

Globethics Repository



Zeitschrift für Evangelische Ethik (1990)

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

Item Type	Journal
Publisher	Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-18 21:44:57
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173554

Zeitschrift für Evangelische Ethik

Herausgegeben von Rolf-Peter Calliess, Hannover; Christofer Frey, Bochum; Wolfgang Huber, Heidelberg; Trutz Rendtorff, München; Hermann Ringeling, Bern; Hans Ruh, Zürich; Theodor Strohm, Heidelberg. Redaktion: Ellen Strathmann-von Soosten, Heidelberg.

34. Jahrgang 1990 . Inhaltsverzeichnis

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Kommentare

Frey, Christofer: Brauchen wir einen neuen Kulturprotestantismus?	3
Huber, Wolfgang: Ethik der Sozialwissenschaften in den USA	82
Raiser, Elisabeth: Zur Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul	242
Rendtorff, Trutz: Der deutsche Protestantismus vor der Verfassungsdiskussion	162

Studien

Dahm, Karl-Wilhelm und Wolfgang Marhold: Theologie der Gesellschaft. Der Beitrag Heinz-Dietrich Wendlands zur Neukonstruktion der Sozialethik	174
Hübner, Jürgen: Ethische Probleme in der Genetischen Beratung	36
Keil, Siegfried: Sicherung menschlicher Würde im Alter – Sozialethische Überlegungen zur Rentenreform	106
Nowack, Kurt: Der Protestantismus in der DDR – Erfahrungen und Schwierigkeiten auf dem Weg zur Demokratie	165
Schneider, Hans-Dieter: Haben Senioren politischen Einfluß?	87
Ruh, Hans: Ethik und Risiko	198
Schubert, Hartwig von: Zur Embryonenforschung aus evangelischer Sicht	21
Segbers, Franz: »Den Wohlstand aller zu fördern ...«	174
Stein, Jürgen: Die Zweite Dimension – Chancen und Verpflichtungen im Europäischen Einigungsprozeß	248
Strohm, Theodor: Arthur Richs Bedeutung für die Wirtschafts- und Sozialethik	192
Ders.: »Arbeit, Leben und Gesundheit« Europäische Perspektiven, Forderungen, Empfehlungen der EKD-Sozialkammer zum Gesundheitsschutz am Arbeitsplatz	275
Theisen, Heinz: Die politische Willensbildung zur Biotechnologie in der Bundesrepublik Deutschland	7
Zimmermann, Gunter: Die Zwei-Reiche-Lehre bei John Locke	206
Zimmermann, Robert: Der abhängige alte Mensch: Eine Belastung für unsere Gesellschaft?	97

Berichte

Rasmussen, Larry: »Alles auf einmal« Evangelische Ethik in den USA	295
---	-----

Strohm, Theodor: Arbeitsförderung - Perspektiven und Aufgaben für die neunziger Jahre	108
Symanowski, Horst: Das Konzept der Industriearbeit in Mainz-Kastel	122

Literaturberichte

Lieb, Eckhard: Biologie und Ethik	62
Lukatis, Ingrid: Empirische Religions- und Kirchensoziologie in Deutschland in den 80er Jahren	303
Soosten, Joachim von: Zur theologischen Rezeption von Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«	129
Tanner, Klaus: Ethik und Naturrecht – eine Problemanzeige	51

Dokumentation

Arnoldshaimer Thesen zur Abschaffung der Freiheitsstrafe	218
	286

Rezensionen

Bayer, Oswald: Zeitgenosse im Widerspruch (Asendorf)	156
Bukow, Wolf-Dietrich: Kritik der Alltagsreligion (Wagner)	153
Furger, E./E. J. Nagel: Die strategische Verteidigungsinitiative im Spannungsfeld von Ethik und Politik (Bukow)	144
Heering, H. J.: Moed voor de politiek (de Graf)	146
Hofmann, Frank-Matthias und Eberhard Mechels (Hg.): Tu deinen Mund auf für die Stummen (Wolfgang Schweitzer zum 70. Geburtstag)	151
Hoppe, Th.: Friedenspolitik mit militärischen Mitteln (Bukow)	144
Krusche, Günter: Bekenntnis und Weltverantwortung (Raiser)	76
Mann, Walther: Ordnungen der Allmacht (Hornig)	157
Nagel, E. J.: Die strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage (Bukow)	144
Oelmüller, W. (Hg.): Leiden. Kolloquium Religion und Philosophie, Bd. 3 (Eibach)	150
Richarz, Bernhard: Heilen. Pflegen. Töten (Eibach)	148
Schlandraff, Udo: Ethik in der Medizin (Eibach)	147
Tanner, Klaus: Die fromme Verstaatlichung des Gewissens (Scharffenorth)	236
y ouga, Francois: Jesus et la Loi (Rebell)	155

Bibliographie

Grundfragen der Ethik	78, 159, 239, 318
Historische Probleme der Ethik	78, 239, 318
Anthropologie, Sozialisation	318
Sexualität, Ehe, Familie	318
Feministische Ethik, gesellschaftliche Situation der Frau	78, 319
Politische Ethik	79, 159, 319
Sozialethik	79, 159, 319
Wirtschaftsethik, u. a. Weltwirtschaft, Energiefragen, Technologie	79, 160, 240
Biotechnik, u. a. Medizin, Genetik	80, 240
Ökologische Ethik, u. a. Tierethik	160
Grundfragen der Gemeinde- und Kirchenethik, Kirchensoziologie	319
Ökumene	320
Weltreligion und säkulare Bewegungen	320

'Einleitung

»Biotechnologie« ist ein Reizwort geworden. Noch mehr gilt das von dem Begriff »Gentechnologie«. Die Emotionen gehen so weit, daß inhaltliche Differenzierungen vielfach gar nicht wahrgenommen werden: Wenn man von Gentechnologie spricht, ist die In-vitro-Fertilisation oft mit gemeint, obwohl die Fertilisationstechnik das Genom der beteiligten Keimzellen gänzlich unberührt läßt. Es ist auch ein beträchtlicher Unterschied, ob von traditionellen biotechnischen Verfahren, von veränderten Bakterien und Hefen, von manipulierten Pflanzen oder transgenen Tieren die Rede ist, oder ob es um medizinische Techniken am Menschen, an Körper- oder an Keimzellen geht.

Jedes der einschlägigen Verfahren hat seine eigenen Probleme, und so muß auch genau differenziert werden, wenn die ethische Dimension dieser Techniken thematisiert wird. Natürlich steht auch das Thema »Technik«, speziell »Biotechnik« grundsätzlich zur Diskussion. Eine Philosophie der Technik und der Natur überhaupt, auch deren theologische Reflexion gehört zu den Voraussetzungen und Grundlagen auch der Bildung ethischer Einstellungen und Urteile. Doch die Situationen, in denen dann weitergedacht werden muß, sind durchaus unterschiedlich. Deshalb stellt sich auch die soziale Dimension jeweils anders dar, ob nun die pharmazeutische Industrie, die Landwirtschaft, die medizinische Forschung oder der einzelne Patient im Blick ist.

Der umfassendste Bereich, den es ethisch zu reflektieren gilt, ist zweifellos die Wissenschaftspolitik. Hier sollten primär Entscheidungen gefällt, Weichen gestellt werden. Ist das nicht der Fall, gerät Politik zur regulierenden Organisation von unterschiedlichen Interessen und Wünschen, so ist das zu wenig. Diese Problematik hat *Heinz Theisen* im Blick, wenn er im folgenden die politische Willensbildung zur Biotechnologie untersucht.

Hartwig von Schubert behandelt einen speziellen Bereich der biomedizinischen Forschung, den technischen Umgang mit Embryonen, vom Experiment bis zur Option der Therapie. Hier werden neben anderem erklärtermaßen Voraussetzungen geschaffen für Gentechnologie am Menschen, was therapeutisch, aber dann auch zu anderen Zwecken genutzt werden kann. Diese Problematik stellt sich freilich auch schon auf der Ebene der bloßen Fortpflanzungstechnik. Man braucht nur an die gezielte Zucht von Transplantationsmaterial zu denken.

Die Entwicklung der diagnostischen Technik der Genomanalyse wirft auch Schatten auf die ärztliche Praxis der Genetischen Beratung, so die Studie von *Jürgen Hübner*. So hilfreich Prognose und frühe Diagnose von genetisch bedingten Krankheiten sein können, so belastend können auch Entscheidungssituationen werden, die durch neu zugängliches Wissen entstehen, und die Geschichte der Genetik nicht nur in Deutschland macht sensibel für eugenisches Gedankengut, das hier eindringen kann.

Alle drei Beiträge sind auf einem wissenschaftlichen Symposium der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Hamburg am 28. 4. 1989 in erster Fassung vorgetragen und diskutiert worden. Es sind Werkstattberichte aus der laufenden Arbeit und keine abschließenden Stellungnahmen. Sie fordern zur Diskussion heraus. Solange naturwissenschaftliche Forschung weitergeht, und das gehört heute in Grenzen zu den Bedingungen unseres Überlebens, darf der ethische Diskurs darüber auch keinen Abschluß finden.

Dem Verhältnis von Religion (bzw. Kirche) und Gesellschaft, insbesondere der Frage nach einem neuen Kulturprotestantismus widmet *Christo/er Frey* seinen Kommentar.

Der Bedeutung der Naturrechtsthematik außerhalb der protestantischen Theologie angesichts der protestantischen Distanz zum „Naturrecht“ gilt der Literaturbericht von *Klaus Tanner*.

Die Soziobiologie wird im Beitrag von *Eckhard Lieb* erneut thematisiert, der sich der evolutionären oder soziobiologischen Betrachtungsweise der Ethik zuwendet.

*Jürgen Hübner*E.S.v.S

Brauchen wir einen neuen Kulturprotestantismus?

Von Christofer Frey

1. Friedensgebete in evangelischen Kirchen der *DDR* leiten Demonstrationen ein; solche politischen Wirkungen hatten nur wenige einer Kirche inmitten einer säkularisierten Bevölkerung unter einem mehr oder weniger verordneten Atheismus zugetraut. Einige unter den östlichen Nachbarländern der *DDR* hatten hingegen längst ihre kirchlichen Traditionen zur Stärkung der nationalen Identität aufgeboten. Offensichtlich konnten Kirchen in Gesellschaften mit gesteuerter *Sozialisation*, die auf Kollektivverhalten und Wochenend-Individualismus zielt, der Kommunikation und der politischen Sozialisation Räume freihalten; wenn irgendwo, dann konnten hier Veränderungen beginnen. Aber was kommt nach dem Aufbruch? Werden die Kirchen in den neugewonnenen Freiräumen einer Sympathie auch von neuem Gemeinden aufbauen können? Werden sie dazu beitragen, daß aus politisch instrumentalisierten Menschen politisch partizipierende werden?

Fragen mit ähnlicher Zielrichtung lassen sich an die Kirchen in der *Bundesrepublik* stellen. In den gesellschaftlichen Experimentierphasen der vergangenen beiden Jahrzehnte verlor auch der Säkularismus seinen Glanz. Die Emanzipation wurde - oft unabhängig von ihren bewahrenswerten Anliegen - im Stichwort der »Selbstverwirklichung« zur Karikatur. War es da zufällig, daß die Frage nach der Religion neu aufbrach?

Ein Blick auf das in den USA zuerst beschriebene Phänomen der »civil religion« beweist, daß ein neues Interesse an der Religion eher dazu führt, an den langfristigen Problemen von Gesellschaften vorbeizusehen, besonders wenn die bereits gesellschaftlich erworbene Freiheit als Folge des Christentums interpretiert wird. Religion als *Legitimation bestehender Strukturen* beeindruckt nur einen kleineren Teil der Gesellschaft. (Außerdem wird sie von einem *nachreligiösen Konservatismus*, der sich oft nur noch als christlich ausgibt, eher als ein Instrument verstanden.)

Wer mit der Religionssoziologie auf die USA, das Mutterland der »civil religion«, blickt, wird belehrt, daß Religion zunächst eine passive Rolle einnimmt und den bestehenden *Normenkonsens einer Gesellschaft* legitimieren will. Wenn vor allem der Ökumene geöffnete Denominationen aktiv werden, sehen sie sich fast unmittelbar mit einem neuen Phänomen, einem Mittelklassen-Fundamentalismus, konfrontiert. Bewußt im wissenschaftlichen Zeitalter zu leben und den Normenkonsens der Gesellschaft nur zu verstärken endet also in einem Widerspruch, eine der beiden Seiten wird zurücktreten.

2. Das Verhältnis von Religion (bzw. Kirche) und Gesellschaft ist nicht ausdiskutiert. Brauchen wir einen neuen *Kulturprotestantismus*? Der religiösen Verstärkung eines herrschenden Normenkonsenses allein wird er nicht dienen dürfen - sofern er überhaupt zur Debatte

steht. Der programmatische Ruf nach einem neuen Kulturprotestantismus beruht wahrscheinlich auf einem recht unvollständigen Bild dessen, was er einst war. Es muß nun im folgenden korrigiert werden:

2.1 Kultur muß vor allem auch als *politische Kultur* aufgefaßt werden. Dieser seit einiger Zeit so geläufige Begriff bedarf allerdings eines genaueren Verständnisses: Die politische Kultur entscheidet sich auf einer mittleren gesellschaftlichen Ebene, vor allem in den Normen der Alltagswelt und ihrer Orientierungen. Da die Gesellschaft nur durch Menschen entsteht (und umgekehrt die Menschen auch nur durch die Gesellschaft werden), »spielen« Menschen in ihr mit, weil sie bestimmte typische Orientierungen internalisieren. Familie, Schule, Gruppen, aber auch Beruf und Kirche vermitteln kognitive Muster, die es u. U. erlauben, *Traditionen* zu übernehmen und von ihnen her - anknüpfend oder überschreitend - *Zukunftsperspektiven* zu gewinnen, sich Erfahrungen auszusetzen und Veränderungen anzugreifen. Partizipation, Voraussetzung jeglicher demokratischer und politischer Kultur, wird auf der mittleren Ebene der gesellschaftlichen Alltagswelten eingeübt. Auf ihr entscheidet sich, ob Apathie oder Teilhabe unter den Menschen die Oberhand gewinnen. Man könnte auch von einem *kollektiven Lernniveau* sprechen, das wirtschaftliche, politische, kulturelle, soziale und auch personale Orientierungen herauszugestalten erlaubt. Wollten sich die Kirchen auf die Bildung religiöser Individualität zurückziehen, wären sie dennoch auf dieser mittleren Ebene bereits in die soziale und kulturelle Verantwortung eingebunden.

2.2 Die Kirchen (und besonders ihre Theologen) neigen dazu, in *Gegenüberstellungen* zu denken: Kirche *und* Gesellschaft, Kirche *und* Staat, Kirche *und* Kultur usw. Aber Kirchen sind durch ihre Glieder zugleich Teil der politischen Kultur. Ihre Amtsträger können sich berufen wissen, dem einzelnen in seiner Orientierung und in seinem Handeln Gewißheit zu vermitteln und deshalb Konflikte in gesellschaftlichen Prozessen zu meiden oder schnell herabzuregulieren. Sie können sogar explizit eine besondere politische Überzeugung zu legitimieren versuchen. Und sollten sie sogar verändernd und konfliktbezogen wirken wollen, stehen sie dennoch nicht der politischen Kultur gegenüber, sondern wirken sie *in* ihr mit.

2.3 Über diese Stellung täuschen sich viele, und das vor allem auch aufgrund unbefriedigender Begriffe, die sich in den schon erwähnten Dichotomien niederschlagen. Auch die Zwei-Reiche-Metapher hat sich in den Köpfen oft als Zwei-Bereiche-Lehre niedergeschlagen. H. Richard Niebuhr hat - im amerikanischen Kontext - die Naivität solcher dichotomer Schemata frühzeitig bemerkt, als er dem »Christ of culture« kritisch den »Christ against culture« gegenüberstellte und beides in seiner Spannung aufeinander bezog (Christ and Culture, New York 1951). Das isolierte »of« könnte den Kulturprotestantismus, aber auch die Passivität und den Ritualismus einer Religion befördern, das einseitige »against« die Gefahr einer Selbsttäuschung mit sich bringen - als ob nicht auch der Protest und die verändernde Haltung in die politische Kultur eingebunden wären! Dann darf sich die Kirche nicht von einer bestimmten (politischen) Kultur absorbieren lassen.

2.4 Nach einem neuen Kulturprotestantismus zu rufen heißt, wichtige Funktionen von Kirche und Gemeinde deutlicher zu erkennen und damit zugleich an das brisante Verhältnis von Kirche und Politik zu rühren; Kultur läßt sich heute schwerlich ohne politische Kultur und ohne demokratische Öffentlichkeit denken. Eine kritische Analyse wird jeweils zeigen, wie stark die Kirche einen Teil der politischen Kultur bildet; die christliche Theologie (vor allem

ihre Ekklesiologie und ihre Ethik) aber werden Kriterien der Ausrichtung der Kirche in der Kultur diskutieren müssen. Nur zusammen mit diesem vorausgesetzten »of« kann das »against« zur Sprache kommen.

3.1 Die Kenntnisse des *Kulturprotestantismus* und seiner Bestreitung sind heute oft schablonenhaft. *Ritschl*, der als einer der Urheber der Sozialethik gilt, suchte eine Synthese der Ideen der Erlösung und des Reiches Gottes (Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, 1. Aufl., Bonn 1874, S. 13) – jeder Kundige weiß, daß Ritschl die Welt der Naturwissenschaften und Technik umging und ein *sittliches Reich Gottes* vor Augen hatte. Die sittlichen Gemeinschaften (Ehe, Familie, Berufusw.) sollten in der Gesinnung der Orientierung auf das Reich Gottes und in der Erziehung des Volkes zur Humanität überboten werden (Unterricht in der christlichen Religion, 1875, §§8 und 33). Theologische Kriterien müssen aber in ihrer Beziehung auf die Lebenswelt zur Geltung kommen; deshalb kann es nicht genügen, auf den exegetischen Irrtum Ritschls zu verweisen (und das Reich Gottes gegen Ritschl eschatologisch zu verstehen). Fragwürdig wurde dieser protestantische Ansatz, als sich die sittliche und kulturelle Orientierung auf das innerweltliche Reich Gottes von selbst erledigte – nicht nur ließ sie die entscheidenden Bereiche moderner Gesellschaften aus dem Spiel (wie Wissenschaften, Technik und Ökonomie) und konnte die politischen Herausforderungen in ihnen nicht verstehen, sondern sie zehrte vom Fortschritts- und Humanitätsgedanken, ohne ihn auf die realen Verhältnisse zu beziehen. Ein Prüfstein ist Ritschls Verhältnis zu den Völkern dieser Erde: »Ein Christentum, welches in der Minorität eines Volkes antinational bliebe, würde seinen Anhängern den nothwendigen Boden ihrer geistigen Existenz entziehen, und dadurch selbst zu einer unfruchtbaren Particularität herabsinken« (Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, 4. Aufl., Bonn 1895, S. 128).

Das ist kein beiläufig irrendes Urteil, sondern ein *Konstruktionsfehler des Kulturprotestantismus*, weil er die europäische Kultur als Höchstform ansehen muß: »Es sind also eigentlich nur die weltgeschichtlichen Völker des Abendlandes, welche durch die dem Verkehr günstigen Bedingungen ihrer Wohnsitze zu einer gemeinsamen Geschichte gekommen und eine Vorstellung von der natürlichen und sittlichen Einheit der menschlichen Gattung in dem Grade selbst gefunden haben, um die praktisch durchschlagende christliche Idee gleichen Inhaltes sich aneignen zu können« (aaO., S. 130f.). Jede Form eines Kulturprotestantismus, die heute mit dem *Reich Gottes* als einem *Symbol des Fortschritts*, der sich an Europa orientiert, umginge, würde antiökumenisch sein. Diese Frage ist auch angesichts der fortschreitenden europäischen Einigung zu stellen (ähnliche Konsequenzen bei *Wilhelm Herrmann*, auf den sich heutige Theologen wieder gern berufen, wären leicht aufzuweisen).

3.2 Die schablonenartigen Ansichten von der Entwicklung neuerer Theologie stellen *Karl Barth* und seine Mitstreiter als die Exekutoren des Niedergangs des ohnehin hinfälligen Kulturprotestantismus dar. Sie hätten nicht nur eine theologische Konzeption und eine protestantische Strömung, sondern auch eine bis heute geltende Aufgabe gegenstandslos machen wollen. Dieses Bild stimmt mit dem Befund nicht überein. Ein markantes Beispiel mag das beweisen: 1926 schreibt Barth, als gelte es das sittliche Reich Gottes in Ritschls Gefolge noch einmal zu erschüttern: »...nicht durch die Geschichte im allgemeinen, sondern durch die Kirche handelt Gott der Versöhner an der abgefallenen Menschheit...« (Die Kirche und die Kultur, in: Zwischen den Zeiten 4 [1926], S. 363–384, hier S. 365f.). *Kultur* wird Barth nicht zu einer

Gegebenheit, sondern zur *Au/gabe des Menschen*, an der er immer wieder scheitert, aber bei der er einer *Verheißung* nachkommen kann. Die im 19. Jahrhundert angenommene fortschreitende Herrschaft des Geistes über die Natur wird nun zu einer *verheißenen* Synthese von Subjekt und Objekt umformuliert (aaO., S. 368ff.). Die von Ritschl für die europäischen Völker besonders beanspruchte Humanität wird von Barth als Verheißung für Menschen schlechthin bestimmt, die »mit der Inkraftsetzung des göttlichen Rechtsanspruchs in Christus wieder auflebt« (aaO., S. 372) und deshalb allen gilt. Nicht der von uns erreichte Stand, sondern die Kritik unseres Standes in der Geschichte durch die Verheißung Gottes entscheidet. »Die Menschen sollen *Menschen* werden, nicht mehr aber auch nicht weniger« (aaO., S. 376). Die Aufgabe der Kultur ist also von der heute als abgehoben oder sogar als faschistisch angehaucht gescholtenen Wort-Gottes-Theologie deutlich anerkannt worden. Der Kulturprotestantismus wollte die ihm vorschwebende Gestalt der Kultur und Humanität religiös fundieren und dann universal geltend machen, ohne Europas Anspruch zu relativieren; die Wort-Gottes-Theologie wollte sich den etablierten Mustern widersetzen, ohne die Aufgabe zu bestreiten. Wenn die geistigen Äußerungen des Menschen durch Internalisierung der kulturellen Muster (s. o. zur »mittleren Ebene«) gebildet werden, dann kann Gott nicht durch das Innere der Menschen, in ihrer isolierten Persönlichkeit und Subjektivität allein sprechen. Gegen die allzu sichere Antwort auf die Frage »Was sollen wir tun?« wendet sich Barth 1928 (Ethik I, hg. v. D. Braun, Zürich 1973 [Gesamtausgabe II, 1928], S. 110f.). Aber das »Was« bleibt bis heute eine Aufgabe – durch alle Kritik hindurch.

4. Manchmal scheint es, als würde heute Kirchen- und Theologiepolitik auf dem Hintergrund der Alternative von *Troeltsch* und *Barth* ausgefochten. Der Kulturprotestantismus könnte allzu schnell auf der einen Seite wiedergefunden und legitimiert werden. Sollte der Kulturprotestantismus die in Europa gewordene Kultur als Höchstform geltend machen, so wäre doch kritisch zu fragen, ob die so oft herausgestellte Freiheit in der abendländischen Demokratie zur Bestimmung der anstehenden Aufgabe ausreicht und ob nicht der gesamte politisch-ökonomische Zusammenhang kritisch zu prüfen ist. Das Thema der *Gleichheit* ist mit dem Thema der Freiheit noch längst nicht erledigt. Mit guten Gründen wehren sich kirchliche Gruppen in der DDR dagegen, den Niedergang des »real existierenden Sozialismus« als automatisch eintretende Rechtfertigung des westlichen Kapitalismus zu begreifen. Dort wie in der Bundesrepublik ist der »neue Lebensstil« und der persönliche Verzicht zugunsten von Menschen vor allem auf der südlichen Hälfte dieser Erde nur ein Anfang, eher ein symbolisches Handeln im Blick auf eine Kultur, die politisch bewußt und ökonomisch besonnen erst zu finden und einzuüben ist. Die neuerlich wieder aufkommende Forderung nach einem Kulturprotestantismus sollte gerade an diesen brisanten Aufgaben nicht vorbeigehen.

Prof Dr. Christo/er Frey
Ev.-Theol. Fakultät
Ruhr-Universität
Postfach 102148
4630 Bochum

Die politische Willensbildung zur Biotechnologie in der Bundesrepublik Deutschland

Von Heinz Theisen

1. Einleitung

Es hat wohl noch nie einen wissenschaftlich-technischen Fortschritt gegeben, der wie die *Biotechnologie* derart heftig umstritten war, noch bevor seine Auswirkungen überhaupt klar erkennbar geschweige denn fühlbar geworden sind. Hinter diesen Auseinandersetzungen verbergen sich mehr als nur natürliche Ängste vor denkbaren Risiken oder Hoffnungen auf neue wissenschaftlich-technische Fortschritte und ökonomische Gewinne. In der Biotechnologie *verschränken sich* noch deutlicher als bei anderen neuen Technologien *Aspekte der Wissenschaft, der Technik und des Industrialismus*. Die entsprechenden Fortschrittskonflikte aus diesen jeweiligen Bereichen scheinen in ihr zusammenzulaufen.

In der Biotechnologie sind zwischen Grundlagenforschung, angewandter Forschung und großindustrieller Nutzung nur noch graduelle Differenzen zu erkennen. Mit der Biotechnologie werden wir Eigenschaften des Lebens nach unserem Wunsch verändern können. Damit wird ein weiteres Stück weit Beherrschung des Lebens auf wissenschaftlicher Grundlage möglich. Die Genmanipulation als eine Hilfsttechnik der Biotechnologie ist der gegenwärtig letzte Schritt der von Menschen gesuchten Herrschaft über die Natur".

Die Biotechnologie ist keine Wissenschaftsdisziplin für sich, sondern die Anwendung verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen wie der Biochemie, Genetik, Mikrobiologie, Physiologie und der Biophysik. In diesem *multidisziplinären Rahmen* sind auch zahllose Anwendungen denkbar. Hier ist deshalb von Biotechnologie die Rede, weil die gebräuchlichere Benennung »Gentechnologie« im Grunde nur auf eine Technik innerhalb der Biotechnologie verweist. Mit der Benennung Biotechnologie sollen dagegen sowohl der Bereich Humangenetik und Reproduktionsmedizin als auch die industriellen Anwendungen der Gentechnologie erfaßt werden, weil nur in diesem Zusammenhang auch die politische Frage, wie wir in Zukunft leben wollen, zusammenhängend gestellt werden kann.

Die Biotechnologie wirft nicht nur weitreichende Fragen auf nach dem, was die Menschen eigentlich dürfen und sollen, sondern auch nach der *Vereinbarkeit von Wissenschaft und Demokratie*, nach Macht und Ohnmacht politischer Instanzen gegenüber wissenschaftlich-industriellen Prozessen, nach dem *Stellenwert wirtschaftlicher Wettbewerbsfähigkeit* und schließlich nach dem, was wir eigentlich und letztlich wollen. Diese Fragen können wir heute schon deshalb nicht beantworten, weil sie bisher nicht oft genug gestellt worden sind. Auch in der aktuellen ethischen Debatte verbleibt der Charakter der Biotechnologie als eines sozialen

Projektes eher im Hintergrund. Aus einer Abklärung darüber, wie wir in Zukunft leben wollen, könnten dagegen Prioritäten für eine politische Steuerung von Forschungsvorhaben hervorgehen. Deren Ziele müßten bei bewußter Reflexion nahezu selbstverständlich auf eine soziale und umweltverträgliche Biotechnologie, die dem würdevollen Leben des Menschen zu dienen hat, ausgerichtet sein-.

Die überlieferte Ethik und ein Fortschreiben ihrer Texttradition werden uns bei der Beantwortung dieser Fragen allein nicht weiterhelfen. Wie sollte - so fragt Niklas Luhmann- Ethik in Angelegenheiten einer Gesellschaft urteilen können, die sie nicht kennt. Vielleicht sei sie als interessenunabhängige Instanz heute deshalb so gefragt, weil sie den Bezug zur sozialen Realität verloren hat. Eine neue Ethik ließe sich dagegen vielleicht aus einer *Kooperation von ethischer Theorie und Gesellschaftstheorie* begründen", Hierzu möchte ich im folgenden einen kurzen Beitrag leisten.

Wenn ich vor allem die Defizite der bisherigen Willensbildung zur Biotechnologie hervorhebe, gerät die industrielle Anwendung der Biotechnologie damit zwangsläufig in den Vordergrund der Darstellung. Während sich nämlich hinsichtlich der Humangenetik und Reproduktionsmedizin ein politischer Konsens abzuzeichnen beginnt, drohen die Konflikte hinsichtlich der industriellen Biotechnologie mit den bisherigen Verfahrensweisen der Willensbildung auch langfristig unlösbar zu bleiben.

2. Zur Verflechtung von Wissenschaft, Staat und Industrie

Jenseits des Streits in den siebziger Jahren über »Finalisierung« oder »ideologische Verplanung« der Wissenschaft ist es heute eine empirisch hinreichend belegte Tatsache, daß der größte Teil sowohl der öffentlichen als auch der privaten Forschungsgelder für eine gezielte Bearbeitung industrieller, militärischer und ziviler Projekte eingesetzt wird". Dieser Tatbestand einer weitgehend extern gesteuerten Forschung gilt nicht nur für die angewandte Forschung, sondern durch den gerade in der Biotechnologie besonders deutlichen Trend zur »anwendungsorientierten Grundlagenforschung« zunehmend für alle Formen der Wissenschaft.

Die Biotechnologie ist in der Bundesrepublik Deutschland bis in die achtziger Jahre primär vom Bundesforschungsministerium gefördert worden. Damit hat jedenfalls eine politisch-administrative Steuerung stattgefunden. Diese stand allerdings in so enger Wechselwirkung mit Wissenschaft und Industrie, daß trotz der organisatorischen Trennung dieser Bereiche keine faktische Trennung behauptet werden kann. Die agierenden Gruppen in der Wechselwirkung von Wissenschaftlern, Verwaltungsbeamten, Politikern und Repräsentanten der Industrie sind sinnigerweise als »Hybridgemeinschaften« bezeichnet worden⁵.

Die Programmierung der Biotechnologie in diesen Vernetzungen macht die Forderung nach einer breiteren gesellschaftlichen Willensbildung aber nicht überflüssig. Sie wirft vielmehr die Frage auf, inwieweit die politischen Kontroversen in der Gesellschaft zunächst die staatliche Politik und mehr noch diese »Hybridgemeinschaften« zu beeinflussen vermögen und *mit* welchen Partizipationsformen für welche Akteure diese Konflikte geklärt werden sollen. Über den Streit um die Chancen und Risiken von Einzelmaßnahmen hinaus braucht

unsere Gesellschaft vor allem einen »politikpolitischen Konsens« (*Reinhard Ueberhorst*) über die Maßstäbe und die Verfahrensweisen, mit denen die Dissense geklärt und in eine abstimmungsfähige Form gebracht werden können".

2.1 Die Partnerschaft von Wissenschaft, Staat und Industrie in Sicherheitsfragen

Die Reflexion über die Gefahrenpotentiale der Biotechnologie hatte in der Wissenschaft selbst ihren Ausgang genommen. 1975 trafen sich auf der Konferenz von Asilomar in den USA 140 Wissenschaftler, um über die Gefahrenpotentiale der »DNS-Rekombinationstechnik« und über Mechanismen einer (Selbst-)Kontrolle der Wissenschaft nachzudenken. Man einigte sich auf Mindestsicherheitsstandards und empfahl für bestimmte, als besonders gefährlich erachtete Experimente einen vorläufigen freiwilligen Forschungsstop. Diese Empfehlungen wurden von der US-Gesundheitsbehörde 1976 übernommen und zu Richtlinien erklärt, die allerdings keine Gesetzeswirkung hatten.

Weitere Richtlinien wurden 1976 in Großbritannien, 1978 in der Bundesrepublik Deutschland und 1982 vom Rat der Europäischen Gemeinschaft erlassen. Eines ihrer wesentlichen Ziele ist die Verhinderung einer unbeabsichtigten Freisetzung gentechnologisch veränderter Organismen in die Umwelt. In den USA wurden diese Sicherheitsrichtlinien noch in den siebziger Jahren nach und nach gelockert und ihre Allgemeinverbindlichkeit aufgehoben. Das Risiko wurde als geringer als zunächst erwartet eingestuft. Da darüber hinaus die in den USA verbotenen Freilandversuche in Argentinien und Neuseeland durchgeführt worden waren, sah man oft keinen Sinn mehr in einem weiteren Verbot. Diese würde nur die Konkurrenzfähigkeit der eigenen Wirtschaft beeinträchtigen.

Ende der siebziger Jahre hatte das Bundesministerium für Forschung und Technologie erwogen, die geltenden Sicherheitsrichtlinien durch ein Rahmengesetz verbindlich zu machen. Diese Pläne wurden aber bald wieder aufgegeben. Noch 1985 hielt das BMFT gesetzliche Regelungen nicht für erforderlich. Es vertraute vielmehr darauf, daß die Gemeinschaft der Wissenschaftler in Grundlagenforschung und Industrie ihre Selbstverantwortung auch in Zukunft wahrnehmen und die Richtlinien freiwillig beachten würde. Nur auf diese Weise sei es möglich, die Chancen der Bio- und Gentechnologie so zu erkennen und zu nutzen, daß Staat und Wissenschaft durch partnerschaftliches Zusammenwirken die Voraussetzungen für eine gedeihliche und freiheitliche Entwicklung der Forschung konstituieren können".

Aufgrund der Ergebnisse der später anzusprechenden Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages sowie der aufgekommenen gesellschaftlichen Diskussion und nicht zuletzt durch die Standortdebatte hält Bundesforschungsminister *Heinz Riesenhuber* heute ein Gentechnikgesetz noch in dieser Legislaturperiode für notwendig. Im Juli 1989 verabschiedete die Bundesregierung den Gesetzentwurf zu einem Gentechnikgesetz, welches Mensch und Umwelt vor möglichen Gefahren gentechnischer Verfahren und Produkte schützen soll. Eine Anhörung der Öffentlichkeit ist nur bei den höchsten Sicherheitsstufen in der Anwendung, in keinem Fall aber für die Forschung vorgesehen. Gentechnische Anlagen müssen eine Deckungsvorsorge vorweisen. Freisetzungsexperimente bleiben genehmigungspflichtig. Bei Verletzung der Vorschriften werden Freiheitsstrafen von bis zu fünf Jahren angedroht".

2.2 Die staatliche Förderung der Biotechnologie in der Bundesrepublik

Weder die Wissenschaft noch die Industrie hatten sich aus eigenem Antrieb in den sechziger und siebziger Jahren in den Biowissenschaften nennenswert engagiert. Die Impulse dafür gingen vielmehr vom BMFT aus. Seit Mitte der sechziger Jahre verfolgt die Regierung eine aktive Technologiepolitik. 1972 begann der Versuch, eine systematische Wissenschaftspolitik für die Entwicklung der Biotechnologie zu formulieren und ein zusammenhängendes Programm für ihre Förderung aufzustellen. Diese Aufgabe delegierte das BMFT an die *Deutsche Gesellschaft für chemischen Apparatebau (Dechema)*, die ihre Studie 1974 vorlegte",

Nachdem der Impuls von einer staatlichen Instanz ausgegangen war, wurde die Ausformulierung des Forschungs- und Entwicklungsprogramms von einem wissenschaftlich-technischen Verein – der Dechema – übernommen, dessen Gutachter nach ihren technischen und ökonomischen Maßstäben entschieden. Die Mitarbeiter der Studie waren zum Teil Chemiker, zum Teil Mikrobiologen und zu einem geringen Teil Verfahrenstechniker aus Universitäten, industrieller Forschung, Forschungsanstalten des Bundes und der Länder sowie einem Vertreter des BMFT und der Dechema. Die Kriterien der Gutachter, die sich in allgemeiner Weise am ökonomischen und technischen Fortschritt ausrichteten, werden nicht näher expliziert. Da auch die politischen und sozialen Zielsetzungen des BMFT – Umwelt, Ressourcensicherung, Arzneimittelversorgung – lediglich allgemein und kurz angesprochen wurden, gibt es keine erkennbaren Widersprüche zwischen dem Auftraggeber und dem Gutachter. Die Einlösung der politischen und sozialen Ziele sollte sich aus der Entwicklung der Biotechnologie selbst ergeben!".

Die Studie Biotechnologie aus dem Jahre 1974 wurde zur Grundlage für eine erhebliche Expansion der biotechnologischen Forschung und Entwicklung in der Bundesrepublik. Die Industrie hielt sich aber noch bis Anfang der achtziger Jahre zurück. Zu dieser Zeit begann die eigentliche »Gründerzeit«, Wiederum mit massiver staatlicher Unterstützung sollte der Rückstand gegenüber der amerikanischen Konkurrenz aufgeholt werden. In Köln, Heidelberg, München und Berlin wurden vier *Genforschungszentren* gegründet, in denen es zu einer strukturell neuartigen Verschränkung von Universitäten und Industrie kam. Die diesen Zentren zugewiesene Aufgabe einer »anwendungsorientierten Grundlagenforschung« zeigt, daß die klassische Trennung nach interessenfreier Grundlagenforschung und interessenbezogener angewandter Forschung hierbei auch offiziell nicht mehr behauptet wird.

In dem Programm der Bundesregierung über »Angewandte Biologie und Biotechnologie«¹¹ wird die *Gentechnologie* als ein zentrales *wissenschaftliches Instrument* zum Verständnis der Natur und die darauf aufbauende *Biotechnologie* als zukunftsweisende *Schlüsseltechnologie* gekennzeichnet. Die Förderungsmaßnahmen der Bundesregierung sind an den forschungspolitischen Zielen orientiert, wissenschaftlich-technische Spitzenleistungen zu ermöglichen, die Innovationsvoraussetzungen in der Wirtschaft zu verbessern und die Forschungs- und Entwicklungsvorhaben auf besonderen Gebieten staatlicher Daseins- und Zukunftsvorsorge zu fördern. Dazu zählt das BMFT die Chancen zur Lösung komplexer Probleme in den Bereichen Gesundheit, Ernährung, Umwelt und Rohstoffversorgung. Seit 1984 ist die Biotechnologie von der Bundesregierung mit 800 Millionen DM gefördert worden">. Im

Vergleich dazu geht es bei dem aufsehenerregenden Beschluß der BASF über die Gründung eines Gentechnikums in Boston um eine Investition von ca. 100 Millionen DM¹³.

Die *Förderungsmaßnahmen* seien als staatliche Hilfen zur unternehmerischen Selbsthilfe zu verstehen und hätten *subsidiären Charakter*. Die Bundesregierung ginge davon aus, daß die Wirtschaft sich künftig verstärkt um den Aufbau biotechnologischer Forschungskapazitäten und um die Entwicklung biotechnischer Verfahren und Produkte bemüht und entsprechende Eigenmittel hierfür aufbringt!".

2.3 Die wirtschaftliche Bedeutung der Biotechnologie und die Standortfrage

Weltweit werden bereits in mehr als 10000 Laboratorien und Unternehmen gentechnische Verfahren erforscht oder angewendet. In den USA gilt die Biotechnologie bei befragten Unternehmern als gewinnträchtigster Wirtschaftsfaktor der nächsten zehn Jahre. 600 US-Wagniskapitalgeber platzierten die Biotechnologiefirmen gleichauf mit der Computerindustrie auf den ersten Platz!".

Im Gegensatz zu den schweren Verlusten der Vorjahre stiegen die Einkünfte der Biotechnologiefirmen 1988 stark an. Die 19 führenden US-Biofirmen wiesen erstmals einen bescheidenen Gewinn aus!". Die lange Anlaufphase erklärt sich daraus, daß die *Laborkenntnisse* nur schwer in *nutzbare Produkte* umzusetzen sind. Wo dies gelingt, eröffnen sich Möglichkeiten für den Pharmasektor, die Chemie, die Landwirtschaft, die Tierzucht und den Umweltschutz. Die größten Chancen eröffnen sich im Medikamentengeschäft. Drei Viertel aller Wagnisgelder werden hier investiert. Einer Prognose des *Office O/ Technology Assessment* in Washington zufolge wird der Absatz genetisch manipulierter Therapeutika und Diagnostika bis 1995 die Zehn-Milliarden-Dollar-Grenze überschreiten¹⁷. Andere Prognosen für das Marktpotential der gesamten Biotechnologie schwanken zwischen 25 und 200 Milliarden Dollar!".

Seitdem es vor fünf Jahren gelungen ist, auch Pflanzenzellen genetisch zu verändern, sprechen Experten davon, daß *nach der Mechanisierung und Chemisierung der Nahrungserzeugung* eine *dritte landwirtschaftliche Revolution* bevorstehe. Hierbei geht es zunächst um einen Markt von 60 Milliarden DM, die jährlich weltweit für Saatgut und Agrochemikalien ausgegeben werden!".

Die vielen neu gegründeten *Biofirmen* werden davon aber nur zu einem Teil profitieren können. Zunehmend drängt die *Großchemie* auf den Markt, da sie die nach der Entwicklungsphase folgenden Probleme wie Patentfragen, behördliche Anmeldung, Massenproduktion und Vermarktung besser zu meistern versteht.

In der Bundesrepublik wird in 800 Genlabors gearbeitet. Von 1978 bis 1987 wurden bei der *Zentralen Kommission für die Biologische Sicherheit* (ZKBS) 1425 gentechnische Projekte registriert-". Die Akzeptanz dieser Experimente ist aber deutlich geringer als in den USA, in der zwei Drittel der Bevölkerung dieser wissenschaftlich-technischen Entwicklung positiv gegenüberstehen. In der BRD ist derselbe Anteil skeptisch bis besorgt>".

Diese mangelnde Akzeptanz wird von den Großchemiefirmen Bayer, Hoechst und BASF auch als Grund für ihr verstärktes Engagement in den USA angeführt. Die *Multinationalisierung* der Gentechnologie wurde aber nicht nur zur Umgehung »bürokratischer Hemmnisse« eingeleitet.

Die Firmen wollen sich auch den Zugriff sowohl auf den in den USA vorhandenen großen Markt wissenschaftlicher Spitzenforschung als auch auf den großen Verbrauchermarkt sichern->. In jedem Fall ist damit gesichert, daß sich die großen bundesdeutschen Chemiefirmen *unabhängig* von der weiteren *politischen Willensbildung in der Bundesrepublik* aktiv in dieser Spitzenforschung engagieren können. Diese Tatsache darf bei der Analyse des politischen Willensbildungsprozesses in der BRD nicht vergessen werden.

3. Konsens und Konflikt in der gesellschaftlichen Willensbildung zur Biotechnologie

Bei der Klärung der Frage, inwieweit die verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte auf die staatliche Biotechnologienpolitik und schließlich auf die sogenannte Hybridgemeinschaft Einfluß zu nehmen vermögen, muß zunächst zwischen denjenigen unterschieden werden, die durch ihre Vertreter in diese Gemeinschaft integriert waren und denjenigen, die außerhalb dieser Gemeinschaft standen. Je nachdem ergeben sich in aller Regel sehr unterschiedliche Bewertungen der biotechnologischen Möglichkeiten.

3.1 Humangenetik und Reproduktionsmedizin

Von den Parteien waren SPD, FDP und CDU/CSU über die jeweils von ihnen gestellten *Regierungsformal* in die staatliche Willensbildung einbezogen. *Inhaltlich* waren sie es nicht, weil die Biotechnologie erst ab etwa 1984 zu einem Thema der Parteienöffentlichkeit wurde. Seitdem konzentriert sich die Diskussion in den Parteien auf die Humangenetik und Reproduktionsmedizin, in der sich ein eher *wertkonservativer* und *restriktiver Gesetzgebungskonsens* abzeichnet.

Die entsprechenden Referentenentwürfe des Justizministeriums lehnen sich dabei an die als »Benda-Berichte-? bekannt gewordenen Stellungnahmen von Experten an-". Im Entwurf der Bundesregierung für ein Embryonenschutzgesetz wird jede Manipulation am menschlichen Erbgut, die Festlegung des Geschlechtes eines Kindes im Rahmen einer künstlichen Befruchtung, die Erzeugung menschlicher Embryonen zu Forschungszwecken und die gezielte Erzeugung genetisch identischer Menschen verboten. Ebenfalls wird die Ei- und Embryonenspende, bei der die genetische und die austragende Mutter nicht identisch sind, unter Strafe gestellt- 5.

Der breite wertkonservative Konsens der Parteien in humangenetischen Fragen zeigte sich auch in der einhelligen Ablehnung einer Begründung eines EG-Projektes zur »Prädiktiven Medizin«. Die Prädiktive Medizin soll u. a. die Weitergabe genetischer Schäden oder Mängel an die nächste Generation eindämmen-". Diese Begründung wurde als Einstieg in die *Eugenik* interpretiert und sowohl von der Mehrheit des Bundesrats, des Bundestags als auch von der Bundesregierung abgelehnt. Lediglich die Grünen stimmten im Bundestag gegen diese Entschließung, weil sie das gesamte EG-Projekt zur Prädiktiven Medizin ablehnen>".

Die Industrieverbände zeigen kein großes Interesse an humangenetischen Fragen. Der

Bundesverband der Deutschen Industrie (BDI) lehnt einen Eingriff in das menschliche Erbgut als »unethisch« ab²⁸. Das Unbehagen vieler Menschen gegenüber der Gentechnologie sei zum großen Teil auf ethisch-moralische Fragen zurückzuführen, die sich durch humangenetische Möglichkeiten ergäben. Eine rationale Diskussion müsse deshalb eine deutliche sachliche Abgrenzung der verschiedenen Anwendungsbereiche vornehmen-".

