegensatz zu Olssons Veröffentlichung. In den beiden Verfassern scheinen sich die zwei extremen Richtungen innerhalb der schwedischen Kirdie zu Wort zu melden, auf die Wingren anspielt (s. oben). Nadi einer interessanten übersieht über bisherige Deutungsversuche der Bergpredigt beleuchtet Beijer seine nicht neue These, daß die Bergpredigt unauflöslich mit Jesu meso sianisdiem Anspruch verbunden sei (S. 100), mit einer übersicht über die gegenwärtige Forschungslage.

Beijer will sich an die Forderung einer *»realistischen Bibelauslegung«* halten, wie *A. Fridrichsen* sie aufgestellt hat', das heißt, die biblischen

4. Svensk kyrkoridning, Nr, **14/1960.**
5. *Herbert Olsson:* Grundproblemet in Luthers socialetik r. Lund 1934.
6. *Gusta! Wingren:* Evangeliet och kyrkan. Lund 1960 (Gleerups). S. 193 u. ö.
7. Ygl, *Gusta! Wingren:* Kyrkan odr Folket, In: Perspektiv, Tidskrift för kulturdebatt, 11. Jg., 1960, Heft **4,** S. 162ff., und die Diskussion mit *Harald Eklund* in Heft 5, S. 210ff.
8. *Erik Beijer:* Kristologi och erik i Jesu bergspredikan. Stockholm 1960. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
9. Vgl. *Anton Fridrichsen:* Realistisk bibelutlägg-

Texte sollen - was ja eigenelieh selbstverstand-Iich ist - von ihren eigenen Voraussetzungen und aus ihrer Zeit heraus verstanden werden. Aber Beijer fragt in seiner Bemühung um ein Verständnis der Bergpredigt zu wenig nach einer möglichen Vorgeschichte der uns überlieferten Texte. Er ist davon überzeugt, daß Matthäus die eigentliche Intention der Verkündigung Jesu erfaßt und in der Bergpredigt wiedergegeben habe. Bei Beijer bekommt dafür ein anderer Gesichtspunkt ein starkes Gewidir: Der *Messiasbegriff* wird von Beijer (im Ansdiluß an Engnell und Riesenfeld) von der vorderorientalischen Vorstellung vom sakralen Kultkönigtum her interpretiert. Christus ist der König, der seinem Volk das neue Gesetz gibt und für sein Volk leidet. Das von Christus interpretierte Gesetz wird so zur messianischen Botschaft an das neue Israel. Muß man das Neue Testament von seinen eigenen Voraussetzungen her deuten, nämlich vom Glauben der Urgemeinde an Christus als den Messias, so betont Beijer jedoch, daß die Evangelientradition nicht in der Predigt der Urgemeinde ihren »Sitz im Leben« habe, sondern in der den Aposteln und Amtsträgern aufgetragenen heiligen Tradition. Jesus ist als Lehrer seiner Jünger der Ansatz zur Tradition. Die Bergpredigt gehört nicht zum Kerygma, zur Erlösungsverkündigung, sondern sie geht in die »Unterweisung über den neuen Lebensstil in Gottes Reiche als »Lebensregel für das neue Leben der Jünger in der Nachfolge Christi in Christi Kirdie« ein (S. 326).

Durch die Verbindung der »realistisdien Bibelauslegung« mit der sogenannten Königsideologie hat Beijer die Bergpredigt letzten Endes wider seine eigene Absicht entsdiärß; Er gerät in eine eigenartige Nähe zu einer Theologie, in der viel von der »Lehre jesu« die Rede war. Mit Recht weist *Gösta Lindeskog* in einer Rezension des Buches[10] darauf hin, daß zur Interpretation der Bergpredigt die ganze Christologie herangezogen werden müsse. Dazu gehören aber auch Jesu Verkündigung in den Gleichnissen und sein Leben, sein Dienen, sein Opfer und sein Kreuz. Wie problematisch Beijers Deutung der Bergpredigt ist, zeigt sich in dem kurzen hermeneutischen Schlußkapitel (5. 327 ff.). Beijer kritisiert Luthers Deutung von Gesetz und Evangelium und wirft der »exisrentialisrischen Mensmcnauffassung« des simul iustus et peccator vor, daß in ihr das Gesetz nie über die Schwelle des Evangeliums komme. Das Neue Testament lehrt nach Beijer, daß es einen »spezifisdi christlichen Lebensstile gibt (S. 328). Gewiß legt Beijer den Finger auf eine auch in der kontinentalen Theologie zur Zeit vielleimt zu wenig beachtete Stelle, indem er schreibe, daß die Frage der *Heiligung in Verkündigung und Seelsorge* gesehen werden müsse, „wenn der lutherische Konfessionalismus nicht in einer Haltung erstarren will, die dem Menschen in einer Zeit nicht so viel zu sagen hat, die mehr und mehr gezwungen wird, nadi Lebensnormen und festen Geboten zu fragen« (S. 329). Da Beijer aber gleichzeitig erklärt, daß die Bergpredigt als neues Gesetz für das Volk Gottes nicht zur Grundlage des Lebens in der Welt gemadir werden kann, degradiert er den universalen Anspruch Jesu zu einer *bloßen kritischen Norm des menschlichen Zusammenlebens* und nimmt dem Evangelium seinen dynamisehen Charakter. Die Liebe als das sMehr« des Gesetzes wird für den innerkirchlichen Gebrauch in Form eines tertius usus legis theologisch rationalisiert. Die Bergpredigt ist die Ethik der Gottesdienst feiernden Gemeinde, obgleich doch gerade das Abendmahl eine viel weitere Perspektive eröffnen könnte. Aber hier drohen Schöpfung und Erlösung, Glaube und Werke auseinanderzufallen. Aus der Besonderheit der Kirdie in der Welt ist ein beziehungsloses Nebeneinander geworden, und der Glaube an den sich in Christus offenbarenden Gott, der zerschlägt, um lebendig zu machen, der der Herr der Welt und der Geschichte ist, ist eliminiert. Ist das nicht auch Zeichen einer Erstarrung des theologischen Denkens?