Auch der *Fonds der Chemischen Industrie* sieht ethische Probleme nur aus möglichen gentechnischen Eingriffen beim Menschen und in eingeschränktem Maße auch bei Tieren hervorgehen. Er lehnt Eingriffe in die menschliche Keimbahn und auch die generelle Anwendung genanalytischer Verfahren, die ein umfassendes Persönlichkeits- oder Gesundheitsprofil ergeben, ab. Der Gentransfer in menschliche Körperzellen sei dagegen mit einer Organtransplantation vergleichbar und stelle eine grundsätzlich vertretbare Therapieform dar. Dies falle aber nicht in das Tätigkeitsfeld der Chemischen Industrie, sondern in den Verantwortungsbereich der Medizin-".

Gegenstimmen zu der zu erwartenden restriktiven Gesetzgebung sind lediglich aus diesem Verantwortungsbereich zu hören. Die *Bundesärztekammer* spricht sich dafür aus, Embryonenexperimente unter bestimmten, von einer Ethikkommission der Ärztekammer zu prüfenden Voraussetzungen zuzulassen>". Die *Deutsche Forschungsgemeinschaft* unterstützt die Haltung der Bundesärztekammer. Sie hält streng kontrollierte Forschungen an menschlichen Embryonen für unerläßlich, wenn sie innerhalb der ersten vierzehn Tage nach der Zeugung erfolgen und dazu beitragen, vielen Menschen schweres Leid zu ersparen. Das generelle Verbot der gezielten Erzeugung von Embryonen für Forschungszwecke sollte Ausnahmen zulasseri-".

In der Humangenetik zeichnen sich - ohne daß wir hier auf weitere Detailfragen eingehen können - weitgehende Konvergenzen im Hinblick auf eine restriktive Gesetzgebung ab. Die Standes- und Interessenvertreter der Medizin und der Wissenschaft, die aus diesem Konsens ausscheren, dürften ihren Einfluß gegen diese breite gesellschaftliche Übereinkunft nicht geltend machen können.

3.2 Industrielle Biotechnologie

Die 1984 eingesetzte *Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages* hatte den Auftrag zu prüfen, ob und wo gesetzgeberische Maßnahmen vor allem hinsichtlich der Möglichkeiten der sogenannten Industriellen Biotechnologie ergriffen werden sollen. Neun Jahre nach der Wissenschaftlerkonferenz von Asimolar und nach mehr als einem Jahrzehnt staatlich finanzierter Förderung der Biowissenschaften und Biotechnologien trat das Parlament damit in die Informations- und Meinungsbildungsphase ein. Dennoch wurde mit den aus der Arbeit der Enquete-Kommission hervorgegangenen gesetzgeberischen Empfehlungen international Neuland betreten³³.

Im Vordergrund der Arbeit stand die Suche nach Kompromissen und nach Konvergenzen. Die mit Ausnahme der Grünen von allen Parteienvertretern, den Vertretern der Pharmaindustrie, der Universitätsforschung, der IG Chemie, der Ärztekammer sowie je eines Rechts- und Moralexperten sowie eines Wissenschaftstheoretikers erarbeiteten Kompromisse sollten

eine gemeinsame Grundlage für die Gesetzgebung im Bundestag schaffen. Zwischen den Vertretern der Regierungsparteien und der SPD konnten diese Kompromisse erzielt werden, allerdings um den Preis von oft nichtssagenden Formelkompromissen und dem Verzicht auf grundsätzliche wissenschaftspolitische Überlegungen³⁵.

Dies zeigt sich beispielhaft am Mehrheitsvotum zu »Pflanzen- und Tierproduktion«. Die Kommission erhebt keine Einwände gegen transgene Tiere, die aber nicht zu einer weiteren Intensivierung der Landwirtschaft führen sollen. Die Forschung zur Züchtung von Resistenzen gegen Schädlinge und verbesserte Herbizide soll ebenso wie die an Industriepflanzen unterstützt werden. Die Regierung soll einen Bericht zum alternativen Landbau erstellen. Die Frage der Patentierbarkeit von Pflanzen und Tieren wird an den Bundestag verwiesen³⁵.

Den in den Hybridgemeinschaften von Wissenschaft, Staat und Wirtschaft einbezogenen Interessenverbänden konnte die weitgehende Zustimmung zu den Ergebnissen des Enquete-Berichtes nicht schwerfallen, auch wenn Akzentunterschiede feststellbar sind. Der BOI betont in einer Stellungnahme, daß aus fachlicher Sicht eine gesetzliche Regelung nicht notwendig sei. Sie würde eine flexible Anpassung an neue wissenschaftliche Erkenntnisse erheblich erschweren. Wenn nur nationale Regelungen getroffen werden sollten, würde dies die internationale Wettbewerbsfähigkeit deutscher Firmen beeinträchtigen, Sofern allerdings politische Überlegungen die gesetzlichen Verankerungen unumgänglich machen würden, müsse deutlich zwischen der industriellen Gentechnologie und der Humangenetik unterschieden werden. Der Bundesverband der Deutschen Industrie lehnt ein generelles fünfjähriges Moratorium zur Freisetzung von gentechnisch veränderten Mikroorganismen ab³⁶.

Eine Bewertung des *Deutschen Gewerkschaftsbundes* zur Biotechnologie liegt nicht vor. Zwischen den Einzelgewerkschaften der hier besonders betroffenen IG-Chemie-Papier-Keramik und der IG-Metall zeigen sich Unterschiede. Die zuständigen Referenten der *IG-Chemie* sehen aus der Biotechnologie grundsätzlich wirtschaftliche und gesellschaftliche Vorteile resultieren. Es gäbe sehr praktische Gründe, die Biotechnologie sobald wie möglich wirtschaftlich zu nutzen. Sie sehen allerdings auch einen akuten politischen Regelungsbedarf. Die Hauptgefahren der Biotechnologie lägen bei der Anwendung biowissenschaftlicher Methoden beim Menschen³⁷.

Die *IG-Metall* steht der Gentechnik skeptischer gegenüber. Die nachgewiesene ökologische Verträglichkeit müsse zur Voraussetzung jeder industriellen Anwendung werden. Sie kritisiert die kapitalorientierte Schlagseite der staatlichen Technologiepolitik. Für den weiteren Ausbau der Biotechnik sei ein sozial und ökologisch orientiertes Nutzungskonzept zu erarbeiten³⁸.

Die kompromißbildende Wirkung der Enquete-Kommission erstreckt sich - mit Ausnahme der Grünen - in etwa auf die gesellschaftlichen Kräfte, die in ihr vertreten waren. So steht die in der Enquete-Kommission repräsentierte IG-Chemie innerhalb dieses Konsenses, die nicht repräsentierte IG-Metall eher schon außerhalb. Andererseits weist aber eine Auflistung der nicht vertretenen Gruppen darauf hin, daß man von vornherein einen Bereichskonsens im Rahmen der politisch etablierten und der von ihren Berufen her eher positiv eingestellten Kräfte gesucht hat. Jedenfalls waren Verbraucher, Landwirte, Tier- und Naturschützer, ganzheitliche Mediziner, Frauengruppen, Ökologen und Dritte-Welt-Gruppen nicht in der Enquete-Kommission vertreten. Die ethischen Probleme des Sollens und Dürfens wurden

intensiv behandelt, nicht aber die Frage nach dem, was wir wollen und damit nach der Wünschbarkeit und Sinnhaftigkeit der Biotechnologie als solcher. Damit wählte die Kommission eine andere Vorgehensweise als es die Enquete-Kommission zur Kernenergie getan hatte, die auch alternative Entwicklungswege zur Kernenergie beschrieben und damit in die Gesamtdiskussion einbezogen hatte.

Die *wissenschafts- und technologieimmanente Vorgehensweise* der Hybridgemeinschaft fand ihre *Antithese* im Sondervotum der *Grünen*, in der statt kompromißorientierter Detailvorschlägeausschließlich Grundsatzfragen thematisiert wurden. Grundsätzliche Kriterien für die Bewertung der Gentechnik sind für die *Grünen* Dezentralität, Harmonie mit der Natur, Rohstoff- und Energieersparnis, Milderung des Gefälles zwischen den Industrienationen und den Entwicklungsländern sowie »Fehlerfreundlichkeit«. Die Geschwindigkeit des Entwicklungstempos müsse an die Geschwindigkeit der Entfaltung breiter Diskussionsprozesse angepaßt werden, damit eine gesellschaftliche Korrektur der wissenschaftlich-technischen Entwicklung möglich wird. Die *Grünen* empfehlen dem Deutschen Bundestag, die Bundesregierung aufzufordern, jede Anwendung der Gentechnologie zu stoppen, da diese Technologie nicht von einem breiten gesellschaftlichen Konsens getragen werde. Zunächst müsse eine breite Diskussion der ethischen Grundsätze, der Ziele, der Nützlichkeit sowie der sozialen und ökologischen Verträglichkeit der biotechnologischen Forschung und ihrer praktischen Anwendung geführt werden'''.

Auf einer Bundesversammlung der *Grünen* artikulierte sich eine ähnlich fundamentale Kulturkritik, in der massive Ängste zum Ausdruck kommen. Die Gentechnologie würde in unserer Gesellschaft deshalb gefördert, damit notwendige gesellschaftliche und politische Veränderungen hinausgezögert und gar verhindert werden könnten. In naher Zukunft drohe die Menschenzüchtung Realität zu werden. Auch in anderen Bereichen bedrohte die Gentechnik unsere Lebensgrundlagen in unabschätzbarem Ausmaß. Die Gentechnik sei das Produkt eines Naturverständnisses, welches statt auf Erhalt auf Ausbeutung und Beherrschung ausgerichtet sei⁴⁰.

Das *Öko-Institut Freiburg* fordert ein Moratorium für die Finanzierung der gentechnischen Forschung aus öffentlichen Mitteln, bis ein angemessenes Sicherheitskonzept erarbeitet worden ist. Unter dem Druck zunehmender Verwertungsinteressen seien wesentliche Sicherheitsbedenken aufgegeben worden. Die Freisetzung müsse ohne jede Ausnahme verboten sein. Es gäbe gute Gründe, der Gentechnik grundsätzlich ablehnend gegenüberzustehen und nicht zu vermengen, was die Natur getrennt habe. In keinem Anwendungsbereich der Gentechnik seien bisher Risikoszenarien erarbeitet worden, die eine genaue Bewertung der biologischen, ökologischen und evolutionären Gefahren erlauben würden⁴¹.

Der *Bund Umwelt und Naturschutz Deutschlands* (BUND) spricht sich grundsätzlich gegen jegliche gentechnische Manipulation von Lebewesen und Viren aus. Auch er fordert ein Verbot der Freilandversuche. Die Risiken solcher Versuche seien unabwägbar, weil wir zu wenig über die Öko-Systeme wissen. Wenn der Geist der Gentechnik erst einmal aus der Flasche sei, könne er durch keinen Trick mehr zurückbefördert werden. Der Verband ist aus grundsätzlichen Erwägungen auch gegen den Einsatz der Gentechnik in Medizin und Pharmazie. Mögliche positive Einzelfälle würden die immensen Gefahren nicht aufheben, die durch derartige Manipulation der Menschheit drohen'>.

3.3 Wachstum der Grenzen oder Grenzen des Wachstums?

Der erreichte Konsens innerhalb der verflochtenen Gemeinschaft von Wissenschaft, Staat und Wirtschaft gilt nicht für die gesamte Gesellschaft. Über die dezidierte Opposition von Teilen der neuen sozialen Bewegung hinaus zeigen Meinungsumfragen die außerordentlich geringe Akzeptanz jedenfalls humangenetischer Möglichkeiten in der Bevölkerung insgesamt⁴³. Von daher liegt auch die Vermutung nahe, daß eine *restriktive Gesetzgebung* bezüglich der Humangenetik und Reproduktionsmedizin die massiven generellen Vorbehalte gegenüber »der Gentechnologie« auffangen soll, während schon die internationale ökonomische Konkurrenz zu einer *liberalen Gesetzgebung* hinsichtlich der industriellen Biotechnologie zu führen scheint. Darüber dürfte sich der gesellschaftliche *Konflikt* zwischen den *politisch etablierten Kräften und Berufsgruppen* und den in den achtziger Jahren nicht zuletzt als Reaktion auf deren Verflochtenheit aufgekommenen *neuen sozialen Bewegungen* eher noch verstärken.

In den grundsätzlichen Fragen, wie wir in Zukunft forschen, produzieren und leben wollen, stehen sich nämlich im Hinblick auf die industriellen Formen der Biotechnologie zwei Positionen nahezu diametral gegenüber. Beide Seiten gehen davon aus, daß wir in das »biologische Zeitalter« eintreten. Der Konflikt verläuft zwischen den Vorstellungen einer am quantitativen wissenschaftlichen und ökonomischen Wachstum ausgerichteten Form der Biotechnologie auf der einen Seite und einer an sozialer Verträglichkeit und Naturverträglichkeit ausgerichteten ökologischen Wissenschaft auf der anderen Seite. Während die einen von der Biotechnologie erwarten, daß sie ein »Wachstum der Grenzen« ermöglichen werdet", sehen die Kritiker der Biotechnologie in ihr den Höhepunkt menschlicher Hybris und ein Durchbrechen allerletzter ethischer, aber auch ökologischer und sozialer Grenzen des Wachstums. Es kann kein Zweifel über die Machtverhältnisse in diesem Konflikt geben, wohl aber darüber, ob das diese Machtverhältnisse legitimierende Mehrheitsprinzip auf Dauer ausreichen wird, um diese Konflikte zu kanalisieren und einer Lösung zuzuführen.

Der Konflikt über die Sachen selbst ist nicht entscheidbar. Da es sich sowohl bei den Hoffnungen als auch bei den Ängsten um nicht beweisbare Zukunftserwartungen handelt, bleibt neben der Auseinandersetzung über die hinter diesen Hoffnungen und Ängsten liegenden Weltbilder nur die Suche nach *neuen Wegen der Risikofeststellung, des Konfliktaus- trages* und nach *neuen Formen von Willensbildungsprozessen*.

4. Legitimation durch neue Verfahrensweisen

Der bisherige Verlauf der Willensbildung zur Biotechnologie, nach dem die von den Vertretern der Wissenschaft, des Staates und der Industrie angeregte und in die Wege geleitete Entwicklung der Biotechnologie etwa ein Jahrzehnt später von Enquete- und Ethikkommissionen begutachtet wird, was dann nach weiteren fünf Jahren zu einer Gesetzgebung führt, kann nicht als Modell eines gelungenen Willensbildungsprozesses gelten. In diesem Verfahren konnten die *Dissense erst so spät artikuliert* werden, daß die Suche nach einem Konsens durch den Versuch einer *Integration der unterschiedlichen Meinungen* heute *kaum noch möglich* zu

sein scheint. Darüber hinaus ist der punktuell vorgehende Chancen- und Risikenansatz angesichts des aufgebrochenen Grundsatzkonflikts zu reduktionistisch, da die unterschiedlichen Entwicklungsmöglichkeiten der Gesellschaft hierbei nicht thematisiert werden.

Bei der Biotechnologie handelt es sich um eine *Querschnittstechnologie*, die zugleich die Forschungs-, Gesundheits-, Familien-, Justiz-, Landwirtschafts-, Wirtschafts-, Umwelt-, Innen- und womöglich auch die Verteidigungspolitik berührt. Damit wird die politische Grundsatzfrage gestellt, wie wir in Zukunft leben wollen. Wenn man diese Grundsatzfrage aus einer sich pragmatisch verstehenden und reduktionistisch vorgehenden Politik ausklammert, drohen sich die somit ausgegrenzten, ablehnenden Grundsatzpositionen gegen die Gesamtentwicklung zu stemmen. Sind bereits alle wesentlichen Entscheidungen gefallen, will der Fundamentaloppositionelle sich auch nicht mehr in Reformbemühungen einbinden lassen. Er verweigert sich nun seinerseits dem Dialog. Diese *wechselseitigen Ausgrenzungen* des reduktionistischen Pragmatismus auf der einen Seite und des Fundamentalismus auf der anderen Seite drohen die Gesellschaft immer häufiger in unlösbare politische Konflikte zu treiben.

Idealerweise sollte nicht die wissenschaftlich-technische Dynamik unsere politischen Erwartungen und Ziele bestimmen, sondern der demokratische Willensbildungsprozeß die Finanzierung und Realisierung der wissenschaftlich-technischen Programme. Der Leugnung der Möglichkeit entsprechender Verfahrensweisen liegt die Annahme zugrunde, daß es im Gang der wissenschaftlich-technischen Entwicklungen keine alternativen Wege gebe.

Die Implementierung wissenschaftspolitischer Programme in der Biotechnologie widerspricht dieser verbreiteten Annahme. Die Impulse für die Förderungsprogramme gingen zunächst von staatlicher Seite aus. Daß dabei andere Möglichkeiten wie etwa die bewußte Nichtnutzung dieser Technologie oder eine frühzeitige normative Finalisierung niemals ernsthaft zur Debatte gestanden haben, dürfte seine Ursache in einem *eindimensionalen Fortschrittsverständnis* haben, das in enger Wechselbeziehung zu dem vorherrschenden Wissenschafts- und Politikverständnis steht.

In dem noch immer vorherrschenden Wissenschaftsverständnis bestimmen die Bedingungen der methodischen Wißbarkeit auch den Gegenstand der Wissenschaft. Im formal bestimmten Ideal der Wissenschaft als objektiver und methodisch-systematischer Erarbeitung von Erkenntnis liegt aber auch der Keim für die Abstraktion der Wissenschaft aus der Gesellschaft. Die Grenzen dieser *reduktionistischen Methodik* zeigen sich in der Vernachlässigung des Zusammenhangs von Wissenschaft, Staat und Wirtschaft. Mit der zunehmend deutlicher werdenden Gefährdung des Ganzen werden sowohl der eindimensionale Fortschrittsbegriff als auch die ihm entsprechende reduktionistische Methodik der Wissenschaft und die technokratisch-pragmatische Fixierung der Politik heftig angefochten.

Der *Fortschrittsglaube*, der noch bis in die siebziger Jahre ein Ersatz für Abstimmung, mehr noch, ein Ersatz für Fragen und damit eine Art *Vorauszustimmung* für unbekannte Ziele und Folgen war", reicht heute zur Legitimation von Wissenschaft und Technik nicht mehr aus. Da aber ein neuer gesellschaftlicher Konsens über Sinn und Ziel des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und damit eine konsensfähige normative Finalisierung zur Zeit unerreichbar zu sein scheint, muß zunächst nach neuen Wegen des Konfliktaustrags gesucht werden, die der Reichweite biotechnologischer Möglichkeiten besser gerecht zu werden

vermögen. Für diese Suche sollen im folgenden einige Aufgaben formuliert werden, die vor allem neue Interaktionsformen zwischen Wissenschaft und Politik zum Ziel haben.

Um den Forderungen nach einem mehrdimensionalen Fortschrittsverständnis gerecht zu werden, muß die Eindimensionalität ökonomischer Wertsetzung durch die mittelfristige Perspektive *ethischer Abwägungen* und *soziotechnischer Risikoabschätzungen* sowie durch die langfristige Perspektive *politischer Zielsetzungen* ergänzt werden. Dafür sind geeignete Institutionen wie Ethikkommissionen und parlamentarische Gremien und Maßnahmen wie Gesetzgebungsschritte dauerhaft, intensiver und vor allem rechtzeitig zu nutzen. Die vorhandenen Institutionen sollten durch eine ethische und politische *Parallelforschung* Möglichkeiten zur Identifizierung und Bewertung soziotechnischer Entwicklungen erhalten".

Hierfür sind wiederum Institutionen zu schaffen, in denen *Wissenschaftsfolgenabschätzung* und *Technologiebewertung* einerseits durch *interdisziplinäre Expertengruppen* und andererseits durch die Einbeziehung von *Bürgern* in »Planungszellen« (*Peter Diene*/) möglich wird?". Eine Art Dritte Kammer, die statt durch die Vertreter von Regionen durch Vertreter der ausdifferenzierten Funktionsbereiche der Gesellschaft besetzt wäre, könnte die Arbeit der sich ansonsten nebenparlamentarisch konstituierenden Hybridgemeinschaften transparenter und demokratischer gestalten.

Als radikalste Maßnahme im Bereich der Gesetzgebung wäre daran zu denken, die Beweislast umzudrehen und *Wissenschaftler und Techniker zum Nachweis der Gefahren und Nichtgefahren zu zwingen*. Damit würde die Unsicherheit auf den Verursacher verlagert. Die Verantwortung der Folgen durch die Verursacher könnte helfen, eine erweiterte Forschungslogik und eine neue Produktionspolitik herbeizuführen?".

Sofern die unterschiedlichen Perspektiven, Handlungs- und Zeitebenen auf diese oder auf andere Weise stärker in den Willensbildungsprozeß integriert werden, würden etwaige Risiken und manifeste Gefahren eher akzeptiert als bei einer Schußfahrt ins Dunkle, deren Sinn und Ziel immer erst dann zur Debatte steht, wenn die Geschwindigkeit der Reise auch einen Ausstieg zum unkalkulierbaren Risiko macht. Damit würden auch Synthesen zwischen den Vertretern der oft zugespitzten optimistischen und pessimistischen Erwartungen über die Biotechnologie leichter möglich werden. Dies käme sowohl der politischen Kultur unseres Landes als auch einem behutsamen Umgang mit dieser neuen Technologie zugute.

Dr. Heinz Theisen

Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft

Schmeilweg 5

6900 Heidelberg

Abstract

Up till now decisions about biotechnology as a social project has been made exclusively by natural scientists, government bureaucracies and by private industry. In the will formation process of political parties, social interests groups and parliaments that is currently beginning a value-conservative consensus

concerning human genetics is adumbrating itself. At the same time, however, a liberallaisser-faire attitude toward industrial biotechnology is spreading. The last development threatens to trigger a portentous social conflict as the basic critics pointing to the risks has not been taken into consideration sufficiently. From innovative processes of will formation a broader consensus on biotechnology could emerge. Such a more comprehensive will formation process would be beneficial to political culture as well as to a prudent approach to those technologies.

Anmerkungen

1. Vgl. *Otfried Höffe*: Zur sittlich-politischen Verantwortung neuer Technologien: Das Beispiel der Genmanipulation, in: *Karin Dohmen* (Hg.): *Gentechnologie - Die andere Schöpfung?*, Stuttgart 1988, S. ISO.
2. Vgl. *Jürgen Hübner*: Die ethische Problematik der Gen- und Fertilisationstechnik, in: *Karin Dohmen* (Hg.): *Gentechnologie*, aaO., S. 145.
3. Vgl. *Niklas Luhmann*: Das verlorene Paradigma. Über die ethische Reflexion der Moral, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28. 12. 1988.
4. Vgl. *Gernot Böhme*, u. a.: Die gesellschaftliche Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts, Frankfurt a. M. 1978; *Wolfgang van den Daele*, *Wolfgang Krohn* und *Peter Weingart* (Hg.): *Geplante Forschung. Vergleichende Studien über den Einfluß politischer Programme auf die Wissenschaftsentwicklung*, Frankfurt/M. 1979.
5. *Wolfgang van den Daele*, *Wolfgang Krohn*, *Peter Weingart*: Die politische Steuerung der wissenschaftlichen Entwicklung, in: *dies.*: *Geplante Forschung*, aaO., S. 27.
6. *Reinhard Ueberhorst*: Technologiepolitik - was wäre das?, in: *Regine Kollek*, *Beatrix Tappeser*, *Giinter Altner* (Hg.): Die ungeklärten Gefahrenpotentiale der Gentechnologie. Dokumentation eines örtentlichen Fachsymposiums vom 7. bis 9. März 1986 in Heidelberg, München 1986, S. 202ff.
7. *Angewandte Biologie und Biotechnologie*. Programm der Bundesregierung 1985-1988, hg. vom *Bundesminister für Forschung und Technologie*. Bonn 1985, S. 12f.
8. Pressedienst des Bundesministers für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, Bundeskabinett beschließt Gentechnikgesetz, 12.7. 1984, Nr. ISS.
9. *Studie Biotechnologie 1974* (Hg. *Dechema*), Frankfurt a. M. 1974.
10. Vgl. hierzu ausführlicher *Klaus Buchholz*: Die gezielte Förderung und Entwicklung der Biotechnologie, in: *W. vanden Daele*, *W. Krohn*, *P. Weingart* (Hg.): *Geplante Forschung*, aaO., S. 64ff.
11. *Angewandte Biologie und Biotechnologie*, aaO., S. 9ff.
12. Vgl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3.3. 1989.
13. Vgl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11. 11. 1988.
14. *Angewandte Biologie und Biotechnologie*, aaO., S. 11.
15. *Capital* 10/1988, S. 269.
16. Ebenda.
17. Ebenda, S. 270.
18. *Capital* 13/1989, S.113.
19. Ebenda, S. 178ff.
20. Vgl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3. 3. 1989.
21. Vgl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4. 10. 1988.
22. *Wolfgang Gehrmann*: Gen Amerika, in: *Die Zeit*, 18. 11. 1988: »Doch daß sich die BASF nun von widrigen Gesetzen und einem technikkritischen Klima vertreiben läßt, ist allenfalls der kleinere Teil der Wahrheit. Tatsächlich können die deutschen Chemiekonzerne gar nicht anders, als sich in den Vereinigten Staaten zu engagieren, wenn sie in der neuen Zukunftstechnik des *genetic engineering* den Anschluß halten wollen. In San Francisco und Boston sitzt die internationale Creme der Genforscher, die Mitte der siebziger Jahre die Methoden entwickelt haben, Mikroorganismen durch die Veränderung ihrer Erbanlagen zur Herstellung revolutionär neuer Pharmazeutika, Agrochemikalien oder Nahrungszusätze zu veranlassen. Zugleich bieten die Vereinigten Staaten den weltweit größten und interessantesten Arzneimittelmarkt - und nur wer mit eigener Forschung und Produktion dort vertreten ist, hat eine Chance, ins globale Gengeschäft einzusteigen. Die großen Konkurrenten der BASF haben das viel früher erkannt und sich entsprechend verhalten.«
23. *Der Bundesminister für Forschung und Technologie* (Hg.): *In-Vitro-Fertilisation, Genomanalyse und Gentherapie*: Bericht der gemeinsamen Arbeitsgruppe des Bundesministers für Forschung und Technologie und des Bundesministers der Justiz, München 1985.

24. *Der Bundesminister der Justiz* (Hg.): Der Umgang mit dem Leben, Fortpflanzungsmedizin und Recht, Bonn 1987.
25. Frankfurter Rundschau 20.7. 1989.
26. Vgl. Vorschlag für eine Entscheidung des Rates zur Annahme eines spezifischen Forschungsprogrammes auf dem Gebiet des Gesundheitswesens: Prädiaktive Medizin, Kommission der Europäischen Gemeinschaften, Brüssel 1988, S.3.
27. Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27. 1. 1989.
28. *Bundesverband der Deutschen Industrie*: Innovation und mehr Wachstum und Beschäftigung. Ein wirtschaftspolitisches Konzept, Köln 1986, S. 52.
29. *Bundesverband der Deutschen Industrie*: Chancen und Risiken der Gentechnologie. Hintergrundpapier zum Bericht der Enquete-Kommission des 10. Deutschen Bundestages. Maschinenschriftliches Manuskript, Köln o. J., S. 16.
30. *Fonds der Chemischen industrie* (Hg.): »Gesundheit und Gentechnik«, Frankfurt 1988, S. 13.
31. Richtlinien: In-Vitro-Fertilisation/Embryotransfer, in: Weißbuch. Anfang und Ende menschlichen Lebens. Medizinischer Fortschritt und ärztliche Ethik. Hg. vom Vorstand der Bundesärztekammer, Köln 1988, S. 13 ff.
32. *Deutsche Forschungsgemeinschaft*: Stellungnahme zum Bericht der Enquete-Kommission »Chancen und Risiken der Gentechnologie« des 10. Deutschen Bundestages. Zur Einschätzung der Biologischen Sicherheitsrisiken und zur gesetzlichen Verankerung der »Richtlinien« zum Schutz von Gefahren durch in-vitro neukombinierte Nucleinsäuren, Bonn, 8.5. 1987.
33. Chancen und Risiken der Gentechnologie. Dokumentation des Berichts an den Dt. Bundestag. Enquete-Kommission des Dt. Bundestages, *Wolf-Michael Catenhusen; Hanna Neumeister* (Hg.), München 1987; vgl. hierzu auch *Wolf-Michael Catenhusen*: Ansätze für eine umwelt- und sozialverträgliche Steuerung der Gentechnologie, in: *Ulrich Steger* (Hg.): Die Herstellung der Natur. Chancen und Risiken der Gentechnologie, Bonn 1985, S. 29ff.
34. Vgl. *Wolf-Michael Catenhusen*, Vorwort in: Chancen und Risiken der Gentechnologie aaO., S. X: »Die Kommission hat aus Gründen der Arbeitsökonomie davon abgesehen, das technische Potential der Gentechnologie in den Kontext unterschiedlicher Modelle und Entwicklungswege der künftigen Industrie- und Wirtschaftsstruktur unseres Landes einzuordnen.«
35. Chancen und Risiken der Gentechnologie, aaO., S. XIX ff.
36. *Bundesverband der Deutschen Industrie*: Chancen und Risiken der Gentechnologie, aaO., S. 22 ff.
37. *Jürgen Walter, Ernst Wolff*: Gentechnologie und Arbeitsplätze – die gewerkschaftliche Sicht, in: *Ulrich Steger* (Hg.): Die Herstellung der Natur, aaO., S. 165 ff.; vgl. hierzu ausführlicher: Gewerkschaften: Zwischen Skepsis und Gen-Rausch?, in: *Gen-Ethischer Informationsdienst*, Nr. 38, November 1988, S. 25 ff.
38. Vgl. Ordentlicher DGB-Bundeskongreß, Hamburg 25./31. 5. 1986. Manuskript im Besitz des Verfassers.
39. Sondervotum von Abg. Frau Heidemarie Dann (Die Grünen) und der Fraktion Die Grünen zum Bericht der Enquete-Kommission »Chancen und Risiken der Gentechnologie«, in: Chancen und Risiken der Gentechnologie, aaO., S. 315-357.
40. Erklärung zur Gentechnologie und zur Fortpflanzungs- und Gentechnik am Menschen. Beschlossen von der 8. Bundesversammlung der Grünen in Hagen, 15.-16.2. 1986, Die Grünen, Bundesgeschäftsstelle Bonn.
41. Gentechnik – das Risiko, das sich selbst vermehrt. *Öko-Institut* Freiburg, Flugschrift o. J.
42. Frankfurter Rundschau, 29.9. 1988.
43. Vgl. *Dieter Jaufmann, Ernst Kistler*: Technikfreundlich? - Technikfeindlich? Empirische Ergebnisse im nationalen und internationalen Vergleich, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 48/1986, 29. 11. 1986. Die Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland steht der biotechnischen Entwicklung von allen Vergleichsländern nach den Dänen am skeptischsten gegenüber (22 v. H. dafür, 45 v. H. dagegen). Insgesamt könne eine verbreitete kritische Grundeinstellung zur »Gentechnologie« als undifferenziertem Themenfeld festgestellt werden. Nur 4- 5% sprachen sich 1984 für die Möglichkeit aus, die Erbanlagen des Menschen zu beeinflussen, 54- 56% sprachen sich dagegen aus.
44. Bundesforschungsminister *Heinz Riesenhuber* geht davon aus, daß durch die Gentechnologie von den »Grenzen des Wachstums« keine Rede mehr sein könne. In einer begrenzten Welt mit einer ständig wachsenden Bevölkerung könnten wir auch durch Unterlassen schuldig werden. Wir müssen daher alles nutzen, was uns hilft, Probleme zu lösen, Menschen Arbeit, Gesundheit und Ernährung zu geben. Vgl. *Heinz Riesenhuber*: Chancen und Risiken der Gentechnologie, in: *Alfred Sauter u. a.* (Hg.): Wo bleibt der Mensch? Chancen und Risiken von Biotechnologie, Gentechnologie und künstlicher Befruchtung, München 1986,2. Aufl., S. 27 ff.
45. Vgl. *Ulrich Reck*: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986, S. 344.
46. *Reinhard Ueberhorst*: Technologiepolitik - was wäre das?, aaO., S. 214.
47. *Peter C. Dienei*: Die Planungszelle - Eine Alternative zur Establishment-Demokratie, Opladen, 2. Aufl., 1987.
48. *Ulrich Beck*: Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit, Frankfurt 1988, S. 285 f.

Zur Embryonenforschung aus evangelischer Sicht

Von Hartwig von Schubert

1. Embryonenschutz gegen Forschungsfreiheit

Die intensive Erforschung von menschlichen Embryonen ist ein ethisches Problem, da sie einerseits wertvolles therapeutisches Wissen liefern kann und andererseits unweigerlich mit der Schädigung oder gar Zerstörung der Embryonen verbunden ist. Wer oder was sind diese Embryonen, warum werden sie überhaupt zum Forschungsgegenstand? Die Embryonen sind mit dem Schicksal anderer Menschen offensichtlich eng verbunden. Irgend jemandem bedeuten sie etwas. Man kann einen Embryo aus seiner natürlichen biologischen Einbettung herauslösen, nicht aber aus seinem Lebenszusammenhang. Er ist der Embryo, der aus den Gameten dieses und keines anderen Paares gezeugt wurde. Schon wie die beiden Eltern zueinander stehen, wirkt sich erheblich auf die Stellung des Embryos in beider Lebensplanung aus. Dann ist er physiologisch und auch speziell genetisch einer bestimmten Gruppe von Menschen zugeordnet, für die er als wissenschaftliches Modell stehen kann, und er befindet sich in einem Entwicklungsstadium, das spezifische wissenschaftliche Erkenntniswünsche weckt, die ihrerseits wieder von Interessen geleitet werden, die sich aus den gesellschaftlichen Zusammenhängen und den Biographien von Wissenschaftlern ergeben. Und zwischen diesen Interessen kommt es zu Konflikten, bei denen von einigen die Freiheit der Forschung in therapeutischem Interesse und von anderen sowohl das Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, als auch die Menschenwürde und das allgemeine Persönlichkeitsrecht als bedroht angesehen werden.

Die *Menschenwürde* oder theologisch formuliert, die *Gottesebenbildlichkeit* ist der »Fluchtpunkt« der gesamten Diskussion um den Embryonenschutz. In der allgemeinen Diskussion bemühen sich viele Stimmen darum, zu beweisen, daß und inwiefern der Embryo vom Augenblick der Befruchtung an als Mensch zu gelten habe. Entscheidend ist dann die Debatte um den Lebensbeginn. Die meisten protestantischen Stellungnahmen wählen aber nicht diesen Zugang. Sowohl beim Thema Schwangerschaftsabbruch wie auch beim Thema Embryonenforschung bemühen sich viele evangelische Autoren, den situativen Zusammenhang des Geschehens mit in die anthropologischen und ethischen Überlegungen einfließen zu lassen. Die Lebensbeginn-Definition wird dann in diesen Zusammenhang mit einbezogen. Ich nenne als Beispiel die vier Tübinger Theologen *Eberhard Jüngel*, *Ernst Käsemann*, *Jürgen Moltmann* und *Dietrich Rössler*. Sie formulieren: »Menschliches Leben ist nur dann menschliches Leben, wenn und sofern es angenommenes Leben ist.« Weil Annahme und Anerkennung für den Menschen so lebensnotwendig sind wie Atem, Ernährung und Durchblutung, deshalb können sich Aussagen über das Menschsein nicht auf den biologischen Bereich beschränken. Anthropologische Grundaussagen müssen emotionale und soziale Beziehungen einschließen. Die Forderung nach einer von diesem Beziehungszusammenhang isolierten und absoluten Selbstverwirklichung des Kindes weisen die Tübinger

Theologen als biologistisch zurück und eine ebensolche Forderung der Mutter als liberalistisch. Beides wäre unchristlich - man kann sogar sagen: unmenschlich, denn: Einer »*Anthropologie der Annahme*« entspricht eine »*Ethik der Gemeinschaft*«.

Es ist wichtig zu sehen, welche theologische Überlegung sich in diesem Ansatz verbirgt: Die Bestimmung zur Gottesebenbildlichkeit überwältigt den Menschen nicht, sondern verwirklicht sich in, mit und unter seinem Verhalten. Auch im Fall des Embryos heißt das: sie verwirklicht sich nicht ohne die »Annahme« eines anderen Menschen. Der Mensch ist nicht auf ein bestimmtes Ergebnis hin programmiert, auch nicht auf die »Menschenwürde«. Menschenwürde ist kein Etikett, das man an Menschen heftet, sondern eine *Wirklichkeit*, die *nur im Vollzug* ihr Sein hat. Sie ist ein Appell, auch in einer noch so entstellten oder unanschaulichen Gestalt den Menschen zu entdecken und ihm zur Entfaltung seiner »Würde« zu verhelfen. Da es keine beziehungslose – biologistische – »Humanontogenese« gibt, sondern menschliche Entwicklung immer nur und zwar umfassend als Individuation *und* Sozialisation verstehbar ist, müssen bei der Frage, wer oder was als Mensch zu achten ist und bei der Frage, was »Achtung« im einzelnen heißt, beide Aspekte, sowohl der biologische als auch der soziale in den weiteren Überlegungen *gleichrangig* beachtet werden.

Der Beziehungszusammenhang wird bei der Embryonenschutz-Debatte außer vom Stichwort »Menschenwürde« auch noch vom Stichwort »Therapie« bestimmt. Beim Begriff therapeutischer Forschung unterscheidet man zwischen denen, denen die Ergebnisse von Experimenten zugute kommen und denen, an denen sie gewonnen werden. Zunächst zur ersten Gruppe: Nach den Empfehlungen der Weltärztedeklaration von Helsinki/Tokio über Experimente an Menschen müssen *therapeutische Objekte* »eindeutig beschreibbar sein, d. h. die Schäden müssen nach kritisch überprüfter und allgemein anerkannter Auffassung eindeutig als *Übel*, als die Erfüllung wesentlicher Bedürfnisse des Menschen bedrohende Defekte oder Mängel eingestuft werden. Das therapeutische Objekt kann nicht die Gesellschaft ganz allgemein oder ihre Zukunft sein, sondern müssen eindeutig beschreibbare menschliche Subjekte der Gegenwart oder der sicher prognostizierbaren Zukunft sein«>. Nun zur zweiten Gruppe: An wem darf experimentiert werden? Die Ärztedeklaration unterscheidet hier den therapeutischen vom nicht-therapeutischen Versuch. Der therapeutische Versuch ist ein solcher, der zwar neu ist und riskant sein kann, aber nach wissenschaftlich belegbarer Voraussicht direkt der Entwicklung einer Therapie dient. Das muß nicht heißen, daß dieser Versuch schon gleich eine Hilfe für die Versuchsperson darstellen muß. Dies wäre dann nicht ein therapeutischer Versuch, sondern bereits ein Therapieversuch. Der nicht-therapeutische Versuch dient allein der wissenschaftlichen Erkenntnis, ohne daß eine Aussicht auf therapeutischen Nutzen besteht". Sowohl therapeutische wie auch nicht-therapeutische Versuche können mit einem hohen Risiko für die Versuchsperson verbunden sein. Mit Einverständnis derselben können aber riskante Therapieversuche wie auch riskante therapeutische Versuche an Menschen vorgenommen werden. Riskante nicht-therapeutische Versuche sind dagegen nur im Selbstversuch erlaubt. Die Kontroverse um die Embryonenforschung dreht sich nun um folgende Frage: Kann es nach diesen Grundsätzen verantwortet werden, einen Embryo zum Gegenstand riskanter therapeutischer oder nicht-therapeutischer Versuche zu machen? Der Selbstversuch kommt bei der Embryonenforschung ebenso wie bei Forschungen an Kindern nicht in Frage. Es gibt auch keine noch so schwere Not, die nach

geltenden medizinethischen Standards riskante nicht-therapeutische Versuche an Kindern oder Föten rechtfertigen würde. Soll dies auch für Embryonen gelten? Dann wären allfällige Risiken nur bei therapeutischer Embryonenforschung verantwortbar.

Es gibt unter diesen Gesichtspunkten zwei Grundfragen, die geklärt werden müssen: Welche Krankheiten sollen als so gravierend angesehen werden, daß um ihrer Behebung oder Linderung willen Embryonen getötet werden sollen? Und welche Embryonen kommen für den Verbrauch für Forschungszwecke in Frage?

Zunächst zur ersten Frage: Die Möglichkeit, daß der Lebensschutz für den Embryo mit therapeutischen Forschungszielen in Konflikt geraten kann, legt es nahe, diese Konfliktsituation mit einer anderen, ähnlichen Problematik zu vergleichen, nämlich mit der medizinischen Indikation, d. h. der Tötung eines Embryos im Interesse der Lebensrettung der Mutter. Die Voraussetzung hierfür ist, daß die Existenz des Embryos das Leben der Mutter aktiv und direkt bedroht, für sie also eine Gefährdung bedeutet, so daß man von einem Fall von Notwehr oder Nothilfe oder mit der medizinethischen Tradition von einer »Triage« sprechen kann. Wenn man bereit ist, zur Lebensrettung der Mutter einen Embryo zu töten, müßte man dann nicht bereit sein, einen lebenden Embryo zu sezieren, wenn dies der Lebensrettung von anderen Embryonen und Patienten dient. Wie könnte ein diesbezügliches Szenario aussehen? Ein entsprechendes Szenario wäre eine klinisch bezogene Forschung, die relativ schnell den Lebensbedingungen anderer Embryonen zugute kommt. Ein Szenario, das den Bezugsraum zeitlich und räumlich so erweitert, daß der Beziehungsbogen von der Grundlagenforschung zur klinischen Anwendung über einen weiten Abstand hinübergeschlagen werden müßte, wäre schon erheblich problematischer. Der gesellschaftliche Druck von seiten der wie auch immer direkt oder indirekt Betroffenen könnte bei Gelingen dieser Überbrückung dennoch ähnlich hoch werden, wie im Fall der vom § 218 betroffenen Frauen. Wäre es nicht denkbar, daß hochgradig gefährdete Patientengruppen den Forschern ihre eigenen Embryonen anbieten? Würde es da nicht schwer fallen, Einwände im Interesse des Lebensschutzes des Embryos durchzuhalten? Die Embryonenforschung paßt in beiden Szenarien nicht unter den Begriff der Triage, und zwar wegen der Fristigkeit des naturwissenschaftlich-technischen Zugangs zum Leben. Es handelt sich bei der Embryonenforschung allenfalls um einen indirekten Konflikt, sofern es nämlich mittelbar um die Herbeiführung der Bedingungen geht, die für Menschen lebensrettend sein können. Und zweitens sind in der Triage zwei Menschen in Not, während der Arzt nur einem helfen kann, bei der Embryonenforschung aber setzt der Forscher ein bisher völlig unversehrtes Leben aktiv aufs Spiel.

Einige Befürworter der Embryonenforschung nehmen die Abtreibung aus sozialer Indikation als Argument dafür, Embryonen für hochrangige therapeutische Zwecke zu opfern". Wenn wir akzeptieren, daß die Not einer ungewollt schwanger gewordenen Frau ein Grund für eine Abtreibung sein kann, sind dann nicht umgekehrt Kinderlosigkeit und erbliche Schäden Krankheiten, die den Einsatz verbrauchender Embryonenforschung rechtfertigen? Die Frage zielt auf einen Vergleich der Not ungewollter Schwangerschaft mit der Not der Kinderlosigkeit sowie der Not verschiedener genetischer oder anderer Defekte. Im Blick auf die Kinderlosigkeit hieße das folgendes: Ein Paar muß sich fragen, ob es auch dann noch einen Kinderwunsch reproduktionsmedizinisch erfüllen lassen will, wenn ihm klar wird, daß dies nur möglich geworden ist für den Preis verbrauchender Embryonenforschung. Und selbst

wenn man sich heute mit diesem Wissen für eine In-vitro-Fertilisation entscheidet, weil ein Verzicht auch nichts daran ändern würde, daß in der Vergangenheit für die Entwicklung der In-vitro-Fertilisation Embryonen geopfert werden mußten, stellt sich die Frage, ob man durch die eigene Nachfrage *weitere* Embryonenexperimente zur *Verbesserung* der In-vitro-Fertilisation provozieren soll. Bei Kinderlosigkeit mag man den Krankheitscharakter noch in Frage stellen, sicherlich nicht aber bei schweren genetischen Defekten oder bei Krebs. Es beansprucht - so weit ich sehe - niemand ein Recht aufverbrauchende Embryonenforschung für triviale Ziele-etwa für die Entwicklung von Kosmetika. Zwischen trivialen und schweren Störungen gibt es aber eine breite Skala: in Ausnahmefällen will zum Beispiel der britische *Warnock-Report* die Testung von Pharmaka an Embryonen für zulässig erklären.

Nun zur zweiten Grundfrage: Sind wie oben behauptet tatsächlich alle Embryonen so unversehrt? Wie steht es mit den bei der In-vitro-Fertilisation noch nicht vermeidbaren »überzähligen« Embryonen? Wenn sich keine Frau findet, die ihnen zur Weiterentwicklung verhilft, kann ihnen sonst niemand den Lebensschutz gewähren. An eine Zwangsimplantation wird ja wohl nicht zu denken sein. Da sie also ohnehin sterben und in frühen Stadien mit großer Wahrscheinlichkeit noch nicht schmerzempfindlich sind, legt sich die Frage nahe, warum dann an ihnen nicht wenigstens noch im Interesse wichtiger therapeutischer Ziele geforscht werden soll. Auch hier wieder die Frage nach dem Beziehungszusammenhang: Das erste Embryonen-Experiment fand 1969 statt mit der ersten In-vitro-Befruchtung einer menschlichen Eizelle. Vorläufer waren Tier-Embryonen-Experimente. Bereits 1936 kam das erste in vitro gezeugte Kaninchen zur Welt! Die Entwicklung war also absehbar. Die menschlichen Embryonen-Experimente waren zunächst angelegt als notwendige Voraussetzungen auf dem Weg zu einer Infertilitätstherapie. Die in vitro »vorliegenden« Embryonen konnten den kinderlosen Frauen nicht sofort problemlos implantiert werden, sondern zur Entwicklung einer erfolgreichen Transfer-Technik mußten erst die optimalen äußeren und auch »embryo-immanenten« Implantationsbedingungen erforscht werden. Es ist also klar, daß erst nach vielen vergeblichen Versuchen, und das heißt, nur unter Aufwendung vieler Embryonen die neuen Fertilisationstechniken entwickelt werden konnten. Überdies wurden, und wenn sich der Stand der Technik inzwischen nicht geändert hat, so werden noch heute für die Implantation mehr Embryonen gewonnen als schließlich implantiert werden. Daher die sogenannten »überzähligen« Embryonen. Sie treten nicht naturwüchsig auf, sondern sie sind integraler Bestandteil einer bestimmten Infertilitätstherapie. Hat man also die nicht zur Implantation vorgesehenen Embryonen einmal im Reagenzglas, dann stellt sich natürlich die Frage, ob man die Indikation für derlei Verfahren auf die Infertilität beschränken soll. Das allgemeine Interesse an der Erforschung von Embryonen ist geweckt. Es erscheint mir wichtig, hier den Zirkel wahrzunehmen: Verbrauchende Embryonenforschung war die Voraussetzung für In-vitro-Fertilisation und Embryo-Transfer, nun soll die In-vitro-Fertilisation ihrerseits Ausgangspunkt und Begründungszusammenhang verbrauchender Embryonenforschung werden. Schließlich stellt sich die Frage, was passiert, wenn die Reproduktionsmedizin eines Tages keine oder nicht genug überzählige Embryonen abwirft: Hat man einmal die Embryonenforschung mit dem Argument der »verworfenen Embryonen« gebilligt und eingeführt, wird man dann bei Fehlen »verworfenen Embryonen« und überhaupt bei Bedarf an Embryonen von ganz spezifischen Patientengruppen nicht darauf drängen, Embryonen

extra zu Forschungszwecken herzustellen? Noch komplizierter wird die Frage bei einer bereits praktizierten Form der »Prä-Implantationsdiagnostik«. Dabei werden einzelne Zellen des Embryos abgespalten und für die Untersuchung verbraucht. Während der Totipotenzphase, also bis zum 4. Tag, kann dem Embryo eine einzelne Zelle entfernt werden, ohne daß dies für seine weitere Entwicklung irgendwelche Folgen hätte. Die abgespaltene Zelle jedoch kann sich bei geeigneten Bedingungen wieder zu einem vollen Individuum entwickeln. Ist die Prä-Implantationsdiagnostik also überhaupt Embryonenforschung und nicht vielmehr Forschung an Embryonenteilen? Soweit zur Frage nach dem Embryo als Versuchsgegenstand.

Aus der Situationsanalyse ergeben sich nun für den indirekten Konflikt, wie er bei der Embryonenforschung auftritt, verschiedene Handlungsalternativen. An erster Stelle stehen die Pläne *invasiver medizinischer Forschung*, die man unterlassen oder verfolgen kann. An zweiter Stelle stehen *Verfahren zur Aufbewahrung von Embryonen*, die zunächst im Rahmen der Infertilitätsbehandlung entwickelt wurden und die darüber hinaus die Frage aufwerfen, bis zu welchem Zeitpunkt der Embryonalentwicklung Forschungen an Embryonen vorgenommen werden sollen. In diesem Zusammenhang gehören auch die Alternativen im Umgang mit toten Embryonen. Drittens ist zu entscheiden, wer für die *Durchführung und Kontrolle der gewählten Verfahren* zuständig sein soll, und schließlich stellt sich für die, die Embryonenforschung für ethisch verwerflich halten, die Frage, ob sie andernorts gewonnene Ergebnisse der Embryonenforschung nutzen wollen.

2. Embryonenschutz und Nächstenliebe

In einem im Juli 1989 in Moskau verabschiedeten Dokument des Ökumenischen Weltrates der Kirchen wird das zentrale Problem der Embryonenforschung darin gesehen, ob und wie wir in dem lebenden Organismus, der aus der Vereinigung menschlicher Keimzellen hervorgeht, unseren *Nächsten* erkennen können⁵. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter ist eine Erzählung über mehrere Begegnungen, von denen eine als Verwirklichung des wahren Gottesdienstes erkannt wird. Der Begriff, der sich aus dieser Erzählung ableitet, ist der des Nächsten oder des Mitmenschen. In einem längeren Prozeß, der eigentlich im Interesse der gesamten Überlegungen im einzelnen dargelegt werden müßte, können diejenigen, die im Sinne jenes Gleichnisses »Menschlichkeit« erfahren haben, nun den Begriff des Menschen und der Menschenwürde in eine Diskussion über die ontologische Unterscheidung von Personen und Sachen im Sinne des Rechtes einführen. Vielleicht nur soviel zu den Grundlinien jenes Prozesses: Die religiöse Erfahrung schafft ein Vorverständnis, das wiederum in implizite Axiome mündet, die dann durch Definition rational festgeschrieben werden. Der rechtliche Begriff der Person wie auch jeder humanwissenschaftliche muß ja notwendig funktional eingeschränkt sein. Der humanwissenschaftliche Begriff beschreibt und der rechtliche sanktioniert bestimmte Funktionen. Ein theologischer Begriff vom Menschen geht aber von einem weiteren und zwar nicht funktionalen, sondern von einem relationalen Zusammenhang aus. Die Frage, woher man zu einem Begriff von Personalität, Individualität und Menschlichkeit kommt, kann in theologischer Perspektive nicht funktional bestimmt werden, weil es

hierbei – aus theologischer Sicht - gerade keine zwingenden und kontrollierbaren Korrelationen gibt. Die Berufung aller Menschen zur Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus ist ein »relationaler« Zusammenhang, in dem sich Brüder und Schwestern Jesu als solche überhaupt erst erkennen. Verwenden sie das Wort Mensch, so trägt dies Wort von nun an die *Konnotationen dieser Erfahrung*. So sehr die funktionale Festlegung humanwissenschaftlicher und juristischer Definitionen für eine rationale Verständigung unausweichlich ist, so sehr sollte doch die Erinnerung wach bleiben, aus welchen Erfahrungen diese Definitionen einst hervorgegangen sind und sie sollte anleiten, diese Erfahrungen wieder zu machen. Auf ewig sollen sie nicht festgelegt werden. Für den Fall, daß der Erfahrungshorizont, zu dem sie gehören, sich ändert, sollen sie flexibel bleiben, um gegebenenfalls aufgrund neuer Erfahrungen neu verfaßt werden zu können. Die Menschen sind ja nicht für die Menschenordnung, sondern die Menschenordnung ist für die Menschen gemacht, und die sind - sub specie evangelii – zur Freiheit und zum Leben berufen. Da *Entwürfe* von Freiheit und Leben aber verlässlich sein und in konkrete Gestaltung münden sollen, werden neue wissenschaftliche oder rechtliche Bestimmungen ungeachtet aller Vorläufigkeit dennoch für hier und jetzt den Charakter einer relationalen *Festlegung* haben müssen, um überprüfbar, kontrollierbar und operationalisierbar zu sein.

Die Konsequenzen aus diesem Ansatz bestehen darin, daß ontologische und ethische Aussagen nicht *monologisch* und *autoritativ* gesetzt, sondern *diskursiv* gesucht werden. Die »Wahrheit« wird in, mit und unter der Kommunikation erhofft und erarbeitet. Folgt man der Unterscheidung von »jetzt Dringlichem« und »bleibend Wichtigem«, dann ergibt sich eine weitere Konsequenz für den Geltungsbereich ethischer und ontologischer Aussagen. Es muß nämlich zum einen in Hinsicht auf das, was die gesellschaftlichen Implikationen angeht, ein gesellschaftlicher, das heißt politischer und rechtlicher Minimalkonsens gefunden werden. Darüber hinaus können dann auch Aussagen zur Lebensgestaltung gemacht werden, die sich nur an diejenigen richten, »die mit Ernst Christen sein wollen«. Gerade der relationale Ansatz erlaubt diese Unterscheidung, weil er ganz genau danach fragt, welche sozialen und auch ökologischen Implikationen ein ontologisches oder ein Handlungsmodell enthält.

Auf der ontologischen Ebene stellt sich die Frage, aufgrund welcher Beobachtungen, oder ab wann in der Embryonalentwicklung überhaupt von *einer menschlichen Person* im Unterschied zu menschlichen Körper- oder Keimzellen gesprochen werden kann. Traditionell bekannt ist die Frage nach dem Unterschied zwischen Mensch und Tier, hier aber lautet sie ähnlich wie in den Diskussionen um Organtransplantationen: Wie läßt sich unterscheiden zwischen dem Menschen als Person und den arteigenen Stoffen, Zellen und Geweben, aus denen der Mensch besteht? Ist die Personalität in einem bestimmten Organ verankert oder im Genom oder in so etwas wie der Körpergrundgestalt? Wo ist der Sitz der Seele? Für die Griechen war es die Leber oder das Zwerchfell, für die Hebräer das Blut oder das Herz, für die Alchimisten die Körpersäfte, neuerdings werden uns die Nukleinsäuren vorgeschlagen.

Es geht um die Suche nach *empirisch beobachtbaren Zäsuren in der Embryonalentwicklung*, die dann *ontologisch durch den Begriff der Person* inpretiert werden müssen, wenn Kriterien für ethische Urteile geliefert werden sollen. Dabei sollte man sich darüber klar sein, daß bereits bei der Suche nach den Zäsuren ein Vorverständnis dessen, wonach man sucht, vorhanden sein muß, und das ist eben jene Vorstellung von »Personalität«, anhand derer man sich zuallererst

an die Unterscheidung zwischen menschlicher Person und menschlichem Zellmaterial machen kann. Wir befinden uns in einem Zirkel. Es wird von der Erfahrung ausgegangen, daß nicht alles, was unter menschliches Zellmaterial gehört (Haare, Sekrete, Organe, etc.), als menschliche Person erscheint, daß aber andererseits keine Person ohne Leiblichkeit zu denken ist. Der aus der Erfahrung gewonnene Begriff von Personalität wird nun an die Embryonalentwicklung herangetragen, um biologische Entsprechungen zu finden, und, wie man sehen kann, nicht nur biologische. Die Frage lautet: Was macht das Person-Sein im Blick auf die Leiblichkeit aus?

Läßt man anders, als es der relationale Ansatz tut, zunächst einmal die Frage nach dem Vorverständnis außer acht und fragt direkt nach *ontologisch* interpretierbaren Zäsuren der Embryonalentwicklung, so befindet man sich mitten in der *Tradition des Naturrechts*. Das klassische ontologische Modell, das hier genannt werden muß, ist das substanzmetaphysische. Aktuelles Beispiel dafür ist die römisch-katholische Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden Leben und die Würde der Fortpflanzung von 1987⁷. Sie geht in ihrer Argumentation auf die aristotelische Beseelungstheorie zurück, die besagt, daß die Seele als eine besondere Form der Materie erscheint und insofern substantiell Teil des beseelten Menschen ist. Neben diesem Typ gibt es noch weitere Typen metaphysischer Ontologie. Eine besagt, daß es in den Dingen selber keine eindeutig erkennbare Struktur gibt, der die rationale Erkenntnis folgen könnte, sondern daß die menschliche Vernunft in die Dinge eindringt und sie so »feststellt«, wie es ihrer - also der Vernunft eigenen - subjektiven Rationalität entspricht. Feststellungen von der Art der Definition des Menschen haben demnach nicht von so etwas wie dem angeblich natürlichen Erscheinungsbild des Menschen auszugehen, sondern von dem Erkenntnisvermögen des Menschen, der sich und andere zu erkennen behauptet oder von seinem »erkenntnisleitenden Interesse«. Dieses Interesse hat sich seinerseits an der subjektiven Rationalität zu messen, da diese das einzige ist, dessen sich der erkennende Mensch sicher sein kann. Schaut man sich Versuche an, frühe Entwicklungsformen des Embryos als Prä-implanationsprodukte oder Prä-embryonen und damit als nicht-menschlich zu definieren, dann kann man den Eindruck bekommen, daß diejenigen, die solche Unterscheidungen treffen, schon längst wissen, daß sie auf jeden Fall Embryonenforschung betreiben wollen und deshalb den Embryo als nicht-menschlich bezeichnen. Wenn dieser Eindruck stimmt, dann wäre dies ein Beispiel für eine Definition des Embryos, die einem bestimmten Interesse am Embryo entsprechend ausgewählt wird.

Jede Behauptung *substanzmetaphysischer* Vorgaben könnte von einem *subjektivistischen* Ansatz aus als Ideologie zurückgewiesen und daraufhin untersucht werden, ob und inwiefern sich in ihr eine rationale Struktur oder ein kommunikatives Interesse verbirgt. Umgekehrt unterstellt der substanzmetaphysische Ansatz dem neuzeitlichen Subjektivismus gerne Hybris und sagt ihm ein unausweichliches Ende im totalen Skeptizismus und Nihilismus voraus. Aber vielleicht schließen sich beide Ansätze gegenseitig gar nicht aus. Man sollte in beiden Fällen den Fehler vermeiden, sich zu sicher zu wähnen.

Die Pointe einer *relationalen Ontologie* besteht darin, daß sie keinen der beiden linearen metaphysischen Wege geht, sondern bewußt zirkulär verfährt: Sie gibt auf die Welt- und Menschenbildfrage keine »harte«, sondern allenfalls eine sehr »weiche« Antwort, weil sie ihre

Kriterien nicht über ein festes Bild, sondern über, aus der Sicht eines Weltbildes sicherlich völlig partikulare, Beziehungen entwickelt. Indem ein Christenmensch von den Beziehungen erzählt, in denen er lebt, erschließt sich ihm und anderen keine eherne Rationalität, wohl aber eine *ernstzunehmende Plausibilität*, die sich aus der Erinnerung oder Erwartung ähnlicher Erfahrungen speist. Die daraus entstehende Ontologie hat damit den Charakter einer *immer wieder neu und anders zu erzählenden Geschichte* und nicht den eines einmal fixierten Bildes. Er kann substantiale Ansätze ebenso ernst nehmen wie vom Subjekt herkommende, er bildet sich gerade erst im Hin- und Hergehen zwischen beiden aus.

Dies kann an den Ausführungen evangelischer Theologen gezeigt werden. Aufgrund der theologischen Vorüberlegungen lassen sich die anstehenden zwei unterschiedlichen Zugänge, nämlich der »subjektmetaphysische« und der »substanzmetaphysische« miteinander verbinden. Dabei sehe ich keine andere Möglichkeit, als die, mit der Rechenschaft über die Subjekt-Abhängigkeit zu beginnen und jegliche Aussagen über substanzmetaphysische Befunde daran anzuschließen. Da man den Zusatz metaphysisch auch gerne weglassen kann, ließe sich sagen: Der vom Subjekt her kommende Ansatz repräsentiert die Stimmen derer, die für sich selber sprechen können, der von der Substanz her kommende kann auch stellvertretend für die sprechen, die keine Stimme haben.

Repräsentativ für den evangelischen Zugang zu dieser Frage lassen sich einige Gedanken von *Jürgen Hübner* anführen. Die Vereinigung der mütterlichen und väterlichen Keimzellen und ihres Erbgutes gilt für Hübner als *objektive* Bestimmung des Lebensbeginns. Dazu müsse nun das Argument von der *nicht, auch nicht biologisch quantifizierbaren* und unantastbaren Personalität und Würde des menschlichen Lebens treten". Hübner sieht die Notwendigkeit, die letztlich objektivierend oder subjektivierend nicht klärbare Frage nach dem Wesen des Menschen, auch zukünftig ständig in Gestalt der Entfaltung der »Beziehungswirklichkeit menschlichen Lebens« wachzuhalten und weiterzuverfolgen". Hübner erweitert deutlich die Formel »Befruchtung gleich Lebensbeginn«, Für ihn entspringt die spezifische Menschlichkeit aus »religiöser und zwischenmenschlicher Kommunikation«!", »Im weitesten Sinne ... beginnt biographisch neues Leben dort, wo Mann und Frau einander so elementar bejahen, daß auch die mögliche Zeugung von Kindern verantwortet wird.« Biologische Abläufe seien dann in diesen Zusammenhang eingebettet. Wird dieser Zusammenhang durch Not oder Schuld gestört, dann bedeute die Vergebung einen »Lebensbeginn«, insofern durch sie neue Lebensgemeinschaft entstehe. Schließlich könne auch der Tod in der Perspektive des verheißenden ewigen Lebens als »Eingang in das Leben« bezeichnet werden. Leben müsse deshalb nicht um jeden Preis erhalten werden. Da die so skizzierte Grundeinstellung aber nicht allgemein vorausgesetzt werden könne, sei als Ergänzung auch eine »objektive Bestimmung des Lebensbeginns gesellschaftlich wichtig«!". Und als in diesem Sinne »objektiver« Lebensbeginn gilt eben grob gesagt die Keimzellularfusion.

Alle evangelischen Autoren problematisieren, mehr oder weniger deutlich, ähnlich wie die vier Tübinger Theologen 1972 in der Schwangerschaftsdebatte die Fragestellung nach dem zeitlichen Beginn des Lebens. Sie wollen - wenn ich dies richtig verstehe - deutlich machen, daß zwar die biologische Entwicklung an einer Zeitskala darstellbar sei, nicht aber der Personstatus. Daß ein Mensch - theologisch formuliert - zum Gegenüber Gottes berufen ist, gilt nicht von einem bestimmten Zeitpunkt an, sondern »von Ewigkeit her«. Was dann

ontologisch den Personstatus des Embryos angeht, scheint mir deutlich, daß für die evangelischen diesbezüglichen Aussagen Begriffe wie *Teilhabe* oder *Betroffenheit* maßgeblich sind. *Eibach* und *Honecker* verwenden den Begriff der Teilhabe an der Menschlichkeit oder am Sein des Menschen¹². *Altner* spricht davon, daß die menschliche Existenz von Eingriffen in den Embryo betroffen ist¹³. Fragt man, wie man Teilhabe oder Betroffenheit genauer zu verstehen hat, dann kommen Antworten aus zwei Richtungen: einmal spricht man vorwiegend von innewohnender, biologisch-leiblich manifester, also substantieller Potentialität zur Menschwerdung, zum andern leitet sich der Begriff »Mensch« wiederum ab von der Zugehörigkeit zu einem zwischenmenschlichen Beziehungszusammenhang.

Man kann an dieser Stelle einige Überlegungen anstellen, wie sich die Diskussion um den Lebensbeginn in der näheren Zukunft weiter entwickeln wird. Es ist zu vermuten, daß die Debatte auch um die Formel »Empfängnis gleich Lebensbeginn« schon deshalb nicht so bald zur Ruhe kommen wird, weil auch die Befruchtung in sich ein längerer Prozeß ist. Ganz am Anfang steht der Eintritt des Samens in die äußeren Sphären des Eis (*Zona pellucida*), der das Vorkernstadium einleitet. Dem folgt die Vereinigung der haploiden elterlichen Chromosomensätze zu einem neuen diploiden Chromosomensatz, der dann auch erst nach einer Weile den Stoffwechsel der neuen Zelle zu steuern beginnt. Wo will man hier also eine genaue Zäsur wahrnehmen? Die Prozesse sind so fließend und komplex und so stark ineinander verwoben, daß eine messerscharfe und punktuelle Scheidung unmöglich ist. Schon deshalb also können biologische Fakten allein den ethischen Diskurs nicht tragen. Gleichwohl behalten sie eine relative Bedeutung im ethischen Diskurs.

Wie steht es nun mit der Gewichtung der dem Embryonenschutz entgegenstehenden Notlagen? Oben in der Situationsbeschreibung lautet ein Argument: Wenn die Not einer ungewollt schwangeren Frau das Verfahren der Abtreibung zulassen kann, dann muß die Not bestimmter Patienten auch das Verfahren der Embryonenforschung rechtfertigen können. Beide Situationen seien also vergleichbar. Wie antworten evangelische Theologen und Kirchen auf dieses Argument? Eine schwerwiegende Konfliktsituation wie bei der Frage des Schwangerschaftsabbruches, in der die »konkrete Bedrängnis einer Frau gegen das Lebensrecht des ungeborenen Kindes« abzuwägen ist, ist laut *Evangelischer Kirche in Deutschland* bei der verbrauchenden Embryonenforschung nicht gegeben. Die EKD sieht zwar das Lebensrecht des Fötus durchaus als einer Abwägung zugänglich an, meint aber, bei der Embryonenforschung stehe nur »ein möglicher langfristiger therapeutischer Nutzeffekt gegen die Würde eines in der Entwicklung begriffenen menschlichen Wesens«!¹⁴. Sowohl *Eibach* und *Altner*, wie auch das EKD-Kirchenamt möchten die Diskussion um den Embryonenschutz und die um den § 218 auseinanderhalten. Eine Gleichsetzung der Notlagenindikation bei einer Schwangeren mit dem Anspruch auf Forschungsfreiheit durch einen Wissenschaftler hält *Altner* für »eine schlimme Heuchelei«!¹⁵. In der Diskussion sind also drei Interessenlagen zu unterscheiden: Wenn eine Frau vor der Frage eines Schwangerschaftsabbruches steht, geht es um eine gravierende Frage ihrer gesamten Lebensplanung. Das ist im zweiten Fall des Reproduktionsmediziners, der Embryonenforschung betreiben will, nicht so, eher schon im dritten Fall, wenn es um Eltern geht, die auf eine verbesserte Unfruchtbarkeitsbehandlung warten. Sie möchten ihren Kinderwunsch erfüllen. Ob die Erfüllung des Kinderwunsches ein legitimes therapeutisches Ziel ist, hängt, laut *Hübner*, von den Bedingungen des Einzelfalles

ab. Es sei nicht zwingend, es könne aber sein, daß die Tatsache, auf natürlichem Wege keine Kinder bekommen zu können, eine Einbuße ist, »die das Leben ernsthaft behindert«!''.

Hinsichtlich der Frage nach der Auswahl der Embryonen für Forschungszwecke plädiert der amerikanische Theologe *John C. Fleteher* für eine prinzipielle Gleichstellung aller Embryonen!''.

Ulrich Eibach lehnt die Herstellung von Embryonen für Forschungszwecke ohnehin ab. Das gleiche gilt aber auch für den Verbrauch der überzähligen Embryonen. Sie treten nicht naturwüchsig auf, sondern werden bewußt in Kauf genommen und so »dem Tode geweiht«. Wollte man dies als Begründung für verbrauchende Forschung anführen, so hätte man mit demselben Recht während der NS-Zeit auch die Tötung von KZ-Häftlingen im Rahmen von Forschungsreihen rechtfertigen können, da diese ja auch »dem Tode geweiht« gewesen seien!''.

Für Honecker ist die Frage des Verbleibs überzähliger Embryonen in jedem Fall problematisch. Er zählt auf: Kryokonservierung, spätere Implantation, Wegschütten. Die Herstellung von Forschungsembryonen ist für ihn »rechtlich nicht zulässig«. Deshalb bestehe die »Nötigung«, die Entstehung überzähliger Embryonen möglichst zu verhindern. Gelänge dies nicht, so daß »zum Absterben verurteilte, -verworfenen Embryonen« vorhanden seien, so sei »analysierendes Untersuchen«, bei dem die Embryonen allerdings verbraucht würden, »nicht absolut verwerflich«. »Eingriffe, aufgrund deren Embryonen sich weiter entwickeln sollen« hält Honecker allerdings für »sehr fragwürdig«!''.

Genauere Begründungen für diese Abstufung gibt er nicht.

3. Verbot der verbrauchenden Embryonenforschung mit oder ohne Ausnahmen

Mit den letzten Ausführungen habe ich bereits einige der konkreten Entscheidungen evangelischer Theologen vorweggenommen. *Alle protestantischen Stimmen im deutschsprachigen Bereich plädieren für ein Verbot der verbrauchenden Embryonenforschung.* Kontrovers ist unter ihnen nur, ob das Verbot absolut gelten soll oder ob für Forschung im Dienst hochrangiger therapeutischer Zwecke eine Ausnahme erlaubt werden soll. Folgt man den Vertretern des absoluten Lebensschutzes, dann kann man davon ausgehen, daß die Strategien zur Gewährleistung des Lebensschutzes naturwissenschaftlich einfach zu erfassen sind: Je geringer die Eingriffstiefe und je geringer die Störungen des Lebensbereichs eines Embryos, desto geringer der Gefährdungsgrad. Die Handlungsanweisung lautet dann: Nein zu jeglicher Form von Embryonenforschung, zumal eine Eingrenzung auf Ausnahmebedingungen nicht möglich ist und deshalb nur auf die schiefe Ebene führt. Diese Auffassung vertreten Äußerungen der Evangelischen Kirche in Deutschland, der *Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche* und die Theologen Günter Altner und Jürgen Eibach. Als Beispiel zitiere ich Altner. Er sieht im Streit um die Forschung an menschlichen Embryonen ein Exempel für »einen tiefgreifenden Wertewandel im Bewußtsein der Medizin, aber darüber hinaus auch aller anderen Lebenswissenschaften«-? und »einen Rückfall hinter die internationalen Ärztedeklarationen früherer Jahre«>'. Er fährt fort: »Im Sinne (nicht im Wortlaut!) der Deklarationen von Helsinki und Tokio wären nur Versuche mit menschlichen Embryonen zulässig, die unmittelbar und direkt zur Verhinderung oder Behebung einer Krankheit bei

einem bestimmten Embryo führen würden. Alles andere führt ins Niemandsland einer unmenschlichen Embryonen-Verbrauchspraxis. wie hochrangig die Forschungsziele auch immer definiert seien-".« Altner hält demnach eine direkt klinisch bezogene Forschung im Sinne der Ärztedeklaration noch für akzeptabel, nicht aber Grundlagenforschung, über deren therapeutischen Nutzen erst nach einer längeren Dauer Aussagen gemacht werden können. Sein Fazit lautet dennoch: »Embryonen verbrauchende Experimente können auf keinen Fall, unter keinen Umständen gutgeheißen werden-".«

Welches Instrument halten die Befürworter absoluten Lebensschutzes für angemessen, den Lebensschutz für den Embryo durchzusetzen? Auf nationaler Ebene, zum Beispiel in der BRD und der Schweiz, ist die Frage nach den hochrangigen therapeutischen Zielen inzwischen zu einer Frage an den Gesetzgeber geworden. Soll es ein eigenes Gesetz und zwar ein strafrechtliches Verbot der Embryonenforschung geben oder nicht? Bereits 1972 plädierte Eibach für einen hohen Grad an Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens von der Befruchtung an: »Eine ersatzlose Streichung des § 218 StGB könnte auch dem schrankenlosen Experimentieren mit Embryonen "" die Türe öffnen!"".« In der überarbeiteten Fassung von 1983 hält Eibach den § 218 nicht mehr für den geeigneten Ort, an dem der Rechtsschutz für den Embryo festgelegt werden soll, weil der § 218 den Schutz des werdenden Lebens vom Bestehen der Schwangerschaft, also mit der Nidation definiert und nicht vom Bestehen des Embryos an²⁵. Sein Fazit lautet deshalb: »Man sollte ... entsprechende Schutzbestimmungen gegen eigenmächtiges Experimentieren mit menschlichen Embryonen schaffen«, mit anderen Worten ein eigenes *Embryonenschutzgesetz*-. Laut EKD-Handreichung von 1985 und VELKD-Bischofskonferenz von 1986 ist Embryonenforschung nicht vertretbar>. Speziell in einer vom *Bundesminister der Justiz* erbetenen Stellungnahme zur Diskussionsentwurf des BMJ für ein Embryonenschutzgesetz begrüßt das EKD-Kirchenamt, daß der Bundesjustizminister inzwischen einen Gesetzentwurf vorgelegt hat und lehnt jede verbrauchende Forschung an Embryonen kategorisch ab. Eine »wie immer modifizierte Freigabe von Experimenten« sei aus ethischen Gründen nicht vertretbar>. Die EKD macht überdies aufmerksam auf die Rückfragen, die sich angesichts eines konsistenten Embryonenschutzes an die Verwendung von Nidationshemmern als Verhütungsmittel ergeben>".

Die Mehrheit einer Arbeitsgruppe des *Board for Social Responsibility der Church of England* hat sich für Embryonenforschung unter besonderen Bedingungen ausgesprochen-. Ebenso die *Federation Protestante de France*>. Zu den Theologen, die Embryonenforschung im Interesse hochrangiger Ziele nicht absolut ausschließen wollen, gehören die evangelischen Theologen John C. Fletcher, Honecker, Hübner, *Ringeling* und *Ritschl*. Ich zitiere Hübner und Ringeling: Hübner schreibt 1986: >>>Besonders wichtige- Experimente an Embryonen sollten nur in Grenzfällen konkret therapiebezogen zugestanden werden.« Bei ihm gibt es also kein prinzipielles Nein zur Embryonenforschung, sondern einen strikten Vorbehalt ausschließlich für genau definierte und mit allen Verantwortlichen besprochene Therapieziele³². Er äußerte sich in einem Lexikonartikel zum Lebensbeginn 1989 noch einmal etwas anders zur Embryonenforschung als 1986. Nach der Setzung des Lebensbeginns mit der Vereinigung der elterlichen Keimzellen und der Annahme der Personalität von Anfang an in Verbindung mit der Unantastbarkeit der Menschenwürde folgert Hübner: »Das impliziert das Verbot aller Experimente an menschlichen Embryonen.« Gleichwohl läßt er die Frage zu, »welche Forschung

wirklich als notwendig erachtet und als solche gerechtfertigt werden darf«³³. Hier liegt ein logischer Widerspruch, der aber das Dilemma des Embryonenschutzes bewußt anzeigen soll. Hübner will die Kontroverse zum jetzigen Zeitpunkt nicht zugunsten einer der beiden möglichen »logischen« Lösungen abschließen. Genauso wenig wie die Regelung in der Frage des Schwangerschaftsabbruchs zu einer konsistenten Lösung im Interesse des Lebensschutzgebots für Embryonen geführt hat, sondern dieses - unter anderem mit Zustimmung der EKD - mit der jeweiligen Situation der betroffenen Frauen zu vermitteln versucht, ebenso will er die an Embryonenforschung gebundenen Therapieerwartungen betroffener Patientengruppen nicht von vorn herein für irrelevant erklären-". Ringeling ist bereit, unterschiedliche Entwicklungsphasen der Embryonalentwicklung in einem ethischen Konfliktfall in eine Güterabwägung einzubeziehen. Konfliktfälle seien gegeben bei der Abwägung zwischen dem Leben des Fötus einerseits und »den Schutzansprüchen des vollausgebildeten Lebens der Mutter« sowie Forschungs- und Therapiezielen andererseits. »Menschliches Leben ist ein Kontinuum, das keine absoluten Werteinschnitte zuläßt; auch das entstehende Leben ist menschliches, als potentiell personales Leben. Aber es gibt relative, wertbedeutsame Unterschiede, relativ nämlich zum voll ausgebildeten Menschenleben".« Die von Ringeling genannten Konfliktsituationen erlauben keine Pauschallösungen des 14. oder 35. Tages, sondern erfordern dem Prinzip der Stellvertretung folgend »Einzelabwägung« und »Rechtfertigungspflicht für jede Manipulation entstehenden Lebens mit schädlichen Folgen für ebendieses Leben selbst«>".

Ich verstehe diese Gruppe so: Soll es erlaubt sein, das generelle Verbot der Embryonenforschung in bestimmten Einzelfällen aufzuheben? Wir können diese Frage grundsätzlich verneinen, wenn wir uns sofort mit den Opfern, also den Embryonen als »Spendern des Lebens« identifizieren. Dann sind alle weiteren Überlegungen überflüssig. Wir können uns aber auch mit den Nutznießern dieser verbrauchenden Embryonenforschung identifizieren, die ja auch Opfer sind, nämlich die Opfer des Unterlassens der Forschung.

Wie ist praktisch vorzugehen, wenn man sich mit den Befürwortern einer Ausnahmeregelung fragt, wie man Forscher in der Wahl der Forschungsmethoden und -ziele gesellschaftlich beeinflussen kann. Hierzu kenne ich bisher nur wenige weiterführende Überlegungen in der evangelischen Ethik. Deshalb einige eigene Gedanken: Ich nenne noch einmal die Kriterien der Ärztedeklaration von Helsinki/Tokio für den Begriff »therapeutisch«: es sind die Abwendung eines eindeutig als solches anerkannten gesundheitlichen Übels und die präzise Bestimmung eines therapeutischen Objektes. Man muß sodann genau unterscheiden, worauf der Begriff »hochrangig« sich bezieht. Zunächst hat er rein medizinisch-immanente Bedeutung. Setzt man die therapeutische Qualität medizinischer Forschung undiskutiert voraus, dann ist ein bestimmtes Forschungsziel desto »hochrangiger«, je unerläßlicher es für den Fortschritt der Medizin ist. Bezieht man aber den medizinischen Ansatz in die Kritik mit ein, dann ergibt sich der *Rang aus dem Maß des Leidens*, dem es zu begegnen gilt. Die Forschung und Entwicklung eines neuen Kosmetikpräparates hätte dann einen niedrigeren Rang als Forschungen im Interesse der Krebstherapie. Der Begriff der therapeutischen Forschung ist insofern schillernd, als es bei längerfristigen Versuchsreihen immer möglich ist, zu behaupten, daß sie in therapeutischer Intention angelegt werden. In den üblichen Genehmigungsverfahren wird deshalb verlangt, daß die angestrebten therapeutischen Wirkungen und die Wege, wie sie erzielt werden sollen, wissenschaftlich vorausberechnet werden. Bei der Embryonenforschung handelt es sich aber um

einen Bereich, der insgesamt noch eher Neuland ist, weil die für großzügigere Erschließung unerläßlichen invasiven Untersuchungsmethoden auf die genannten ethischen Bedenken stoßen. Nur aufgrund bereits vorhandener Ergebnisse der Forschung lassen sich aber Aussagen über den möglichen therapeutischen Nutzen machen. Zumindest die Anfangsphase einer offensiv beginnenden Embryonenforschung kann also nicht anders als unter *nicht-therapeutischer* Forschung firmieren. Diese ist nur im Selbstversuch statthaft, was wiederum bei der Embryonenforschung unmöglich ist. Auf jeden Fall hat die Frage der Embryonenforschung denselben Ausnahmecharakter, den auch der Selbstversuch hat, wenn er als Ausnahme vom Verbot nicht-therapeutischer Forschung akzeptiert wird. Ganz selbstverständlich dürfte ja auch die Selbstversuchsklausel nicht sein. Das hieße praktisch im Blick auf Ausnahmeregelungen, daß die Ärztedeklaration, die ja nichts Geringeres als eine weltweit Geltung beanspruchende Standesverpflichtung ist, im Blick auf die verbrauchende Embryonenforschung ergänzt werden müßte. Meines Erachtens läuft dieser ganze Argumentationsstrang um die Möglichkeiten von Ausnahmeregelungen darauf hinaus, am Tiermodell zu untersuchen, wie lange in etwa die Phase der nicht-therapeutischen Grundlagenforschung andauern wird, bevor sie in therapeutisch klassifizierbare Forschung mündet. Auch dies wirft bereits um der Tiere willen ethische Fragen auf. Und selbst wenn diese Zeitspanne absehbar ist, kann erst eine ähnliche Vorlaufphase nicht-therapeutischer verbrauchender Forschung an menschlichen Embryonen klären, ob die Embryonenforschung wirklich, wie Altner meinte, in ein »Niemandland« führt oder in ein therapeutisches Szenario. Das Dilemma scheint unumgänglich: Ohne Angabe therapeutischer Ziele keine Embryonenforschung, ohne Freigabe nicht-therapeutischer verbrauchender Embryonenforschung keine Angabe therapeutischer Ziele. Selbst wenn die Embryonenforschung in der Bundesrepublik Deutschland verboten wird, wird man auch hier über kurz oder lang die Ergebnisse der entsprechenden Forschungen aus dem Ausland übernehmen, wie es ja schon bei der In-Vitro-Fertilisation geschehen ist.

Hartwig von Schubert

Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft

Schmeilweg 5

6900 Heide/berg

Abstract

A wider than just a biological approach to the human embryo provides a relational perception of it, which may open a dialogue between those who plead for the protection of the embryo and those who seek to help their patients with therapies developed through embryo research. According to all German speaking Protestant churches and theologians riskful research on human embryos shall be prohibited, some theologians however concede, that for high ranking therapeutical goals the law should provide an exception. The author shows that it is impossible to define any therapeutical goals unless one allows non-therapeutical research in advance. This dilemma so far is unsolved.

Anmerkungen

1. Eberhard Jiingel, Ernst Käsemann, Jürgen Moltmann, Dietrich Rößler: Annahme oder Abtreibung. Thesen zur Diskussion über § 218 StGB, in: Jürgen Baumann (Hg.): Das Abtreibungsverbot des § 218 StGB. Eine Vorschrift, die mehr schadet als nützt, Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, 2. Aufl., 1972, S. 139f.
2. Zitiert nach Hans-Ruedi Weber: Experimente am Menschen. Studien des ökumenischen Rates der Kirchen Nr. 6, Genf 1969.
3. AaO., 30f.
4. Vgl. Eberhard Buchborn: in: forschung - Mitteilungen der DFG, 1987(2, S. 29.
5. Vgl. World Council of Churches, Biotechnology: Its Challenges to the Churches and the World, Moscow: WCC Central Committee (mscr), Genf 1989.
6. Dietrich Ritschl: Die Herausforderung von Kirche und Gesellschaft durch medizinisch-ethische Probleme. Ein Expose zu einer Landkarte der medizinischen Ethik, in: Evangelische Theologie 1981(6, S. 229.
7. Kongregation für die Glaubenslehre: Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 74), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987, S. 13ff.: ebenfalls erschienen unter dem Titel: Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre. Mit einem Kommentar von Robert Spaemann, Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien 1987, S. 22 ff.
8. Jiirgen Hübner: Lebensbeginn, ethisch (mscr), 1989.
9. AaO.
10. AaO.
11. AaO.
12. Die EKD zitiert Eibach mit dieser Wendung zustimmend in ihrer Antwort auf den Gesetzentwurf des Bundesministers der Justiz: *Evangelische Kirche in Deutschland*: Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Diskussionsentwurf eines Gesetzes zum Schutz von Embryonen (mscr), 1986, S. 10.
13. Günter Altner: Leben auf Bestellung. Das gefährliche Dilemma der Gentechnologie, Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien 1988, S. 85 f.
14. *Evangelische Kirche in Deutschland*, aaO., S. 12.
15. Günter Altner, aaO., S. 79.
16. Jürgen Hübner: Die neue Verantwortung für das Leben. Ethik im Zeitalter von Gentechnologie und Umweltkrise. Christian Kaiser Verlag, München 1986, S. 130.
17. John C. Fletcher: Ethical Options in Fetal Research, in: Clinical Research 23(1975/4, S.221.
18. Ulrich Eibach: Gentechnik - der Griff nach dem Leben, Brockhausverlag, Wuppertal 1986, S. 121f.
19. Martin Honecker: Genetische Eingriffe und Reproduktionsmedizin aus der Sicht theologischer Anthropologie. Referat auf der Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD in Goslar, 16. März 1986, in: ZThK 84(1987, S.132f.
20. Günter Altner, aaO., S. 74.
21. Günter Altner, aaO., S. 81.
22. Günter Altner, aaO., S. 83 ff.
23. AaO.
24. Ulrich Eibach: Wann und wie beginnt menschliches Leben? Die Bedeutung eines biologischen Problems für die theologisch-ethische Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs und die Anwendung von Nidationshemmern, in: Theologische Beiträge 1972(3, 152ff., überarbeitet in: Ulrich. Eibach: Experimentierfeld: Werdendes Leben. Eine ethische Orientierung (Beitrag A), Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1983, S. 162.
25. Ulrich Eibach: Experimentierfeld: Werdendes Leben. Eine ethische Orientierung, Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1983, S. 46.
26. AaO., S. 177.
27. *Evangelische Kirche in Deutschland*: Von der Würde des werdenden Lebens. Extrakorporale Befruchtung, Fremdschwangerschaft und genetische Beratung - Eine Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland zur ethischen Urteilsbildung (EKD Texte; 11), hg. vom Kirchenamt im Auftrage des Rates der EKD, Hannover 1985, S. 3 f.; vgl. epd Dokumentation 47(85).
28. *Evangelische Kirche in Deutschland*: Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Diskussionsentwurf eines Gesetzes zum Schutz von Embryonen (mscr), 1986, S. 12.
29. AaO., S. 8f.
30. Church of England. Board for Social Responsibility 0/ the General Synod 0/ the Church 0/ England: PersonalOrigins.

The Report of a Working Party of Human Fertilisation and Embryology of the Board for Social Responsibility, CIO Publishing, London 1985.

31. *Federation Protestante de France*: Biologie et Ethique, Elements de Reflexion, in: *Autres Temps, Les Cahiers du Christianisme Social*, 14/1987, S. 42-46; in: *Istina* 32/1987, S. 280-283.
32. *Jürgen Hübner*, aaO., S. 130.
33. *Jürgen Hübner*: Lebensbeginn, ethisch (mscr), 1989.
34. *Jürgen Hübner*: Die neue Verantwortung für das Leben. Ethik im Zeitalter von Gentechnologie und Umweltkrise, Christian Kaiser Verlag, München 1986, S. 130.
35. *Hermann Ringeling*: Leben im Anspruch der Schöpfung. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik (Studien zur theologischen Ethik, 24), Universitätsverlag, Freiburg i. Ue., Herder Verlag, Freiburg i. Br., Wien 1988, S. 96 f. und 99.
36. *Hermann Ringeling*, aaO., S. 99.

Ethische Probleme in der Genetischen Beratung

Von Jürgen Hübner

I.

Vom 5. bis 7. November 1969 fand in Marburg/Lahn das 6. Forum Philippinum statt, eine Veranstaltung des Marburger Universitätsbundes in der Philipps-Universität. Dieses interdisziplinäre Symposium behandelte das Thema »Genetik und Gesellschaft«¹. Im Vorwort zu der Publikation der Referate und Diskussionen schrieb der damalige Vorsitzende des Universitätsbundes, *Karl Winnacker*: »Im Gegensatz zu den technischen und sozialen Fortschritten, deren Auswirkungen wir alltäglich empfinden, sind die Fortschritte der Genetik noch kaum in das Bewußtsein der Gesellschaft gedrungen und gewiß noch nicht von der Öffentlichkeit verarbeitet«². Das ist zwanzig Jahre her. Heute ist die Genetik fast in aller Munde, freilich vorwiegend unter dem Aspekt der Gentechnologie. Winnacker ist einer von deren führenden Vertretern³.

Von einer Verarbeitung durch die Öffentlichkeit kann dagegen noch immer keine Rede sein. Im Gegenteil: Die Diskussion weitet sich aus und ist nach wie vor kontrovers". Bei den schnellen Fortschritten der Genetik vor allem auf zell- und molekularbiologischem Gebiet einschließlich Gentechnik und Genomanalyse kann das auch gar nicht anders sein. Es hängt nun sehr viel davon ab, daß diese Diskussion auch außerhalb des eigentlichen Fachgesprächs sachlich und von einer informierten Öffentlichkeit geführt wird. In dieser Form ist das Forschung und Anwendung begleitende Gespräch in und mit der modernen Genetik geradezu lebensnotwendig, um eine gesellschaftliche Integration und Teilnahme an ihrer Auswirkung zu erreichen, Gefahren auch sozialer und politischer Art zu benennen und Grenzen zu markieren.

Im Hintergrund des Marburger Forums stand die Diskussion um die eugenischen Spekulationen, die auf dem Londoner Symposium der *Ciba Foundation* »Man and his Future« 1962⁵ entwickelt worden waren. Dem stellten *EmU Becker* und *Hans W. Jürgens* das Programm einer Sozialgenetik gegenüber", die ohne eugenische Wertungen lediglich »bestehende Zusammenhänge und Wechselwirkungen genetischer und sozialer Faktoren«? erforschen soll. »Wir müssen Stellung nehmen zu Fragen der Zukunftsgestaltung der Menschheit, ohne eigentliche -Empfehlungen- zu geben ... Um eine Antwort geben zu können, brauchen wir wissenschaftliche Informationen frei von jeder eugenischen Wertungc". Die Warnung vor eugenischen Gedankengängen hat natürlich auch ihre Hintergründe in der deutschen Genetik", Nach dem 2. Weltkrieg gab es hier begreiflicherweise gewisse Tabuisierungen-", Daß die bestehenden Sachfragen nun wieder aufgenommen und diskutiert werden konnten, ist die eine Bedeutung der Marburger Tagung. Es gehört zur Sache, daß der These von der Wertfreiheit der Genetik sofort vehement widersprochen und ihre Möglichkeit bestritten worden ist¹. Diese Diskussion ist bis heute und auch in Zukunft notwendig.