IV.

Dozent *Gunnar Hillerdal* (Lund), dessen Dissertation in deutscher Sprache erschienen ist[11], hat

ning, In: Svensk Exegetisk Arsbok I, 1936, S. 20 ff.

10. Svensk teologisk kvartalskrift, 37. Jg., 1961, S. 61 ff.

11. *Gunnar Hillerdal:* Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit

zwei weitere Beiträge zur Diskussion über die Ethik vorgelegt. In seiner Schrift »*Kirche und Sozialethik*[12]« wendet er sich gegen den unreflektierten Biblizismus wie auch gegen Karl Barths christologisch begründetes Analogieverfahren in der Ethik. Der Grund der neutestamentlichen Ethik ist das Leben in Christus unter der Leitung des Geistes. In der Freiheit zum Leben liegt die Sprengkraft des Evangeliums begründet. Die Bibel kann der Gegenwart Kriterien liefern, aber das Entscheidende ist nicht der Buchstabe, sondern der Geist. Auch für Hillerdal ist das natürliche Gesetz eine Realität, die sich in den Ansprüchen und Forderungen des „gelebten Lebens" äußert. Diese Struktur des aufeinander Angewiesenseins kann der Mensch vernehmen, und sie läßt den Inhalt des Gesetzes nicht ganz verborgen. Vom Gesetz zu reden ist nicht eine »akademische Spekulation«, sondern in einer "phänomenologischen Analyse des gelebten Lebens begründet, »der danach eine existenzphilosophische Interpretation des besonderen Kriteriums gegeben worden ist, das die Lebensanschauung des Neuen Testamentes vermittelte (S. 58). Hinter allen Wandlungen des Lebens und der Geschichte steht Gottes schöpferische Macht gegenüber den »zerstörerischen Dämonien der Mächte«.

Hillerdal will eine christliche Sozialethik bejahen und auch chriseologisch begründen, doch betont er mehr den anthropologischen Aspekt des Christuszeugnisses. Das Kriterium ist in dem Menschenbild enthalten, das in den Evangelien, in der Botschaft von Jesu Tat und Geschichte zum Ausdruck kommt: »Die radikale Forderung nach verantwortlichem Leben und dessen Erfüllung in Christus und in der christlichen Liebe« (S. 75). Hiervon werden die Prinzipien des »verantwortlichen Lebens«, der »sachlichen Sorge für den Nächsten«, der Verantwortung für den Menschen als eines »Wesens mit Ewigkeit« abgeleitet. Eine ernst zu nehmende christliche Sozialethik muß sich im Willen zur Verantwortung für die Gesamtheit mit ihren zahlreichen Problemen und wechselnden Situationen realisieren. In diesem Zusammenhang kommt Hillerdal auf die Notwendigkeit des Kompromisses zu sprechen; er ist deshalb notwendig, weil sich die Kirche nicht im Protest versteifen und so das Evangelium verfälschen darf. Dabei muß sie aber ihre doppelte Aufgabe sehen: Das Evangelium zu verkündigen, das auch im modernen Staat mit seinen christlichen Traditionen und umfangreichen sozialgesetzlichen Maßnahmen nicht überflüssig wird, und zugleich durch "politischen und sozialen Gottesdienst« in der Öffentlichkeit zur Rechenschaftsablage über den Glauben bereit zu sein. »Nach bestmöglichen Lösungen zu suchen, bedeutet also, daß der Christ und die Kirche in jedem gegebenen Fall von Problemen menschlichen Zusammenlebens nüchtern die Größe und Schwierigkeiten und Konflikte konstatieren und dann nach einer realistischen Lösung suchen, die wenigstens besser als andere gangbare Wege in die Richtung des Menschenbildes des Evangeliums weist. Abgewiesen ist dagegen die scheinbare Radikallösung. die darin besteht, für das Menschenbild des Evangeliums und für Jesu Gebot Gehorsam zu *fordern*. Die Prinzipien des Evangeliums können nicht zu Gesetzen für eine gefallene Welt gemacht werden - nicht einmal der einzelne Christ, der seinen Glauben ernst nimmt und nach einem Leben in Heiligkeit strebt, vermag ja im übrigen vollkommen zu leben« (S. 115).