Noch wichtiger war ein anderer Bereich der Tagungsthematik, in dem sie, Anregungen aus

den USA und der Weltgesundheitsorganisation¹² aufnehmend, Geschichte gemacht hat. Das ist die Genetische Beratung. Konnten bislang in Deutschland Familien, in denen Erbkrankheiten aufgetreten waren, in humangenetischen Instituten der Universitäten individuell beraten werden¹³, so wurde nun die Forderung aufgestellt, spezifische Beratungsstellen, zunächst im Rahmen der bestehenden humangenetischen Institute, einzurichten, sie räumlich vom Forschungsbetrieb zu trennen und in die allgemeine medizinische Versorgung der Bevölkerung zu integrieren!". *Gerhard Wendt* regte die Gleichstellung mit Polikliniken an.

Daraufhin wurde im damaligen *Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit* der Modellversuch einer »Genetischen Beratungsstelle« konzipiert. Mit Unterstützung durch die *Stiftung Volkswagenwerk* wurden 1971 in Marburg und in Frankfurt a. M. zwei Modelle eingerichtet: »Frankfurt als Testeinrichtung für die Bevölkerung einer Großstadt, Marburg als Versorgung einer Mittelstadt mit dem Einzugsgebiet ländlicher Bevölkerungsschichtenc->. Die beiden Beratungsstellen wurden zum Vorbild für weitere Einrichtungen in den übrigen Bundesländern. Die Weiterführung wurde durch die Länder übernommen. In Heidelberg wurde die Arbeit 1974 aufgenommen und 1976 offiziell eine so bezeichnete Beratungsstelle mit der Stiftung Rehabilitation und Förderung durch das BMJFG ebenfalls mit Modellcharakter, eingerichtet.

Ein Jahr später, 1977, wurde an der FEST in Heide1berg ein interdisziplinär zusammengesetzter Arbeitskreis »Theologie und Medizin« gegründet, der sich zunächst umfassend mit den Problemen einer medizinischen Ethik befaßte!". Anregungen aus Tagungen und Arbeitskreisen Evangelischer Akademien aufnehmend!", an denen u. a. Genetikern auch *Wendt* teilnahm", wurde auch hier die medizinethische Seite der schnell fortschreitenden Humangenetik diskutiert. *Friedrich Vogel*, der Direktor des Instituts für Anthropologie und Humangenetik der Universität Heidelberg, hatte bereits in mehreren Veröffentlichungen auch zu den Aufgaben genetischer Beratung Stellung genommen-? und auch in Marburg eines der grundlegenden Referate gehalten>". Aus der Diskussion konkreter Fälle entwickelte sich eine intensive Zusammenarbeit, die nach einer ersten Gesprächsphase-! zu einer systematischen Bearbeitung von ethischen Problemen in der genetischen Beratung führte. *Traute Schroeder-Kurthr*", Direktorin der Abteilung für Cytogenetik des Instituts, ist seither ständiges Mitglied des Arbeitskreises und seit 1987 auch Mitglied des wissenschaftlichen Kuratoriums der FEST.

Die ethischen Probleme, die in der genetischen Beratung begegnen, sind im einzelnen vielfältig-". Es lassen sich aber einige Grundzüge beschreiben, die das weite Feld charakterisieren, auf dem einzelne Entscheidungen fallen müssen. Ich möchte zunächst auf dieses Feld eingehen, um dann an dem konkreten Beispiel einer Krankheit, der Chorea Huntington, die Komplexität von Entscheidungssituationen zu beleuchten, vor der Betroffene stehen.

11.

Die ethischen Grundprobleme, die die genetische Beratung stellt, hängen eng mit ihrer Geschichte zusammen. Und diese Geschichte ist wiederum eng mit der Geschichte der Genetik verbunden, insbesondere mit der Entwicklung der medizinisch-technischen Möglichkeiten in Diagnostik und Grundlagenforschung. Leider gibt es bislang nur wenig Möglichkeiten einer Therapie von Erbkrankheiten. Sobald solche zur Verfügung stehen, bedeutet das in solchen

Fällen wiederum eine neue Situation für die genetische Beratung. Alle bisherigen Therapiemöglichkeiten beziehen sich zudem lediglich auf die Ausbildung der Symptome der betreffenden Krankheit (Beispiele: Phenylketonurie, Bluter). Eine Beseitigung der Ursachen ist nicht möglich. Sollte sich eines Tages eine solche Möglichkeit eröffnen, also eine echte Gentherapie, würde das noch einmal eine neue Lage heraufführen.

Die klassische genetische Beratung, wie sie Gerhard Wendt bei seiner Initiative noch im Auge hatte, geht davon aus, daß in erster Linie für solche Paare ein Beratungsbedarf besteht, die heiraten wollen oder schon verheiratet sind und sich Kinder wünschen. Genetische Beratung ist insbesondere dann angezeigt, wenn für eigene Kinder ein erhöhtes Risiko besteht, an einer vererbaren Krankheit oder Behinderung zu leiden. So heißt es in einem frühen Informationsblatt der Marburger Beratungsstelle: Beraten werden »Heiratswillige oder Ehepaare, welche wegen eines Krankheitsfalles in der Familie Angst um Kinder haben; Eltern mit einem kranken Kind, die über das Erkrankungsrisiko für weitere Kinder aufgeklärt werden müssen; Blutsverwandte, Heiratswillige oder blutsverwandte Ehepaare mit Kinderwunsch; ältere Ehepaare mit Kinderwunsch«. Hilfe durch Beratung kann also angeboten werden, *bevor eine Schwangerschaft vorliegt*. Durch die *genetische Anamnese* können diffuse Ängste und wirkliche Risiken objektiviert werden, so daß gegebenenfalls begründet der Entschluß gefaßt werden kann, auf potentiell kranke Kinder zu verzichten. In diesen Zusammenhang gehören auch die Kosten-Nutzen-Rechnungen, die die Einrichtung genetischer Beratungsstellen mit öffentlicher Unterstützung oder Trägerschaft auch unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten plausibel machen-".

Eine andere Situation liegt vor, wenn *schon eine Schwangerschaft besteht*. Dann kann zwar ebenso das Risiko für eine bestimmte Erbanlage berechnet werden, doch mit diesem Risiko und dem möglicherweise daraus resultierenden Ernstfall müssen die Betroffenen nun leben. Im Blick auf das neu begonnene Leben besteht eine eigene Verantwortung. Diese Verantwortung hat eine neue Qualität gegenüber der vor der Schwangerschaft: Es geht nicht mehr nur um Planung - Familienplanung -, sondern um eine neue Wirklichkeit: Im Grunde (prägnant genommen) ist die neue oder erweiterte Familie oder Lebensgemeinschaft schon da. Daran ändert sich auch nichts, wenn aufgrund des Risikos ein Schwangerschaftsabbruch ins Auge gefaßt wird. Auch er muß in der neuen Situation verantwortet werden.

Im Zusammenhang mit der Verantwortung stellt sich aber nun das Problem des Schwangerschaftsabbruches in der Tat. Schon aus dem angedeuteten prinzipiellen Grund kann er kein Mittel der Familienplanung sein. Es kann sich, wenn überhaupt daran gedacht wird, nur um eine Tat in einer Notlage, und ich meine: äußerster, nach menschlichem Ermessen sonst *auswegloser Notlage*, die in jedem Fall Schuld bedeutet, handeln->. Mit einer schweren Erbkrankheit rechnen zu müssen, kann eine solche Notlage sein. Es gibt Krankheiten, die Situationen auslösen können, die faktisch nicht verkraftet werden. Wie nach 1976, nach der Reform des § 218, bei der Notlagenindikation im Blick auf soziale Daten auch, besteht aber die Gefahr, daß ein Schwangerschaftsabbruch allgemein allein schon aufgrund *biologisch-medizinischer Befunde* erwogen wird, ohne weiter nach den *personalen und sozialen Bezügen* und dem *sozialen Umfeld* zu fragen. Das juristische Anliegen, in bestimmten Fällen Straffreiheit zu gewähren, kann leicht dazu führen, an dieser Stelle umgekehrt Rechte und Ansprüche geltend zu machen. So ist in den sechziger Jahren von humangenetischer Seite der

Vorschlag gemacht worden, allen Frauen über 40 Jahren die straffreie Möglichkeit eines Schwangerschaftsabbruches zuzugestehen. Von diesem Alter an steigt das Risiko für Chromosomenanomalien, insbesondere Down-Syndrom (Trisomie 21) beträchtlich (über 3 %). Entstand dieser Vorschlag aus dem verständlichen Anliegen, betroffenen Frauen und Familien im Ernstfall schwere Konflikte wenn auch nicht zu lösen oder gar zu ersparen, sondern zu erleichtern, so ist das von Abtreibungsgegnern ebenso wie von Verfechtern und Verfechterinnen ihrer Freigabe doch als Befürwortung einer möglichen Handlungsstrategie verstanden worden.

Einen weiteren Schritt in der Entwicklung sowohl der Möglichkeiten als auch der menschlichen und ethischen Probleme in der genetischen Beratung bedeutet die Einführung der *pränatalen Diagnostik*". Nach ersten Versuchen im Jahr 1967 wurde 1969 in New York erstmals eine pränatale Diagnostik der Trisomie 21 möglich. 1970 wurde aus Dln darüber berichtet. In Heidelberg werden seit 1975 Fruchtwasseruntersuchungen durchgeführt". Das Ziel ist zunächst, Paaren aus Risikofamilien, denen bislang ein Verzicht auf Nachkommenschaft nahegelegt war, dennoch zu einem oder mehreren Kindern zu verhelfen. Das konnte nun durch eine genauere Eingrenzung des Risikos oder sogar durch eine mögliche Identifikation der befürchteten Krankheit beim Kind und entsprechender Vorbereitung während der Schwangerschaft geschehen. Durch die neue Methode der Chorionzottenbiopsie²⁸ konnte der Zeitpunkt der Diagnose inzwischen in den letzten Jahren von der 16. bis 22. Schwangerschaftswoche auf die 8. bis 10. Woche grundsätzlich vorverlegt werden, von gewissen Nachteilen dieses Verfahrens einmal abgesehen. Damit ist jetzt eine relativ frühe Erkennung von zum Teil schweren erblichen Krankheiten möglich.

Zugleich stellt sich damit aber die Frage nach einem möglichen Schwangerschaftsabbruch neu. Zuvor war ein bestimmtes, von Beratern und Betroffenen als zu hoch eingeschätztes Risiko Anlaß dafür, einen Abbruch ins Auge zu fassen. Jetzt kann in einigen Fällen, z. B. beim Down-Syndrom, eindeutig gesagt werden, ob das Kind betroffen ist oder nicht. Das dritte Chromosom beim Chromosomenpaar 21 kann man sehen. Entscheidungen über einen Schwangerschaftsabbruch können in diesem Fall jetzt aufgrund eines *sicheren Wissens* getroffen werden. Liegt das dritte Chromosom nicht vor, ist die Behinderung nicht mehr zu befürchten und die Schwangerschaft kann insoweit entlastet fortgeführt werden.

Besteht eine solche sichere oder bei anderen Anomalien relativ abgesicherte Möglichkeit einer Diagnose, kann dies in die Überlegungen, ob eine Schwangerschaft gewagt werden soll oder nicht, mit einbezogen werden. Die *pränatale Diagnostik* kann dafür eingesetzt werden, lediglich Informationen darüber zu gewinnen, ob bei Vorliegen der befürchteten Krankheit oder Behinderung Vorkehrungen für therapeutische oder, wenn das nicht möglich ist, wenigstens sonst helfende Maßnahmen getroffen werden müssen. Von besonderer Wichtigkeit ist es, die seelische Vorbereitung auf ein behindertes Kind zu ermöglichen. In diesem Sinne haben beispielsweise die Bodelschwinghschen Anstalten in Bethel seinerzeit die pränatale Diagnostik grundsätzlich bejaht, wenn auch nicht selbst eingeführt".

Faktisch ist die Entwicklung aber in die andere Richtung gegangen: im Ernstfall die Schwangerschaft nicht zu unterstützen und zu Ende zu führen, sondern sie zu beenden. Mit der Neufassung des § 218 ist das seit 1976 als *kindliche* (genetische, eugenische) *Indikation* zum Schwangerschaftsabbruch juristisch abgedeckt. Das sehr geringe, aber immerhin doch

vorhandene Risiko des *diagnostischen Eingriffs* begründet nun die Option, die Diagnostik nicht durchzuführen, wenn gegebenenfalls einem Abbruch ohnehin nicht zugestimmt werden wird. Pränatale Diagnostik wird also nur gemacht, wenn beim Vorliegen einer schweren Schädigung des Kindes auch eine Abtreibung vorgenommen werden soll oder zumindest vorgenommen werden kann. Die Freiheit, auch noch kurz vor dem indizierten Abbruch die Einwilligung zurückzunehmen und für die Fortführung der Schwangerschaft zu entscheiden, sollte auch unter allen Umständen erhalten bleiben. Doch sind sachlich die Möglichkeit des Schwangerschaftsabbruches aus kindlicher Indikation und das Verfahren der pränatalen Diagnostik sehr eng miteinander verbunden. Die Tatsache, daß in den Fällen eines unproblematischen Befundes eine Befreiung von begründeten Ängsten erreicht werden kann, hebt dies nicht auf, ist vielmehr nur die positive Kehrseite. Hier werden dann auch Kosten-Nutzen-Rechnungen-? ethisch problematisch.

Negativ muß noch festgehalten werden, daß bei der Chorionzottenbiopsie schon vor der 12. Schwangerschaftswoche, die die Grenze für die sog. soziale Indikation bildet, auch das Geschlecht des Kindes festgestellt wird. Die deutschen Humangenetiker teilen das Geschlecht deshalb, um Mißbrauch zu vermeiden, grundsätzlich erst später (15. Woche) mit!". »Sex-Selection« wird in manchen Ländern, wenn auch illegal, praktiziert. In Bombay soll auf 7000 abgetriebene Föten nur einer männlichen Geschlechts kommen.

Der Wunsch nach einem eigenen Kind kann nun bei Angehörigen von Risikofamilien oder bei sonst erhöhtem Risiko dazu führen, trotz der bestehenden Gefahr auf eine Schwangerschaft nicht zu verzichten - unter der Voraussetzung und mit der Option, eine pränatale Diagnostik durchführen zu lassen und im Ernstfall, wenn das kranke Gen übertragen worden ist und das Kind deshalb betroffen sein wird, einen Abbruch vornehmen zu lassen. Wir haben das seinerzeit eine »Entscheidung zweiten Grades« zu einer »Schwangerschaft auf Probe« genannte". Dem Wunsch, ein eigenes Kind zu haben, wird hier nachgegangen mit der bewußten Absicht, im Falle der Krankheit oder der Behinderung den Feten zu töten. Man muß wohl sagen, daß heute ganz überwiegend in entsprechenden Fällen in dieser Weise verfahren wird.

Eine Abtreibung in der 22. Schwangerschaftswoche bedeutet eine erhebliche Belastung für alle Beteiligten; das Kind könnte sogar überleben und müßte, wenn das der Fall wäre, auch am Leben erhalten werden. Aber auch zu einem früheren Zeitpunkt ist ein Abbruch nur schwer zu verkraften und kann zu erheblichen Problemen führen, wie aus jeder Beratungsstelle auch zum Abbruch aus sozialer Indikation jederzeit berichtet werden kann. Das gilt auch für diejenigen, die den Eingriff dann vorzunehmen haben. Die ethischen Probleme sind evident. Es handelt sich um die Tötung menschlichen Lebens. Auch liberalistische Ethiker bestreiten das nicht.

Deshalb wird es von manchen als eine erhebliche Entschärfung der Problematik und Entlastung der Beteiligten angesehen, wenn die neue Befruchtungstechnik außerhalb des Körpers neue diagnostische Möglichkeiten eröffnet>'. Bis zum 16-Zellstadium sind die einzelnen Zellen eines Embryos in der ersten Entwicklung je für sich in der Lage, getrennt ohne Beeinträchtigung zu einem vollständigen Organismus heranzuwachsen (Totipotenz). In der modernen Tierzucht macht man davon Gebrauch. Danach beginnt die Differenzierung, so daß eine Teilung von Embryonen und Abtrennung von Einzelzellen zur Schädigung führen

würde. Ist das davor aber möglich, wäre es denkbar, Einzelzellen in jenen frühen Stadien abzutrennen und diagnostisch auf ihre Normalität zu prüfen, auch wenn sie dabei oder danach zugrunde gehen. So wäre eine pränatale Diagnostik erreicht, die im Ernstfall ohne Schwangerschaftsabbruch auskommt. Der genetisch defekte Embryo würde nicht erst implantiert, sondern gleich verworfen. Nur »normale« Embryonen würden transferiert, in den getesteten Merkmalen würden normale Kinder heranwachsen. Die Diagnostik erhält hier geradezu den Charakter einer Qualitätskontrolle. So ist von humangenetischer Seite die Ansicht geäußert worden, daß im Blick auf die Risiken für Kinder älterer Frauen diesen generell die In-vitro-Fertilisation mit der Präimplantationsdiagnostik angeboten werden sollte, im Blick auf die Leiden, die ein Schwangerschaftsabbruch verursacht, sicher wiederum in bester humaner Absicht. Doch der technische Charakter einer solchen Option und des allfälligen Verfahrens ist offensichtlich. Seine Folgen sind noch gar nicht im Blick.

Nicht zu übersehen ist schließlich, daß die Entwicklung und Perfektionierung einer solchen Technik die Voraussetzung dafür böte, zu einer wirklichen Gentherapie' zu kommen. Wie gesagt, sind im Blick auf Erbleiden alle bisherigen Therapieformen, soweit es sie gibt, symptomatischer Art: Sie kurieren an Symptomen. Die Ursache, das kranke Gen, bleibt und wird weiter vererbt. Wenn es möglich wird, Embryonalzellen der ersten Stadien genau zu untersuchen und zu beeinflussen und wenn die Gentechnik in Tierversuchen weiter voranschreitet, könnte es relativ bald gelingen, durch Eingriffe in den Genbestand einer befruchteten Eizelle oder auch Embryonalzelle Erbkrankheiten zu heilen, geschädigte Gene also durch normale, »gesunde« zu ersetzen. Obwohl heute noch relativ weit entfernt, zeichnet sich doch diese Perspektive eindeutig ab. *Embryonenforschung* wird wesentlich auch deshalb (außerhalb der Bundesrepublik Deutschland, Dänemarks und Norwegens u.a.) betrieben. Gelingt eine solche Technik, wäre nicht einmal mehr die Verwerfung von Embryonen notwendig, die wegen genetischer Defekte sonst nicht mehr implantiert würden. Nur dürfte eine solche Argumentation, die ethischen Argumenten gegenübergestellt und ihrerwegen entwickelt wird, am Ende einer solchen Perspektive gegenstandslos geworden sein, weil ethische Probleme hier wahrscheinlich gar nicht mehr gesehen würden: Zuvor notwendige verbrauchende Embryonenforschung hätte die Argumentation mit dem Eigenwert embryonalen Lebens und dann auch die Sensibilität dafür bereits faktisch außer Kraft und Funktion gesetzt.

Abgesehen davon wird die Option einer Gentherapie mit ihren vielfältigen Risiken auch für überflüssig erklärt, weil die pränatale Diagnostik die Auswahl von in Bezug auf das betreffende Merkmal gesunden Föten und den Schwangerschaftsabbruch im Krankheitsfalle ermöglicht und damit einen besseren Effekt erzielt-". Daß es sich dabei um Tötung menschlichen Lebens handelt, wird in dieser Sicht in Kauf genommen.

Der Eindruck einer »Qualitätskontrolle« wird verstärkt, wenn die Folgen der sehr schnellen Vermehrung unseres Wissens über Gestalt und Funktion des menschlichen Genoms reflektiert werden. Mit fortschreitender Kenntnis des menschlichen Erbguts wird es nicht nur möglich, bestimmte Erbkrankheiten, die man erforschen und bekämpfen will, genetisch zu identifizieren, sondern auch andere Merkmale. Auch wenn man den Horrorgemälden einer futuristischen Phantasie von Menschenzüchtung nach Manager- und Sklavenmaß nicht folgen mag, so ist doch deutlich, daß hier eine Verantwortung auf die Menschheit zukommt, der gerecht zu

werden ihr schwerfallen wird. Die systematische Analyse des menschlichen Genoms, die in den USA und Japan begonnen worden ist und auch in Europa aufgenommen werden wird", dürfte bis zum Ende des Jahrhunderts abgeschlossen sein. Auch wenn dann die Vererbung von Merkmalen noch längst nicht in allen Einzelheiten geklärt oder erklärt werden kann, so wird doch immer mehr ein Wissen zur Verfügung stehen, über dessen Nutzung und Anwendung, ja schon über dessen Weitergabe jeweils entschieden werden muß.

Ein Beispiel dafür, wie humangenetisches Wissen in großem Maßstab genutzt werden kann, sind *Screening-Programme*, wie sie beispielsweise in der Schweiz zur Eindämmung und möglichst zur Ausrottung des genetisch bedingten offenen Rückens (Spina bifida) in einer Studie geprüft worden sind². Zwar war die Teilnahme hier freiwillig, doch war das Programm flächendeckend angelegt, so daß, sofern der konsultierte Frauenarzt an der Studie teilnahm, jede schwangere Frau mit der Frage konfrontiert werden konnte, mitzumachen oder sich auszuschließen. Durch die Vermittlung der Frauenärzte ist eine völlig unbeeinflusste Willensbildung von vornherein nicht zu erreichen. In der Diagnostik führt ein erster Bluttest zur Identifikation einer größeren Gruppe von Frauen mit erhöhten Alpha-Fetoproteinwerten im Blut. Hier zu den Betroffenen zu gehören, zieht notwendig psychische Auswirkungen nach sich. Erst eine Fruchtwasseruntersuchung kann dann den Nachweis bringen, ob sich der Verdacht auf das Vorliegen dieser Krankheit erhärtet oder nicht. Wirklich vorhanden war der Defekt nur bei einer verhältnismäßig kleinen Zahl von Feten. Hier war der Ernstfall zu bewältigen. Von 70 000 schwangeren Frauen hatten 2 100 erhöhte AFP-Werte im Blut, 70 im Fruchtwasser; bei 10 % davon waren die Kinder trotzdem gesund.

Von allen Einzelproblemen abgesehen: In jedem Fall stellt die ganze Prozedur von der Erkenntnis, daß es eine solche Krankheit gibt, bis hin zur Teilnahme an dem diagnostischen Verfahren im einzelnen schon eine Belastung für die Getesteten und vielleicht Einbuße von Lebensqualität dar. Stellt man sich nun vor, daß noch weitere Screening-Verfahren dazu kommen und berücksichtigt, daß auch individuell diagnostische Verfahren zusätzlich angewendet werden, so ist die Gefahr nicht von der Hand zu weisen, daß das *Erlebnis der Schwangerschaft* um *medizinisch-technischer Prozeduren* willen doch erheblich beeinträchtigt werden kann. Für die wirklich Betroffenen ist es sicher gut, auf diese Weise frühzeitig informiert worden zu sein und die Möglichkeit zu haben, Entscheidungen zu treffen und dementsprechende Maßnahmen zu ergreifen. Aber schon hier werden das nicht alle Frauen, Paare und Familien so sehen. Die Belastung großer Teile der Bevölkerung durch den Erwerb medizinischen Wissens ist hier jedenfalls offensichtlich, und die Frage lautet, wie weit solche Bemühungen um Wissenserwerb getrieben werden sollen³.

Das eigentlich Beunruhigende an solchen Programmen ist jedoch die *eugenische Option*, die trotz aller gegenteiliger Erklärungen dahinterstehen oder sich einstellen kann. Aufkollektiver Ebene wird dann ein abstraktes Ideal von genetischer Gesundheit umgesetzt, dem der oder vielmehr die einzelne trotz aller Freiwilligkeit ausgesetzt, wenn nicht unterworfen wird. Auch wenn man von den ideologisch bedingten Auswüchsen der dreißiger Jahre in Deutschland absieht, ist doch jedes auf ganze Bevölkerungen ausgedehnte Programm von Eugenik fragwürdig⁴. Es ist wissenschaftlich nicht hinreichend zu begründen und für die einzelnen indirekt und direkt Betroffenen eine Zumutung. Es stellt die Existenz der lebenden Kranken in Frage. Schließlich hat gerade das Leben der Menschen, deren Leidensgenossen es in künftigen

Generationen nicht mehr geben soll, seine besondere Bedeutung nicht nur für den belasteten Familienkreis, sondern auch für die Gesellschaft im ganzen. Die »*Diakonie der Behinderten an der Gesellschaft*« ist nicht gering zu achten. Das schließt natürlich nicht aus, vorbeugend dafür Sorge zu tragen, daß im Einzelfall die mögliche Verantwortung für das Leben und die Gesundheit der nächsten Generation so weit nur immer möglich wahrgenommen wird.

||.

Das Grundproblem, das sich in der gegenwärtigen Phase von Naturwissenschaft und Technik und damit in der Geschichte unserer Kultur und Zivilisation unausweichlich stellt, ist die Frage nach dem Erwerb und der Verkraftbarkeit von Wissen und damit allgemein nach dem Umgang mit Wissen und dem Umgang mit dem Zuwachs an Wissen. Die Datenschutzdebatte spiegelt diese Problematik auf ihre Weise wider.

Allgemein läßt sich sagen: Ausgangspunkt weiterführender Überlegungen in der Human-genetik muß die Ebene *individueller und familiärer Lebens* sein. Hier ergibt sich aus der Konfrontation mit dem biologisch und medizinisch erhobenen Befund die Frage persönlicher und sozialer Lebensgestaltung. Diese spielt in den gesellschaftlichen Bereich hinüber und reicht bis zur Gestaltung der Gesundheitspolitik und darüber hinaus auch der Bildungspolitik.

Am konkreten Beispiel der Chorea Huntington möchte ich verdeutlichen, worum es geht. Die *Huntingtonsche Chorea*, der erbliche Veitstanz, ist eine Erkrankung des Zentralen Nervensystems mit chronisch-progredientem Verlauf. Bewegungsstörungen führen zu unkoordinierten, regellosen, unwillkürlichen Bewegungen der Muskulatur von Gliedmaßen, Gesicht und auch des Rumpfes. Der Gang ist gestört, die Sprache klobig und verwaschen. Psychisch zeigt sich die Krankheit in abnormer Reizbarkeit, Antriebsmangel, Triebhaftigkeit bis hin zu psychotischen Zustandsbildern. Schließlich kann es bis zu schwerer Demenz kommen.

Eine Besonderheit dieser Krankheit besteht darin, daß sie in aller Regel erst im mittleren Lebensalter auftritt. Die Betroffenen sind bis dahin gesund und führen ein normales Leben. Die Krankheit bricht in 75 % aller Fälle zwischen dem 30. und 55. Lebensjahr aus; das durchschnittliche Erkrankungsalter liegt bei 43 Jahren. Die Schwere dieser Krankheit liegt neben den belastenden Symptomen in ihrer Dauer: sie beträgt im Durchschnitt 14 Jahre; das durchschnittliche Sterbealter liegt bei 57 Jahren.

Die Häufigkeit manifest Erkrankter liegt bei 2-3 auf 100000 Einwohner. Die Krankheit wird autosomal dominant vererbt; das bedeutet, daß für alle Kinder choreatischer Eltern ein Erkrankungsrisiko von 50 % besteht".

Mit Hilfe der Gentechnik ist es 1983 in New York gelungen, das verursachende Gen grob zu lokalisieren. Es liegt auf dem kurzen Arm des Chromosoms 4. Zwar konnte es bislang noch nicht identifiziert werden, doch kennt man bereits DNA-Sequenzen in nächster Nähe des Gens, die mit diesem vererbt werden. Dadurch ist es möglich geworden, DNA-Proben herzustellen, die das Vorhandensein des betreffenden Gens mit großer Wahrscheinlichkeit anzeigen können. »Über den Nachweis der Vererbung dieser DNA-Abschnitte innerhalb einer

Familie mit Chorea Huntington kann die Wahrscheinlichkeit angegeben werden, mit der eine Risikoperson das Chorea Huntington-Gen geerbt hat. Wenn alle erforderlichen Blutproben einer Familie zur Verfügung stehen, kann eine Aussage mit fast 99 %-iger Wahrscheinlichkeit gemacht werden¹⁰⁰. Wenn die Forschung so weit fortgeschritten sein wird - und das ist in Kürze zu erwarten -, daß das Gen selbst bekannt ist und sichergestellt ist, daß nicht auch noch andere Gene die Krankheit auslösen können - was unwahrscheinlich ist -, wird sich eine Sicherheit der Diagnose von faktisch 100 % erreichen lassen. Darüber hinaus ergibt sich langfristig die Perspektive einer möglichen Gentherapie: Man kennt dann die Ursache und kann sich damit dann in der Forschung auseinandersetzen.

Das Neue der Situation besteht zunächst darin, daß hier eine »präsymptomatische Diagnostik« entwickelt wird, mit der »vor Eintritt irgendwelcher Krankheitsausprägungen die Genträgerschaft eines bestimmten Gendefektes bestimmt werden kann«. Mit den neuen Untersuchungsmethoden ist es möglich, »die Anlageträgerschaft zu bestimmen, bevor überhaupt die Erkrankung manifest wird«¹⁰¹.

Die Beratungssituation hat sich durch die neuen Erkenntnisse erheblich verändert. Kamen früher Menschen zur genetischen Beratung, bei denen ein Elternteil erkrankt war, die aber selbst das Erkrankungsalter noch nicht erreicht hatten, so mußte ihnen ein eigenes Risiko von 50 % mitgeteilt werden. Im Falle ihrer Erkrankung hätten die eigenen Kinder wiederum das Risiko von 50 %, blieben sie gesund, wäre das auch bei ihren Kindern zu erwarten. Diese Unsicherheit war schwer. Aber es blieb Hoffnung, doch zu den unbelasteten 50 % zu gehören. Jetzt kann mit an Gewißheit grenzender Wahrscheinlichkeit gesagt werden, wer krank werden wird und wer nicht. Das gilt auch für die Kinder, die schon geboren sind. Mit Hilfe der pränatalen Diagnostik kann darüber hinaus gesagt werden, ob ein Kind, das noch nicht geboren ist, später erkranken wird oder nicht. Schwangerschaftsabbruch aus kindlicher Indikation wäre hier also noch möglich.

So entlastend diese neue Möglichkeit der Diagnose für diejenigen ist, die das betreffende Gen nicht haben, so belastend für die, die es besitzen. Wie lebt man mit dem praktisch sicheren Wissen, eine solche Krankheit vor sich zu haben? Und wie verhält man sich Kindern gegenüber, geborenen und ungeborenen? Kann man noch auf eigene Nachkommenschaft verzichten? Hinzu kommt, daß - wenigstens vorläufig - in das Testverfahren auch Verwandte einbezogen werden müssen: Wie stehen diese zu solcher Aufklärung? Für alle Betroffenen sind 40 Jahre gesunden Lebens ja eine Zeit, die auch angesichts eines schweren Lebensendes sich von dem Leben anderer Menschen nicht grundsätzlich zu unterscheiden braucht. Ein Schwangerschaftsabbruch wäre schon deshalb nicht einfach gerechtfertigt. Hier gibt es ganz unterschiedliche Optionen: Es gibt Menschen, die über ihr zukünftiges Schicksal so weit wie möglich Bescheid wissen wollen, um ihren Lebensentwurf entsprechend aufzubauen und ihr Leben bis hin zur Familiengründung zu planen. Und es gibt Menschen, die gerade nicht wissen wollen, was auf sie zukommt. Beiden muß der Berater gerecht werden. Die Frage der Verkräftbarkeit läßt sich nicht generalisieren.

Hier aber gerät der Berater in Schwierigkeiten. Kann er mögliche Folgen der Informationsweitergabe verantworten? Wenn es zum Beispiel zu einem Suizid käme? Einerseits darf man Klienten nicht wider besseres Wissen und womöglich gegen deren Wunsch im Unklaren lassen, andererseits können viele Menschen die Gewißheit eines so schweren Schicksals nicht

ertragen - auch dann nicht, wenn sie vorher meinen, sie könnten es. Der *Berater* stößt hier an die *Grenzen seiner Verantwortungsfähigkeit*. Ob er es will oder nicht – seine berufliche Tätigkeit verbindet sich hier unausweichlich in spezifischer Weise mit dem Schicksal seines Klienten.

So ergibt sich die Frage, ob die beschriebene Diagnostik an dieser Stelle überhaupt eingesetzt oder aber Ratsuchenden verweigert werden soll. Sollte die Methode aus ärztlicher Verantwortung gerade nicht angewandt werden, auch wenn danach verlangt wird? *Friedrich Vogel* hat auf dem 7. Internationalen Kongreß für Humangenetik in Berlin 1986 dazu bemerkt: »Ich kann mir jetzt vorstellen, daß es gelegentlich möglich sein könnte, einem Menschen, der das ausdrücklich wünscht, über sein späteres Krankheitsschicksal aufzuklären, wenn eine Selbsthilfegruppe ihn auffängt und ihm hilft, mit dieser Information zu leben. Strikt vermeiden muß man dagegen jeden, irgendwie gearteten Druck und gar Zwang, sich aufklären zu lassen«.

Die Beratungsstelle des Instituts für Humangenetik in Göttingen, in dem die Diagnostik seit 1989 durchgeführt werden kann, hat dafür weitgreifende Richtlinien entwickelt, die sich ihrerseits an den Empfehlungen der inzwischen gegründeten *Internationalen Huntington Assoziation* (IHA) orientieren. Wichtigste Kriterien für die Durchführung einer Chorea-Huntington-Diagnose sind danach: Freiwilligkeit, einschließlich jederzeitiger Rücktrittsmöglichkeit; Betreuung durch einen Psychologen eigener Wahl während und nach der Diagnostik-Phase; Beschaffung von Einverständniserklärungen, klinischen Unterlagen und Blutproben von weiteren Familienangehörigen durch den Ratsuchenden selbst; Mitteilung des Befundes nur des Patienten ausschließlich an diesen“.

Die Entscheidung über Wissen oder Nichtwissen wird hier also bewußt dem Ratsuchenden überlassen; eine »aktive Beratung«, bei der bislang gesunde Familienmitglieder gegen ihren Willen über ihre Erkrankung informiert werden, wird abgelehnt. Eine allgemeine eugenische Option wird damit ausgeschlossen. Die obligatorische psychologische Betreuung soll die Verarbeitung des Befundes ermöglichen.

Das entspricht den Richtlinien, die internationale Huntington-Laiengruppen ausgearbeitet haben““. Die Entstehung solcher *Selbsthilfegruppen* in den letzten Jahren ist ein Novum wie anderwärts so auch in unserem Problemzusammenhang. Im Kontext der amerikanischen und kanadischen und nun auch unserer Gesellschaft sind sie schnell zu Interessenverbänden geworden und haben diese Rolle alsbald auch bewußt übernommen. Das ist eine neue Entwicklung. Sie verspricht, die Konsensbildung über ethische Gesichtspunkte und daraus folgende Regeln ganz entscheidend voranzutreiben. War die Regelung von Verfahrensweisen weitgehend Sache der Wissenschaftler, Ärzte und Berater, so melden sich jetzt die Betroffenen selber zu Wort und treten selbst in den gesellschaftlichen Diskurs ein. Es wird alles darauf ankommen, daß daraus kein Gegeneinander, sondern ein Zusammenwirken von Wissenschaftlern, Ärzten und Beratern, Klienten, Patienten mitsamt ihren Angehörigen entsteht. Politik, Gesundheits- und Versicherungswesen gehören dazu. Nur durch das gemeinsame Gespräch aller Beteiligten können die Probleme, um die es geht, angemessen angegangen werden.

Das kann auch für die ethische Orientierung im einzelnen gelten, die der Option gelingenden Lebens im ganzen folgt. Eine solche Option dürfte als grundlegende Voraussetzung

christlicher Ethik konsensfähig sein. Erfüllung, Bejahung menschlichen Lebens ist nur möglich, wenn Gemeinschaft entsteht, die die Fähigkeiten, Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Lebens herausfordert und gestaltet. Das gilt gerade auch angesichts schweren Leidens, wie es auch angesichts des Sterbens gilt. Die Goldene Regel in ihrer positiven Formulierung Mt 7,12⁴⁶, zugespitzt in der Forderung der Nächsten- (Mt 23,39), ja sogar der Feindesliebe (Mt 5,43 f.), mag als Grundregel dafür gelten, und zwar in allen Lebens- und auch Krankheitsphasen. Einzelregelungen sollen das, wo nötig, ermöglichen, Strukturbildungen dem nicht entgegenstehen.

In dieser Perspektive gewinnt das Gespräch um mögliche oder noch mögliche Lebensgestaltung noch einmal besonderes Gewicht. Es muß individuell, *familiär und in Kleingruppen* beginnen, angesichts weitergehender Implikationen dann aber auch gesellschaftlich stattfinden und schließlich auf *internationaler Ebene* aufgenommen werden, um von dort her den umgekehrten Weg zurück bis zum einzelnen zu nehmen. Wo es um Probleme geht, die Menschen über die ganze Welt hin betreffen, ist der internationale weltweite Dialog ebenso wichtig wie der im kleinsten Kreise, und beide Dialogformen müssen miteinander und mit anderen, meist Zwischenformen, ihrerseits kommunizieren. Es kommt darauf an, in solidarischer Gegenseitigkeit situationsbezogen füreinander einzutreten und allein in diesem Sinne gegebenenfalls auch Stellvertretung zu übernehmen.

Bezogen auf die Chorea Huntington, sind die internationalen Richtlinien der Selbsthilfegruppen Wegweisungen in diese Richtung. Sie zielen auf die bestmögliche Entfaltung jedes einzelnen Menschen und gerade des genetisch belasteten als Persönlichkeit ab. Diese Auffassung hat sich freilich durchaus noch nicht allgemein durchgesetzt. Ihr steht weltweit nach wie vor massiv die eugenische Option gegenüber. Zugespitzt lautet dann die Frage: »Wozu soll ein Gentest dienen? Als Instrument der Bevölkerungspolitik oder als Option für autonome Individuen?« Eugenisch orientierte Genetiker wollen das Gen beseitigen und die Krankheit damit ausrotten. Deshalb plädieren sie für allumfassende, also gezielte und die ganze Bevölkerung abdeckende Suche nach Krankheitsträgern und die Forderung, daß diese und damit das Gen sich nicht vermehren, sondern verschwinden. Die Schwere der Krankheit läßt diesen Wunsch auch im Sinne künftig Betroffener verständlich erscheinen. Doch wer vermag so über das Leben anderer wirklich zu entscheiden? Im Klartext bedeutet das: Identifizierung aller Genträger, Sterilisierung oder pränatale Diagnostik mit Abort bei positivem Befund. Wenn alle Betroffenen dieses Opfer brächten, »aus Ehrfurcht gebietender Verantwortung«!“, wie es heißt, könnte die Ausmerzung der Krankheit in zwei Generationen geschafft sein – ist die Meinung.

Dieser Meinung ist im Sinn der personbezogenen Option von der ganz überwiegenden Zahl der Betroffenen, Berater und Genetiker vehement widersprochen worden. In der Bundesrepublik Deutschland hat das zur Spaltung der Laiengruppen geführt. Eine umfassende eugenische Tendenz hat die sog. »*Deutsche Huntington-Hilfe*« (DHH) vertreten, in die andere Richtung arbeitet - wie gesagt mit breitem Konsens vor allem der Betroffenen - die *Huntington-Gesellschaft*:“. Den auch von dieser vertretenen Richtlinien der IHA hat sich das Göttinger Institut für Humangenetik angeschlossen.

Inzwischen hat eine Annäherung der beiden gegensätzlichen Gruppen stattgefunden. Das Problem ist damit aber noch nicht beseitigt. Es greift sicher zu kurz, wenn gesagt wird, eine

aktive Eugenik wolle »Leid und Verletzung einer Nachkommenschaft vermeiden, die es bei konsequenter Durchführung ihrer -Anweisung zur Ausrottung< gar nicht geben wird«" o. Aber darf man Betroffene zu Opfern praktisch zwingen, die ihre eigene Entscheidungsfreiheit und Lebensqualität zusätzlich zu ihrem Leiden verletzen? Auch die gegenteilige Option bietet freilich nicht einfach stimmige Lösungen: Was wäre beispielsweise, wenn ein Jugendlicher den Test fordert, seine Eltern, die noch vor dem Manifestationsalter stehen, aber nicht? Dann würden Kinder über das Schicksal der Mutter und des Vaters Bescheid wissen, diese selbst aber nicht. Sie würden es wahrscheinlich jedoch ahnen. Mögliche Folgen und Komplikationen lassen sich leicht ausmalen.

Solche Fragen betreffen nicht nur die Chorea Huntington, sondern ebenso auch andere Erbkranken, und je mehr man vom menschlichen Genom weiß, desto öfter und vielfältiger werden sie sich stellen. Der einzelne ist hier leicht überfordert. Reicht aber die Entscheidung, nicht wissen zu wollen, hin, um dieser Frage zu begegnen? Kann umgekehrt eine komplexe Reglementierung der Informationsvermittlung sichern, daß das mitgeteilte Wissen wirklich nützt, zu mehr Lebensqualität verhilft und nicht schadet."

Das ist eine offene Frage, und sie sollte auch offen bleiben, nichtsdestoweniger aber ständig neu gestellt werden, damit in und um jede akute Situation ein wirkliches Gespräch in Auseinandersetzung mit allen Gegebenheiten, Fakten, Meinungen und Einstellungen geführt werden und so zu konkreten Einzelentscheidungen gefunden werden kann. Das gilt sowohl für individuelle Lösungen als auch für weitere soziale Zusammenhänge. Kollektiv orientierte Programme (z.B. Screening-Verfahren) dürfen aber nicht individuelle Lebensbedürfnisse und -möglichkeiten überspielen, müssen sich vielmehr mit ihnen in der notwendigen Breite und Intensität auseinandersetzen. sie konstitutiv berücksichtigen und so weit als möglich integrieren. Gelingt das nicht, sind sie zu unterlassen.

Prof Dr. Jürgen Hübner

Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft

Schmeilweg 5

6900 Heide/berg 1

Abstract

In the last twenty years, genetic counselling has become a well introduced clinical institution in Germany, established at clinical or human genetic institutes of the universities. There are typical differences in the counselling process before or during gravidity, and there is a need of various ethical reflections and discourses with clients and amongst all who are engaged in such situations. Screening programs are in danger to promote automatisms in clinical procedures. New diagnostic techniques raise new problems: Who wants to know diseases that may appear in future and who does not? Is there a right not to know? This is exemplified by Huntington's disease. Patients are also confronted with eugenic options, and this is one of the main topics in the discussion within patient's committees.