Hillerdals »Realismus«, mit dem er von der Notwendigkeit des Kompromisses in einer Welt der Sünde redet, die dennoch von Gott getragen wird, besteht zu Recht. Aber man hat wohl auch Grund zu fragen, ob Hillerdal in seiner

---

und die moderne evangelische Staatsethik. Göttingen 1955.

12. *Gunnar Hillerdal:* Kyrka och socialetik. Lund 1960. Dieses Buch ist in der Serie -Ordee och kyrkan. (Das Wort und die Kirche) ersdienen, die der Verlag Gleerup (Lund) herausbringt. Es soll demnächst im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn deutsch erscheinen, – In Schweden sind in derselben Serie noch erschienene *Gustaf Wingren:* Kyrkans ämbete (Das Amt der Kirche, 1958), Svenska kyrkans ekumeniska ansvar (Die ökumenische Verantwortung der schwedischen Kirche, 1959); *Ragnar Bring:* Bibelns auktoritet och bibelns bruk (Autorität und Gebrauch der Bibel, 1958); *Henrik Ioarsson:* Kyrkan och diakonin (Die Kirche und die Diakonie, 1959); *Sten Rodhe:* Kyrkan och skolan (Die Kirche und die Schule, 1959); *Per erik Persson:* Romerskt och evangeliskt (in deutscher Übersetzung in Göttingen 1960 erschienen).

Begründung der christlichen Sozialethik nicht auch »realistisch« von dem Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus hätte reden müssen. Die Christologie erscheint nur in dem neutestamentlichen Zeugnis von Christi Menschenbild. Für den Glauben ist aber das Christusgeschehen gegenwärtige Wirklichkeit. Bei Hillerdal droht der *Inhalt* des Gesetzes als die Gewissen erweckende und bindende Macht nicht klar von einem allgemeinen Vorsehungsglauben unterschieden zu werden. Wäre das der Fall, dann verlöre auch alles über den Kornpromiß Gesagte seine eigentliche rheologisdie Tiefe. Es ist freilich einfacher, eine kritische Frage zu stellen, als eine positive Antwort zu geben!

Diese Frage kommt aber auch bei Hillerdal zur Sprache. In seinem Buch *»Theologische und philosophische Ethik*[13]*"* gibt er seinen theologischen Lösungsversuch. Diese Untersuchung, die in die Reihe der Skandinavian University Books aufgenommen wurde, enthält eine Fülle historischen Materials und prinzipieller Erörterungen, freilich gelegentlich auch etwas summarische Urteile, die der Verfasser selbst vor allem als Diskussionsbeitrag verstanden wissen will. Sein Buch soll ein Beitrag zur methodologischen Neuorientierung der theologischen Ethik sein. Der schwedischen theologischen Ethik wirft Hillerdal vor, daß sie sich lange genug nur historischen Gegenständen zugewandt habe; damit kritisiert er die durch Nygrens Programm der Motivforschung bestimmte ideengeschichtliche Orientierung der theologischen Forschung, die aber dem Bedürfnis nach wissenschaftlicher Erörterung der aktuellen Problematik der christlichen Ethik zu wenig entspricht, Auch bei den Neuansätzen zur theologischen Ethik auf dem Kontinent vermißt Hillerdal eine ausreichende Beachtung der methodelogischen Fragen: »Die Spuren dieser Unterlassung sind deutlich. Neben Resultaten von bedeutendem Wert stehen oft genug - manchmal im gleichen Werk - Behauptungen über den Inhalt der christlichen Ethik, die sich für dem betreffenden Verfasser nicht nahestehende Kreise, gering gesagt, verblüffend ausnehmen" (Vorwort).

Hillerdal sieht die Eigenart und wissenschaftliche Selbständigkeit der theologischen Ethik in der Tatsache begründet, daß sie mit einer neuen Wirklichkeitsdimension, der Offenbarung, rechnet (S. 235). Der Glaube ist davon überzeugt, daß mit Christus eine neue Wirklichkeit eingebrochen ist. Auf verschiedene Weise - sowohl durch die äußeren Erfahrungen der Apostel wie auch durch eine Art innerer Erfahrung - gewinnt er Bestätigung (a.a.Oi), Die mit dieser Voraussetzung gegebene Unterscheidung von theologischer und philosophischer Ethik ist ja nun, wie Hillerdal in seinen historischen Darlegungen selbst zeigt, nicht neu, und gerade an dieser Stelle werden auch immer wieder philosophische Ethiker einhaken, um der theologischen Ethik ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu bestreiten. Für den Theologen aber stellt sich die Frage auch hier, wie das aktuelle christliche Ethos zu finden, wie sein Wahrheitsansprudi zu begründen und wie es in der Kirche zur Geltung zu bringen sei. Hillerdal selbst scheint nicht frei zu sein von gewissen kontinentalen existenzphilosophischen und kerygmatheologischen Einflüssen, und sein gewiß bedeutendes Buch zeigt, daß die Theologie immer nur ein Gespräch mit allen Seiten zu führen versuchen und nur theologia viatorum sein kann.