Anmerkungen

1. G. Gerhard Wendt (Hg.): Genetik und Gesellschaft. Marburger Forum Philippinum, Stuttgart 1970. Dazu: Jürgen Hübner, in: Wege zum Menschen 22, 1970, S. 442-444.
2. AaO., S. X.
3. Ernst-Ludwig Winnacker: Gene und Klone. Eine Einführung in die Gentechnologie, Weinheim, 2. Aufl. 1985. Vgl. u.a. ders.: Politische Einschätzung der Empfehlung der Enquete-Kommission aus Sicht der Wissenschaft, in: Hans-Biöckler-Stiftung (Hg.): Arbeit - Umwelt - Gesellschaft. Für eine sozialverträgliche Bio- und Gentechnologie, Frankfurt a. M., München 1988 (Gentechnologie - Chancen und Risiken 15), S. 31-43 und die Diskussion S. 44-59.
4. Enquete-Kommission »Chancen und Risiken der Gentechnologie« des X. Deutschen Bundestages, Wolf-Michael Catenhusen, Hanna Neumeister (Hg.): Dokumentation des Berichts an den Deutschen Bundestag, München 1987 (Gentechnologie - Chancen und Risiken 12). Vgl. hier besonders das Sondervotum der Grünen S. 314-357. Zur weiteren kontroversen Diskussion vgl. z. B. die Zeitschriften BioEngineering. Forschung + Praxis, Organ der Gesellschaft Genetik e. V. München (1989 im 5. Jg.) und BTF Biotech-Forum. International Journal of Biotechnology, Heidelberg (1989 im 6. Jg.) mit GID Gen-ethischer Informationsdienst, Berlin (1989 im 5. Jg.).
5. Gordon Wolstenholme (Ed.): Man and his Future. A Ciba-Foundation Volume, London 1963; Robert Jungk, Hans Josef Mundt (Hg.): Das umstrittene Experiment: Der Mensch. 27 Wissenschaftler diskutieren die Elemente einer biologischen Revolution, 2. Aufl. München 1988 (Gentechnologie - Chancen und Risiken 16).
6. In: G. Gerhard Wendt (Anm. I), S. 10-28.
7. AaO., S. 11, 28.
8. AaO., S. 28.
9. Peter Weingart, Jiagen Kroll, Kurt Bayertz: Rasse, Blut und Gene: Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland, Frankfurt a. M. 1988; Hans-Walter Schmuhl: Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie. Von der Verhütung zur Vernichtung »lebensunwerten Lebens«, 1890-1945, Göttingen 1987 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 75).
10. Doch siehe Otmar Frhr. v. Verschuer: Eugenik. Kommende Generationen in der Sicht der Genetik, Witten 1966; dazu: Paul Luth: Schöpfungstag und Mensch der Zukunft. Die Entwicklung der modernen Genetik, Düsseldorf 1965, 174 ff. Zur Diskussion vgl. Jürgen Hübner: Die biologische Zukunft des Menschen, Pastoraltheologie 58, 1969, 213-229; ders.: Art. Eugenik, in: EKL, 3. Aufl., Bd. 2, 1986, Sp. 1168-1169.
11. Ina-Susanne Spiegel-Rösing, in: G. Gerhard Wendt, aaO. (Anm. I), S. 27 f.
12. Vgl. Genetic Counselling. Third Report of the WHO Expert Committee on Human Genetics. WHO Technical Report Series No. 416, Geneva 1969.
13. Vgl. den Bericht: Gerhard Koch: Inhaltsreiche Jahre eines Humangenetiklers. Mein Lebensweg in Bildern und Dokumenten, Erlangen, 1982, S. 441 ff. (Genetische Beratungen seit 1966).
14. G. Gerhard Wendt: Thesen und Forderungen. Ein zusammenfassendes Schlußwort, in: G.G. Wendt (Anm. I), S. 155-159, 158.
15. Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit (Hg.): Genetische Beratung - Ein Modellversuch der Bundesregierung in Frankfurt und Marburg, Bonn-Bad Godesberg 1979, S. 7.
16. Vgl. Jiirgen Hübner: Neuere theologische Literatur zur medizinischen Ethik. Zur fundamentalethischen Diskussion, in: Theologische Rundschau Neue Folge 48, 1983, S. 273- 299; ders., Wissenschaft, Glaube und Ethik. Über die Voraussetzungen christlich-ethischer Urteilsbildung im Blick auf die moderne Medizin, in: Evangelische Theologie 41, 1981, S. 507-524.
17. Eine der ersten Tagungen zum Thema veranstaltete die Evangelische Akademie Tutzing in Nürnberg; vgl. Johannes Strauß (Hg.): Biologisches Erbe und menschliche Zukunft, München 1971 (Tutzing Texte 9).
18. Werner Becher (Hg.): Medizinische Ethik in der evangelischen Theologie der Ökumene, Frankfurt a. M. 1979; Helmut Piechowiak: Ethische Aspekte der Pränataldiagnostik in der genetischen Beratung, in: Evangelische Theologie 41, 1981, S. 557-578.
19. Friedrich Vogel: Ist mit einer Manipulierbarkeit auf dem Gebiet der Humangenetik zu rechnen? Können und dürfen wir Menschen züchten?, in: ZEE 12, 1968, S. 157-174.; ders.: Votum zu der Frage: Warum sollte man die Schwangerschaftsunterbrechung bei Frauen über vierzig straffrei lassen?, in: ZEE 16, 1972, S. 243. Neben verschiedenen weiteren Aufsätzen siehe Walter Fuhrmann, Friedrich Vogel: Genetische Familienberatung, Berlin, Heidelberg, New York 1965 (Heidelberger Taschenbücher 42), 3. Aufl. 1982.
20. Friedrich Vogel: Genetische Beratung, in: G. Gerhard Wendt, aaO., (Anm. I), S. 95-101.
21. Christian Link: Die Herausforderung der Ethik durch die Humangenetik, in: ZEE 25, 1981, S. 84-101; Jiirgen Hübner: Zur Ethik genetischer Beratung. Theologisch-ethische Aspekte technischer Möglichkeiten in der modernen

- Medizin, in: ebd. 102-108. Vgl. *ders.*: Die neue Verantwortung für das Leben. Ethik im Zeitalter von Gentechnologie und Umweltkrise, München 1986, S. 27-40.
22. Vgl. zusammenfassend ihre Beiträge zur 7. Synode der EKD 1987, in: Das Leben achten. Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin, Gütersloh 1988, S. 9–56 und 81–95.
 23. Vgl. *Enquete-Kommission* (Anm. 4), S. 140 ff.; bes. 147 ff.
 24. Vgl. G. Gerhard Wendt: Die Zahl der Behinderten nimmt zu. Analyse der Situation und Darstellung der Konsequenzen, Marburg/L. o. J. (1978) (Stiftung für das Behinderte Kind zur Förderung von Vorsorge und Früherkennung, Marburg/L.).
 25. Vgl. Jürgen Hübner, aaO. (1986), S. 15-26; *ders.*: Die Welt als Gottes Schöpfung ehren. Zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft heute, München 1982, S. 89-98.
 26. Vgl. Jan-Diether Murken, Sabine Stengel-Rutkowski: Pränatale Diagnostik, Stuttgart (1978) 2. Aufl. 1987; J. Engert, K. Krakernak (Hg.): Pränatale Diagnostik. 2. Bochumer Symposium, in: Wissenschaftliche Information (Milupa-AG) 11, Heft 3, 1985; Traute M. Schroeder-Kurth, Stephan Wehowsky (Hg.): Das manipulierte Schicksal. Künstliche Befruchtung, Embryotransfer und Pränatale Diagnostik, Frankfurt a. M., München 1988; Jorinde Krejci: Segen oder Fluch der Pränataldiagnostik. in: *Selecta* 36, 5.9. 1988, S. 2480-2490.
 27. Vorgeburtliche Diagnostik von Chromosomenkrankheiten, in: Ruperto Carola (Heidelberg) 27, 1975, H. 55-56, S.201.
 28. Wolfgang Holzgreve, Peter Miny: Chorionzotendiagnostik, Weinheim 1987.
 29. Alfred Peters: Pränatale Diagnostik: Stand einer Diskussion, in: *Diakonie* 9, 1983, S. 125-131. Vgl. auch Wolfgang Schenk (Red.): Helfen und Heilen. Auftrag und Angebot. Berichte zum Evangelischen Krankenhaus-Kongreß 1983, Stuttgart 1984, S. 47–86.
 30. Vgl. z. B. Gebhard Flatz: Vergleich von Kosten und Nutzen der Prävention des Down-Syndroms durch pränatale Diagnostik, in: Jan-Diether Murken, Sabine Stengel-Rutkowski: Pränatale Diagnostik, Stuttgart 1978, S.208-212.
 31. Zum Problem vgl. N.B. Bennett (Ed.): Sex Selection of Children, New York u. a. 1983; D.C. Wertz, J.c. Fletcher: Fatal Knowledge? Prenatal Diagnosis and Sex Selection, in: *Hastings Center Report* 19, 1989, No. 3, S. 21-27.
 32. Vgl. Jürgen Hübner, ZEE 25, 1981, S. 105 f.
 33. Vgl. z. B. *Enquête-Kommission* (Anm. 4), S. 186.
 34. Vgl. Theodore Friedmann: Gene Therapy. Fact and Fiction in Biology's New Approaches to Disease, Banbury (USA) 1983; Wolfgang van den Daele: Mensch nach Maß? Ethische Probleme der Genmanipulation und Genterapie, München 1985, S. 185-200; *Enquete-Kommission* S. 177 ff.
 35. Gerd Hobom: Gentechnologie: Von der Analyse des Vererbungs Vorgangs zur synthetischen Biologie, in: Karin Dohmen (Hg.): Gentechnologie - Die andere Schöpfung? Stuttgart 1988, S. 7-14, 14.
 36. B. Zechendorf: The Genom-Mapping Projects, in: BTF-Biotech-Forum 6, 1989, Heft 1, S. 46-47; U. Friedrichs: Prädiktive Medizin - EG-Programm weckt Hoffnungen und Ängste, in: Dt. Ärztebl. 86, H. 3, 19. I. 89, S. B-61 f.; Rolf Knippers und Fritz M. Pohl: Das Human-Genom-Projekt: Bedeutung, Ansichten, Pro und Kontra, in: *Spektrum der Wissenschaft*, Heidelberg 1989, H. 8, S. 14-19.
 37. Schweizerische Ärztezeitung 62, 1981 Nr. 5 und 19 u.a. - Zur deutschen Diskussion vgl. H. Weitzel: Genetisches Screening in der Bundesrepublik Deutschland, in: Dietrich Berg u.a. (Hg.): Pränatale Diagnostik. Eine Auseinandersetzung, Braunschweig u.a. 1989 (Forum Paidikos), 109-113.
 38. P.T. Rowley: Genetic Screening: Marvel or Menace?, in: *Science* 225, 13.7.1984, S. 138-144; The New Technologie of Genetic Screening, in: The Hastings Center Report, October 1984, S. 18-23; Wolfgang vanden Daele, aaO., S. 71-154.- Vgl. N. J. Wald (Ed.): Antenatal and neonatal screening, Oxford 1984.
 39. Siehe oben Anm. 9; E. Schwinger, H.-J. Pander, G. Flatz: Eugenik - gab es jemals eine wissenschaftliche Begründung?, in: *medwelt* (Die medizinische Welt) 1988, H. 39, S. 1454-1459.
 40. G. Gerhard Wendt, Ursel Theile: Genetische Beratung für die Praxis, Stuttgart 1975, S. 38 f.; Heinrich Oepen (Hg.): Die Huntingtonsche Krankheit. Zur Symptomatik, Ätiologie, Früherkennung, Therapie und Selbsthilfe, Stuttgart 1986. – Vgl. auch H. Oepen: Klinische Voraussetzungen gentechnischer Diagnostik, in: Johannes Baltzer (Hg.): Gentechniken und Individuum. Interdisziplinäre Fachtagung vom 27. bis 29. August 1986 Universität Osnabrück, Köln u.a. 1988 (Sozialpolitik und Recht 14), S. 87-99.
 41. Informationsblatt »Präklinische Diagnostik bei Chorea Huntington mit Hilfe von DNA-Methoden« des Instituts für Humangenetik der Universität Göttingen.
 42. Kai Krahen: »Chorea Huntington. Das Recht auf Wissen versus das Recht auf Nicht-Wissen«, in: Traute M. Schroeder-Kurth (Hg.): Medizinische Genetik in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Bestandsaufnahme mit politischen, ärztlichen und ethischen Konzepten, Stellungnahmen von Patientengruppen, Frankfurt a. M. 1989 (Gentechnologie-Chancen und Risiken 18), S. 66-103, 67 f. – Vgl. Albert Rosenfeld: At Risk for Huntington's Disease: Who Should Know What and When?, in: The Hastings Center Report 14, No. 3, June 1984, S. 5-8; Henry Begg Dinsdale:

- Chorea Huntington: Ein Beispiel für Fortschritte der Genetik, die ethische Probleme aufwerfen, in: *Benno Hess, Detlev Ploog* (Hg.): Neurowissenschaften und Ethik, Berlin, Heidelberg, New York 1988, S. 66-71 und die folgende Diskussion S. 72-82; *Raanan Gillon*: Genetic counselling, confidentiality, and the medical interests of relatives, in: *Journal of medical ethics*, 1988, 14, S. 171 f. und die dort folgenden Aufsätze.
43. Typoskript, S. 17. Vgl. *Friedrich Vogel*: Regelungsprobleme der Humangenetik, in: *Dt. Ärzteblatt* 86, H. 34/35, 28.8.89, S. (37) B-1683.
44. Informationsblatt Göttingen.
45. *Kai Krahn*, aaO., S. 82; vgl. *Heinrich Oepen*, aaO., 1988 (Anm. 38), S. 93-99.
46. Alles was ihr wollt, das euch die Menschen tun, das tut ihr ihnen auch.
47. *Kai Krahn*, aaO., S. 84.
48. AaO., S. 89.
49. AaO., S. 91 ff.
50. *Kai Krahn*, aaO., S. 90.
51. Vgl. *Jürgen Hübner*: Wissenszuwachs als ethisches Problem, in: *Traute M. Schroeder-Kurtb* (Hg.): Medizinische Genetik in der Bundesrepublik Deutschland. AaO. (Anm. 40), S. 151-160. ~ Zur Gesamtproblematik siehe die umfangreiche Studie: *Dorothy C. Wertz, John C. Fletcher* (Ed.): *Ethics and Human Genetics. A Cross-Cultural Perspective*, Berlin, Heidelberg, New York 1989.

Ethik und Naturrecht - eine Problemanzeige

Von Klaus Tanner

Im Zeitalter der Ökumene hat auch auf dem Gebiet der Ethik das Bemühen protestantischer und katholischer Theologen um Gemeinsamkeiten an Bedeutung gewonnen. Das wichtigste Beispiel für diese veränderte Diskussionslage ist das dreibändige »Handbuch der christlichen Ethik« (hg. v. A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling, 1979 - 1982). Bei vielen Einzelthemen gibt es heute Übereinstimmungen, etwa hinsichtlich der »Verantwortung für die Schöpfung« oder der Bedeutung des Sonntags. Gleichwohl weisen die Ethikdebatten in der römisch-katholischen Moralthologie und der sehr viel weniger homogene Ethikdiskurs im Protestantismus signifikante Unterschiede auf. Wo es um *Begründungsprobleme*, den *Ort ethischer Reflexion innerhalb der Theologie* insgesamt und das *Verhältnis theologischer Ethik zu außertheologischer Reflexion* geht, sind die ethischen Diskurse noch stark durch alte konfessionsspezifische Differenzen geprägt. Besonders deutlich zeigt dies die Frage nach dem *Naturrecht*. Auch im Zeitalter des Streits um die »autonome Moral« bleibt die überkommene Naturrechtstradition der zentrale Bezugspunkt römisch-katholischer Moralthologie. Demgegenüber ist der Naturrechtsbegriff im Protestantismus weithin negativ besetzt. Seit jenen theologiepolitischen Auseinandersetzungen, die in den zwanziger und dreißiger Jahren um eine postliberale Neubegründung theologischer Ethik geführt worden sind, gilt wichtigen Gruppen im Protestantismus eine naturrechtliche Argumentation als theologisch illegitim, weil sie die christozentrische Exklusivität der Offenbarung relativiere. Diese dogmatische Kritik trug dazu bei, daß »Naturrecht« heute kein protestantisches Thema mehr ist. Die in der Gründungsphase der Bundesrepublik im Protestantismus geführte Naturrechtsdebatte, die wesentlich vom Eindruck des vermeintlichen Versagens des »Rechtspositivismus« gegenüber dem Nationalsozialismus sowie dem starken Einfluß des deutschen Katholizismus auf Politik und Rechtsprechung der neuen Bundesrepublik geprägt gewe-

sen ist, ist in den sechziger Jahren allmählich im Sande verlaufen¹. Dies hat eine Einschränkung der ökumenischen Kommunikationsfähigkeit protestantischer Ethik zur Folge. Mit Blick auf das Naturrecht kann von »konziliarer« Offenheit nicht gesprochen werden.

Ein Blick auf wichtige Neuerscheinungen zur Naturrechtsthematik soll zeigen, welche Bedeutung der Naturrechtstradition außerhalb der protestantischen Theologie heute nach wie vor zukommt und welche Fragen einer neuzeitkompatiblen Grundlegung der Ethik unter ihrem Vorzeichen verhandelt werden. Damit wird zugleich ein thematischer Rahmen abgesteckt, den die protestantische Ethik, wenn sie die Naturrechtstradition aus dogmatischen Gründen verwirft, auf ihre Weise füllen muß, will sie die allgemeine Kommunizierbarkeit ihrer Grundlagen sicherstellen. Programme zur Formulierung allgemeiner Geltungsansprüche müssen sich in der Moderne in ein Verhältnis zu den durch Kant definierten Reflexionsbedingungen setzen. Dies läßt sich auch an den neueren Interpretationen des Naturrechtsdenkens in der katholischen Theologie zeigen. *Protestantische Naturrechtskritik* ist im 20. Jahrhundert weithin mit einer *Kritik der* von Kant grund gelegten *Autonomievorstellung* verbunden gewesen. Dadurch wird das aus der Naturrechtskritik erwachsende Kommunikationsproblem noch verschärft. Die protestantische Theologie steht damit vor der Frage, welche Korrektive sie entwickelt, die verhindern, daß universale Geltungsansprüche dogmatisch erzeugt werden, die sich in den empirischen und geschichtlichen Bezügen der Ethik nur noch appellativ beanspruchen, aber nicht mehr vernünftig ausweisen lassen.

I.

Wie erklärt es sich, daß in der römisch-katholischen Theologie die Naturrechtsthematik trotz aller Brüche des gesellschaftlichen Wandels ihre

prominente Stellung beibehalten hat? Dafür gibt es zunächst ein internes Motiv. Die Orientierung am Naturrechtsbegriff stellt eine *Kontinuität* in der ethischen Reflexion der Theologie sicher, die es in vergleichbarer Weise im Protestantismus seit der Aufklärung niemals gegeben hat. Zwar ist in der neueren katholischen Diskussion mehrfach betont worden, daß es »das Naturrecht« als einheitliche Größe nicht gibt. Auch die innerkatholischen Kritiker des überkommenen kirchlichen Naturrechts haben jedoch nicht bestritten, daß die Naturrechtstradition einen strukturierten Zusammenhang von »klassischen« Texten und Grundfragen ethischer Theoriebildung darstellt, der bis in die Gegenwart als Orientierungsrahmen für eine genauere Bestimmung von ethischen Problemen zu fungieren vermag.

Diese Leistung des Naturrechtsbegriffs ist zunächst aus einer Binnenperspektive von Theologie und Kirche von Bedeutung. Sowohl in der traditionellen katholischen Naturrechtstheorie als auch in der protestantischen Kritik ist häufig betont worden, daß das Naturrecht gleichbedeutend sei mit einer materialen »lex aeterna«, einem *überzeitlichen normativen Wertekosmos*, für den die Kirche ein Interpretationsmonopol habe. Dieser traditionellen Selbstdeutung des Lehramts gegenüber wird in der neueren katholischen Debatte betont, die naturrechtliche Tradition definiere Kontinuität gerade nicht im Gegensatz zu geschichtlichem Wandel. Sie stelle vielmehr den Versuch dar, elementare Kontinuitäten zu wahren und mit der Einsicht in die Variabilität von Normen und Normbegründungen zu verbinden. In diesem Sinne, als reflektierter Umgang mit dem Wissen um die *Historizität von Normen*, kann das Naturrechtsdenken einen Beitrag leisten zur Aufklärung über die im -eigenen Hause erfolgende Bildung von ethischen Urteilen, deren Prämissen und Geltungsansprüche, über die Reichweite und Legitimation dieser Ansprüche.

Naturrechtliche Argumentation in der Theologie impliziert notwendig die Rezeption und Verarbeitung *philosophischer Ethik*. So fordert sie dazu heraus, die Binnenperspektive aufzugeben, die dogmatisch abgesicherte Selbstgenügsamkeit zu überschreiten und solche Aufklärung in Gespräch und Auseinandersetzung mit der im Geist humaner Vernunft außerhalb von Theologie und Kirche stattfindenden Urteils- und Theologiebildung zu vollziehen. Die Anknüpfung an die Naturrechts-

tradition kann einen Beitrag dazu leisten, christliche Ethik davor zu bewahren, zu einem gruppenspezifischen Sonderethos mit starken Ansprüchen, aber schwachen, schwer über den Raum der jeweiligen Konfession hinaus mitteilbaren Begründungen zu werden.

Gerade wegen dieser Verallgemeinerungsfähigkeit kommt einer naturrechtlich orientierten ethischen Reflexion auch große politische Bedeutung zu. Deutlich zeigt dies das bemerkenswerte Phänomen, daß auch Philosophen, die sich modernem Subjektivitätsdenken verpflichtet wissen, nachdrücklich Kontinuitäten zwischen dem alteuropäischen Naturrechtsdenken und dem modernen sog. »säkularen« Naturrecht betonen. Das dafür prominenteste Beispiel ist *Otfried Höffe*. Seinen durch klare Analysen und Differenzierungen bestechenden Entwurf einer »politischen Fundamentalphilosophie« - hat er ausdrücklich der Denktradition des Naturrechts zugeordnet (vgl. S. 88 ff.). Höffe weist darauf hin, daß »vor allem das neuzeitliche Naturrechtsdenken« - unter anderem - mit dem Gedanken unveräußerlicher Menschenrechte eine Idee entwickelt (hat), »die „... zum beherrschenden Staatsprinzip der Neuzeit geworden ist« (S. 100). In einem bis auf Platon und Aristoteles zurückgreifenden Interpretationsbogen bemüht sich Höffe, die entscheidenden Einsichten dieser Tradition politischer Philosophie zu reformulieren. Dabei legt er in der Auseinandersetzung mit der modernen Naturrechtskritik wichtige Fundamente für sein eigenes, von ihm als »kritisch« deklariertes Naturrechtsdenken, das identisch sei mit dem Versuch, »gegenüber Recht und Staat die moralische Perspektive einzunehmen« (S. 95). Dieses kritische Naturrecht erkenne »die Minimalbedingungen eines nichtdogmatischen Denkens an« (S. 93) und ignoriere nicht die »Geschichtlichkeit« von Normen. Das Naturrecht bezeichne »jenes Moment der Unbeliebigkeit und Unverfügbarkeit, das sich gegen politische Entscheidungen wendet, die allein nach Maßgabe der vorherrschenden Überzeugungen und der hinter ihnen stehenden Machtverhältnisse gefällt werden« (S. 100). Höffe will mit seiner politischen Fundamentalphilosophie eine der Gerechtigkeit folgende dreiteilige Leitthese begründen: »(1) Der Staat ist auf Gerechtigkeit verpflichtet, (2) die politische Gerechtigkeit bildet den normativ-kritischen Maßstab des Rechts, und (3) das gerechte Recht ist die legitime Form des menschlichen Zusammenlebens« (S. 25).

Höffes Argumentation impliziert die These, daß

eine Ethik, die konkreten Ordnungsproblemen eines den Menschenrechten verpflichteten politischen Systems gerecht werden will, nur in Vermittlung mit der Naturrechtstradition politische Relevanz erlangen kann. Diese These läßt sich auch anhand der Geschichte der protestantischen Ethik erhärten. Der Gesetzesbegriff in der reformatorischen und altprotestantischen Theologie" war die Schnittstelle, an der mit der Naturrechtstradition Grundeinsichten des christlichen Glaubens auf konkrete politische Ordnungsprobleme konstruktiv bezogen wurden.

11.

Im Streit um die Bedeutung des Naturrechts, wie er im Protestantismus der fünfziger Jahre geführt worden ist, hat *F. Lau* auf einen wichtigen »geschichtlichen Tatbestand« hingewiesen, »dessen Bestehen man wohl kaum in Zweifel ziehen dürfte«: »die Tradition des Protestantismus ist naturrechtliche". Diese Naturrechtsprägung der Ethik des Altprotestantismus ist in den letzten Jahren vor allem von Nichttheologen erforscht worden.

Spuren der naturrechtlichen Traditionen hat *H. Dreitzel* freigelegt in seinem Aufsatz »Grundrechtskonzeptionen in der protestantischen Rechts- und Staatslehre im Zeitalter der Glaubenskämpfe«⁵. Er zeigt, wie im Streit um die Auslegung des *Augsburger Religionsfriedens* an protestantischen Universitäten späthumanistische Juristen und evangelische Theologen zusammenarbeiteten in der Formulierung eines Katalogs von Grundrechten. Die systematische Interpretation des römischen Rechts und die Naturrechtslehre bildeten dabei die wichtigsten Voraussetzungen. Ermöglicht wurde die Kooperation zwischen Juristen und Theologen durch die »von Melancthon ausgearbeitete Konkordanz zwischen humanistischer Rechts- und Morallehre und protestantischer Theologie« (S. 184). Das Naturrecht hatte die Funktion eines »Scharniers zwischen Theologie und Philosophie, zwischen regnum gratiae und regnum legis, zwischen Glauben und Vernunft« (S. 185). Dabei wurde auch das Liebesgebot als »kongruente Interpretation des Naturrechts« verstanden. Am Beispiel des Juristen *B. Winkler* (geb. 1579) zeigt Dreitzel ausführlicher, auf welche Weise in diesem lutherischen Naturrechtsdenken philosophische und theologische Begründung zusammenwirkten. Ausgangspunkt von Winklers gesam-

ter Rechtstheorie sei nicht die natürliche Freiheit des Menschen gewesen, »sondern das von Gott geschaffene und im Sündenfall nur verdunkelte ideale Wesen des Menschen« (S. 195). Gedanken gut *Ciceros* über die Natur des Menschen, die theologische Lehre vom status integritatis und platonische Ideenlehre seien dabei verbunden worden zur Interpretation der Natur des Menschen als Norm für die Formulierung von Grundrechten.

Einen Ausschnitt aus der Wirkungsgeschichte lutherisch geprägten Naturrechtsdenkens im Zeitalter der Aufklärung erhellt auch *E. Hellmuth* in seiner Studie »Naturrechtsphilosophie und bürokratischer Werthorizont. Studien zur preußischen Geistes- und Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts« (Göttingen 1985). Hellmuth will die »Morphologie des Denkstils der preußischen Bürokratie« präziser erfassen und »einen wesentlichen Teil seiner geistigen Wurzeln rekonstruieren« (S. 12). Entscheidende Bedeutung kommt dabei dem Wandel in der Ausbildung preußischer Beamten zu. Nachdem das Universitätsstudium die Zugangsbedingung zur Beamtenlaufbahn wurde, konnten die Naturrechtskonzeptionen von *ehr. Wolff*, *D. Nettelblatt* und *J. G. Darjes* einen prägenden Einfluß entfalten. Wolff selbst »sah in seinem Naturrecht keineswegs nur das Instrument zur geistigen Schulung des Juristenstandes, sondern gleicherweise wollte er es z. B. von den Studenten der Theologie erarbeitet wissen«; auch Nettelblatt empfahl sein Naturrecht den »Geistlichgelehrten« (S. 113). Hellmuth stellt dieses Denken im einzelnen dar anhand der Staatszweckdefinition, der Lehre von den Regierungsformen, der Deutung des Verhältnisses von Obrigkeit und Untertanen, des Freiheits-, Gesellschafts- und Rechtsverständnisses. Ein entscheidendes Medium für die Entwicklung der einzelnen Bestimmungen bildet dabei das durch die Rezeption der aristotelischen Philosophie geprägte Denken der *protestantischen Orthodoxie*. Insbesondere in *ehr. Wolffs* extensiver Staatszielbestimmung und der damit verbundenen direkten Instrumentalisierung des Rechts zur Durchsetzung moralischer Vorstellungen zeigt sich das Erbe der »patriarchalische(n) Sozialethik des Luthertums« (S. 31). Der Staat wird zur umfassenden Daseinsvorsorge, zur Förderung der Wohlfahrt verpflichtet. Wolff knüpft damit an Autoren des 17. Jahrhunderts wie *Reinkingk* und *Seckendorf* an, die entscheidend durch das Luthertum geprägt waren. Auch im patrimonialen Verständnis des Verhält-

nissen zwischen Obrigkeit und Untertanen sowie in der Vorstellung des Staates als einer moralischen Anstalt wirkt der Geist der altprotestantischen Ethik (S. 53 ff.). Der Gedanke der individuellen Freiheit spielte gegenüber der Betonung der Loyalitäts- und Gehorsamspflichten in diesem protestantischen Naturrechtsgedanken nur eine untergeordnete Rolle.

Beide Arbeiten beschäftigen sich nur am Rande mit dem im engeren Sinn theologischen Hintergrund der von ihnen behandelten Naturrechtskonzeptionen. Anderes kann von Rechts- und Sozialgeschichtsforschern auch nicht erwartet werden; hier sind die Theologen selbst gefragt. Beide Analysen sind aber über die Problemanzeige hinaus für theologische Ethik vor allem deshalb interessant, weil sie exemplarisch erkennen lassen, wie eng die *Formierung ethischer Positionen* mit *institutionellen Rahmenbedingungen* verworfen ist und wie wenig Sinn einseitige oder monokausale Genetisierungen und Erklärungsmuster machen. Offenbar ist das Gebiet der Ethik, wie schon *E. Troeltsch* in seiner Herrmannkritik festgestellt hat, »von Hause aus nichts Einheitliches, sondern etwas Vielspältigese«, das sich gegen den Zwang zur Eindeutigkeit und dogmatischen Konstruktivismus sperrt. Historische Analysen von Problemlagen und ihnen korrespondierende Lösungsversuche sind unverzichtbar.

III.

Für die moderne protestantische Debatte um die Bedeutung des Naturrechts für die Begründung der Ethik legte *E. Troeltsch* entscheidende Fundamente. In seiner Darstellung »Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« (1912) arbeitete er die herausragende Bedeutung der naturrechtlichen Tradition für die Ausbildung einer christlichen Ethik heraus. In der »Rezeption und christlich-kirchliche(n) Umfärbung des stoischen Naturrechts« sah er »eine der grundlegenden weltgeschichtlichen Tatsache«, denn erst diese Rezeption habe es überhaupt ermöglicht, die ursprüngliche radikale Weltverneinung zu überwinden und eine »christliche Sozialethik und kirchliche Praxis« auszubilden. Troeltschs Interesse richtete sich darauf, die *Vieltätigkeit und Transformationen* der Naturrechtsidee in Relation zu den soziologischen Rahmenbedingungen und institutionellen Ausformungen des Christentums zu analysieren.

Troeltschs Naturrechtsdeutung nimmt *Stefan Breuer* in jenen Passagen seiner sich über 600 Seiten erstreckenden »Sozialgeschichte des Naturrechts« (Opladen 1983) auf, in der er »Naturrecht und Religion im okzidental Feudalismus« darstellt. Diese Darstellung umfaßt die Anfänge des Naturrechts in der Stoa und in den Kirchen, das Naturrecht des Patrimonialstaates des 16. und 17. Jahrhunderts (u. a. *Bodin, Pufendorf, Thomasius und Wolff*), das »Naturrecht der Bauern«, das »Naturrecht der Bürger« (*Hobbes, Locke*), das »Naturrecht der Kleinbürger« (die *Leveller, Rousseau, Sansculotten und Jakobiner*), bis hin zu *Kant, Hegel* und *Marx*. Breuer spannt diese -Universalgeschichte< in einen marxistisch inspirierten Interpretationsrahmen. Er unterscheidet zwei Typen der Vergesellschaftung, denen er die einzelnen Entwicklungsstufen des Naturrechts zuordnet. In der »naturwüchsigen Vergesellschaftung«, der das religiös begründete vornezeitliche Naturrecht zugeordnet wird, verfügen »die Subjekte in der Produktion nicht souverän über die objektive und subjektive Natur« (S. 12). In der Phase der »reinen Vergesellschaftung«, die mit dem »Naturrecht der Bürger« beginnt, wird diese Beschränkung überschritten, in dem alle Produkte künstlich zu Tauschwerten gemacht, dann alle Tauschverhältnisse nach festgesetzten Wertverhältnissen strukturiert werden. Das Naturrecht hat in seiner Geschichte nach B. gegenläufige Entwicklungsimpulse freigesetzt. Einerseits habe es Weichen gestellt für den »universellen Prozeß der »Formalisierung, Rationalisierung und Normalisierung« (S. 4) und damit für die kapitalistische Transformation unserer Kultur. Andererseits habe es immer Elemente der »Invarianz und Unverfügbarkeit« (S. 5) enthalten, »die sich diesem okzidental-naturalismus entziehen, die quer liegen zum Absolutheitsanspruch der Gesellschaft« (S. 6). Breuers abschließendes Urteil über die Entwicklungspotentiale des Naturrechts fällt negativ aus. Das Naturrechtsdenken sei gescheitert an dem Versuch, »gesellschaftliche Evolution normativ zu steuern« (S. 598). Die durch das neuzeitliche Naturrechtsdenken mit auf den Weg gebrachte »Metaphysik des Kapitals« habe als einziges Prinzip nur noch die »permanente Verflüssigung und Umwälzung« übriggelassen, den Nihilismus (S. 599). So gelte: »In einer Welt, in der sich die Bewegung der Gesellschaft nur noch an sich selber bricht, kann es kein Naturrecht mehr geben, damit

aber auch keinen Punkt, von dem aus sich über Rationalität oder Irrationalität des Ganzen urteilen ließe» (S.601)8. In den Kapiteln über das religiös begründete Naturrecht orientiert sich B. stark an Troeltschs Naturrechtsdeutung. Er übernimmt dessen Thesen hinsichtlich der Bedeutung der Rezeption des stoischen Naturrechts, die von Troeltsch herausgearbeitete Unterscheidung zwischen »absolutem« und »relativem« Naturrecht (S. 59 ff.) und die damit verbundene Bewertung von »Kirche« und »Sekte«. Der auf dem absoluten Naturrecht basierende »religiöse Radikalismus« der Sekten stellt nach B. »die personalistische Revolte gegen die Versachlichung, die sich in Marktvergesellschaftung und Staatsbildung ankündigt« (S. 111) dar. Weil dieser Radikalismus »destruktiv« gewesen sei und die »Regression innerhalb der Bahnen der naturwüchsigen Vergesellschaftung« gesucht habe, könne er aber nicht als Vorläufer »moderner Antizipationsbewegungen« (S. 112) in Anspruch genommen werden. In der Darstellung des »protestantischen Naturrechts« (S. 110ff.) nimmt B. unter Rekurs auf Marxsche Urteile eine von Troeltsch abweichende, die positiven Elemente der Reformation stärker berücksichtigende Wertung vor. Zwar hätten Troeltsch und Tawney mit Recht auf die mittelalterliche und traditionale Färbung des Protestantismus im Reformationszeitalter hingewiesen. Dabei aber dürfe »das Neue, das sich in ihm ankündigt« (S. 115), nicht übersehen werden. In der Reformation verliere die christliche Religion das »Monopol auf die Herstellung der gesellschaftlichen Synthesis«. Diese »Dislokation« sei nach Marx jedoch »gleichbedeutend mit einer Reaktualisierung und Realisierung jener individualistischen und universalistischen Elemente, die das Christentum von Anfang an von anderen Religionen unterschied« (S. 113). Die »Privatisierung und Subjektivierung« müsse als »Beginn einer wirklichen Christianisierung« verstanden werden, »wenn man unter Christentum jene Glaubens- und Geistesreligion versteht, die es seinem Kern nach ist« (S. 115). Das protestantische Naturrecht habe deshalb insgesamt gesehen eine Zwischenstellung. Beide Vergesellschaftungsformen »stoßen« in ihm aufeinander. Einerseits lasse sich an ihm »eine jener Intensivierungen des religiösen Bewußtseins« beobachten, »wie sie für die naturwüchsige Vergesellschaftung typisch sind«. Andererseits habe die Intensivierung aber schon zur Voraussetzung »einen hohen Zersetzungsgrad dieser Vergesellschaftung« und sei selbst eine Form, in der die

Anfänge »einer neuen Synthese« liegen, »die sich als abstrakter Zusammenhang der nunmehr gänzlich vereinzelter Einzelnen konstituiert: daraus ist die spezifische Kombination von Individualismus und Universalismus zu erklären, die das Prinzip des Protestantismus ausmacht« (S. 122).

Mit einer Schaltstelle von Troeltschs Naturrechtsdeutung, der Darstellung des mittelalterlichen Naturrechts, hat sich L. Bonne/eider im Rahmen der Max-Weber-Forschung kritisch auseinandergesetzt!“. Nach Weber und Troeltsch leistete das mittelalterliche Naturrecht, insbesondere die thomastische Lehre vom natürlichen Gesetz, einen »wesentlichen Beitrag« (S.255) für die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Diese These hält nach Honnfelder unbeschadet erheblicher Korrekturen im einzelnen »auch heutiger Forschung stand« (S.256).

In seiner Einzelkritik führt H. Fehlurteile Troeltschs darauf zurück, daß er die zeitgenössische, neuscholastische Thomasinterpretation auf die thomastische Lehre projiziert habe. Er erarbeitet damit einen weiteren Beleg dafür, in wie hohem Maße Troeltschs Analysen durch die Interessen seiner eigenen Gegenwart bedingt sind, insbesondere durch die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen einer Sozialreform im christlichen Geist unter den Bedingungen einer durch den kapitalistischen Geist beherrschten Gesellschaft. H. nennt fünf gewichtige Korrekturen an Troeltschs historischer Darstellung, die von weitreichender systematischer Bedeutung sind.

Die erste und für alles weitere entscheidende betrifft das Verhältnis von Ethik und Metaphysik, d. h. die Frage nach der Selbständigkeit der praktischen Vernunft. Troeltsch begehe den Fehler, Thomas zu sehr in der Perspektive von *Augustinus* und der Stoa zu lesen. Die mangelnde Beachtung der Rezeption der aristotelischen Wissenschaftssystematik durch Thomas, insbesondere der dort formulierten Einsicht in die »irreduzible Verschiedenheit von theoretischer und praktischer Wissenschaft« (S. 256), führe zu dem Fehlschluß, die thomastische Ethik sei nur »die Applikation seiner Metaphysik« (S. 257). So verkenne Troeltsch die »Pointe der Lehre vom ewigen Gesetz«. Sie liege gerade darin, theologisch »die Eigenständigkeit der handlungsleitenden Erkenntnis der praktischen Vernunft aufzuzeigen« (S. 257). Mit dieser Interpretation der lex aeterna-Lehre bei Thomas werde dann auch der immer wieder gegen das Naturrechtsdenken erho-

bane Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses gegenstandslos.

Die zweite Korrektur steht mit der Betonung der Selbständigkeit der praktischen Vernunft bei Thomas in engem Zusammenhang. Wehrte sich Troeltsch dagegen, Grundprinzipien der modernen Kultur wie den Autonomiegedanken schon bei Luther und in der Reformation anzusiedeln, so hat H. in Übereinstimmung mit der neueren Thomasinterpretation das Interesse, den Beginn neuzeitlicher Denkformen bereits auf Thomas zurückzuführen. Der Modus der Partizipation des Menschen an der *lex aeterna* sei »der der Autonomie ... des natürlichen Gesetzes«. Dies bedeute: »Der Übergang vom >Lex aeterna-Naturrecht zum -autarken Naturrecht geschieht also nicht erst in der Neuzeit, sondern bereits in dem Schritt, den Thomas mit Hilfe von Aristoteles über Augustinus hinaus tut« (S. 262).

Drittens müsse auch das Verhältnis von Naturrecht und Geschichte anders interpretiert werden als bei Troeltsch. Das Naturrecht sei schon bei Thomas kein Instrument, um deduktiv aus der Metaphysik ethische Normen ableiten zu können. Die Schlußfolgerungen der *theoretischen Vernunft*, die sich auf allgemeine unveränderliche Sachverhalte beziehen, müßten unterschieden werden vom »praktischen Syllogismus« der sich auf individuelle Sachverhalte und Situationen richte und dessen Erkenntnisweise die Klugheit (*prudentia*) sei, die nicht einfach abstrakt subsumiere, sondern je individuell und situationsgerecht vermittele. Der geschichtliche Wandel, das jeweils individuell gewordene Ethos fanden im praktischen Syllogismus ganz anders Berücksichtigung als dies Troeltsch aufgrund seiner Fehlinterpretation des Verhältnisses von Ethik und Metaphysik wahrgenommen habe. Deshalb werde die Ethik bei Thomas dann auch »nicht als Gesetzesethik, sondern ... als Tugendethik entfaltet« (S. 265).

Auch in der Deutung des Naturrechts mittels der Relation von Natur und Übernatur müsse Troeltsch korrigiert werden. Thomas bevorzuge den Gesetzesbegriff zur Interpretation des Verhältnisses zwischen natürlichem Gesetz und »lex evangelii«. Das erlaube ihm, die geschichtliche Dimension dieser Relation zu integrieren und damit auch die Vorstellung einer Heilsgeschichte mit zu unterscheidenden Gesetzesoffenbarungen, die aber eine gemeinsame »Ergänzungs- bzw. Erfüllungsstruktur« bilden: »Was Thomas das natürliche Gesetz nennt, ist die der praktischen Vernunft des Menschen eigene entwurfsoffene

Prinzipienstruktur, der die positiven menschlichen Gesetze wie das positive Gesetz Gottes als die in der Geschichte geschehenen Determinationen dieser Struktur, und zwar als deren Ergänzung und Erfüllung, zuzuordnen sind« (S. 267). Damit werde der von Weber und Troeltsch behauptete Dualismus von Weltethos und radikalem Anspruch des Evangeliums verstehbar als die *Differenz von Schöpfung und Verheißung*, innerhalb derer für die praktische Vernunft eine konkrete und zugleich ihr angemessene Aufgabe identifiziert werden könne.

Schließlich müsse Troeltsch bezüglich des Verhältnisses von Naturrecht und sozialer Ordnung korrigiert werden. Thomas benutzt gegenläufig zu Troeltschs Behauptung seine Lehre vom Gesetz gerade nicht, um eine soziale Ordnung mittels des göttlichen Gesetzes direkt zu legitimieren. Er wolle vielmehr - »in einer Art Vorwegnahme der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre« - beides »deutlich« unterscheiden (S. 269)¹¹.

Die Differenzierungen im Gesetzesverständnis erlaubten es Thomas zugleich, die Binnenstruktur des Vollzugs praktischer Vernunft so zu entfalten, daß Raum entstehe für die Vermittlung von »objektiven« *normativen Ansprüchen* und *individueller Gewissensverantwortung*. Die thomasische Gesetzeslehre ziele nicht auf die Befestigung einer statischen und festgefügteten Metaphysik und eines ihr korrespondierenden theokratischen Einheitskulturgedankens. Ihr Interesse gelte vielmehr einem präziseren Begreifen des Verhältnisses des Handelnden zu sich selbst, bzw. des Gewissensurteils (*conscientia*), in dem der Handelnde sich selbst prüft auf seine Übereinstimmung mit seiner Bestimmung, wie sie ihm in der *synderesis* als sich selbst aufgegebenes Vernunft- und Freiheitswesen gegeben ist. Das Fazit dieser - im Gewande der Thomasinterpretation formulierten - Troeltschkritik für die Webersehe Frage nach den Wurzeln des okzidentalischen Rationalismus lautet: Das »von Weber urgierte Erwachen des seiner selbst bewußten Individuums als des eigentlichen Subjekts moralischen Handelns« beginnt »nicht erst mit dem asketischen Protestantismus, sondern - wie Weber selbst auch ahnt - bereits im Mittelalter« (S. 271).

IV.

Mit seiner Inanspruchnahme der thomasischen Philosophie als einer Wurzel neuzeitlichen Den-

kens stellt sich Honnfelder in den Kontext der katholischen Moralthologen, die vom systematischen Interesse an der Profilierung einer »autonomen Moral« her die Thomasinterpretation von den Verküstungen der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts und ihrer Fortwirkung im 20. Jahrhundert befreien wollen->. Aufgrund dieser Entwicklung- kann vielleicht noch von einem einheitlichen Naturrechtsverständnis beim römisch-katholischen Lehramt gesprochen werden. Im Hinblick auf die katholische Universitätstheologie ist dies nicht mehr möglich. Vertreter der »autonomen Moral« beanspruchen, wichtige Anliegen aufzunehmen, die einst die naturrechtliche Tradition kennzeichneten: Die Überwindung jeder empiristischen oder positivischen Engführung in der Begründung der Ethik, die Betonung der Selbständigkeit der praktischen Vernunft und das Interesse an einer rational nachvollziehbaren Universalisierung von Geltungsansprüchen der Fundamentalprinzipien der Ethik.

Aus *protestantischer Perspektive* ist jene Diskussion von besonderem Interesse, die den ethischen Ansatz des »Philosophen des Protestantismus« *Immanuel Kant*, mit dem des »Philosophen des Katholizismus« *Thomas von Aquin* ins Gespräch bringt. Die Debatte ist zentriert um Bedeutung und Verständnis des »*Formalismus*« in der Ethik. Die Ausarbeitung des Formalismus in Gestalt des kategorischen Imperativs ist bei Kant der entscheidende Weg, auf dem die Autonomie zur Darstellung kommt und abgesichert wird. Jede vorschnelle materiale Füllung der Ethik, etwa durch eine vorausgesetzte Ontologie, führt nach Kant zur Heteronomie. Schon *Hegel* warf aber dem kantischen Ansatz wegen dieses Formalismus und seiner Reduktion der gesamten Ethik auf das Prinzip einer Autonomie, die sich nur als Gewissen und Moralität darstellen kann, Inhaltsleere und lebensferne Abstraktheit vor. Auf dem Hintergrund solcher Kantkritik wurde die naturrechtliche Argumentation in ihrer katholischen Variante gern als inhaltsreiche, material gefüllte Alternative ins Feld geführt, die dann allerdings mit der Hypothek belastet war, die Autonomie wieder einzuziehen. Durch zwei Interpretationsschritte wollen die an einer konstruktiven Vermittlung der Positionen von Kant und Thomas interessierten Autoren zeigen, daß eine »*Konvergenz von klassisch-naturrechtlicher und formalistischer Ethiker*« existiert. Einerseits soll gezeigt werden, daß der »richtig«

verstandene Thomas sich nicht für eine substantielle Wertethik in Anspruch nehmen läßt, sondern selbst einen dem kantischen Formalismus vergleichbaren, die Autonomie achtenden Grundsatz hat. In einem korrespondierenden Interpretationsschritt soll aufgewiesen werden, daß der kantische Formalismus keineswegs nur formal und inhaltsleer ist¹⁵ bzw. auch nicht ohne die Inanspruchnahme »ontologischer« Grundannahmen in Gestalt von apriorischen Verfaßtheiten auskommt. Unter den Bedingungen der »kopernikanischen Wende« in der Erkenntnistheorie erweist sich dabei die Suche nach »a priori« gültigen Strukturen als der systematische Ort, an dem die alten ontologischen Fragestellungen in gewandelter Gestalt erscheinen.

Arno Anzenbacher hat sich in mehreren Aufsätzen um die Herausarbeitung von Übereinstimmungen und Differenzen zwischen der thomasischen und der Kantischen Ethik bemüht. Von grundlegender Bedeutung ist sein Aufsatz »Kant und die Naturrethetik«!¹,

In einem ersten Schritt versucht A. zu zeigen, daß das Fundament der Kantischen Ethik, der Freiheitsbegriff, »vorweg ontologisch bestimmt« (S. 130) ist. Freiheit wird in der Ethik nach Kant realisiert durch die Überwindung der empirischen Motivation, der Neigung. In dieser Polarität zur Sinnlichkeit, in der *Spannung von Pflicht und Neigung* »als konstitutive Situation ihrer Praxis« findet sich die praktische Vernunft immer schon vor. Sie weiß sich insofern als menschliche, endliche Freiheit. Sich selbst entspricht sie nur dann, wenn sie sich gemäß der Form des kategorischen Imperativs bestimmt. Der damit von Kant formulierte Sollensanspruch ist aber nach A. nichts anderes als das, »was in der Tradition *natura humana* genannt wurde« (S. 130). Insofern könne von einer »impliziten Affinität des formal-ethischen Ansatzes zum naturrechtlichen Ansatz« (S. 131) gesprochen werden.