Hillerdal weist der theologischen Ethik eine dreifache Aufgabe zu: Sie soll die Eigenart des neutestamentlichen Ethos untersuchen und darstellen, die Entwicklung der Ethik in der Geschichte der Kirche studieren und unter Konfrontation der neutestamentlichen Paränesen mit den gegenwärtigen Erkenntnissen der soziologischen, sozialpsychologischen, ökonomischen und politischen Wissenschaften und der Theologie die christliche Ethik für die Gegenwart aktualisieren. Zunächst gibt Hillerdal einen ideengeschichtlichen Durchblick und untersucht die Wurzeln des Gegensatzes von christlicher und philosophischer Ethik (Kap. 1), die Lösung der mittelalterlichen Einheitskultur in der harmonischen Einheit von Theologie und Philosophie unter der Obhut der Kirche (Kap. 2) und die Neuansätze innerhalb der philosophischen und theologischen Ethik zu Beginn der Neuzeit (Renaissance und Reformation und die Wurzeln

13. *Gunnar Hillerdal:* Teologisk och filosofisk etik, Brytningar och synteser i etikens historia från antiken til! nutiden. Stockholm 1958. Svenska bokfdrlaget/Norseedts.

in der Spätscholastik), die die wissenschaftssystematische Problematik aufwerfen (Kap. 3). In einem zweiten Teil stellt Hillerdal moderne Lösungsversuche des Problems vor (Kap. 4 bis 8): Die römisch-katholische Lösung (»Die Theologie arbeitet harmonisch mit der)gesunden-Philosophie zusammen, aber weist die sungesundee ab«), *Schleiermacher* (der seine Harmonie von theologischer und philosophischer Ethik auf Grund einer neuen Religionspsychologie und transzendentalen Religionsphilosophie postulierr«), *Anders Nygrens* wissenschaftssystematische Darlegung des Verhältnisses zwischen philosophischer und theologischer Ethik, *Wilhelm Herrmanns* und *K. E. Legstrups* »Radikallösung« durch Preisgabe einer selbständigen christlichen Ethik und den Versuch bei *Torsten Bohlin* und *Emil Brunner,* das Dilemma der philosophischen Ethik durch die theologische Ethik zu lösen und zu beantworten. In seinem dritten Teil behandelt Hillerdal seine Prinzipienlehre der rheologisdien Ethik: Die Forschungsaufgaben der theologischen Ethik (Kap. 9), ihre Wissenschaftlichkeit (Bedeutung und Problematik des Sdiriflprinzips, Kap. 10) und die Selbständigkeit der theologischen Ethik (Kap. 11).

V.

Auch Professor *Axel Gyllenkrok* (Uppsala) hat sich in einer Studie mit dem Titel »Systemarisehe Theologie und wissenschaftliche Methode[14]« mit der Wissensmaftsproblematik der Ethik befaßt. Gyllenkrok stellt einleitend fest, daß es bei der Diskussion um die Wissenschaft-Iidikeit der systematischen Theologie um drei Probleme geht: »Manchmal (1) scheint es um die Frage zu gehen, wieweit die diristliehen Glaubenssätze wahr sind oder nicht. Manchmal wiederum (2) scheint der Streit um wahre oder falsche Bestimmung des diristliehen Glaubens zu gehen, was überhaupt dazugerechnet und was als unechtes Gut ausgeschieden werden soll. Und manchmal (3) hat man den Eindruck, als ob das Prinzip für die Systematisierung der diristliehen Glaubenssätze selbst im Vordergrund des Interesses stündee (5. 7). In Punkt (1) sieht der Verfasser die protestantischen Theologen weniger optimistisch als die katholischen, Der Idealismus beherrscht nicht mehr die philosophische Diskussion. Man ist geneigt, den Glauben als so weit vom Denken getrennt zu bestimmen, daß man sich weigern kann, die Frage nach der Wahrheit des Glaubens zu beantworten. »Ganz abgesehen davon, ob eine soldie Religionsphilosophie haltbar ist oder nicht, scheint es mir ein vertretbarer Standpunkt zu sein, die Frage nach der Wahrheit des Christentums als außerhalb des Bereiches der systematischen Theologie fallend zu betraditen« (S. 8). Aber auch im Blick auf die Punkte (2) und (3) ist der Verfasser skeptisch, so daß er sdließlidi die Wissensmaftlichkeit der systemarisehen Theologie generell bestreitet. Systematische Theologie kann nichts anderes als ,,christliche Ideengeschidrte« sein. Nur so kann Dogmatik Objekt wissenschaftlicher Forschung sein. Anders verhält es sidi mit der theologisehen Ethik. Freilich sieht Gyllenkrok, der das Wissensmaftsverständnis der modernen analytischen Philosophie übernimmt, auch hier nur eine beschränkte Möglichkeit, auf wissenschafllidiem Grund eine systematische christliche Ethik zu entwickeln. Sie liegt in der logischen Konstruktion eines Normsystems mit dem christlichen Liebesgebot als oberster Norm (S. 37). Dabei befindet sich Gyllenkrok in einem gewissen Widerspruch zu *Hägerström* und *Steoenson,* deren Werttheorie überhaupt keine normative Ethik ermöglicht. (Eine normative Ethik auf idealistischer oder theologisch-naturalistischer Grundlage kann auch Gyllenkrok nicht als wissenschaftlich bezeidinen.) Aber auch bei einer vom christlichen Liebesgebot als oberster Norm abgeleiteten Ethik ist fraglich, ob man sie als theologisch bezeichnen soll. Kategorien wie Sünde und Gnade haben in ihr keinen Platz; sie haben in der Dogmatik ihren Ort. Soweit die christliche Ethik in der Dogmatik begründet ist, kann also auch sie nicht als Wissenschaft im strengen Sinn bezeidinet werden, es sei denn, sie arbeitet nur ideengeschichtlich,