Parallelen lassen sich nach A. auch im Verständnis der praktischen Vernunft feststellen. Die Einsicht in die Autonomie der praktischen Vernunft finde sich nicht erst bei Kant. Sie sei schon bei Aristoteles und Thomas vorhanden gewesen. Thomas und Kant postulierten eine »apriorisch-formale Grundverfassung der praktischen Vernunft« (S. 133) in Gestalt der »synderesis« bzw. des Bestimmtheits durch den »kategorischen Imperativ«, Die thomasische Lehre vom »habitus natura-

lis« wird dabei interpretiert als diese apriori mit der praktischen Vernunft gegebene Strukturiertheit. Die von der Vernunft selbst nicht mehr hintergehbare Form des Sich-Gebenseins sei bei beiden Denkern unabhängig von einer theologischen oder theoretisch-metaphysischen Begründung: »Das sittliche Bewußtsein ... geht als solches dem Verständnis seiner theologischen Fundierung voraus« (S. 132)17.

Auch hinsichtlich des Prozesses der konkreten Urteilsfindung »herrscht zwischen Thomas und Kant weitgehende Übereinstimmung«. Allerdings nimmt A. für Thomas in Anspruch, die »phänomenologische Explikation dieses Prozesses« in seiner Darstellung der »conscientia« oder »ratio practica« »ungleich genauer« (S. 133) durchgeführt zu haben als Kant.

Entscheidende Divergenzen zwischen Thomas und Kant zeigen sich nach A. erst bei der Bestimmung der inhaltlichen Konkretisierungen, die sich aus dem Vollzug der praktischen Vernunft jeweils ergeben. Diese Divergenzen haben danach ihre Wurzel in der jeweils unterschiedlichen Fassung des obersten Grundgesetzes der praktischen Vernunft. Bei Thomas werde dieses Grundprinzip in Parallele zum Grundprinzip der theoretischen Vernunft vorgestellt. Dem *Prinzip der Widerspruchsfreiheit* entspreche in der praktischen Vernunft, genauer in der synderesis, der Fundamentalsatz »*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*«. Alle anderen »naturgesetzlichen Gebote« würden durch dieses erste Prinzip normiert. Daher komme der praktischen Vernunft die entscheidende Rolle bei der Normenfindung zu. Auch die »*inclinationes naturales*« wirkten nicht selbstständig, sondern nur, indem sie durch die ratio einbezogen würden¹⁸. Der Naturalismusvorwurf wird gegenüber dieser Interpretation des Naturrechts gegenstandslos. Im Vergleich des ersten und fundamentalen Prinzips der praktischen Vernunft bei Thomas mit den verschiedenen Fassungen des kategorischen Imperativs falle auf, »daß Kant ... unvergleichlich mehr an Inhaltlichkeit in die Synthesis apriori hineinnimmt« (S. 135), nämlich die Vorstellung von der Notwendigkeit einer allgemeinen Gesetzgebung, den Gedanken der gesellschaftlichen Ordnung, und den des Menschen als Selbstzweck. Demgegenüber finde sich bei Thomas ein geringerer »Materialisierungsgrad«. Er formuliere nur die »Sollbewandtnis« von »Gut« und »Böse«. Anzenbacher weist daraufhin, daß die orientieren-

de Kraft des Grundprinzips auch bei Thomas nicht aus diesem formalen Grundprinzip allein resultiert, sondern aus dem »ontologisch-teleologischen Rückbezug« der Begriffe »Gut« und »Böse« auf die »*natura humana*«: »Das moralisch Gute des Handlungszwecks ist so in der Synderesis unmittelbar identisch mit dem ontologisch Guten der Teleologie des Menschseins« (S. 135 f.).

An dieser Schaltstelle wird zum Thema, was als dem Vollzug der ratio immer schon vorausliegend angenommen wird. Das »*bonum*« der synderesis bedarf nach A. der weiteren Bestimmung; diese werde möglich durch einen jeweils nur im aktuellen Vollzug der ratio zur Vorstellung kommenden, und ihr insofern nicht heteronom vorgegebenen, sondern aufgegebenen »apriorischen Theoriebezug ... auf das Menschsein und seine Sinnordnung«¹⁹. Die synderesis habe ihre normative Kraft auf einer ersten Sinnebene im Vollzug des praktischen Urteils »immer schon irgendwie expliziert« (S. 138) als ein »*bonum in apprehensione rationis*«. Auf dieser Sinnebene herrsche »absolute moralische Autonomie«. Erst auf einer zweiten Sinnebene erfolgen dann die auf die konkrete empirische Materie sich beziehenden praktischeri Urteile, die situationsgerechten Anwendungen und die Auslegung des obersten Prinzips. Erst auf dieser Ebene hätten die ins einzelne gehenden materialen Fragen der Naturrechtsethik ihren Ort. Mittels der Abgrenzung der »Sinnebenen« im Urteilsbildungsprozeß der praktischen Vernunft soll eine differenzierte die Relationalität der Ebenen nicht ignorierende Zuordnung erfolgen, die es ermögliche, sowohl die Autonomie in ihrer Formalität zu wahren, die aber auch verhindere, daß Ethik und Ontologie auseinanderfallen. Für die Architektonik bleibt bei aller Differenzierung zwischen Sinnebenen bzw. Geltungsbereichen aber der Rückbezug auf eine »material-explizierbare ontologische Norm« (S. 136), die »*natura humana*« konstitutiv. Eben dieser Bezug fehle bei Kant als explizit ausgewiesenes Kriterium für die Überprüfung einer Norm durch das Universalisierungsgebot. Da die praktische Vernunft nicht auf ein »An-sich ontologischer Theorie« bezogen sei, gelange sie entweder über das »willkürliche Meinen« nicht hinaus, oder müsse doch verdeckt Anleihen machen bei ontologischen Aussagen über das Menschsein. A. formuliert diesen ontologischen Bezugshorizont vage als das -Hineingebundensein, der praktischen Vernunft »in ein theoretisches Wahrheitsproblem« (S. 136 f.). Inwiefern allerdings ein offenbar nur als

»Problem faßbarer Wahrheitsanspruch Orientierungsgewinn zu erbringen vermag, bleibt unerörtert. Die praktische Vernunft kann nach A. doch nicht vollkommen losgelöst von »einer theoretisch-ontologischen Wahrheitsproblematik (S. 141) gesehen werden. Das Fazit lautet dementsprechend auch: Ethik gibt es nicht ohne »ontologischen Rückbezug« (S. 141). Autonomie ohne den »Beistand der Ontologie« (S. 136) vermag keine Orientierung zu geben. Die Bedeutung der Naturrechtstradition liege darin, auf die *Notwendigkeit dieses Rückbezuges* immer wieder reflektiert zu haben.

Alle Interpretationsbemühungen bei der Frage nach Konvergenzen zwischen Kant und Thomas kreisen um die Suche nach einem die Autonomie nicht auflösenden Weg reflexiverhellbarer *Integration* jener Voraussetzungen und Gegebenheiten, auf die sich auch eine autonome Ethik immer schon verwiesen sieht, und die daher zugleich ein wichtiges Element in Prozeß der Gewinnung konkreter Normen darstellen. In der Sprache der thomasischen Ethik handelt es sich dabei um die »*Teilhabe*« der *Vernunft an der lex aeterna* in Gestalt der synderesis und der »*inclinationes naturales*«. Das Faktum, daß die praktische Vernunft sich immer schon vorfindet als ein Vermögen zur Selbstgesetzgebung und Universalisierung im Dienste der Realisierung der Humanität läßt sich auf dieser Interpretationslinie als der substantielle Kern der Naturrechtsargumentation darstellen.

P. P. Müller Schmidt hat heftige Kritik an Anzenbacher und Münk geübt!“, Zwar bestehe zwischen Kant und Thomas insoweit Übereinstimmung, als beide sich gegen einen empiristischen Ansatz in der Ethik wendeten. Bezüglich des jeweils vorausgesetzten »Apriori« gebe es jedoch gravierende Unterschiede. Die thomasische Ethik gründe in einer »abstraktiven Wesenserkenntnis« (S. 37) und baue auf »ersten Prinzipien im Sinne von Seinsprinzipien« auf, während für Kant die »Vernunftideen« nur »regulative Ideen der Erkenntnis« (S. 38) seien. Dies führe mit Notwendigkeit dazu, daß bei Kant im Gegensatz zu Thomas »die im Naturrechtsdenken von der Schöpfungsordnung her begriffene Ontologie im Sinne einer normativen Teleologie als objektiver Bestimmungsgrund der Ethik« keine Anerkennung finden könne (S.39). Wegen der Fundierung der thomasischen Ethik in einer »ontischen Teleologie« könne es in ihr deshalb auch »keine Autonomie im Sinne Kants« geben (S. 45). Das thomasische Naturrecht sei zwar Vernunftrecht, aber im Sinne einer

ratio, die selbst an einem »objektiven«, letztlich im Schöpferwillen Gottes gegründeten, ontologischen Begriff der menschlichen Natur ausgerichtet sei.

V.

Die Kritik zeigt, wie schillernd in der neueren römisch-katholischen Moralthologie der Begriff der »Ontologie« bleibt, der von Verfechtern und Kritikern zur Bezeichnung der immer schon in Anspruch genommenen Voraussetzungen der Urteilsbildung der praktischen Vernunft verwendet wird. In welcher Weise die Grundlagen einer ontologischen Metaphysik unter den Bedingungen der Transzendentalphilosophie reformuliert werden können, bleibt unklar.

Diese offenkundigen Schwierigkeiten sollten protestantische Ethiker nicht zum Anlaß nehmen, die seit den zwanziger Jahren sich verfestigende Distanz zum Naturrechtsdenken weiter unbesehen für berechtigt zu halten. Dies wäre nicht nur aus einer ökumenischen Perspektive kontraproduktiv. Entscheidender ist, daß die Distanz zum Naturrecht auch die Tendenz verstärkt, sich gegenüber ethischen Begründungsproblemen *dogmatisch zu immunisieren*. Die Schwierigkeiten, die in der neueren katholischen Moralthologie in der Zuordnung von altem Naturrecht und neuer autonomer Moral zutage getreten sind, sind auch Folge einer bemerkenswert intensiven Reflexion auf die Frage, wie theologische Ethik neuzeitlichen, entscheidend durch Kant definierten Rationalitätsstandards entsprechen kann. Eine vergleichbar intensive Reflexion auf die Grundlagen ethischer Urteilsbildung existiert in der protestantischen Ethik derzeit nicht. Es wäre auch vermessen zu behaupten, daß es in ihr präziser beschriebene Lösungen für die in der katholischen Thomas- und Kant-Interpretation diskutierten Grundprobleme theologischer Ethik gibt.

Sieht man von vereinzelten Bemühungen um eine Rekonstruktion der Ethikgeschichte im Protestantismus, insbesondere um die Auseinandersetzung hinsichtlich des Autonomieprinzips ab, so stellt sich protestantische Ethik der Gegenwart weitgehend in der Bearbeitung materialer Einzelthemen dar. Die Intensität, mit der Themen wie Frieden, Ökologie, »Bewahrung der Schöpfung« behandelt werden, steht allerdings in einem bemerkenswerten Kontrast zur Bereitschaft, die Grund-

lagen der Urteilsbildung in Einzelfragen zu diskutieren. Zwar spielen in die ethischen Diskussionen Auseinandersetzungen zwischen theologischen Richtungen hinein, die sich um »Meisterdenker« wie Barth, Bonhoeffer und Troeltsch gruppieren. Worin aber die sachliche Relevanz für die Klärung von ethischen Grundfragen solcher, gern unterschwellig mit politischen Ortszuweisungen verbundenen Zuordnungen besteht, klingt bestenfalls in Zwischenbemerkungen an¹. Unterschiedliche Deutungen der Aufgabe theologischer Ethik bei Themen wie Frieden, »Bewahrung der Schöpfung« und »globale Gerechtigkeit« haben jedoch tiefere Wurzeln in konkurrierenden theoretischen Zugängen zur Erfassung der modernen, durch die Aufklärung geprägten Kultur und der vielfältigen Modernisierungskrisen. Die protestantische Ethik hat dem Naturrecht äquivalente Probleme traditionell unter Leitbegriffen wie »Schöpfungsordnungen«, »Gesetz und Evangelium«, »Theonomie«, dem Reich-Gottes-Begriff als Fundament einer normativen Teleologie sowie im Streit um die Zuordnung von Dogmatik und Ethik diskutiert. Bei all diesen Themen ging es immer auch um die Suche nach Wegen zur Thematisierung von Annahmen über die *Gesamtverfassung der Wirklichkeit*, die über jeden einzelnen Handlungsvollzug hinausreicht, ihm insofern nicht zur Disposition steht, ihn gleichwohl aber »immer schon« in einer erst aufzuklärenden Weise mit bestimmt.

Dr. Klaus Tanner
Institut für Systematische Theologie
Schellingstraße Sttu. Vg.
8000 München 40

Anmerkungen

1. Zwar gab es vor allem in den fünfziger Jahren eine breitere Diskussion um das Verhältnis der protestantischen Ethik zur Naturrechtstradition. Vgl. die Literaturüberblicke von H.-H. Schrey, in: Theologische Rundschau NF. 19 (1951), S.21-75, 154-186, 193-221; ders.: Kennt der Protestantismus ein Naturrecht? in: ZEE 5 (1961), S. 339- 358; ders.: Diskussion um das Naturrecht 1950-1975, in: ThR 41 (1976), S. 59-93; A. Auer: Naturrechtsdenken im heutigen Protestantismus, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie IV (1960), S. 199-236; Th. Herr: Zur Frage nach dem Naturrecht im Protestantismus der Gegenwart, München, Paderborn, Wien 1972; in jüngster Zeit beschränk-

te sich die protestantische Wahrnehmung der Naturrechtsthematik aber auf Lexikonartikel und Rezensionen wie z. B. E. Wölfel: Art. Naturrecht, in: Evangelische Staatslexikon Bd.II, Sp. 2223-2230, 3. Auflage 1987; R. Eckertz: Neuzeit und Naturrecht - Zugleich eine Besprechung von Claus Urban: Nominalismus und Naturrecht, 1978, in: ZEE 26 (1982), S.328-342, ehr. Frey: (Rez.) O. Höffe, Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß: Ein rechtsphilosophisches Programm, 1980, in: ZEE 27 (1983), S. 473/474; F. Wagner: (Rez.) K.-H. Ilting, Naturrecht und Sittlichkeit, 1983, in: ZEE 30 (1986), S. 341-343.

2. Otfried Höffe: Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt a. Main 1987. Vgl. Höffes Interpretation des Hobbes'schen Diktums »non veritas sed auctoritas facit legem« (S. 130 ff.), die Darstellung der politischen Philosophie von Aristoteles (S. 261 ff.), die Unterscheidung von fünf Formen des Positivismus (S. 38 ff.), die Differenzierung der Legitimationsaufgaben und des Gerechtigkeitsbegriffs.
3. Vgl. F. W. Graf: Art. Gesetz VI, Neuzeit, in: TRE XIII (1984), S. 90-126.
4. F. Lau: Der Kampf um das Naturrecht und die evangelische Theologie, in: Solange es »heute« heißt. Festgabe für R. Hermann, Berlin 1957, S. 179-250, 181.
5. In: G. Birtsch (Hg.): Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1987, S. 180-214. Vgl. ders.: Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die »Politica« des Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636), Wiesbaden 1970.
6. E. Troeltsch: Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik (1902), in: Gesammelte Schriften Bd. 2, Neudruck 1981, S. 657.
7. E. Troeltsch: Art. Naturrecht, christliches, in: RGG Bd. IV., 1. Aufl. Tübingen 1913, Sp. 697.
8. Zu einem ganz anderen Urteil hinsichtlich der Gegenwartsbedeutung des Naturrechts kommt Joachim Detjen in seiner weit ausladenden Arbeit »Neopluralismus und Naturrecht. Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie«, Paderborn 1988. Gerade die klassische Politik- und Naturrechtsphilosophie mit ihrem normativen Kern (vgl. S. 468 ff.) von der teleologischen Natur des Menschen sei das einzig tragfähige Fundament, auf dem eine moderne pluralistische Demokratie bestehen könne. Diese These wird entwickelt auf der Grundlage einer interessanten Analyse der politischen Theorie des Neopluralismus von E. Fraenkel. D. zeigt, wie Fraenkel u. a. anknüpfte an Analysen von Gierke und Troeltsch und die Überzeugung gewann, daß die wichtigsten Prinzipien der freiheitlichen Demokratien naturrechtlichen Ursprungs sind (vgl. S. ff.). Das hier in Frage kommende Naturrecht sei aber nicht das neuzeitliche, sondern der Neopluralismus führe das

- »Gedankengut des klassischen Politik- und Rechtsdenkens« fort (S. 629) und müsse deshalb auch strikt abgegrenzt werden von jedem ethischen Relativismus. D. versucht – über Fraenkel hinausgehend – zu zeigen, daß diese naturrechtliche Fundierung ausschließlich mittels Rekurs auf Ontologie und Metaphysik, auf einen »gemäßigten Ideenrealismus« (S. 497) gelingen kann. Die Bedeutung der protestantischen Ethik für eine Begründung einer demokratischen Pluralismustheorie ist nach D. vernachlässigbar: »Namentlich die evangelische Theologie versucht, der Ordnung des sozialen Zusammenlebens eine rein glaubensmäßige Fundierung zu geben. Eine christologische Rechtsbegründung lebt aber von Glaubensvoraussetzungen, die in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft nicht von allen geteilt werden. Auf sie wird im folgenden daher nicht eingegangen« (S. 476, Anm. 64).
9. Vgl. Breuer: S. ILO: »Mit dem relativen Naturrecht der Kirche und dem absoluten Naturrecht der Sekten haben wir die beiden Stellungnahmen zur -Welt: kennengelernt, die für das mittelalterliche Christentum wesentlich sind. Der Möglichkeit nach gleichermaßen in der christlichen Idee angelegt, verkörpern sie doch auch verschiedene historische Realisierungsformen dieser Idee, deren Ausprägung entscheidend durch die gesellschaftlich-geschichtliche Entwicklung bedingt ist«.
 10. Ludger Honnefelder: Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts. Max Webers und Ernst Troeltschs Deutung des mittelalterlichen Naturrechts und die Bedeutung der Lehre vom natürlichen Gesetz bei Thomas von Aquin, in: *Wolfgang Schluchter* (Hg.): Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik, Frankfurt a. M. 1988, S. 254-275.
 11. Vgl. die Bemerkung von O. H. Pesch in den »Schlußhinweisen« seines Kommentars im Band 13 der deutschen Thomasausgabe STh 1-11, 90-105 (Graz 1977). Für Thomas gelte: »Die Politik ist der *lex humana* überantwortet und in die Freiheit ihrer rationalen Erwägung und -Brfindung- gestellt. Die Theologie als solche hat dazu nichts beizutragen, das ist nicht ihres Amtes. Allem Augenschein nach zum Trotz haben wir hier das Gegenstück zur Lehre Luthers von den »zwei Regimenten«« (S. 740).
 12. Zur Kritik der neuscholastischen Naturrechtslehre und ihrer bis in die Gegenwart reichenden Wirkung in Gestalt des Werkes von Autoren wie J. Messner vgl. Franz Horner: Die neuscholastische Naturrechtslehre: Möglichkeiten und Grenzen, in: *Michael W. Fischer, Erhard Mock, Helmut Schreiner* (Hg.), Worauf kann man sich noch berufen? Dauer und Wandel von Normen in Umbruchszeiten, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Beiheft Nr. 29, Stuttgart 1987, S. 19-33. Untersuche man etwa »Messners Realdefinition der Natur des Menschen und daran anschließend des -primären und daher unmittelbar einsichtigen Naturrechts« zeige sich, »daß es im Kern doch noch jene auf das Mittelalter zurückgehende und auch von der Neuscholastik als unveränderlich hingestellte Ordnungsvorstellung ist, deren Struktur durch und durch hierarchisch aufgebaut ist«, Die zugrundegelegte Anthropologie sei nicht die der »Neuzeit, sondern jene, die der mittelalterlichen Gesellschaft hauteng paßte ...« (S. 28). Die Gefahr eines solchen Ansatzes sieht H. darin, daß solch eine Metaphysik immunisierend wirke gegen neue Erfahrungen, weil diese im Rahmen eines solchen Systems immer nur als schon prinzipiell »gelöst« wahrgenommen werden könnten.
 13. Vgl. den Überblick bei *Erny Gillen*: Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie, Würzburg 1989.
 14. Vgl. den gleichnamigen Aufsatz von *Arno Anzenbacher* »Zur Konvergenz ...«, in: TThZ 92 (1983), S. 292-305.
 15. Vgl. *Hans J. Münk*: Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie Kants bei katholischen Autoren der Gegenwart. Zugleich ein Beitrag zum Vergleich der Naturrechtslehre bei Thomas von Aquin und Kant, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 25 (1984) S. 97-122. Münk zeigt u. a. durch einen Rückgriff auf Kants Tugendlehre, »daß Kant das formale Grundprinzip seiner Rechtslehre, sehr wohl durch material gefüllte, praktische Vernunftideen zu konkretisieren vermag« (S. 114).
 16. In: *Alfred Klose, Herbert Schambeck, Rudolf Weiler, Valentin Zsifkovits* (Hg.): Ordnung im sozialen Wandel. Festschrift für Johannes Messner, Berlin 1976, S. 127-146.
 17. Vgl. A. Anzenbacher: Der Begriff des Menschen in der formalistischen und in der klassisch-naturrechtlichen Ethik, in: Universitas 39 (1984), S. 549; Münk, S. 109, Anm. 65.
 18. Vgl. Münk: S. 110; Anzenbacher, Zur Konvergenz, S. 295.
 19. Anzenbacher: Zur Konvergenz, S. 296; ders.: Der Begriff des Menschen, S. 547.
 20. *Peter-Paul Müller Schmid*: Kants Autonomie der Ethik und Rechtslehre und das thomastische Naturrechtsdenken, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 27 (1986), S. 35-60.
 21. Vgl. etwa *ehr. Freys* Besprechung von Arthur Richs »Wirtschaftsethik«, in: ZEE 29 (1985), S. 466; ders.: Mehr denken. Gottes Gerechtigkeit und unsere Ethik, in: ZEE 30 (1986), S. 365, 368, 369, 372.

Biologie und Ethik

Über zwei Versuche einer evolutionsbiologischen »Erklärung« der Ethik*

Von Eckhard Lieb

1. Biologie und Ethik - Biologie der Ethik

1.1 Der metaphysische Realismus

Als Biologe ist man nicht geneigt, ohne weiteres zuzugestehen, daß Ethik überhaupt etwas in der Biologie zu suchen habe oder Bezüge zur Biologie aufweise. (Exakte) Wissenschaft, Naturwissenschaft sei ethisch neutral, habe es, »vom Absoluten entlastet«, wie Odo M. arquard¹ es ausdrückt, nur mit der »wahr-falsch Opposition«, nicht aber mit der »moralischen gut-böse Opposition« zu tun. Die Biologie als Naturwissenschaft, so würden viele Biologen dieser Ansicht beistimmen, sei auf die Erkenntnis dessen gerichtet, was die Natur ist, sie klassifiziere und beschreibe, ordne und experimentiere, sie suche Gesetze, die in der (belebten) Natur gelten. Die Biologie ziele auf Erkenntnis der Wirklichkeit (der belebten Natur). Diese sei eindeutig erkennbar in einer Weise, die von der forschenden Subjektivität unabhängig sei.

Wolfgang Stegmüller² weist darauf hin, daß die hier kolportierte Wissenschaftsauffassung einen letztlich unhaltbaren »metaphysischen Realismus« impliziere, denn sie maße sich ein Wissen von der Wirklichkeit an, das unabhängig von jeder speziellen Theorie eine objektive Wirklichkeit postulieren könne. Diese Annahme sei unbeweisbar, außer eben, man betrachte von einem Punkt außerhalb der Welt, sozusagen mit dem »Auge Gottes«, die an sich seiende, von unserem Bewußtsein und damit auch von all unserem Theoretisieren unabhängige Struktur der Welt, die es zu erforschen gelte.

Welche Konsequenzen hat nun diese hier skizzierte naturphilosophische Position des »metaphysischen Realismus« für das Verhältnis von Naturwissenschaften und insbesondere Biologie und Ethik? »... die positivistisch eingestellten Forscher«, so schreibt Walter Schutz in seinem Buch »Philosophie in der veränderten Welt«, »versuchen, die Wissenschaft als Forschung von den Fragen der

Anwendung reinlich abzusondern und letztere – und damit die ethische Problematik – dem praktisch Tätigen, insbesondere den Politikern, zuzuschieben. ..., die Wissenschaft selbst sei sachgebunden und daher autonom und wertfrei. Diese Überzeugung ist gegenwärtig noch weithin maßgebend.«³

1.2 Läßt sich die Ethik in einer Biologie der Ethik auflösen?

Viele Naturwissenschaftler, Biologen zumal, begnügen sich nun nicht mit einer solchen Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft. Sie lösen das Problem des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Ethik in anderer Weise als durch die positivistische Trennung von reiner, wertfreier Naturwissenschaft und moralisch relevanter Anwendung. Sie holen die Ethik in die Naturwissenschaft ein, indem sie sie »biologisieren« und damit letztlich aufheben. Sie versuchen, so etwas wie eine Biologie der Ethik zu etablieren. Der Sinnesphysiologe und Fledermausspezialist Gerhard Neuweiler vertrat auf dem 32. Bergedorfer Gespräch 1969⁴ eben diese Auffassung, daß es Aufgabe sei, von der Biologie her Normen aufzustellen:

»Es müßte auch Gegenstand unserer Forschung sein, wie nach unserer Meinung die Gesellschaft auszusehen hat und welche Normen aufzustellen sind. Weil die Normen unmittelbar durch die Wissenschaft manipulierbar geworden sind, dürfen wir sie nicht mehr außerhalb der Wissenschaft, beispielsweise in einer Religion, etablieren. Die Normen sind als religiöse, als außerweltliche Motivation nicht mehr glaubhaft ... zu machen. Deshalb müssen wir als Naturwissenschaftler die Motivation selber mitliefern«. – In ähnlicher Weise wird das »naturwissenschaftlich aufgelöste Böse« zum »sogenannten Bösen« (Konrad Lorenz)⁵.

* Für Prof. Dr. H. J. Becker zum 65. Geburtstag

2. Evolutionsbiologische Objektivierung der Ethik?

2.1 Das Problem der Instinkte bei Darwin

In jüngerer Zeit hat ein sehr alter Gedanke wieder Eingang in die Diskussion der philosophischen Relevanz biologischer Erkenntnisse im Sinne einer »Biologie der Ethik« gefunden. Es ist die letztlich bereits auf *Darwins* Schriften zurückgehende Vorstellung, daß auch Verhaltensweisen und Erkenntnisleistungen und auch die Vorstellungen von »Gut und Böse« Merkmale seien, die wie alle anderen Merkmale der Organismen und auch der Menschen nur als Ergebnis einer Anpassung an die Bedingungen einer selektierenden Umwelt zu verstehen seien. Ist also die Ethik, wenn nicht von der Gehirnphysiologie, so doch schließlich von der Evolutionsbiologie einholbar? Löst sich damit die Moral in soziobiologisch beschreibbare Verhaltensweisen auf?

Darwin beobachtet die Arbeiterinnen der Ameisen, die ihre ganze Energie auf die vielfältigen Aufgaben bei der Aufzucht und Verteidigung der Brut verwenden. Die Träger dieser Ameiseninstinkte sind geschlechtslos. *Darwin* hat dies einiges Kopfzerbrechen bereitet. Er schreibt: »Denn diese Geschlechtslosen unterscheiden sich an Instinkt und Körperbildung oft ebenso stark von den Männchen wie von den fruchtbaren Weibchen und können doch, eben weil sie steril sind, ihre Art nicht fortpflanzen ... Wäre eine Arbeitsameise oder ein anderes geschlechtsloses Insekt ein Tier in gewöhnlichem Zustande, so würde ich ohne Zögern annehmen, daß es seine Eigenschaften allmählich durch natürliche Zuchtwahl erworben habe und daß sich namentlich geringe nützliche Modifikationen (wenn ein Individuum mit solchen geboren worden wäre) auf die Nachkommen vererbt hätten, die dann auch ihrerseits variierten, wieder ausgewählt wurden usw. Allein die Arbeitsameise ist ein Insekt, das stark von seinen Eltern abweicht und dabei absolut unfruchtbar ist, so daß es keineswegs allmählich erworbene, Abänderungen des Körperbaus oder des Instinkts auf Nachkommen übertragen kann. Wie läßt sich also dieser Fall mit der natürlichen Zuchtwahl vereinbaren? ...« (*Darwin*, Arten, S. 374 f.).

Wie kann ein solches »pflichttreues, tapferes« Verhalten, wie ein anderer Biologe des 19. Jahrhunderts es etwas poetisch beschrieb, durch einen Prozeß hervorgebracht worden sein, der doch auf reprodu-

tiven Erfolg abzielt, ohne daß diese Ameisen selbst sich fortpflanzen? *Darwin* fährt fort: »Diese scheinbar unüberwindliche Schwierigkeit wird meines Erachtens vermindert oder gar ganz beseitigt, wenn wir bedenken, {that selection may be applied to the family, as well as to the individual}. daß die Zuchtwahl sowohl bei der Familie wie beim Individuum hervortritt und also zu dem gewünschten Zielführen kann« (aaO., S. 375).

Hier sind in nuce die wesentlichen biologischen Gedanken der modernen Soziobiologie, allerdings in einer sehr viel unverfänglicheren Sprache, belastet mit sehr viel weniger ideologischen Ansprüchen, vorhanden. In der Tat werden hier die zentralen soziobiologischen Begriffe der »kin selection« und der »inclusive fitness« am Beispiel der »altruistischen Instinkte« vorbereitet, ohne daß diese Vokabeln benutzt würden.

2.2 Irrtümer und Gefahren evolutionärer Ethiken

Evolutionäre oder soziobiologische Betrachtungsweisen der Ethik sind anfällig für vier Gefahren, die ich hier an zwei markanten Beispielen, dem *Lorenz*-sehen Sozialdarwinismus und der Soziobiologie *E. O. Wilsons*, erläutern möchte:

- a) Sie sind in Gefahr, dem »naturalistischen Fehlschluß« und einem logischen Zirkel zu erliegen (2.2.1).
- b) Sie gebrauchen ein »anthropomorphisierendes Vokabular«, das mit dieser Zirkelhaftigkeit des Argumentierens zusammenhängt (2.2.2).
- c) Sie sind auf einen »Pan-Selektionismus« und »Pan-Adaptionismus« fixiert, wie er heute nicht (mehr) *lege artis* ist (2.2.3).
- d) Kurz: Sie sind Ideologien (2.2.4).

2.2.1 Naturalistischer Fehlschluß und logischer Zirkel

Evolutionäre Ethiken verwechseln naturwissenschaftliche Tatsachenbeschreibungen mit moralischen Aussagen. Dies kann in Form des »Naturalistischen Fehlschlusses« vom Sein auf das Sollen geschehen, der seit *G. E. Moores* »Principia ethica« von 1903 immer wieder unter diesem Namen angeprangert wird. Daraus, daß etwas von Natur so ist, wird gefolgert, daß es auch so sein soll. Schon *Hume* hat erläutert, daß »aus Tatsachenfeststellun-

gen sich mittels logischer Schlüsse keine Werturteile oder normative Aussagen ableiten lassen«, ohne in logische Widersprüche zu geraten, wie *Apel*“ diese Diktum *Humes* zusammenfaßt. Häufiger aber scheint im evolutionsbiologischen und soziobiologischen Kontext eher das Umgekehrte der Fall zu sein. Moralische Aussagen über den Wert oder Unwert bestimmter Qualitäten oder Verhaltensweisen werden als biologische Tatsachenaussagen ausgegeben. Erst in einem zweiten Schluß wird dann auf diese pseudonaturwissenschaftliche Aussage der »*naturalistische Schluß*« vom Sein auf Sollen angewandt und damit die eigene, an die Naturwissenschaft von außen herangetragene Wertvorstellung mit der Aura des sibiologisch Notwendigen- und damit moralisch Gerechtfertigten überhöht.

2.2.1.1 Der Sozialdarwinismus von Konrad Lorenz

Biologen sollten durch Beispiele ihres Faches vor dieser Verwechslung gewarnt sein. Ein besonders krasses Beispiel stellt der Sozialdarwinismus von *K. Lorenz* dar.

Die Ideen des Sozialdarwinismus waren in Deutschland auch vor 1933 verbreitetes Gedankengut der Naturwissenschaftler, Biologen und Mediziner. In Deutschland schrieb, gefördert von *Ernst Haeckel*, der auch *Konrad Lorenz* beeinflusste, *Wilhelm Schallmayer*? ein Buch über Vererbung und Auslese, in dem er die von ihm so benannte »*Rassenhygiene*« propagierte. Wissenschaftliche Zeitschriften und Gesellschaften wurden gegründet und eine politisch sehr heterogene Gruppe von Biologen, Anthropologen, Psychiatern, Bevölkerungs- und Sozialwissenschaftlern beteiligte sich an der Verkündung der neuen Lehre: Der Sozialdemokrat *Alfred Grotjahn*, der Jesuit *Hermann Muckermann*, der kirchlich engagierte evangelische Freiherr *Otmar von Verschuer*, der Jude *Richard Goldschmidt*, der mit zu den Vätern des »Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses« gehörte, die Professoren *Fritz Lenz*, *Eugen Fischer*, *Alfred Ploetz* und *Rainer Fetscher*, der im zwölfjährigen Reich dann aktiver Widerstandskämpfer war und noch am 8. Mai 1945 von einem SS-Kommando aus dem Hinterhalt erschossen wurde, sie alle gehörten vor 1933 zu den Befürwortern eines Sozialdarwinismus, der sich in den folgenden Thesen zusammenfassen läßt:

1. Die genetisch »Minderwertigen« pflanzten sich zahlreicher fort, als die genetisch »Hochwertigen«.
2. Halte diese Tendenz an, seien wir bald nur noch ein »Volk von Minderwertigen«.
3. Der allgemeine Geburtenrückgang verschärfe diese Gefahr.
4. Gegenmaßnahmen im Sinne der positiven und negativen Eugenik müßten getroffen werden. Häufig fanden sich vor 1933 noch sogenannte volkswirtschaftliche Ergänzungen zu diesen Überlegungen:
5. Die genetisch »Minderwertigen« kosteten die Allgemeinheit große Summen durch ihre Unterbringung und Pflege.
6. Diese Kosten müßten eingespart werden.

Konrad Lorenz beklagte ein Leben lang immer wieder den Fortfall des »hohen positiven Auslesewertes«, den die »Eigenschaften, die wir als schön und gut, heldisch und ehrenhaft empfinden«, besaßen, als in der vorzivilisatorischen Umwelt des Menschen, in »der Vorgeschichte der Menschheit ... kleine Sippen in gewaltigen, von Artgenossen nur sehr wenig besiedelten Lebensräumen sich mühsam gegen die feindlichen Einwirkungen der Umwelt, gegen Hunger und Kälte, Raubtiere und feindliche Horden« behaupten mußten ... In der »heutigen Gesellschaftsordnung aber treibt kein einziger Faktor in jener Weise Zuchtwahl in der Richtung höherer Ausbildung angeborener arteigener sozialer Reaktionen, wie es auf niedrigeren Zivilisationsstufen der Fall war und zum Teil auch heute noch ist. Die Kulturmenschheit zehrt in dieser Hinsicht von einem Kapital (Hervorhebung von *Lorenz*) das ihre Ahnen erworben ... haben. Unter den Bedingungen des Großstadtlebens, unter denen die Nahrungs- und Raumkonkurrenz der Artgenossen der einzige zu überwindende Außenwiderstand ist, haben alle oben genannten wertvollen sozialen Eigenschaften – so unentbehrlich sie für die Aufrechterhaltung des Gemeinschaftslebens sind – nicht den geringsten Auslesewert.«¹ Hier stelle sich die »wichtigste Aufgabe des Rassepflegers überhaupt« (L 1940, S.66): »Ein Rückgängigmachen des Verfalls, der Entdifferenzierungsvorgänge, ... käme... der schöpferischen Erzeugung oder Wieder-Erzeugung von Differenzierungen gleich, zu deren Erreichen die Natur Jahrmilliarden gebraucht hat« (L 1940, S.69). Dies sei eine »von vornherein unerfüllbare Aufgabe«. Hier müsse die »Rassenpflege« eingrei-

fen, um den »Wegfall der natürlichen Auslese« durch »eine noch schärfere Ausmerzung ethisch Minderwertiger« zu kompensieren. Sie »müßte .. buchstäblich alle auslesenden Faktoren ersetzen, die im natürlichen Freileben die Auslese besorgen« (L 1940, S. 66).

Selbstverständlich - so Lorenz 1940 - sei es nicht mit einer einmaligen Auslese getan, denn nach »erfolgter Ausmerzung der Ausfallsmutanten (muß die Rassenpflege) ständig weiter wachen und mit dem erneuten Auftreten der homologen Mutationen rechnen« (L 1940, S. 66). Und jetzt folgt die bei Lorenz auch später immer wieder zu findende Analogie zwischen dem »krebskranken Einzelkörper« und dem wie von einem Krebs überwucherten »Volkskörper«: »Diese Erscheinung führt überall dort, wo Raumkonkurrenz der Artgenossen der einzige auslesende Faktor ist, dazu, daß ein sozial minderwertiges Menschenmaterial gerade durch diese Minderwertigkeit instand gesetzt wird, den gesunden Volkskörper zu durchdringen und schließlich zu vernichten. Ganz dasselbe tun in weitestgehender biologischer Analogie die Zellen bösartiger Geschwülste in dem Zellstaate höherer Organismen. Auch hier sind es Vorgänge der Entdifferenzierung, des Verlorengehens schon erreichter Evolutionshöhe, die das Geschwulstgewebe einerseits gegenüber dem normalen so gefährlich konkurrenzfähig machen, andererseits aber durch die Zerstörung der differenzierten Zusammenarbeit der Ganzheit schließlich diese und damit auch die Geschwulst selbst zugrunde richten ... Die Analogie erstreckt sich auch auf die Reaktion, mit der die noch gesunden Elemente auf die entdifferenzierten Artgenossen ansprechen. So wie das gesunde Gewebe die Geschwulst im allgemeinen als artgleich behandelte, d. h. nicht so, wie auf einen eingedrungenen leblosen oder lebenden Fremdkörper mit Abwehr- und Abgrenzungsreaktionen antwortet und gerade dadurch erst das infiltrierende, d. h. das gesunde Gewebe Zelle für Zelle durchdringende Wachstum des Tumors ermöglicht, so -bemerkt« der gesunde Volkskörper nur zu oft gar nicht, wie er von Verfallselementen durchdrungen wird« (L 1940, S. 68 f.).

Diese Ideen aus der nationalsozialistischen Zeit finden sich, wie diese hier gebrauchte Metapher vom »Volkskörper«, der wie durch eine »Krebsgeschwulst« bedroht sei, bei Lorenz auch nach 1945, beispielsweise in den »acht Todsünden der zivilisierten Menschheit« häufig wieder. Ebenso wie 1940 wird

auch in dieser Arbeit aus dem Jahre 1973 die Entdifferenzierung der Verhaltensweisen beklagt, die »zunehmende Infantilisierung« des menschlichen Verhaltens, die »Unreife« des Verhaltens. Wieder sind es »gemeinschaftsgefährdende Parasiten«, so wörtlich (L 1973, S. 54), deren »Ausmerzung« ins Auge gefaßt wird, da sie die menschliche Gesellschaft wie ein Tumor den »Zellen-Staat« bedrohten. »Das verderbliche Wachstum bösartiger Tumoren beruht, wie schon angedeutet, darauf, daß gewisse Abwehrmaßnahmen versagen oder von den Tumorzellen unwirksam gemacht werden, mittels deren der Körper sich sonst gegen das Auftreten »asozialer« Zellen schützt. Nur, wenn diese vom umgebenden Gewebe als seinesgleichen behandelt und ernährt werden, kann es zu dem tödlichen infiltrativen Wachstum der Geschwulst kommen.

Die schon besprochene... Analogie läßt sich hier weiterführen. Ein Mensch, der durch Ausbleiben der Reifungssozialer Verhaltensnormen in einem infantilen Zustand verharret, wird notwendigerweise zum Parasiten der Gesellschaft« (L 1973, S. 64 f.).

Wortreich polemisiert Lorenz in dieser Schrift aus dem Jahre 1973 gegen die »heutige Zerrform einer liberalen Demokratie« (L 1973, S. 57), deren entscheidender Fehler es sei, dem »Irrglauben der pseudodemokratischen Doktrin« anzuhängen, »daß alles menschliche Verhalten durch Konditionierung strukturiert, daher auch durch sie unbegrenzt verändert und korrigiert werden könne« (L 1973, S. 59). Lorenz sieht die möglichen Gesellschaftsformen auf einer kontinuierlichen Linie zwischen der »heutigen Zerrform einer liberalen Demokratie« an einem »Kulminationspunkt« einer Pendelschwingung und dem durch »Eichmann und Auschwitz, ... Euthanasie, Rassenhaß, Völkermord und Lynchjustiz« charakterisierten anderen Extrem. Er fährt fort: »Wir müssen uns klar darüber werden, daß zu beiden Seiten des Punktes, auf den das Pendel wiese, wenn es zur Ruhe käme, echte Werte stehen: auf der linken der Wert der freien individuellen Entfaltung, auf der rechten Seite der Wert der sozialen und kulturellen Gesundheit« (L 1973, S. 57 f.).

Im Sinne dieses »echten Wertes der sozialen und kulturellen Gesundheit« forderte Lorenz 1940 den »Volksarzt«, den Rassenpfleger, der chirurgisch eingreifen müsse.

»Aus der weitgehenden biologischen Analogie des Verhältnisses zwischen Körper und Krebsgeschwulst einerseits und einem Volke und seinen durch Ausfälle asozial gewordenen Mitgliedern andererseits ergeben

sich große Parallelen in den notwendigen Maßnahmen. So wie beim Krebs – von einigen unwesentlichen Teilerfolgen der Strahlungsbehandlung abgesehen – der leidenden Menschheit nichts anderes geraten werden kann als möglichstfrühzeitiges Erkennen und Ausmerzen des Übels, so beschränkt sich auch die rassehygienische Abwehr gegen die mit Ausfallerscheinungen behafteten Elemente auf die gleichen recht primitiven Maßnahmen ... Zum Glück«, so bemerkt Lorenz 1940, »ist [die] Ausmerzung [der störenden Elemente] für den Volksarzt leichter und für den überindividuellen Organismus weniger gefährlich als die Operation des Chirurgen für den Einzelkörper« (L 1940, S. 69 f.).

Es kann eigentlich nicht verwundern, wenn jemand wie Lorenz, dessen biologistische Ideenwelt sich über vierzig oder fünfzig Jahre hinweg nicht geändert hat, die nationalsozialistische Ideologie, der er Anfang der vierziger Jahre anhing, auch noch 1973 sympathisch fand: Der Wert der »sozialen und kulturellen Gesundheit«, der im Nationalsozialismus verkündet wurde und den Lorenz immer wieder nach 1945 propagierte, habe lediglich in Eichmann und Auschwitz ein bedauernswertes Extrem erreicht, ein Extrem, welches aber bemerkenswerterweise, die von Lorenz als »Zerrformen einer liberalen Demokratie« bezeichneten heutigen demokratischen »humanen und behavioristischen Gesellschaften« auf der anderen Seite ebenfalls als Extrem sieht. Die Logik dieses Vergleiches kann doch nur die sein, daß beides, die »Zerrformen der liberalen Demokratie« und Auschwitz die gleichzuwertenden Extreme von an sich echten Werten darstellten. »Inhuman werden erst die Exzesse in beiderlei Richtung« (L 1973, S. 56).

Was wir hier bei Lorenz finden, ist Sozialdarwinismus in nationalsozialistischer Ausprägung. Charakteristisch für diesen Sozialdarwinismus ist eine a priori vorhandene Wertung hinsichtlich minderwertiger und hochwertiger Menschen. Es bedarf heute keiner näheren Erläuterung mehr, daß dies eine Unterscheidung ist, die mit dem wissenschaftlichen Darwinismus, also mit der Erklärung der Evolution, wie sie auf Darwin zurückgeht, nichts zu tun hat: »Fitness« findet nicht als moralischer Begriff in der Evolutionstheorie Verwendung, sondern als Bezeichnung für den »reproduktiven Beitrag zur nächsten Generation«. Wenn die sogenannten genetisch Minderwertigen sich zahlreicher fortpflanzen, wenn »ein hochwertiger Mensch kinderlos bleibt, während in objektiv gleicher Situation der Ausfallstypus gerade

wegen der Erweiterung seiner auslösenden Schemata viele Nachkommen in die Welt setzt, um kein Haar anders als das im Gegensatz zur Wildform im schmutzigsten Stall und mit beliebigem Geschlechtspartner züchtbare Haustier« (L 1940, S. 67 f.), wenn das so ist, wie Lorenz 1940 beklagt, dann ist ihre Darwinsehe Fitness eben größer als die der sich geringer fortpflanzenden Gruppen einer Population.

An einer Stelle merkt Lorenz auch an, daß »das Aussprechen eines Werturteils ... durchaus nicht in eine biologische Arbeit« (L 1940, S. 10) gehöre. Und hier kommt seine besondere, auch später immer wieder ausführlich ausgearbeitete Idee zum ersten Male zum Ausdruck, daß man die eigenen Werturteile sozusagen dadurch zu Bestandteilen wissenschaftlicher Arbeit machen könne, daß man sie nicht als »Ergebnisse wissenschaftlicher Untersuchungen [anführe], sondern sie als etwas von vornherein Gegebenes, sozusagen selbst zum Gegenstand einer biologischen Untersuchung« (L 1940, S. 10f.) mache.

Zu diesem Zweck (der Verobjektivierung) erklärt Lorenz die eigenen Wertvorstellungen als Bestandteil »angeborene(r) Schemata«, die er mit »unsere[m] gefühlsmäßigerem J Reagieren« gleichsetzt (L 1940, S. 70); aus der Tatsache aber, daß sie angeboren sind, wird nicht gefolgert, daß sie heute noch der Fitness im Darwinschen Sinne (des höheren reproduktiven Beitrags zur nächsten Generation) zuträglich seien. Dies waren die angeborenen Wertungen nur früher, in der »Vorgeschichte der Menschheit«. Heute aber pflanzten sich ja gerade die vor allen anderen fort, die nicht mehr über diese ursprünglichen echten Werturteile verfügten, eben die »Verhaustierten«, die »Minderwertigen«. Was aber verhilft Lorenz zu der Erkenntnis, daß seine Werturteile die richtigen sind, wenn sie denn schon nicht einen wesentlichen Beitrag zur Darwinschen Fitness leisten? Das Problem des Erkennens ist ihm wohl bewußt; doch er hat auch gleich eine Lösung parat: »Die große technische Schwierigkeit liegt im Erkennen [der auszumerzenden Parasiten und Tumorzellen im Volkskörper]. In dieser Beziehung aber kann uns die Pflege unserer eigenen angeborenen Schemata, mit anderen Worten unseres gefühlsmäßigen Reagierens auf Ausfallerscheinungen viel helfen. Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange merkt sehr wohl, ob ein anderer ein Schuft ist oder nicht« (L 1940, S. 70). Dies also sind die trüben Quellen der Evolutionären Ethik und Erkenntnistheorie.

Der Göttinger Biologe Christian Vogel hält

Lorenz' Antwort auf die Frage »Gibt es eine natürliche Moral?« (so der Titel von Vogels 1988 erschienenem Aufsatz) für unzureichend. Vogel sieht den Fehler vor allem darin, daß Lorenz »adaptiv« und »arterhaltend« gleichsetze. Die soziobiologischen Forschungsergebnisse und Theorienbildungen böten aber, so Vogel, keinen Raum für »Arterhaltung«. Die »Einheit«, an der die natürliche Selektion angreife, sei, so die moderne Evolutionsbiologie, eben nicht die Art. Und Vogel kritisiert die ideologischen Konsequenzen der Lorenzschen Lehre, derzufolge »imoral-analoges Verhalten als altruistisches Verhalten im Dienste der Arterhaltung definiert« werde.

Vogel kritisiert zu Recht, daß Lorenz die falschen biologischen Erklärungen für Phänomene tierischen und menschlichen Verhaltens gegeben und die »Natur« als Vorbild, als eine Art smoralischer Lehranstalt« genommen und die ethischen Grundsätze »Gemeinnutz geht vor Eigennutz« aus seinen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen abgeleitet hat. Lorenz bringt sogar, und dies sieht Vogel nicht, diese Werte im Zusammenspiel mit der seinerzeit herrschenden nationalsozialistischen Ideologie von vornherein in sein biologisches Denken ein.

Die Evolutionäre Ethik von Lorenz ist zirkelhaft: Thesen, die begründungsbedürftig sind, werden als Prämissen der Deduktion zugrundegelegt. Vogel sieht hingegen in der Soziobiologie, wie er sie selbst betreibt und wie sie von vielen angelsächsischen Biologen vertreten wird, den naturalistischen Fehlschluß vermieden. Dies, so will ich im folgenden zeigen, gilt nicht für alle Vertreter der Soziobiologie, insbesondere nicht für Edward O. Wilson, der den Begriff »Soziobiologie« geprägt hat.

2.2.1.2 Naturalistischer Fehlschluß und Zirkel in der Soziobiologie E. O. Wilsons

1975 erschien im Verlag der Harvard University Press Edward O. Wilsons fast 700seitiges, zweispaltig gedrucktes voluminöses Buch unter dem Titel »Sociobiology« und mit dem Anspruch, »to explain ethics and ethical philosophy«. E. O. Wilson, Entomologe an der Harvard Universität, gilt seitdem als Begründer der Soziobiologie - wohl nicht ganz zu recht; denn, wie wir sahen, die wesentlichen Konzepte der Soziobiologie lassen sich bis zu Darwins »Ursprung der Arten« zurückverfolgen.

2.2.1.2.1 Geschichte der Soziobiologie (Darwin, Haldane, Hamilton)

Schon 1932 benutzte J. B. S. Haldane den Begriff »Altruismus« zur Erklärung biologischer Phänomene. Dieses »zentrale theoretische Problem der Soziobiologie« (W, S.3), das, wie gesagt, schon Darwin sah, stellt sich, wenn Verhaltensweisen, die die individuelle »Fitness« ihres Trägers vermindern, als Ergebnis der »natürlichen Selektion« erklärt werden sollen.

Haldane schreibt 1932 in seinem Buch »The causes of evolution«, mit dem er neben Sewall Wright und R. A. Fisher zu einem der Begründer der modernen Evolutionsbiologie auf populationsgenetischer Grundlage geworden ist: »In the case of social insects there is no limit to the devotion and self-sacrifice which may be of biological advantage in a neuter. In a beehive the workers and young queens are samples of the same set of genotypes, so any form of behaviour in the former (however suicidal it may be) which is of advantage to the hive will promote the survival of the latter, and thus tend to spread through the species« (Haldane [1966], S. 207 f.).

Diese Antwort hat bereits Darwin nahegelegt. 20 Jahre später kommt Haldane¹⁵ noch einmal auf diese Überlegungen zurück und überträgt sie auch auf menschliches Verhalten: Ein Gen, das seinen Träger dazu veranlaßt, nahe Verwandte unter Lebensgefahr, z. B. vor dem Ertrinken zu retten, würde sich gegenüber seinem »nichtaltruistischen« Allel durchsetzen, weil diese so Geretteten mit (vom Grade der Verwandtschaft abhängiger) Wahrscheinlichkeit eben dieses Gen besitzen. Ein solches Gen habe beispielsweise selbst dann noch einen Selektionsvorteil, wenn es seine Träger dazu brächte, ein Risiko des Ertrinkens von 1:10 für die Rettung eines Vetters ersten Grades in Kauf zu nehmen, der dieses Gen ja mit einer Wahrscheinlichkeit von 1:8 besitze.

Im Jahre 1964 entwickelte dann der Engländer W. D. Hamilton seine »Genetical Theory of Social Behaviour«, in der er, ebenfalls unter Berücksichtigung des Beispiels der sozialen Insekten, eine Berechnungsgrundlage dafür lieferte, welche Risiken ein Individuum eingehen sollte, um genetische Verwandte zu retten. Hamilton prägte den Begriff der »inclusive fitness«, die im Gegensatz zu der individuellen Fitness den Effekt des individuellen Verhaltens

auf die »fitness« von Verwandten nach Maßgabe des Grades der genetischen Verwandtschaft gewichtet.

Die natürliche Selektion vergrößert also nicht die individuelle Fitness, die sich am eigenen »reproduktiven Beitrag« eines Einzelnen zur nächsten Generation bemisst, sondern seine »Gesamtfitness«, seine »inclusive fitness«, die seine »Hilfe« bei der Fortpflanzung und Aufzucht der Nachkommen von Verwandten mitberücksichtigt. Mit Hilfe dieser Ideen ließen sich dann auch in der Verhaltensbiologie der Tiere eine ganze Reihe von Phänomenen erklären, die man bis dahin - ja, entweder übersehen oder hinwegdiskutiert hatte: die Alarmrufe von Erdhörnchen, die die anderen vor dem Räuber warnen, aber den Rufer gefährden; das Überlassen einer Beute, die unter hohem Einsatz geschlagen wurde, an andere, wie es bei afrikanischen Wildhunden vorkommt; das Säugen von jungen Löwenkindern, die nicht die eigenen sind, wie es Löwinnen nicht selten tun. Die Begriffe der »kin-selection« und »inclusive fitness« sind in den 60er Jahren in Auseinandersetzung mit Vorstellungen von Wynne-Edwards aus dem Jahre 1962¹⁷ entwickelt worden, dessen Konzept der »group selection«, die auf der Ebene von Gruppen und Populationen operiere, sich mit vielen Beobachtungen nicht vereinbaren ließ.¹⁸

2.2.1.2.2 Charakterisierung und Kritik der Wilsonschen Position

Wenn also Wilson auch nicht der Erfinder der »Soziobiologie« ist, so ist er doch ihr vehementester »Apostel«, der in ihr eine naturalistische Ethik zu entwickeln versucht. Ihm geht es darum, den roten Faden aufzuzeigen, der alles soziale Verhalten, von der Amöbe bis zum Menschen, erklärbar mache. Hiermit erfülle die Soziobiologie einen alten Taum der Biologen: »*They have dreamed of identifying the common properties of such disparate units in a way that would provide insight into all aspects of social evolution, including that of man*« (W, S. 4).

Der Anspruch, den er damit verbindet, ist ein hoher: Aus diesen Erkenntnissen über die Genetik des Sozialverhaltens werden die evolutinären Ursprünge der Ethik zu enthüllen und die »Regel« zu entwickeln sein, die dem einzelnen die Entscheidung im Konflikt zwischen Rechten und Pflichten ermögliche: »*In the opening chapter of this book, I suggested that a science of sociobiology, if coupled with neurophysiology, might transform insights of*

ancient religions into a precise account of the evolutionary origin of ethics and hence explain the reasons why we make certain moral choices instead of others at particular times. Whether such understanding will then produce the Rule remains to be seen« (W, S. 129).

Wie auch bei Lorenz finden wir in Wilsons Argumentation den Schluß vom Sein auf das Sollen. Die ethische Grundforderung hier wie dort ist die, in Übereinstimmung mit den Gesetzen der Biologie, genauer in Übereinstimmung mit dem zu handeln, was sich als Biologie ausgibt: ein ideologischer Sozialdarwinismus bei Lorenz, ein - nun, von seinen Gegnern unter den Biologen ebenfalls so bezeichneter - Sozialdarwinismus bei Wilson. Die »Theoretiker der neuen Ethik«, die Wilson propagiert, müßten sich zunächst »mit dem kardinalen Wert des Überlebens der menschlichen Gene in Gestalt eines Generationen umfassenden gemeinsamen Pools befassen«¹⁹. Diesen »cardinal value« findet Wilson letztlich mittels des naturalistischen Schlusses vom Sein aufs Sollen. Das damit verbundene philosophische Problem löst er für sich, indem er schlicht behauptet, dieses sei akzeptabel: Wenn die Soziobiologie stimme, dann »stellt sie den traditionellen Glauben in Frage, daß wir keine Werte aus Fakten, keine moralischen Vorschriften aus wissenschaftlicher Information ableiten können«.²⁰

Ähnlich wie Lorenz trägt Wilson eigene Wertvorstellungen in die Beschreibung der soziobiologischen Gesetzmäßigkeiten der Evolution mit hinein, um sie dann in der Natur wiederzufinden. Anders als bei Lorenz sind Wilsons »a priori« vorhandene Wertvorstellungen allerdings nicht von der nationalsozialistischen »Du bist nichts, dein Volk ist alles« - Ideologie geprägt, sondern von den Werten der demokratischen amerikanischen Gesellschaft.

In einer Hinsicht deckt sich Wilsons Wertvorstellung allerdings auch mit der Lorenzschen: Trotz Darwins Warnung, in der Beschreibung der Evolution nicht von »höher« oder »niedriger« zu reden, stellt Wilson in der Übersicht über die Formen tierischer Gesellschaften einen »down ward trend of social evolution« (W, S. 382) fest; hierin sieht er ein »paradox«. »Although the sequence [soziallebender Tiere] just given proceeds from unquestionably more primitive and older forms of life to more advanced and recent ones, the key properties of social existence, including cohesiveness, altruism and cooperativeness, decline« (W, S. 379).

Howard L. Kaye-t, dem ich hier weitgehend folge, weist zu recht darauf hin, daß dieser Trend nicht in der sozialen Evolution begründet liege, sondern in der Wahl dieser Schlüsselkriterien. In ihnen spiegeln sich von außen an die Biologie herangetragene Werturteile ästhetischer und moralischer Art: der Grad der Unterordnung des einzelnen Tieres unter das Ganze, das Vorhandensein von »Altruismus« und »Kooperation«, die Abwesenheit von Aggression und Konflikt, und die »Organismus«-Natur des Ganzen. Erst diese Werturteile machen solche »theoretischen« Probleme verständlich wie das, weshalb die »*primitive social insect species ... have ..progressed no further*« (W, S.23). Erst der Mensch habe diesen »*downward trend in social evolution*« umgekehrt, worin Wilson »*the culminating mystery of all biology*« (W, S. 382) sieht.

Die ästhetischen und ethischen Urteile, die sich hinter dieser Argumentation verstecken, waren auch schon bei Lorenz, allerdings viel offener, erkennbar: »Es läßt sich«, so schreibt Lorenz in seinem Aufsatz über die »Durch Domestikation verursachten Störungen arteigenen Verhaltens«, »logisch in keiner Weise begründen, warum wir die Evolution, die Entwicklung zum Differenzieren, Komplizierteren als Wert empfinden, ... Rein selektionsmäßig, in bezug auf eine biologische Durchschlagskraft ist das >höhere< Tier dem niedrigeren durchaus nicht überlegen, ebensowenig läßt sich das Evolutionsphänomen selbst als eine Summe von »Anpassungen« verstehen. Dennoch ist die Bewertung der Evolution für den normalen Menschen so allgemein kennzeichnend, daß jemand, der etwa die Frage stellen wollte, warum eigentlich die Protisten als niedrige und die Menschen als höhere und höchste Lebewesen bezeichnet würden, von vornherein aus dem Rahmen fiel, auch könnte niemand seine Frage beantworten« (L 1940, S. 10).

Viele Evolutionsbiologen - und Wilson mit ihnen - sehen die Evolution ausgesprochen oder unausgesprochen als einen Prozeß der »Hirtenentwicklung«, und in der Tat scheinen die evolutionsgeschichtlich jüngsten Tierarten auch die komplexesten Strukturen zu besitzen. Falls man aber andere Superlative als Bewertungskriterien heranzieht, wird man feststellen, daß sehr erfolgreiche Formen schon sehr früh entstanden sind: Bakterien oder Cyanophyceen sind hinsichtlich der Langlebigkeit der Art viel »erfolgreicher« als andere Arten mit komplexeren Strukturen. Das Bild der

Biosphäre, die seit Jahrmilliarden immer neue »Spielformen« hervorbringt und verwirft, ist zwar gleichermaßen anthropomorph wie das Bild einer beständigen Höherentwicklung der Evolution, doch vielleicht ist es von größerer Aussagekraft.

2.2.2 Das Problem der anthropomorphisierenden Begriffsübertragungen, v. a. bei Wilson

Dem hier beschriebenen Zirkel in der evolutionsbiologischen Erklärung der Ethik entspricht eine anthropomorphisierende Begriffsübertragung. Gerade in Lorenz' ethologischem Vokabular finden sich viele Begriffe, die aus der Beschreibung des menschlichen (Sozial)Lebens stammen und auf die Beschreibung tierischen Verhaltens übertragen werden: Ritualisierung, Trieb, Aggression, Turnierkampf. Die Konsequenz, die diese Anthropomorphismen haben, wenn es darum geht, aus Tierbeobachtungen Rückschlüsse auf das (angeborene) menschliche Verhalten zu ziehen, ist oft beschrieben worden: Die Konnotationen, die die Begriffe in ihrem ursprünglichen Kontext (bei der Beschreibung menschlichen Verhaltens) haben, bleiben ihnen insbesondere dann anhaften, wenn sie wieder aus der Tierethologie auf die Humanethologie übertragen werden. Ursprünglich kulturelle Qualitäten menschlichen Verhaltens erfahren so eine biologische Überhöhung. Auch Wilsons Soziobiologie ist voller Anthropomorphismen, was denselben verheerenden Effekt auf die Aussagekraft soziobiologischer Aussagen über den Menschen hat. An zwei Beispielen möchte ich erläutern, welche fragwürdigen Konsequenzen diese anthropomorphe Sprechweise für die ethischen Implikationen hat, die in der Soziobiologie versteckt sind.

2.2.2.1 Kritik am Begriff »Altruismus«

Einer der zentralen Begriffe der Soziobiologie, der sich schon bei Haldane 1932 findet, ist »Altruismus«. In den meisten menschlichen Moralcodices bezeichnet er hochgeschätzte menschliche Handlungen und Motivationen. All diese Konnotationen behält der Begriff, selbst wenn noch so sehr betont wird, es handle sich um einen rein technischen Begriff, der jedes Verhalten bezeichne, das die Wirkung hat, die Darwinsche Fitness des handelnden Individuums zu erniedrigen und die

eines anderen zu erhöhen; sei dies nun eine soziale Amöbe oder ein Löwe, der so handle. In diesem Sinne ist der Begriff übrigens auf viele menschliche Verhaltensweisen, die wir als altruistisch zu bezeichnen gewöhnt sind, nicht mehr anwendbar: die Diakonisse, die in der Altenpflege tätig ist, handelt nicht altruistisch im soziobiologischen Sinne. Die erfolgreiche Karrierefrau, der erfolgreiche Manager, die ein hohes Maß an Selbstbestätigung aus ihrer politischen und wirtschaftlichen Position ziehen und auf Kinder verzichtet haben, um sich ganz ihrer steilen Karriere widmen zu können, hinterlassen einem Großneffen, von dessen Existenz sie gar nichts wußten, ihr gesamtes Vermögen und ermöglichen ihm so die lebensretende Operation seines herzkranken Kindes, das dann heranwächst und selbst viele Kinder hat: altruistisch im *Wilsonschen* Sinne. Wie denn nun ist die Aussage von einer natürlichen Tendenz zum Altruismus beim Menschen zu verstehen?

Die Soziobiologen haben viele weitere anthropomorphisierende Metaphern in die »wissenschaftliche« Sprache eingeführt oder von den Ethologen und Biologen des 19. Jahrhunderts übernommen: aggression, warfare, cooperation, kinship, loyalty, coyness, rape, cheating, culture, socialization, spite, role, Sklaverei, Kasten, Arbeiterin, Königin sind alles Beiträge der Ethologie oder Soziobiologie und nicht die *Walt Disneys* zur baby-biologischen Sprachverwirrung.

2.2.2.2 Kritik am Begriff »selfish gene«

Eine, wenn nicht die zentrale, weithin popularisierte Behauptung der Soziobiologie ist die, die sich bei *Wilson* schon auf der ersten Seite seines Buches findet: »But the individual organism is only [the] vehicle [of the genes], part of an elaborate device to preserve and spread them with the least possible biochemical perturbation... the organism is only DNA's way of making more DNA.« (W, S. 3. Hervorhebung E. L.). Eine solche Aussage klingt offenbar viel bedeutungsvoller als die folgende, deren »Interpretation« sie ist: Es ist möglich, die Definition der Fitness so zu erweitern, daß das Ergebnis der *Fishersehen* Aussage von der Maximierung der Fitness durch Selektion auch mit diesem erweiterten Begriff erhalten wird. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn bei der Definition der Fitness eines Individuums ein Summand e" eingeführt wird, der den *Sewall Wrightschen* Koeffizien-

ten der Verwandtschaft berücksichtigt. Und diese Aussage wiederum ist die Paraphrasierung eines mathematischen Satzes der populationsgenetischen Evolutionsbiologie, wobei die einzelnen hier verwendeten Begriffe zunächst einmal Umschreibungen der zugrundeliegenden mathematischen Begriffe sind.

Man muß erst gar nicht von »selbstsüchtigen Genen« sprechen oder von »selfish DNA«, um deutlich zu machen, daß diese zentrale Aussage der Soziobiologie in der Fassung, die *Wilson* hier gibt, nichts als eine *metaphorische Sprechweise* ist, deren ideologische Sprengkraft allerdings immens zu sein scheint. Denn die hier zur Beschreibung populationsgenetischer Sachverhalte benutzten moralischen Kategorien sind völlig unangemessene Anthropomorphisierungen, mit deren Hilfe dann Aussagen wie die folgende, in der die anthropomorphisierenden Begriffe wieder in ihren ursprünglichen Kontext gebracht werden, als aus der Biologie abgeleitete Tatsachenaussagen erscheinen: »Um ... das Rätsel des menschlichen Altruismus aufzulösen, müssen wir zwischen zwei grundlegenden Formen ... unterscheiden. Der altruistische Antrieb kann irrational sein und sich einseitig auf andere richten ... [Er hat] sich wahrscheinlich durch Verwandtschaftsauslese [kin selection] ... entwickelt. Der »nildei Altruismus ist dagegen letzten Endes egoistisch [selfish] "" [und hat] sich vorwiegend durch Auslese an Individuen entwickelt "" Seine psychologischen Vehikel sind Lüge, Verstellung und Täuschung ...« (*Wilson* 1980, S. 147 f.).

2.2.3 Kritik am Adaptionismus und Pan-Selektionismus der *Wilsonschen* Soziobiologie [*Gould, Lewontin u. a.*]

Die Soziobiologie ist eine adaptionistische »pan-selektionistische« Variante der Evolutionsbiologie. *Gould* und *Lewontin* weisen in ihrer Arbeit aus dem Jahre 1979 über die »*Spandrilles* von *San Marco*«? darauf hin, daß der Adaptionismus in der Gefahr sei, alle Merkmale des Verhaltens oder auch der Morphologie eines Tieres als Anpassungen zu erklären. Nicht selten würde beispielsweise ein bestimmtes Verhaltensmerkmal einer Art im soziobiologisch-adaptionistischen Sinne erklärt, das Fehlen dieses Merkmals bei einer nahe verwandten Art ebenfalls wieder mit einer solchen adaptionistischen Erklärung versehen. Die Plausibilität einer adaptionistisch-selektionistischen Erklärung sei

der Soziobiologie nicht selten Beweis der Richtigkeit dieser Erklärung. Ein Muster für diese Art der »Passung« von Befunden in ein vorgegebenes Erklärungsschema ist die soziobiologische Erklärung, die Wilson von den Kohlbergsehen Stadien der moralischen Entwicklung gibt->. Gould und Lewontin nennen in ihrer Arbeit von 1979 diese Tendenz der adaptionistischen und soziobiologischen Erklärungen das »panglossische Paradigma?«, Gemäß diesem panglossischen Paradigma finden die Soziobiologen auch für alles und jedes eine adaptionistische, selektionistische Erklärung.

Eine Reihe von begrifflichen Unzulänglichkeiten haben den Adaptionismus auch außerhalb der Soziobiologie, insbesondere aber in seiner soziobiologischen Form kritik anfällig gemacht. Was Merkmal ist, also was im adaptionistisch-selektionistischen Sinne erklärt werden muß, ist willkürlich. Oft ist es unsere menschliche Sehgewohnheit, die uns eine Sache als bemerkenswert und damit erklärungsbedürftig erscheinen läßt, eine andere Sache nicht. Dabei isolieren wir allzu leicht, so Gould und Lewontin, einzelne Merkmale und verlieren dabei aus dem Auge, daß der Organismus nicht eine Ansammlung von Einzelmerkmalen ist, sondern ein einheitliches Ganzes. Der Organismus als Ganzheit, sein »Bauplan« müsse gesehen werden, wenn es um eine evolutionsbiologische Erklärung für die Ausgestaltung seiner einzelnen Teile gehe. Der grundlegende Bauplan eines Organismus, so Gould und Lewontins? sei »ein derart zusammenhängendes Gefüge und so voller Beschränkungen für Einzelanpassungen, daß herkömmliche selektionistische Argumentationsweisen wenig interessante Aussagen über diese Baupläne machen können« und, so kann man hinzufügen, auch über **diese** Einzelanpassungen wenig aussagen, solange man nicht weiß, was ein »Merkmal« ist.

Einige Beispiele mögen dies erläutern: Adaptionisten haben schon immer, so kritisieren Rose, Lewontin und Kamins", über die große Bedeutung des dem Zeigefinger opponierbaren Daumens für die menschliche Evolution gesprochen, der die Grundlage für den Präzisionsgriff bilde, über den der Mensch, nicht aber seine nächsten tierischen Verwandten verfügen. Es gibt aber gegenwärtig keine Möglichkeit, darüber zu entscheiden, ob die Selektion an diesem »Merkmal« angesetzt habe oder ob bestimmte Gene, die das Wachstum der Hand in der Organogenese oder gar das der

Vorderextremitäten insgesamt beeinflussen, ihrerseits mit anderen »Merkmalen« des Bauplans in Beziehung stehen, so daß die Selektion nicht auf dieses Merkmal (opponierbarer Daumen) allein gewirkt habe, sondern die »Hand« mit anderen Teilen des Körpers in einer für das Verständnis der Ausprägung der einzelnen »Merkmale« wichtigen Beziehung stehe. Daß dann eine »Anpassung im Sinne einer sekundären Nutzung von Teilen, die aus Gründen der Architektur, der Entwicklung, der Geschichte bereits vorhanden sind«⁻⁷, erfolgte, tut dem Argument von Gould, Lewontin u. a. keinen Abbruch: was »Merkmal« ist, läßt sich wenigstens nicht durch eine »willkürliche Atomisierung« des Gesamtorganismus erklären".

An der Schwierigkeit, genau zu definieren, was ein Merkmal im evolutionsbiologischen Sinne ist, setzt nun die entscheidende »systemimmanente« Kritik an, die an einer evolutionsbiologischen Erklärung moralischen Verhaltens beim Menschen, ja einer solchen Erklärung auch des menschlichen »Geistes« selbst geübt werden muß. Wenn wir im adaptionistischen Sinne die höheren Leistungen des menschlichen Gehirns, etwa seine Fähigkeit, so etwas wie Selbstbewußtsein zu entwickeln, erklären, so unterstellen wir, daß eben diese Fähigkeit ein »Merkmal« im evolutionsbiologischen Sinne sei: daß also eine Selektion stattgefunden habe, die dem Träger dieses Merkmals (oder seiner wie auch immer gearteten »Vorstufen«) einen Selektionsvorteil verschafft habe. Derartige adaptionistische Erklärungen berücksichtigen im allgemeinen nicht, daß es sich bei den genannten »Merkmalen« um Beiprodukte eines der Evolution unmittelbar unterliegenden Merkmals, einer Struktur oder eines »Bauplans« handeln kann, der als ganzer der Selektion unterliegt.

Vor allem aber lassen die Adaptionisten außer acht, daß es sich bei diesen »Merkmalen« wie »Fähigkeit zum Selbstbewußtsein«, »moralischen Verhaltensweisen«, »Wahrnehmungsleistungen« um bloße Konstrukte des evolutionsbiologischen Beobachters handeln kann, die seinen Denkgewohnheiten entstammen, nicht aber um »Merkmale« im evolutionsbiologischen Sinne. Wohlgemerkt, die Frage, die hier zu stellen ist, ist nicht, ob es selektionsneutrale Merkmale gibt oder nicht, sondern, was ein Merkmal ist.

Epiphänomene sind einem Adaptionisten und Panselektionisten wie Wilson kein Problem. Sie

haben in seinem panselektionistischen, adaptionistischen Erklärungsschema keinen Platz. Im 2. Kapitel seiner Soziobiologie, in dem er seine Evolutionstheorie darlegt, wird der Begriff »trait«, Merkmal, überhaupt nicht problematisiert. Und das Begriffspaar »adaptive versus nonadaptive trait« wird in »adaptive and abnormal traits« übersetzt. Alles werde durch die natürliche Selektion geformt, in *Wisons* Worten: »*The pervasive role of natural selection in shaping all classes of traits in organisms can be fairly called the central dogma of evolutionary biology* (W, S. 21 f.). Gerade dieses Dogma aber wird von Evolutionsbiologen wie *Gould*, *Lewontin* u. v. a. in Frage gestellt.

Ein weiterer Kritikpunkt am Adaptionismus ergibt sich aus der zeitlichen Perspektive, mit der wir als Menschen notwendig Evolutionsgeschichte betreiben müssen: eben von heute aus. Adaptionistische selektionistische Erklärungen sind somit Erklärungen im Nachhinein, sie erklären, daß das, was überlebt hat, aufgrund seiner Anpassungen überlebt hat, weil das Überleben seine Anpassungen beweist – und diese eben gilt es zu (er)finden. Und alle Arten, die wir heute beschreiben können, erscheinen uns als überlebende [sofern wir sie nicht gerade selbst ausgerottet haben] im *Darwinschen* Kampfs Dasein, und wir versuchen, ihr Überleben nicht nur bis heute, sondern an sich zu erklären, als würden sie ewig bestehen. Angesichts der vielen Arten, die während der Evolutionsgeschichte ausgestorben sind, und der wenigen, die Jahrmillionen oder gar Jahrhundertmillionen überlebt haben, sollten wir die heute lebenden Arten als auf dem Wege zum Aussterben ansehen.

2.2.4 Sozialdarwinismus und Soziobiologie als Ideologien

Wollte man die hier vorgetragenen Kritikpunkte an einer evolutionären oder soziobiologischen Betrachtungsweise der Ethik auf einen Nenner bringen, so ließen sich diese »evolutionären Ethiken« als biologistische Ideologien bezeichnen: Biologische Betrachtungsweisen gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeiten und insbesondere der Ethik neigen zu einer verkürzten Sicht, sie verkennen nicht selten die biologisch nicht einholbaren historischen oder sozialen Gesetzmäßigkeiten.

Dies gilt zuvörderst für *Lorenz*, der die Vorliebe hatte, Biologie und Weltanschauung durch einen Bindestrich zusammenzuziehen. 1940 schrieb *Lorenz* in »Der Biologe«: »Gewiß können Sozialismus

und Kommunismus aus einem halbverdauten Darwinismus entspringen, der irrtümlich die ganze Menschheit als gleichwertige homogene Einheit auffaßt. Aber schon die selbstverständliche Korrektur, daß nicht die ganze Menschheit, sondern nur die Rasse eine solche biologische Einheit sei, macht schon aus dem Sozialismus den Nationalsozialismus! Daß, wie schon erwähnt, diese Korrektur in der Praxis des Unterrichts durch eine völlig tendenzlose Darstellung vergleichend-systematischer Tatsachen gelingen kann, war eine der größten Freuden meines Lebens ... Ganz andere und schwierigere Probleme als bei der biologisch-weltanschaulichen Erziehung der Jugend ... haben wir bei der Aufgabe zu lösen, solchen Volksgenossen, die schon mit falschen Idealen behaftet sind, die Augen für die Ideale und Lebensziele des rassistischen Entwicklungsgedankens zu öffnen.«²⁹

Wilson ist sicher kein Nationalsozialist. Aber auch seine »Lehre« erliegt der Gefahr, biologistische Ideologie in dem angegebenen Sinne der »beschränkten« Weitsicht zu werden. Bezeichnend neben vielen anderen bereits zitierten Passagen aus seinen Schriften ist die Stelle aus dem ersten Kapitel der »Soziobiologie«, in der er die Soziobiologie gegen die Soziologie abzugrenzen versucht, oder genauer, die Soziologie in die Soziobiologie einzubeziehen sucht. Hier bekennt er sich ausdrücklich zur »Biologisierung der Soziologie«: »*Sociology sensu stricto, the study of human societies at all levels of complexity, still stands apart from sociobiology because of its largely structuralist and nongenetic approach. It attempts to explain human behavior primarily by empirical description of the outermost phenotypes and by unaided intuition, without reference to evolutionary explanations in the true genetic sense*« (W, S. 4). Soziologie sei dort am erfolgreichsten, wo sie, so wie es vordem die deskriptive biologische Taxonomie und Ökologie getan haben, deskriptiv arbeite und nur Oberflächenphänomene miteinander in Beziehung setze. Einen Erklärungswert hat die Taxonomie und Ökologie, folgt man *Wilson*, erst durch die Einbeziehung in den Neo-Darwinismus erhalten. Er fährt fort: »*It may not be too much to say that sociology and the other social sciences, as well as the humanities, are the last branches of biology waiting to be included in the Modern Synthesis. One of the functions of sociobiology, then, is to reformulate the foundations of the social sciences in a way that draws these subjects into the Modern Synthesis. Whether*

the social sciences can truly be biologized in this fashion remains to be seen« (W, S. 4). Eben dies ist Ideologie: alle Phänomene, die der nichtmenschlichen und menschlichen Natur und die der Kultur durch ein einziges Erklärungsschema erfassen zu wollen; wer immer »biologizes«, biologisiert, produziert Biologismus, also Ideologie.

3. Die Unmöglichkeit, den ethischen Begriff »Geltung« in der Biologie aufzulösen (Thomas H. Huxley)

Wenn ich die Kritik an den beiden Versuchen, Moral evolutionsbiologisch zu erklären und damit die Ethik in der Biologie »aufzulösen«, zusammenfasse, so läßt sich nur das Scheitern dieser Versuche, des soziobiologischen von Wilson wie des sozialdarwinistischen von Lorenz, feststellen. Beide Versuche haben zu einer biologistischen Ideologie geführt, die schon aus innerbiologischen Gründen unzureichend bleiben mußte. Die Frage ist, ob ein angemessenes Verhältnis von Evolutions-Biologie und Ethik vorstellbar ist. Vogel gibt eine sehr vorsichtige Darstellung des möglichen Beitrages der (Evolution)Biologie zur Thematik »Biologie und Ethik«, indem er auf biologische Rahmenbedingungen und Voraussetzungen der Entstehung moralischen Verhaltens beim Menschen hinweist. Dabei sieht er auch die von mir oben (vgl. 2.2.3) geäußerten Vorbehalte gegenüber einer adaptionsistischen Erklärung moralischen Verhaltens, wenn er schreibt: »Um überhaupt eine iverantwortliche Moral entwickeln zu können, bedarfes bestimmter Eigenschaften bzw. Fähigkeiten, die offenbar nur der Mensch unter allen Organismen in der erforderlichen Ausprägung und Kombination besitzt. Diese Eigenschaften«, (zu denen er die geistigen Fähigkeiten zum absichtlichen und vorausschauenden Handeln wie auch die Wahrnehmung einer personalen Identität bei dem Handelnden und seinem Gegenüber zählt [E. L.]), »sind natürlich ihrerseits wieder ein Produkt der biologischen Evolution ... doch ist ihr jeweiliger Ursprung wahrscheinlich nicht primär mit der Entwicklung von Moral gekoppelt.«³⁰

Vogel trifft, indem er sich auf das hier bereits zitierte Diktum von Hume bezieht, die wesentliche Unterscheidung zwischen Sein und Sollen. »Jede Form eines normativen Biologismus ... ist ohne jede ethische Relevanz! Ethik bedarf weder einer evolu-

tionsbiologischen Legitimation, noch ist eine solche überhaupt mdglich« (Vogel, aaO., S. 215 f.).

Dies hat, so meine ich, niemand klarer gesehen als Thomas H. Huxley, Darwins »Bulldogge«, wie er aufgrund seiner vehementen Verteidigung der Darwinschen Evolutionslehre genannt wurde, ein Zeuge, den man eher auf der Seite der überzeugten Sozialdarwinisten vermuten würde: In seinem gerade heute wieder wichtigen Aufsatz über »Evolution and Ethics« aus dem Jahre 1893 schreibt Huxley: »The propounders of what are called the iethics of evolution, when the revolution of ethics« would usually better express the object of their speculations, adduce a number of more or less interesting facts and more or less sound arguments, in favour of the origin of the moral sentiments, in the same way as other natural phenomena, by a process of evolution. I have little doubt, for my own part, that they are on the right track; but as the immoral sentiments have no less been evolved, there is, so far, as much natural sanction for the one as the other. The thief and the murderer follow nature just as much as the philanthropist. Cosmic evolution may teach us how the good and the evil tendencies of man may have come about; but, in itself, it is incompetent to furnish any better reason why what we call good is preferable to what we call evil than we had before. Some day, I doubt not, we shall arrive at an understanding of the evolution of the aesthetic faculty; but all the understanding in the world will neither increase nor diminish the force of intuition that this is beautiful and that is ugly.«³¹ Huxley mahnt uns zur Einsicht, daß die evolutionsbiologischen Erkenntnisse über mögliche Ursprünge menschlichen »moralischen« Verhaltens nichts aussagen über die »Gültigkeit« moralischer Regeln. Dieses Problem ist nicht einholbar durch die Biologie und läßt sich in ihr nicht auflösen.

Die Evolutionäre Ethik stellt einen der vielen gescheiterten Versuche einer rationalen Letztbegründung ethischer Normen dar, einen Versuch, der letztlich dem naturalistischen Fehlschluß zum Opfer gefallen ist. Die Frage, ob eine solche Letztbegründung überhaupt möglich sei, ist in der ethischen Diskussion der Neuzeit immer wieder gestellt worden. Unter Verzicht auf eine bis ins letzte rationale Begründung ethischer Normen läßt sich das Problem wohl »lösen«: Der Berg Sinai wäre der Ort, zu dem man dann gelangte, wenn man die Forderung nach Rationalität bis ins letzte aufgab. Eine Privatethik andererseits, oder wenigstens ihre bis ins letzte gehende rationale Begründung, bliebe dezisioni-

stisch und wäre wohl kaum von intersubjektiver Relevanz. Sollten wir also zur Tagesordnung übergehen und wie *Candide* unseren Garten bestellen? Das Feld bliebe den philosophischen Dilettanten überlassen; wohin dies führt, das habe ich im, aber auch durch den hier vorliegenden Beitrag gezeigt. Einen philosophischen Neuansatz zur Lösung des Problems bietet K. O. *Apel*, indem er den Begriff der »Begründung« einer Kritik unterzieht. Wenn »Begründung« in der Philosophie immer als »Ableitung aus etwas anderem«, als »Deduktion« etwa, verstanden werde, dann freilich sei das Problem einer Letztbegründung unlösbar. Wenn man aber sich darauf besinne, wie *Descartes* es bekanntlich tue, daß man auch im radikalen Zweifeln noch denke und also existiere, so leiste man das, was als die »transzendentalreflexive Besinnung auf das im Denken nicht Hintergehbare« bezeichnet werden müsse. Das, was für den Gottesbeweis unzureichend gewesen sei, habe doch für den Beweis der eigenen Existenz genügt: die Reflexivität des Zweifelssicheren aber nur, folge man einem »zweiten tiefen Vorurteil der philosophischen Traditionen!«, die Existenz des Subjekts des Denkens. Für die Begründung ethischer Regeln, die auf andere Subjekte sich beziehen, gebe das *Descartessche* »*Cogito, ergo sum*«, so das »Vorurteil des methodischen Solipsismus«, wie *Apel* es nennt, nichts her. *Apels* eigener Ansatz zur Lösung des Problems der Letztbegründung ethischer Normen hingegen besteht nun darin, gerade diesen methodischen Solipsismus *Descartes* als eine Illusion zu bezeichnen, ohne dabei aber die »Reflexivität« des *Descartesschen* Arguments selbst zu verwerfen. Das »Herausreflektieren aus dem öffentlich-sprachlichen Diskurszusammenhange sei unmöglich. Damit gewinnt *Apel* die »Möglichkeit der transzendentalphilosophischen Letztbegründung einer Diskursethik«: »Der Philosoph kann demjenigen - gegebenenfalls sich selbst -, der etwa die Frage >Warum soll ich moralisch sein, und was besagt dies?« ernsthaft ... stellt, zeigen, daß er durch diesen Akt des Zur-Diskussion-Stellens einer Frage notwendigerweise in Freiheit ... diejenigen moralischen Normen anerkannt hat, die es möglich machen, daß im argumentativen Diskurs eine für alle möglichen Diskursteilnehmer konsensfähige Antwort gefunden werden kann« (*Apel*, aaO., S. 449).

Ape/ folgt mit seinem Argument, sofern ich ihn hier richtig verstehe, der *Descartesschen* Argumentation insofern, als er ebenfalls von der Reflexivität seines Argumentes wesentlich Gebrauch macht: dadurch, daß ich die Frage nach der Moralität stelle,

beantworte ich sie zugleich auch positiv. Oder, anders ausgedrückt, wollte ich die Moralität leugnen, gerate ich in einen »*performativen Widerspruch*«, indem ich mit diesem Leugnen zugleich die Moralität der Diskurspartner voraussetze, die eine Zustimmung zu meiner Argumentation erst ermöglicht.

Nun hat schon *Nietzsche*? an der »Reflexivität« des *Descartesschen* Satzes Kritik geübt, die zumindest immer dann berücksichtigt werden müßte, wenn man von ähnlichen Reflexivitätsargumenten Gebrauch macht: Seit *Nietzsche* muß man fragen, wieweit das »*Cogito, ergo sum*« nichts weiter beweise, als eine Konvention der (indogermanischen) Sprachen, eine »grammatische Gewohnung«. Ist also nicht auch *Apel* zu fragen, ob sein Versuch der Letztbegründung »nicht zu etwas absolut Gewissem, sondern nur zu einem Faktum eines sehr starken Glaubens« führe?

Bleibt also doch nur der Weg auf den Berg Sinai? Dieser jedenfalls führt nicht zu einer »*Evolutionären Ethik*«.

Dr. Eckhard Lieb
Biologe, Universität Bayreuth
Auf dem Tummelplatz 8
5840 Schwerte 5

Anmerkungen

1. Odo Marquard: Neugier als Wissenschaftsantrieb – oder die Entlastung von der Unfehlbarkeitspflicht, in: *Hans Lenk* u. a. (Hg.): *Ethik der Wissenschaften*, Bd. I, München usw., 1984, S.15-26, S. 20, S. 21.
2. Wolfgang Stegmüller: Evolutionäre Erkenntnistheorie, Realismus und Wissenschaftstheorie, in: *Robert Spaemann* u. a. (Hg.): *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis*, CIVITAS Resultate, Bd.6, Weinheim, 1984, S. 5- 34.
3. Walter Schulz: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, 1984, S. 636.
4. *Bergedorfer Gesprächskreis* (Hg.): *Die Biologie als technische Weltmacht*, *Bergedorfer Protokolle* 32, Hamburg-Bergedorf, 1969, S. 24.
5. Konrad Lorenz: Das sogenannte Böse, Wien, 1963.
6. Vor allem bei *Charles Darwin*: Die Entstehung der Arten, C. W. Neumann (Übers.), Reclams Universalbibliothek Nr. 3071/80, Stuttgart [1963] und auch in: *ders.*: *The descent of man, and selection in relation to sex*, London, 1871, und in: *ders.*: *The expression of the emotions in man and the animals*, London, 1872.