Der Wissenschaftsbegriff der logisch-analytischen Philosophie, wie sie vor allem in England und Schweden vertreten wird, ist be-

14. *Axel Gyllenkrok:* Systematisk teologi och vetenskaplig metod med särskild hänsyn till etiken (with an English Summary). Uppsala 1959. Uppsala universitets årsskrift 1959:2 - Acta Universitatis Uppsaliensis.

stechend klar und zwingt zu einer kritischen Besinnung über das Wesen wissenschaftlicher Erkenntnis und wissenschaftlichen Arbeitens. Er stellt sich jeder Ideologisierung der Wissenschaft entgegen, jedoch ist zu bedenken, daß er nicht die ganze Wirklichkeit meint. Sein Mißverständnis führt zu einer Verengung der Wirklichkeitserfahrung und der Sprache. Es ist deshalb zu fragen, ob und in welchem Ausmaß die Theologie an einem allgemeinen Begriff der Wissenschaft orientiert werden kann oder ob sich ihre Wissenschaftlichkeit nicht an der ihr eigenen Sache entscheidet. Sie tut freilich gut daran, eine philosophische Methode wie die der analytischen Philosophie nicht einfach zu negieren. Man wird deshalb auf weitere Arbeiten aus dem skandinavischen Raum gespannt sein, die sich mit diesen Fragen befassen.

VI.

Das zentrale Problem in der theologischen Arbeit in Schweden dürfte das Schriftproblem sein; es überrascht deshalb nidir, wenn im Mittelpunkt eines von *Olov Hartman* herausgegebenen Buches zwei in Sigtuna gehaltene Vorträge über das Thema "Schrift und Tradition« stehen, die zwei ganz verschiedene Positionen erkennen lassen". Für Dozent *Ragnar Holte* (Uppsala) ist das Evangelium eine Lehre, und für Dozent *Per Erik Perssan* (Lund) ist es eine dynamisdie Wirklimkeit. Auch die anderen Beiträge dieses Buches weisen auf theologische Brennpunkte hin: "Die religiöse Begründung der Volkskirdie« (Bischof Dr, *Aulén),* »Die Volkskirdie und das Kirchenvolke (Pfarrer Dr. *Barnekow),* "Die Volkskirdie und der Staat« (Dr. *Abrin)* und "Das Autoritätsproblem der Kirdie« (Bischof Dr. *Cullberg).* Diese wenigen Hinweise vermögen bereits zu zeigen, wie stark auch in Schweden ethische Fragen mit dogmatischen verbunden sind.

Zu einem Bericht über neuere schwedische Literatur zur Ethik gehörte eigentlich auch der zweite Band der Dogmatik von *Gustaf Wingren,* Professor für theologische Ethik in Lundt". Da aber dieser Band ins Deutsche übersetzt wird, soll er hier nur eine vorläufige Erwähnung finden.

Vikar B. H. Maurer, Wiss. Assistent Tübingen

Zbinden, Hans: Der bedrohte Mensch, Zur sozialen und seelischen Situation unserer Zeit. Bern und München: Framxe-Verlag 1959. 303 S., Ln. 16,50 DM, br. 13,- DM.

Der Band enthält neun Vorträge, die der Verfasser zwischen 1953 und 1958 gehalten hat. Wie aus dem Untertitel hervorgeht, handelt es sich um Beiträge zum Erkennen der sozialen und seelischen Situation unserer Zeit, wobei der Rezensent sich fragt, was Zbinden wohl unter der seelischen Situation einer Zeit versteht. Eine Antwort darauf fand er nicht, es sei denn, daß sie sidi hinter den nun schon zum überdruß gewebten kultur- und gesellsdiaflskritischen Mustern und den abgeleiteten humanistisch-idealistisch getönten Heilungsvorschlägen eudämonistischer Observanz verbirgt, wenn es sie überhaupt geben sollte. Ein Beispiel für viele. In dem Vortrag "Aufgaben der Frau in unserer Zeit«, gehalten auf der Jahresversammlung des Schweizerischen Gemeinnützigen Frauenvereins in Luzern, stellt der Verfasser fest: Geschwunden ist das Individuelle, verloren ist das Bemühen um das Kleine, versunken das Wissen um die Wurzeln (Niedergang der Tradition), nicht mehr vorhanden der Wille zur Besinnung. Zusammengefaßt: Der Verlust der Mitte. Welche Gegenmaßnahmen soll und kann die Frau - sie ist besonders dafür geeignet, denn: Gibt es einen Einfluß, "der als Bollwerk gegen die Gefährdung des Individuellen gegen Verfladiung und Massengeist wirksam werden kann, so ist es derjenige der Frau in der Ehe und in der Familie« (S. 241) - unternehmen? Nach Zbinden: Die Pflege des Individuellen im Bereich der Familie, besonders im pädagogischen Bemühen um das Kind: denn die "Individualität formt sich in den ersten acht bis zehn Jahren« (S. 244); die Abwendung von allen konFormistischen und kollektiven Ausprägungen: das Kleine zu hüten. Erfüllt sie diese Aufgaben, dann leistet sie einen Beitrag zur Wiedergewinnung der Mitte: »Betrachten wir diese verschiedenen Aufgaben auf ihr Gemein-

15. Kyrka, Folk, Auktoriter, Hg. von OIov Hartman. Stockholm *1960.* Sveriges kristliga studentrörelses bokförIag.
16. VgI. Anm. 6.

sames hin, so ist es immer wieder das eine, wesentliche Ziel: Mitte zu sein, Mitte zu schaffen, in der Zerfahrenheit und Verlorenheit der Gegenwart eine Kraft des Gleichgewidits, des Maßes zu bilden. Mutter, Mitte, Maß - es ist, als deute schon dieser Stabreim, den die Sprache uns bietet, auf die der Frau eigeneFähigkeit des Ausgleichs, des Verbindens, des Zusammenhaltens, Sie ist im eigentlichsten Sinne eine Macht der Mitte« *(S.* 255). Wir brechen die Analyse hier ab. Allen weiteren Beiträgen liegt die gleiche Denkstruktur zugrunde: Die heillose Welt wird heil durch die Rückkehr zu einem Humanem vergangeuer Zeit. Zbinden gelingt es nur an wenigen Stellen, überkommene Klischees zu durchbrechen und neue, der gegenwärtigen Situation und der pluralistischen Gesellschafe in ihren verschiedenen Ausprägungen angemessene Vorschläge vorzulegen. Rezepte humanistischer Provenienz helfen wenig in einer Zeit, die nach neuen Formen sucht; ethische Appelle, in einem vergangenen Selbstverständnis geboren und dort ihre Berechtigung erweisend, haben in unserer Zeit, in der die Seinsethik weithin durch die Wertethik verdrängt ist, kaum noch Aussicht, ernst genommen zu werden. Was helfen dem gegenwärtigen Menschen, dessen Existenz sich im Bereich aktueller Beziehungen vollzieht, Worte wie die folgenden, mit denen Zbinden seinen Beitrag über „.Grenzen und Gefahren des Sichabseitsstrebens« abschließt: „.Sicherheit ist ein hohes Gut für den, der auch bereit ist, sie dahinzugeben, wenn sie seine Freiheit und Schaffenskraft bedroht und von ihm das Opfer der Werte heischt, die ihr allein Beredirigung verleihen. Je mehr wir uns lösen vom Wahn, es liege allein in immer höherer, in vollständiger Sicherheit das Glück des Menschen, um so eher erringen wir mit dem Glück jene Sicherheit, die der Würde des Menschlichen möglich und angemessen ist und die seine Freiheit verbürgt. Wir kommen einem Zustand näher, der die Kräfte des Menschen lebendig, fruchtbar, kampffroh erhält und damit erst die Gewähr eines gefestigten Daseins bietet. Wahre Sicherheit kann uns letztlich allein die Quelle geben, die aus der ungreifbaren, geheimnisvollen Gewißheit unseres Innern und des Ewigen strörnt.«

Ein Buch, das im luftleeren Raum steht, ohne echte Bezogenheit zu unseren gegenwärtigen Fragestellungen.

Dr. Heinz Kühne *Gütersloh*

Bibliographie: Grundlegung, Anthropologie, Recht

1. Grundlegung

Adams, Elie Maynard: Ethical Naturalism and the Modern World-View. Chapel Hili: University of North Carolina Press 1960. 230 S. $ 6.-.

Askey, R. P.: The Non-extensional Bases of Morals, Matter, Sexology and Aesrhetics. London: Greenaway 1960. 343 S.

Barnette, Henlee H.: Introducing Christian Ethics. Nashville/Tennessee: Broadman Press 1961. $ 3.75.

Baumgarten, Artber: DieBedeutung des wissenschaftlichen Sozialismus für die Geschichte der Ethik. Berlin: Akademie-Verlag 1960. 15 S. 1,15 DM-Ost.

Beardsley, Elizabeth Lane: Determinism and Moral Perspecrives. Philos. phenomenoI. Res. 1960/21. S. 1-20.

Bitter, Wilhelm (Hg.): Zur Rettung des Menschlichen in unserer Zeit. Srurrgarr: Klett 1961. 324 S. 19,80 DM.

Buber, Martin: Ich und Du. Universitas 1961/5. S. 465-474.

Caracciolo, Alberto: Valore religioso evalore morale. Sapienza 1960/13. S. 44-57.

Carpentier, R.: Le primat de I'Amour-Charire comme methode de rheologie morale, Nouvelle Revue Theologique 1961/5. S. 492-509.

Coleburt, Russel: The Seardi for Values. New York: Sheed & Ward 1960. 135 S. $ 3.-.

Collins, [osepb P.: God's Eternal Law.. Thomist 1960/23. S. 497-532.

Coulson, C. A.: Science, Tedinology and the Christian, New York: Abingdon Press 1961. 111 S. $ 2.50.

Crofls, A. M.: Moral Philosophy. Dublin: Dominican Publications 1960. 117 S. 4 s. 6 d.

Dewey, Robert E., F. W. Framlich und Donald Lofisgordon: Problems of Ethics. New York: Macmillan 1961. 483 S. $ 6.-.

Doucy, Louis: Propositions sur Ia morale. Die: Impr, Cayol 1960. 256 S.

Edel, Abraham: Seienee and the Strueture of Ethics, Chieago: University of Chieago Press 1961. 100 S. $ 2.25.

Endres, Jose/: Zum Ursprung der Sittlichkeit. Zeitschrift für philosophische Forschung 1960/14. S.234-246.

Fite, Warner: Examined Life, Gloueester, Mass.: Smith 1960. 276 S. $ 3.75.

Garnett, A. Campbell: Good Reasons in Ethies: A Revised Conception of Natural Law. Mind 1960/69. S. 351-360.

Glastra van Loon, [, F.: Het naturalisme in de ethiek. Ann. Genootsdi. wetenschap. Philos. 1961/32. S. 104-112.

Gleason, Robert W.: To Live as Christ. New York: Sheed and Ward 1961. 180 S. $ 3.-.

Hartland-Swann,].: An Analysis of Morals. London: Allen & Unwin 1960. 208 S. 25 s,

Heidemann, Ingeborg: Das Problem der Allgemeingültigkeit in der Ethik. Kantstudien 1960/52. S. 33-42.

Hildebrand, Dietrich von: Moral autentica y sus falsificaeiones. Madrid: Guadarrama 1960. 289 S. 70,- ptas,

Hill, Archibald V.: The Ethical Dilemma of Science, and Other Writings. New York: Oxford University Press 1960. 395 S. 60 s,

Hossjeld, P.: Ist eine Sittlichkeit ohne Gott sinnvoll möglich? Theologie und Glaube 1960/50. S. 81 bis 92.

Imamura, Shoichi: Philosophy of Life in the Modern Scienrific Age. Tokio: Japan Mental Seienee Association 1960. 57 S. $ -.50.

Kimpel, B. F.: Principles of Moral Philosophy. New York: Philosophieal Library 1960. 234 S. $ 3.75.

Knox, lohn: The Ethie of Jesus in the Teadiing of the Church, New York: Abingdon Press 1961. 124 S. $ 2.-.

Kron, Helmut: Ethos und Ethik. Bonn: Athenäum Verlag 1960. 148 S. 18,- DM.

Kruse, Fr. Vinding: Erkenntnis und Wertung. Berlin: de Gruyter 1960. 595 S. 56,- DM.

Leclerq, Jacques: Saisir la vie à pleines mains. Paris und Tournai: Casterman 1961. 288 S. 9,75 N. F.

Librizzi, Carmelo: Morale e conoscenza, Padua: Cedam 1961. 180 S.

Lynch, lohn].: Current Theology: Notes on Moral Theology. Theol. Seud, 1960/21. S. 221-249.

Maclagan, W. G.: Respect for Persons as a Moral Principle. Philosophy 1960/35. S.193-217, 289-305.

Manson, T. W.: Ethies and the Gospel. New York: Seribner's Sons 1961. 109 S. $ 2.75.

Maritain, Jacques: La philosophie morale. Paris: Gallimard 1960. 592 S. 27,50 N.F.

Pepper, Stephen C.: Ethics, New York: Appleton-Century-Crofts 1960. 351 S, $ 4.-.

Petruzzellis, Nicola: Sul fondamento eritieo della morale. Rassegna di Sc. filos, 1960/13. S. 277-295.

Philosophie morale. Bd. 1: Problemes de notre temps, 2. Auf!. Paris: Presses Universitaires de Franee 1960. 152 S. 5,50 N. F.

Schneider, H. W.: Morals for Mankind. Columbia: University of Missouri Press 1960. 82 S. $ 2.50.

Schrader, George A.: Moral Autonomy. Journal of Philos. 1960/57. S. 768 f.

Smitb, Vincent E.: Natural Philosophy and Natural Ethics. In: Thomistiea morum principia, Rom: Offieium libri catholoci 1960. S. 178-186.

Spranger, Eduard: Die moralbildende Kraft in unserem Zeitalter. Universitas *196112.* S. 113-130.

Stelzenberger, Johannes: Biblisch oder romantisch ausgerichtete Moraltheologie? Theölogisdie Quartalsschrift 1960/3. S. 291-303.

Vann, Gerald: Morals and Man. New York: Sheed& Ward 1960. 223 S. $ 3.50.

Wiese, Leopold von: Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft. 2. Auf!. Bern: Francke 1960.448 S. 45,-DM.

2. Anthropologie

Binkowski, Johannes: Die Realisierung der Freiheit. Stimmen der Zeit 1960-6111. S. 51-65.

Bodamer, Joachim: Wir auf der Szene unseres Daseins. München: Alber 1960. 170 S. 9,80 DM.

Clark, Gordon H.: A Christian View of Men and Things. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company 1960. 108 S. $ 2.45.

Conrad-Martius, Hedwig: Die Geistseele des Menschen. München: Köse11960. 86 S. 8,80 DM.

Fagley, Richard M.: Zu viel Menschen. Sruttgartr Evangelisches Verlagswerk 1961. 276 S. 24,50 DM.

Fromm, Erich: Der moderne Mensch und seine Zukunft. Frankfurt a, M.: Europäische Verlagsanstalt 1960. 335 S. 24,- DM.

Gebsattel, V. E. Frh. v., P. Christian und W. l-Revers (Hg.): Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie. Freiburg und München: Alber 1960. 382 S. 30,- DM.

Landmann, Michael: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. München und Basel: Reinhardt 1961. 236 S. 15,- DM.

Landsberg, Paul Ludwig: Einführung in die philosophische Anthropologie. 2. Auf!. Frankfurt: Klostermann 1960. 199 S. Ln. 14,50 DM.

Malterre, Jacques: L'Alienation de l'homme dans la eivilisation industrielle 1961. Christianisme Soeial 196111-2. S. 55-65.

March, Hans: Verfolgung und Angst in ihren leib-

seelischen Auswirkungen. Stuttgart: Klett 1960. 275 S. 19,50 DM.

Nijk, A. I.: De mens als vreemdeling. Wending 1961/7. S. 345-355.

Ramm, Thilo: Die Freiheit der Willensbildung. Stuttgart: Fischer 1960. 120 S. 12,50 DM.

Ratzinger, [osepb: Die christliche Brüderlichkeit. München: Kösel 1960. 123 S. Kt. 6,80 DM; Ln. 8,80 DM.

Sonnet, Andre: Menschen ohne Mitte. Heidenheim/ Brenz: Hoffmann 1961. 12,80 DM.

Tochtermann, Wilhelm: Der Weg zu sich. Mürtchen: Reinhardt 1961. 128 S. Kt. 5,50 DM; Ln.7,50DM.

Vetter, August: Wirklichkeit des Menschlichen. Freiburg und München: Alber. 416 S. 24,80 DM.

Wylleman, Andre: L'Homme et la creation des valeurs, Rev. phil, Louvain 1960. S. 88-102.

3. Recht

Carnes, lohn R.: Why should I obey the law? Ethics *196011.* S. 14–26.

Dolan, [osepb V.: Natural Law and Modern Jurisprudence. Laval theol. Philos. 1959/15. S. 32 bis 63.

- Natural Law and the]udicial Function. Laval théol. Philos. 1960/16. S. 94–141.

- Natural Law and Legislation. Laval rheol, Philos. 1960/16. S. 237-264.

Fraenkel, Ernst: Die Bedeutung weltanschaulicher überzeugung in der Gesetzesanwendung. Universitas 1960/11. S. 1203-1213.

Garcia Máynez, Eduardo: Vom Wesenssinn des Rechtes. Das Naturrecht und das Rechtsprinzip vom zureichenden Grund. In: Sinn und Sein. S.595-604.

Koshewnikow, F. I. (Hg.): Völkerrecht. Berlin: De. Zentralverlag 1960. 453 S. 18,80 DM-Ost.

Mayerhofer, Cbristopb: Einbruch des Subjektivismus in das Strafrecht. Wort und Wahrheit 1960/11. S. 665-672.

Olafson, Frederick A. (Hg.): Society, Law and Morality. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall 1961. 518 S. $ 9.-.

Slessor, Henry Q. *C.:* The Natural Law. The Christ. Democrat *196012.* S. 62-71.

Stein, Erwin: Menschenrechte - Utopie und Wirklichkeit. Zeitwende 1959/7. S. 451–467.

St. [ohn-Steoas, Norman: Life, Death and the Law. Bloomingron: Indiana University Press 1961. 375 S. $ 5.95.

Wolf, Ernst: Recht - ethisch. RGG V. S. 815-820.

Wright, Quincy: International Law and rhe United Nations. New York: Taplinger 1960. 134 S. $ 3.75.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Quell-Verlages, Stuttgart über das Buch »Abschaffung GOttes? Das Buch über den Atheismus« sowie über weitere Bände der »Kirchenkunde für Alle« bei. Wir bitten um Beachtung dieser Beilage.