7. G. E. Moore: Principia Ethica, Reclams Universalbibliothek Nr. 8375, Stuttgart, [1970].
8. Karl-Otto Apel: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt, 1988, S. 24.
9. Wilhelm Schallmayer: Vererbung und Auslese, Jena, 4. Aufl., 1920.
10. Konrad Lorenz: Durch Domestikation verursachte Störungen arteigenen Verhaltens, in: Zeitschrift für angewandte Psychologie und Charakterkunde, 59 (1940), 2-81, S. 67; im Text zitiert als »L 1940«.
11. Konrad Lorenz: Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, München, 1973; im Text zitiert als »L 1973«.
12. Christian Vogel: Gibt es eine natürliche Moral?, Oder: wie widernatürlich ist unsere Ethik?, in: Heinrich Meier (Hg.): Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, Serie Piper 997, München usw. 1988, S. 193-219.
13. Edward O. Wilson: Sociobiology, Cambridge Mass. usw., 1975, S. 3; im Text zitiert als »W«.
14. J. B. S. Haldane: The causes of evolution, Ithaca N. Y., [1966].
15. J. B. S. Haldane: Penguin New Biology, 15, 44, 1953.
16. W. D. Hamilton: The genetical theory of social behaviour, I+11, in: Journal of Theoretical Biology, 7, 1-52, 1964.
17. V. C. Wynne-Edwards: Animal dispersion in relation to social behaviour, Edinburgh, 1962.
18. Eine Geschichte der Soziobiologie wäre unvollständig, wenn sie nicht auch den englischen Theologen Henry Drummond (The ascent of man, London, 1884) erwähnte, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts in einer »natürlichen Theologie« die Evolutionstheorie und das Christentum miteinander »versöhnen« wollte und in diesem Zusammenhang eine evolutionsbiologische Erklärung des »Otherismus«, des »Altruismus« suchte. Anders als die Soziobiologen nach ihm bietet Drummond jedoch keine »darwinistische«, also keine »selektionistische« Erklärung des Altruismus', den er noch ganz im theologischen Sinne als Summe solcher Tugenden wie »sympathy, tenderness, unselfishness« definiert (Drummond aaO., S. 22). Der Altruismus, der »Struggle for the Life of Others« ist für Drummond vielmehr neben und unabhängig vom Darwinschen »Struggle for Life« ein zweiter Evolutionsmechanismus. Beide »supreme factor[s]« (Drummond, aaO., S. 23) der Evolution sind vom Anbeginn des Lebens an als »agent[s] in the process of evolution« wirksam. »Even in the early stages of development. ... [the] contribution [of the second factor of evolution. the Struggle for the Life of Others]« is as real ...« (Drummond, aaO., S. 17).
Denn die Evolutionsfaktoren »Struggle for Life« und »Struggle for the Life of Others« »basieren« auf den zwei Grundfunktionen des Lebens, auf »Nutrition« der eine, auf »Reproduction« der andere. (Drummond, aaO., S. 17).
- Dieser zweite, von Drummonds bislang »missing factor in current theories« (Drummond, aaO., S. 15) beschriebene Evolutionsfaktor des »Struggle for the Life of Others«, gewinne im Laufe der Evolutionsgeschichte zunehmend an Bedeutung: »... while in the world's later progress - under the name of Altruism - it assumes a sovereignty before which the earlier Struggle (seil. for Life) sinks into insignificance.« (Drummond, aaO., S. 17).
- Für den Theologen Drummond findet die Evolution ihren höchsten Ausdruck im Christentum. (Drummond, aaO., S. 439). Christentum und Evolution lassen sich auf einen gemeinsamen Nenner bringen und miteinander versöhnen: durch das gemeinsame Prinzip der Liebe: »Up to this time no word has been spoken to reconcile Christianity with Evolution, or Evolution with Christianity. And why? Because the two are one. What is Evolution? A method of creation. What is its object? To make more perfect living beings. What is Christianity? A method of creation. What is its object? To make more perfect living beings. Through what does Evolution work? Through Love. Through what does Christianity work? Through Love. Evolution and Christianity have the same Author, the same end, the same spirit:« (Drummond, aaO., S. 438).
19. Edward O. Wilson: Biologie als Schicksal. Die soziologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens, München usw., 1980, S. 184.
20. Zitiert nach: Howard L. Kaye: The social meaning of modern biology, New Haven usw., 1986, S. 99.
21. Howard L. Kaye, 1986: Social meaning.
22. S. J. Gould and R. C. Lewontin: The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm, in: Proc. Royal Soc. (London), Ser. B, 205 (1979), 581-598.
23. Kohlberg lasse in »Stage and Sequence« (1969) mit den Stufen der moralischen Entwicklung, so Wilson (W, S. 563), zwar noch eine Beschreibung der »genetic evolution of ethics« vermissen, da er versäume, die Aktivität der Gehirnzentren, die die Gefühle und Stimmungen vermitteln, als eine biologische Adaptation zu erklären. Nur so könne die Bedeutung der ethischen Codices entziffert werden. Und dann liefert Wilson selbst eine (ex post) »Erklärung« der Kohlbergschen Stadien der moralischen Entwicklung und erläutert, worin der Selektionsvorteil bestehe, daß kleine Kinder selbst-zentriert und relativ wenig geneigt sind, »altruistische« Handlungen zu vollziehen, und warum beispielsweise Heranwachsende ungewöhnlich stark abhängig vom »peer-approval«, vom Ansehen in der Gruppe der Gleichaltrigen, sind. Es scheint, als sehe Wilson alle Charakteristika der US-amerikanischen Gesellschaft der »whasps«, der »white anglo-saxon protestants« als genetisch fixiert an und weise ihnen einen hohen Selektionswert zu.
24. Dr. Panloss in Voltaires Candide ist getreu der Leibnizschen Philosophie, die durch ihn verspottet werden

soll, auch noch angesichts der Katastrophe des Erdbebens von Lissabon der Überzeugung, in der besten aller möglichen Welten zu leben, »denn«, so sagt Pangloss, »alles dies ist so am besten. Wenn es nämlich bei Lissabon einen Vulkan gibt, so kann das Erdbeben nicht woanders sein, denn es ist ja selbstverständlich, daß sich die Ereignisse dort abspielen, wo sie entstehen. Also ist alles gut!«

25. J. S. Gould und R. C. Lewontin, 1979: Spandrels.
26. S. Rose. L. J. Kamin und R. C. Lewontin: Not in our genes, Harmondsworth, Middlesex, 1984, S. 247.
Auch Gould und Lewontin (1979: Spandrels) verdeutlichen die Tendenz der Adaptionisten, »die unmittelbare Zweckmäßigkeit [zu betonen] und andere Eigenschaften der Gestalt unberücksichtigt [zu lassen]«, am Beispiel von Vorderextremitäten, und zwar an denen des Tyrannosaurus, dessen winzige Vorderbeine, die nicht einmal bis zu seinem Maul reichten, möglicherweise, so eine adaptionistische Erklärung, »dem Tier von Nutzen waren. um aus einer liegenden Position aufzustehen« oder vielleicht auch als Ergebnis einer auf ein spezifisches Kopulationsverhalten zielenden Selektion zu erklären seien.
Schon Goethe hat sich über derartige teleologische Erklärungen lustig gemacht, wie er sie bei Galen fand, der die Proportionen der menschlichen Hand damit erklärte, daß sie anatomisch besonders geeignet sei, um eine Kugel zu halten und zu werfen. (In der Besprechung des Pariser Akademiestreits von 1830).
Daß die verschiedenen Varianten der Vorderextremitäten der Wirbeltiere sicherlich auch aufgrund eines Gesetzes der differentiellen Entwicklung etwa im Sinne des Goetheschen »Kompensations-Prinzips« erklärbar seien, betonen Gould und Lewontin: die extrem große Ausbildung der Hintergliedmaßen und des Kopfes führe zu einer Reduktion der Größe der Vorderbeine. Ganz in

diesem Goetheschen Sinne einer Materialkompensation, unter Betonung der »architektonischen«, im Gesamtplan eines Organismus begründeten »Rahmenbedingungen (constraints)« erklärt ein anderer amerikanischer Evolutionsbiologe die gering ausgebildete rückwärtige Partie des Großpandas: »Während Gebiß und Kiefer [dieser Bambusfreßmaschine] vergrößert und verstärkt sind. um die rauhe Nahrung zu bewältigen, zeigen die hinteren Körperpartien eine entsprechend schwache Ausbildung. Geschlechtsorgane und Skelettmerkmale der Beckenregion weichen vom Gewohnten ab... Jedem Lebewesen stehen für Wachstumszwecke bestimmte Mengen an Energie und organischer Substanz zur Verfügung, die beim Panda vorwiegend auf die Kopfregion konzentriert werden.« (Steven M. Stanley: Der neue Fahrplan der Evolution, München, 1983, S. 151). Wie auch immer man im einzelnen seine Sympathien für oder gegen eine adaptionistische Erklärung von Einzelmerkmalen verteilen mag: Beweise im einen oder anderen Sinne sind immer schwer zu finden, und der Hinweis darauf, daß zwischen Epiphänomenen und »Merkmalen« wenigstens im Grundsatz unterschieden werden muß, bleibt berechtigt.

27. J. S. Gould und R. C. Lewontin, 1979: Spandrels.
28. J. S. Gould und R. C. Lewontin, 1979: Spandrels.
29. Konrad Lorenz: Nochmals: Systematik und Entwicklungsgedanke im Unterricht, in: Der Biologe, 9 (1940), 24- 38, S. 32 und 35. Hervorhebungen E. L.
30. Christian Vogel, 1988: Moral, S. 213. Hervorhebung E. L.
31. Thomas H. Huxley: Evolution and ethics, New York, 1897, S. 79f.; Hervorhebung E. L.
32. Karl-Otto Apel, 1988: Diskurs, S. 445.
33. Friedrich Nietzsche: Der Wille zur Macht, in: ders.: Gesammelte Werke, Band 19, Musarion Verlag, München, [1926], Nr. 484, S. 14.

Rezension

Krusche, Günter: Bekenntnis und Weltverantwortung. Die Ekklesiologiestudie des Lutherischen Weltbundes – ein Beitrag zur ökumenischen Sozialethik, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1986, 248 S.

Das Stichwort »Weltverantwortung« ist zu einem zentralen Orientierungspunkt für ökumenische Sozialethik geworden. Heftig ist in den letzten zwei Jahrzehnten über die Formen und die sozialen wie

politischen Konfliktfelder gestritten worden, in denen sich christliche Weltverantwortung zu bewähren hat. Nur zögernd ist dabei die Frage nach dem Subjekt dieser Weltverantwortung, d. h. nach der Kirche, thematisiert worden. Inzwischen scheint sich eine Änderung vollzogen zu haben. Die Stichworte: status confessionis, Häresie, Bundes-schluß, konziliarer Prozeß usw. sind Anzeichen dafür, daß die ekklesiologische Dimension ehrist-

licher Weltverantwortung ausdrücklich thematisiert wird. So kommt die Studie von Günter Krusche zum richtigen Zeitpunkt, denn hinter dem Titel »Bekenntnis und Weltverantwortung« verbirgt sich die systematische Frage nach der ekklesiologischen Verankerung ökumenischer Sozialethik. Der Band umfaßt drei weitgehend in sich abgeschlossene Teilstudien. Die erste zeichnet die Entwicklung der ökumenischen Sozialethik, insbesondere in der Periode seit 1966 nach und versucht dabei vor allem, das Aufbrechen ekklesiologischer Fragestellungen aufzuspüren. Der zweite Teil stellt den Verlauf und die Ergebnisse der Ekklesiologiestudie des Lutherischen Weltbundes von 1973-1977 dar, deren Thema »Die Identität der Kirche und ihr Dienst am ganzen Menschen« in das Zentrum der systematischen Fragestellung führt. Der abschließende dritte Teil überprüft die gewonnenen Erkenntnisse an der aktuellen Diskussion, vor allem in der DDR, über die Wahrnehmung kirchlicher Friedensverantwortung. Die Frage nach der inneren Verknüpfung von Ekklesiologie und Ethik ist die Klammer, die alle drei Teile zusammenhält. Das leitende Interesse des Verfassers in allen drei Teilen bleibt die sozialetische Praxis der Kirche. Dem entspricht ein weitgehend funktionales Verständnis der Ekklesiologie. Die ekklesiologische »Hauptfrage« wird gleich zu Anfang in einem Zitat von Lukas Vischer so formuliert: »Wie muß die Kirche gestaltet sein, wenn sie ihren universalen Auftrag erfüllen soll?« (13). Immer wieder im Verlauf seines Überblicks über die Entwicklung ökumenischer Sozialethik kommt der Verfasser auf diese Grundfrage nach der Rolle und dem gesellschaftlichen Ort sowie der entsprechenden Sozialgestalt der Kirche zurück. Die Bedeutung der gesamten Untersuchung liegt vor allem darin, daß der Verfasser die Diskussion zu einigen höchst aktuellen ökumenischen Themen sorgfältig nachzeichnet und kritisch interpretiert. Da es bisher zu diesen neueren Ansätzen einer ökumenischen Sozialethik, im Unterschied zu den früheren Phasen, nur sehr wenige deutsch-

sprachige Untersuchungen und Darstellungen gibt, hat dieser Band einen hohen Informationswert. Dies gilt auch für die wichtigen Einblicke in die Diskussion in den Kirchen der DDR. Darüber hinaus weist der Verfasser überzeugend nach, daß sich die Frage nach der Kirche und ihrer Gestalt mit innerer Notwendigkeit aus den ethischen Sachzusammenhängen heraus stellt. Als wichtiger Orientierungspunkt dient ihm dabei die dritte These der Barmer Theologischen Erklärung, wonach der tätige Gehorsam und die äußere Gestalt der Kirche (ihre »Ordnung«) in den Zeugnisauftrag der Kirche hineingehören (161 f.). Das vorrangige Interesse an der sozialetischen Praxis der Kirche führt freilich dazu, daß die Ekklesiologie nur als Funktion der Ethik in den Blick kommt. In diesem Engagement für die »wirkliche Kirche« (W. Huber) gründet letztlich auch die Skepsis des Verfassers gegenüber der neuerlichen Berufung auf den »status confessionis«. Aber der funktionale Ansatz müßte ergänzt werden durch eine theologische Begründung der Ekklesiologie. Sie könnte ansetzen bei den Hinweisen auf die trinitarische Verankerung der Koinonia (102), beim Teilen des eucharistischen Mahles als Ursprung und Maßstab christlicher Gemeinschaft (84 ff.) oder beim eschatologischen Verständnis der Kirche als »Zeichen des Reiches Gottes« (bes. 85 ff.). Diese Ansätze sind alle in der Untersuchung angelegt, aber sie werden nicht entfaltet. Eine zusammenfassende systematische Auswertung der drei Teilstudien im Blick auf die theologische Bestimmung des Verhältnisses von Ekklesiologie und Ethik hätte den Wert des Bandes noch erhöht. Aber in jedem Fall ist es Krusche gelungen, eine der zentralen Aufgabenstellungen für die weitere Arbeit im Bereich ökumenischer Sozialethik zu formulieren. Seine sorgfältige Untersuchung wird hoffentlich dazu beitragen, daß die Aufgabe nicht abermals, wie bereits wiederholt, verdrängt und beiseite geschoben wird.

Prof Dr. Konrad Raiser
4630 Bochum

Bibliographie

Grundfragen der Ethik

- Blumenberg; Hans: Höhlenausgänge. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988. 827 S. 92,- DM.
- Grenz, Stanley J.: Reason for Hope. The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg. Oxford: Oxford University Press 1990. 320 S. 25,00 £.
- Heller, Agnes: A Philosophy of Morals. Oxford: Blackwell 1989. 352 S. 29,50 £.
- Kenny, Anthony: Free Will and Responsibility. London: Routledge 1988. 122 S. 6,95 £.
- »Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule«. Hg. von Gernot Böhme. München: Beck 1989. 452 S. 58,-DM.
- Knapp, Andreas: Soziobiologie und Moraltheologie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie. Mit einem Geleitwort von Reinhard Löw. Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft 1989 (Acta humaniora). XIV, 456 S. 58,- DM.
- Legstrup, Knud E.: Schöpfung und Vernichtung. Religionsphilosophische Betrachtungen. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990. Ca. 360 S. Ca 90,- DM.
- Nisters, Thomas: Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis. Freiburg: Karl Alber 1989 (Reihe: Praktische Philosophie, Bd. 32). Ca. 290 S. Ca. 68,- DM.
- O'Hear, Anthony: An Introduction to the Philosophy of Science. Oxford: Oxford University Press 1989 (Clarendon Press). 250 S. Paperback 6,95 £; geb. 22,50 £.
- Picht, Georg: Der Begriff der Natur und seine Geschichte. Einführung von Carl Friedrich von Weizsäcker. Vorlesungen und Schriften. Stuttgart: Klett-Cotta 1989. Ca. 490 S. Ca. 60,-DM.
- Schöpfung und Befreiung. Für Claus Westermann zum 80. Geburtstag hg. von Rainer Albertz, Friedemann W. Golka und Jürgen Kegler. Stuttgart: Calver 1989. Ca. 220 S. Ca. 48,- DM.
- Spaemann, Robert: Glück und Wohlfühlen. Versuch über Ethik. Stuttgart: Klett-Cotta 1989. 254 S. 38,- DM.
- Wahrheit und Versöhnung. Theologische und phi-

losophische Beiträge zur Gotteslehre. Hg. v. Dietrich Korsch und Hartmut Ruddies. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989. 279 S. Ca. 68,- DM.

Historische Probleme der Ethik

- Denecke, Axel: Gottes Wort als Menschenwort. Karl Barths Predigtpraxis - Quelle seiner Theologie. Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1989. Ca. 320 S. Ca. 36,80 DM.
- Flew, Antony: David Hume. Philosopher of Moral Science. Oxford: Blackwell 1986. 190 S. 8,95 £.
- Jahr, Hannelore: Theologie als Gestaltmetaphysik. Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs. Berlin und New York: Walter de Gruyter 1989 (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 46). XIV, 482 S. 132,- DM.
- Pfannkuche, Walter: Platons Ethik als Theorie des guten Lebens. Freiburg: Karl Alber 1988 (Reihe: Praktische Philosophie, Bd. 30). 286 S. 68,-DM.
- Urmson, J. O.: Aristotle's Ethics. Oxford: Blackwell 1988. 130 S. 7,95 £.
- Weizsäcker, 'Carl Friedrich von und Enno Rudolph (Hg.): Zeit und Logik bei Leibniz. Studien zu Problemen der Physik, Mathematik, Logik und Metaphysik. Stuttgart: Klett-Cotta 1989 (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Bd. 44). Ca. 210 S. Ca. 48,-DM.

Feministische Ethik, gesellschaftliche Situation der Frau

- Gotteslehrerinnen. Hg. von Luise Schottroff und Johannes Thiele. Dorothee Sölle zum 60. Geburtstag. Stuttgart: Kreuz Verlag 1989. Ca. 240 S. Ca. 29,80 DM.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge. München

und Mainz: Chr. Kaiser und M. Grünewald 1988. 426 S. 49,80 DM.

Siegele-Wenschkewitz, Leonore (Hg.): *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte.* München: Chr. Kaiser 1988 (Kaiser Taschenbücher, 29). 280 S. 24,80 DM.

Wisniewski, Roswitha und *Hermann Kunst*: *Handbuch für Frauenfragen.* Landsberg a. Lech: Verlag Bonn Aktuell 1988. 58,- DM.

Politische Ethik

Abromeit, Heidrun und *Göttrik Wewer* (Hg.): *Die Kirchen und die Politik. Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis.* Opladen und Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1989. Ca. 305 S. Ca. 45,-DM.

Barry, Brian: *Democracy, Power and Justice. Essays in Political Theory.* Oxford: Oxford University Press 1989 (Clarendon Press). 500 S. 45,00 £.

Ethics and Defence. Power and Responsibility in the Nuclear Age. Ed. by Howard Davis. Oxford: Basil Blackwell 1986. 224 S. Paperback 8,95 £, geb. 25,00 £.

Glassmann, Ronald M.: *Democracy and Equality. Theories and Programs for the Modern World.* London: Praeger Publishers 1989. 300 S. 32,95 £.

»Gott mit uns«. *Der deutsche Vernichtungskrieg im Osten 1939- 1945.* Hg. von Ernst Klee und Willi Dreß, unter Mitarbeit von Volker Rieß. Frankfurt a. M.: Fischer 1989. 261 S. 34,- DM.

Hare, R. M.: *Essays on Political Morality.* Oxford: Oxford University Press 1989 (Clarendon Press). 272 S. 25,00 £.

Klee, Ernst: *Die SA Jesu Christi. Die Kirche im Banne Hitlers.* Frankfurt a. M.: S. Fischer 1989. 203 S. 12,80 DM.

Moltmann, Jürgen: *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt.* München und Mainz: Chr. Kaiser und M. Grünewald 1989 (Forum Politische Theologie, 9). 129 S. Ca. 12,- DM.

Nerlich, Uwe und *Trutz Rendtorff* (Hg.): *Nukleare Abschreckung. Politische und ethische Interpretationen einer neuen Realität. Unter Mitwirkung von Lothar Waas.* Baden-Baden: Nomos 1989

(Schriftenreihe Internationale Politik und Sicherheit, Bd. 25), 889 S. 44,- DM.

Schreiber, Matthias: *Friedrich Justus Pereis. Ein Weg vom Rechtskampf der Bekennenden Kirche in den politischen Widerstand.* München: Chr. Kaiser 1989 (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, Bd. 3). Ca. 240 S. Ca. 36,- DM (Subskr.pr. 30,- DM).

Vollnhals, Clemens: *Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945- 1949. Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit.* München: Oldenbourg 1989. 308 S. 68,- DM.

Sozialethik

Baadte, Günter und *Anton Rauscher* (Hg.): *Christliche Gesellschaftslehre.* Graz, Wien, Köln: Styria 1989. Ca. 163 S. 19,80 DM.

Dennis, Norman und *A. H. Halsey*: *English Ethical Socialism.* Thomas More to R. H. Tawney. Oxford: Oxford University Press 1988 (Clarendon Press). 288 S. 27,50 £.

Giddens, Anthony: *Sociology.* Cambridge: Polity Press 1989. 650 S. Paperback 9,95 £; geb. 29,50 £.

Kaufmann, Franz-Xaver: *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1989. Ca. 200 S. Brosch. ca. 58,- DM; Ln. ca. 85,- DM.

Keuth, Herbert: *Wissenschaft und Werturteil. Zu Werturteilsdiskussion und Positivismusstreit.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1989 (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, 59). Brosch. 48,- DM; Ln. 78,- DM.

Klein, Heribert: *Oswald von Nell-Breuning - unbeugsam für den Menschen. Ein Lebensbild mit ausgewählten Texten.* Freiburg: Herder 1989. 160 S. Ca. 22,80 DM.

Rosenberg, Alexander: *Philosophy of Social Science.* Oxford: Oxford University Press 1988 (Clarendon Press). 218 S. 8,95 £.

Wirtschaftsethik

Eisermann, Gottfried: *Max Weber und Vilfredo Pareto. Dialog und Konfrontation.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1989. VII, 238 S. Brosch. 64,- DM; Ln. 88,- DM.

Fitzgibbons, Athol: Keyne's Vision. A New Political Economy. Oxford: Oxford University Press 1988 (Clarendon Press). 224 S. 22,50 £.

Gordon, David C: Images of the West. Third World Perspectives. London: Rowman & Littlefield Publishers 1989. 208 S. 23,95 £.

Hess, Peter N.: Population Growth and Socioeconomic Progress in Less Developed Countries. Determinants of Fertility Transition. London: Praeger Publishers 1988. 192 S. 30,95 £.

Holton, Robert: Max Weber on Economy and Society. London: Routledge 1989. 224 S. 29,95 £.

Hiinermann, Peter und Margit Eckholt (Hg.): Katholische Soziallehre - Wirtschaft - Demokratie. Ein lateinamerikanisches Dialogprogramm 1. München: Chr. Kaiser 1989 (Entwicklung und Frieden. Wiss. Reihe, Bd. 51). Ca. 320 S. Ca. 36,- DM.

Kain, Philip J.: Marx and Ethics. Oxford: Oxford University Press 1989 (Clarendon Press). 230 S. 25,00 £.

Roy, Subroto: Philosophy of Economics. On the Scope of Reason in Economic Inquiry. London: Routledge 1989. 256 S. 30,00 £.

Ruh, Hans: Wirtschaftsethik. Stuttgart: Kohlhammer 1989. Ca. 240 S. Ca. 36,- DM.

Waibl, Elmar: Ökonomie und Ethik I: Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit. Stuttgart: frommann-holzboog 1988 (problemata 104, 1). 429 S. Brosch. 54,- DM; Ln. 78,- DM. Ökonomie und Ethik II: Die Kapitalismusdebatte von Nietzsche bis Reaganomics. Stuttgart 1989 (problemata 104, 2). Ca. 300 S.

Ethik der Kultur, u. a. Bildung, Medien

Boden, Margaret A.: The Philosophie of Artificial Intelligence. Oxford: Oxford University Press 1989. 288 S. 7,95 £.

Garnham, Alan: Artificial Intelligence. An Introduction. London: Routledge 1988. 256 S. Paperback 8,95 £; geb. 25,00 £.

Technik und Gesellschaft. Jahrbuch 3. Schwerpunktthema: Computer, Medien, Gesellschaft. Hg. v. Werner Rammert und Gotthart Beckmann. Frankfurt a. M.: Campus 1988. Ca. 240 S. Ca. 38,- DM.

Timm, Hermann: Diesseits des Himmels. Von Welt- und Menschenbildung. Facetten der Religionskultur. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988. 194 S. 58,- DM.

Bioethik, u. a. Medizin, Genetik

Fletcher, John C: Die ethische Diskussion um die Gentherapie am Menschen. Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik 1989 (Medizinethische Materialien, Heft 49). 76 S. Schutzgebühr 5,-DM.

Kourilsky, Philippe: Genetik - Gentechnik - Genmanipulation. Aus dem Französischen. München: Piper 1989. 39,80 DM.

Krämer, Walter: Die Krankheit des Gesundheitswesens. Die moderne Medizin in der Fortschrittsfalle. Frankfurt a. M.: S. Fischer 1989. 288 S. 29,80 DM.

Skegg, P. D. G.: Law, Ethics, and Medicine. Oxford: Oxford University Press 1988 (Clarendon Press). 288 S. 12,95 £.

Zusammengestellt von Gunhild Frey

Einleitung

Mehr Menschen als früher werden alt. Das ist Anlaß für persönliche Hoffnungen, aber auch für politische Befürchtungen. Es ist jedenfalls ein Grund, die sozialetische Bedeutung dieser Tatsache, die ihrerseits genauer Analysen bedarf, von unterschiedlichen wissenschaftlichen Ansätzen aus zu beschreiben.

Das geschieht in diesem Heft in drei Studien. Der Psychologe *Hans-Dieter Schneider* (Freiburg/Schweiz) geht der Frage nach dem wirklichen, möglichen und wünschenswerten Einfluß älterer Menschen auf die politische Gestaltung und soziale Mitverantwortung in unserer Gesellschaft nach. Der Berner Soziologe und Theologe *Robert Zimmermann* stellt dem weitere Beobachtungen in der Perspektive gerontologischer Forschung an die Seite und leitet daraus sozialetische Aufgaben für die Zukunft ab. Daß Hoffnung auf eine sinnvolle Gestaltung des Lebens im Alter die Sicherung menschlicher Würde voraussetzt, ist Gegenstand der Überlegungen des Marburger Soziologen und Theologen *Siegfried Keil* zur Rentenreform in der Bundesrepublik Deutschland. Das schließt einen Bericht über kirchliche Stellungnahmen ein, in deren Weiterführung der Aufbau einer eigenständigen sozialen Sicherung der Hausfrau und Mutter und die Ausweitung des Zwei- zu einem Drei-Generationen-Vertrag als Forderung der sozialen Gerechtigkeit liegen.

Einen Einblick in die ethische Reflexion der Sozialwissenschaften in den USA sowie deren Bedeutung für die Methoden und die Ziele der sozialwissenschaftlichen Forschung gibt der Kommentar von *Wolfgang Huber*.

Der Rezeption von Jürgen Habermas' Theorie kommunikativen Handeins in der deutschsprachigen und anglo-amerikanischen Theologie wendet sich der von *Joachim von Soosten* verfaßte Literaturbericht zu.

Den Problemen der Industriegesellschaft widmen sich die beiden Berichte: *Theodor Strohm* befaßt sich mit der Notwendigkeit der politischen Arbeitsförderung. *Horst Symanowski*, Gründer des Mainzer Seminars für kirchlichen Dienst in der Industriegesellschaft, geht den Anfängen der kirchlichen Industrie- und Sozialarbeit nach.

H. R. - E. S. v. S.

Ethik der Sozialwissenschaften in den USA

Dietrich Goldschmidt zum 75. Geburtstag

Von Wolfgang Huber

Die Orientierung an Markt und Wettbewerb hält in den USA auch Wissenschaft und Ethik - übrigens auch die Religion - in Bewegung. In der Ethik hat diese Orientierung schon vielerlei hervorgebracht: nicht nur eine Ethik-Kommission des Repräsentantenhauses, die derzeit den Lebensproblemen eines homosexuellen Abgeordneten bis ins Detail nachgeht, sondern auch Business Ethics en masse, nicht nur Ethik-Kommissionen an vielen Universitäten, sondern auch Codes of Ethics für die wichtigsten Arbeitsbereiche der Sozialwissenschaften.

Im Gegensatz zur Bundesrepublik Deutschland findet deshalb in den USA eine ausgehende Diskussion zu ethischen Problemen sozialwissenschaftlicher Forschung statt. Die Berufsvereinigungen der Anthropologen, Psychologen und Soziologen sowie die American Association for the Advancement of Science haben allgemeine ethische Richtlinien für ihre Mitglieder verabschiedet und zum Teil ständige Kommissionen zur Überwachung und Weiterentwicklung ihrer ethischen Standards eingesetzt. Im allgemeinen stammen diese Codes of Ethics aus den ausgehenden sechziger und frühen siebziger Jahren; zu Beginn der achtziger Jahre sind sie zum großen Teil überarbeitet worden. Ausgelöst wurden sie durch Konflikte um Forschungsmethoden - etwa die durch Irreführung ermöglichte Beobachtung von »Tearoom Sex« oder die durch Täuschung erreichte Beobachtung vermeintlichen Quälens durch Elektroschocks in *Mi/grams* Lehrer-Schüler-Experimenten. Ausgelöst wurden sie ferner durch die Debatte über die politische Funktionalisierung sozialwissenschaftlicher Forschung am Beispiel des abgebrochenen Projekts Camelot. Ausgelöst wurden sie schließlich durch die Diskussion um die gesellschaftliche Relevanz und Verantwortung der Sozialwissenschaften.

Von diesen drei Fragerichtungen - *Vertretbarkeit der Forschungsmethoden. politische Funktionalisierung von Auftragsforschung. gesellschaftliche Verantwortung der Wissenschaft* - hat sich freilich nur die erste in den Codes of Ethics niedergeschlagen. Das gilt erst recht von den Regelungen der amerikanischen Bundesregierung für sozialwissenschaftliche Forschung. Sie sehen vor, daß bei der Beantragung von Forschungsvorhaben deren ethische Vertretbarkeit nachgewiesen werden muß; ein »Institutional Review Board« der jeweiligen Forschungseinrichtung hat die Einhaltung der entsprechenden Grundsätze zu überwachen. Diese Richtlinien sind im wesentlichen im Blick auf die humanmedizinische Forschung entwickelt und analog auf die Sozialwissenschaften angewandt worden; viele sozialwissenschaftliche

Bereiche, insbesondere die Bildungsforschung, sind von ihnen freilich ausdrücklich aufgenommen.

Einem sehr vereinfachten Schema zufolge lassen sich viele wissenschaftsethische Überlegungen auf zwei Fragestellungen zurückführen. Die eine ist *teleologisch* orientiert und fragt nach der Bedeutung von Forschung für das Gemeinwohl. Die andere ist *deontologisch* orientiert und fragt nach der Verträglichkeit von Forschung mit bestimmten Pflichten beziehungsweise mit den Rechten derer, die von dieser Forschung betroffen sind. Die teleologische Frage beantwortet sich nach den amerikanischen Ethik-Codices wie nach den meisten Lehrbüchern amerikanischer Sozialwissenschaftler über die Ethik ihrer Disziplin schnell. Sie findet eine utilitaristische Antwort: erstrebt wird das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl; von wissenschaftlichem Fortschritt steht im vorhinein fest, daß er diesem Ziel dient. Deshalb gibt es eine ethische Pflicht, diesen Fortschritt zu ermöglichen und an ihm mitzuwirken. Das hohe Ideal deutscher Wissenschaft: daß die Wahrheitserkenntnis einen Zweck in sich selbst darstellt, ist mir bei der Lektüre amerikanischer Wissenschaftsethiker relativ selten begegnet. Für sie stellt die Frage nach den Zielen der Forschung meistens kein großes Problem dar; die Verknüpfung von Wissenschaft und Fortschritt gilt noch ziemlich ungebrochen. Nicht nur von der Wissenschaft als reiner Erkenntnis, sondern auch von ihren praktischen Folgen wird angenommen, daß sie das Glück der Menschen fördern.

So treten heikle Fragen nur im Bereich wissenschaftlicher Methoden auf. Welche Regeln müssen beachtet werden, wenn menschliche Subjekte zum Gegenstand der Forschung gemacht werden? So heißt die deontologische Fragestellung. *Margaret Mead* hat 1969 im Blick auf diese Frage eine scharfe und pointierte Alternative formuliert. Aus der anthropologischen Feldforschung hat sie ein Modell der vertrauensvollen Kooperation zwischen den Forschern und ihren Informanten entwickelt, das sie als »voluntary participation in research« bezeichnet hat. Dem hat sie die gängigen Verfahren in den empirisch, vor allem in den experimentell orientierten Sozialwissenschaften entgegengestellt, die »research on human subjects« betreiben und dabei diese »Subjekte« zu willenslosen Opfern der Forschung machen.

Diese scharfe Alternative ist später nicht wiederholt worden. Vielmehr wurde der Versuch unternommen, diejenigen Bereiche zu identifizieren, in denen die Würde und die Selbstbestimmung von Teilnehmerinnen und Teilnehmern an sozialwissenschaftlicher Forschung gefährdet sind. Für diese Bereiche wurden allgemeine Regeln entwickelt. Es handelt sich um vier immer wiederkehrende Themenfelder: die Vermeidung von physischen, psychischen und materiellen Schäden für die Partizipanten, deren »voluntary informed consent«, den Schutz ihrer Privatsphäre und schließlich die Vermeidung von Täuschung. Diese vier Dimensionen haben für Laborexperimente, Befragungen und Feldforschungen natürlich unterschiedliches Gewicht; ihre Berücksichtigung soll sicherstellen, daß die Forschungsziele und die Rechte der Forschungsobjekte miteinander vereinbar bleiben. Doch ihre Beachtung ist (in der Reihenfolge der vier Themen) mit abnehmendem Gewicht ausgestattet.

Denn was geschieht, wenn bestimmte Forschungsziele nur durch die Täuschung der Teilnehmer zu erreichen sind, sei es, daß ihnen der Streß einer Todesgefahr vorgespiegelt wird oder daß sie einem Versuchspartner gegenüberstehen, der in Wahrheit ein Verbündeter des

Experimentators ist? Die Antworten auf diese Frage sind (ohne daß diese Parallele natürlich jemals gezogen wird) der klassischen Lehre vom gerechten Krieg nachgebildet. Für sie ist der Frieden ein so hohes Gut, daß für ihn im Notfall auch Gewalt eingesetzt werden darf - vorausgesetzt natürlich, sie wird von einer legitimen Obrigkeit angeordnet. Für viele Sozialwissenschaftler ist der wissenschaftliche Fortschritt ein so hohes Gut, daß für ihn auch Lüge und Betrug eingesetzt werden dürfen - vorausgesetzt natürlich, sie werden von der legitimen Obrigkeit etablierter Wissenschaft angeordnet. Empfohlen wird, die vollzogene Täuschung im nachhinein durch ein »debriefing« aufzudecken und in geeigneter Weise um Entschuldigung zu bitten.

Für die Lehre vom Krieg als der *ultima ratio* des Friedens liegt eine entscheidende Testfrage darin, ob die eingesetzten Mittel zum erstrebten Ziel in einem moralisch vertretbaren Verhältnis stehen. Eine entsprechende Überlegung zur Angemessenheit der Mittel habe ich in der amerikanischen Literatur zur Ethik der Sozialwissenschaften im allgemeinen vergeblich gesucht. Die wissenschaftsethische Regel heißt: Zunächst sind alle Mittel auszuschöpfen, die ohne Täuschung auskommen. Läßt sich das Forschungsvorhaben mit diesen Mitteln nicht durchführen, hat die Forscherin oder der Forscher das Recht, zur *ultima ratio* zu greifen. Ausdrücklich sagt der Code of Ethics der American Psychological Association von 1982, die Forscherin oder der Forscher habe im gegebenen Fall »a special responsibility to (1) determine whether the use of such techniques is justified by the study's prospective scientific, educational, or applied value; (2) determine whether alternative procedures are available that do not use concealment or deception; and (3) ensure that the participants are provided with sufficient explanations as soon as possible«, Dabei hat das erste dieser drei Kriterien nur deklaratorische Bedeutung: Der wissenschaftliche, erzieherische oder Anwendungswert der Forschung als solcher, nicht ein bestimmter Grad dieses Wertes rechtfertigt die Täuschung.

Doch eine Lehre von der *ultima ratio*, die sich der Frage nach der Verhältnismäßigkeit des eingesetzten Mittels nicht stellt, bleibt unterhalb des Niveaus derjenigen ethischen Konzeption, für die der Gedanke der *ultima ratio* ursprünglich entwickelt worden ist. Freilich könnte darin alles andere als ein Zufall liegen. Es könnte ja sein, daß die Täuschung von Teilnehmerinnen und Teilnehmern zu den wohlverstandenen Zielen sozialwissenschaftlicher Forschung nie in einem angemessenen Verhältnis stehen kann. Denn wie soll sozialwissenschaftliche Forschung zu gesellschaftlichen Verhältnissen beitragen können, in denen die Rechte der Menschen geachtet werden, wenn sie selbst solche Rechte verletzt? Oder allgemeiner und schärfer gefragt: Wie soll die Lüge ein Mittel der Wahrheit sein?

Nie, hat *Immanuel Kant* geantwortet. Nur dann, hat *Dietrich Bonhoeffer* eineinhalb Jahrhunderte später entgegnet, wenn in einer konkreten Situation das Aussprechen der Wahrheit eine Lüge wäre. Das Kind des Alkoholikers, das vor der versammelten Schulklassse gefragt wird, ob sein Vater ein Säufer sei, war Bonhoeffers Beispiel. Die angemessene Antwort des Kindes hieß für ihn: Nein. Die notwendige Vertuschung der Konspiration gegen Hitler war die Lebenssituation, die er in seinen Überlegungen reflektierte. Kann man sozialwissenschaftliche Forschung mit einem von beiden vergleichen?

Die Frage nach ethischen Implikationen der Sozialwissenschaften beschränkt sich in der Regel auf den Bereich ihrer Methoden; weit wichtiger aber ist die Frage nach ihren Zielen.

Eine knappe Überlegung zu diesem Thema will ich an ein Beispiel anknüpfen, das mir besonderen Eindruck gemacht hat. Nach einer Forschungsarbeit von nahezu zwei Jahrzehnten haben *Herbert C. Kelman* und *V. Lee Hamilton* 1989 ihre zusammenfassende Untersuchung zu »Verbrechen aus Gehorsam« vorgelegt (*Crimes of Obedience. Toward a Social Psychology of Authority and Responsibility*, New Haven/London 1989). Sie stellt sich in die große Tradition der Untersuchungen von *Adorno* und anderen zur autoritären Persönlichkeit oder von *Milgram* zum Gehorsam gegenüber Autoritäten. Als Verbrechen aus Gehorsam verstehen Kelman und Hamilton einen illegalen oder unmoralischen Akt, der als Reaktion auf Befehle oder Anweisungen einer Autorität verübt wurde. Das Massaker von My Lai am 16. März 1968, aber mehr noch der Aufschrei der amerikanischen Öffentlichkeit nach der Verurteilung des hauptbeteiligten Leutnants *Calley* im Jahr 1971 hat diese Forschungen ausgelöst. Sie versuchen zu erklären, wieso und unter welchen Bedingungen der Einfluß von Autoritäten zu Handlungen veranlassen kann, die auch vom Akteur selbst als massiver Verstoß gegen Recht und Moral erkannt werden, für die er aber jede Verantwortung ablehnt.

Kelman und Hamilton führen diese Untersuchungen mit dem Ziel durch, einen Beitrag dazu zu leisten, daß die Haltung fraglosen Gehorsams durchbrochen wird. Dem Dorf My Lai und dem Leutnant Calley stellen sie am Ende des Buches ein anderes Dorf gegenüber: das Dorf Le Chambon in Südfrankreich. Von ihrem Pfarrer *André Trocme* ermutigt, gewährten die Einwohner von Le Chambon zwischen 1940 und 1944 vielen Verfolgten der Nazi-Diktatur, darunter einer großen Zahl von Juden, Unterschlupf und Beistand. Dieses Beispiel soll deutlich machen: Mit der Zunahme verwalteten Unrechts in unserem Jahrhundert weitet sich auch die Demokratisierung des Ungehorsams aus. So weltweit wie die Verbrechen aus Gehorsam, die nicht nur in militärischen, sondern auch in zivilen Zusammenhängen auftauchen, sind auch die Möglichkeiten zur Veränderung von Sozialstrukturen, zur Weiterentwicklung politischer Partizipation und Erziehung, innerhalb deren sich Mündigkeit entfalten und ausbreiten kann. Mündigkeit aber zeigt sich in der Fähigkeit und Bereitschaft, die Entscheidungen und Forderungen politischer Autoritäten an humanen Überzeugungen und moralischen Prinzipien zu messen. Oder kürzer: Mündigkeit zeigt sich in der Fähigkeit und Bereitschaft zum begründeten Ungehorsam.

Ich berichte über dieses Buch, weil es mir eine überzeugendere Antwort auf die Ziele sozialwissenschaftlicher Forschung gegeben hat als viele Abhandlungen zur Ethik der Sozialwissenschaften oder Ethik-Codices von Berufsvereinigungen. Ich habe nicht nur die historischen Berichte über Verbrechen aus Gehorsam und die begrifflichen Untersuchungen über Autorität und Verantwortung, sondern auch die detaillierten empirischen Teile mit Spannung gelesen, weil mich das Ziel überzeugt hat, um dessentwillen dieser Aufwand betrieben wurde, und weil ich die eingesetzten Methoden als dem Ziel entsprechend empfand. Das Ziel bestand, wie die Autoren zusammenfassend formulieren, darin, »die Kräfte zu verstehen, die Akteure dazu veranlassen, illegitimen Befehlen zu gehorchen, die Ressourcen zu finden, aus denen Individuen schöpfen können, um solchen Befehlen zu widerstehen, sowie politische Handlungen und Strategien zu empfehlen, um fraglosen Gehorsam in unabhängiges Urteil zu verwandeln«.

Ich will keine Hierarchie der Ziele sozialwissenschaftlicher Forschung vorschlagen. Ich

kann nur an diesem Beispiel zu verdeutlichen suchen, wie die Reflexion über den Zusammenhang von Ethik und Sozialforschung zur Auswahl eines Forschungsthemas und zur ausdrücklichen Rechenschaft über die damit verfolgten Ziele führt. Im übrigen sprechen aus dem Buch von Kelman und Hamilton eine Reihe von impliziten Kriterien, die ich ebenfalls für der Übernahme wert ansehe. Mir sind vor allem fünf Grundorientierungen aufgefallen, von denen diese Forschungsarbeit durchgängig bestimmt ist. Ich bezeichne sie mit meinen eigenen Begriffen:

a) *Biographische Authentizität*: Der Zugang zum Thema ist in der Lebenswelt und der Lebenserfahrung der Autoren verankert. Herbert Kelman ist ein aus Wien stammender Jude, der die Naziherrschaft erst in Österreich und dann in Belgien erlebte. Seine Arbeit als Wissenschaftler ist von der Frage bestimmt, was kollektive Verbrechen wie den Mord am europäischen Judentum möglich macht. Lee Hamilton wuchs in den fünfziger und sechziger Jahren im amerikanischen Süden auf; ihre Fragen wurden durch die Erfahrungen des Rassismus und des Vietnamkrieges geprägt.

b) *Gerechtigkeitsorientierung*: Das Ziel einer Gesellschaft, in der die jeweils erreichbare Balance von Freiheit und Gleichheit, von unabhängigem Urteil und Solidarität, von Herrschaft des Gesetzes und Ungehorsam gegenüber der Ungerechtigkeit verwirklicht ist, bestimmt diesen Ansatz. Die Würde der Menschen und die Achtung vor ihren Rechten gehen in die Ziele sozialwissenschaftlicher Forschung ein. Das verpflichtet sie aber auch auf Mittel, die mit der Würde der Menschen und der Achtung vor ihren Rechten vereinbar sind.

c) *Realistische Empathie*: Kelman und Hamilton kritisieren an früheren Forschungen zur autoritären Persönlichkeit, daß sie Autoritätsfixierung als Charakterzug identifizieren oder schlicht aus der Zugehörigkeit zur Unterschicht erklären. Der Widerspruch verdankt sich offenbar zunächst einer realistischen Empathie mit den Autoritätsfixierten selbst; sie veranlaßt zur genaueren Nachfrage nach den sozialen Mechanismen und Strukturen, aus denen fragloser Gehorsam entsteht und in denen er stabilisiert wird.

d) *Suche nach den Bedingungen von Selbstbestimmung*: Die soziale Verankerung bedingungslosen Gehorsams nötigt zu der Einsicht, daß auch Selbstbestimmung, also Mündigkeit und selbstverantwortetes Urteil, an soziale Voraussetzungen gebunden sind. Die konstruktive Aufgabe von Sozialwissenschaft wird hier darin gesehen, solche sozialen Voraussetzungen zu identifizieren und die Mittel zu erkunden, mit deren Hilfe sie verbreitert werden können.

e) *Selbstreflexiver Charakter*: Das von mir als Beispiel gewählte Buch ist auch deshalb aufschlußreich, weil es einen Forschungsprozeß darstellt, der sich über viele Jahre hingezogen hat. Mit bemerkenswerter Offenheit schildert es Wandlungen der Fragestellung und des theoretischen Rahmens, erläutert es die Begrenzungen der angewandten Methodik und markiert es den Übergang von gesicherten Ergebnissen zu Vermutungen. Selbstkritik und Methodentransparenz sind, so scheint mir, nicht nur von methodischer, sondern vor allem von ethischer Bedeutung.

Prof Dr. Wolfgang Huber
Schmeilweg 5
6900 Heidelberg

Haben Senioren politischen Einfluß?

Von Hans-Dieter Schneider

1. Der Kampf der Generationen

Unsere Gesellschaft ist kein monolithischer Block. Gruppierungen der verschiedensten Art kämpfen um Macht, um materielle Güter, um Anerkennung. So hat der Kampf zwischen der »Arbeiterklasse« und den »Kapitalisten« die Geschichte der letzten hundert Jahre markant mitbestimmt. Zeitlich parallel und inhaltlich überlagernd trugen Gruppen mit unterschiedlichen religiösen, landsmannschaftlichen, kulturellen und weiteren Wurzeln ihre Konflikte aus. Das erwachende Selbstbewußtsein der Frauen führt seit einigen Jahren zu Auseinandersetzungen zwischen den Geschlechtern. Für die Zeit nach der Jahrtausendwende ist ein »Krieg zwischen den Generationen«¹ vorhergesagt. Es wird eine Zeit sein, in welcher der Anteil der älteren (d. h. der über 65jährigen) Menschen in der Bevölkerung bei 25% oder höher liegen wird. Während im Vergleich zu heute in den ersten Jahrzehnten des dritten Jahrtausends die Zahl der jüngeren Alten weitgehend konstant bleibt, wird die Zahl der Hochbetagten deutlich zunehmen. Damit wird die Zahl der auf Unterstützung angewiesenen Bevölkerung weiter ansteigen. Um den Kuchen, den eine mit Hilfe von computergesteuerten Maschinen und Robotern immer produktivere Wirtschaft bereitstellt, dürfte ein zunehmend heißerer Kampf zwischen den Generationen entbrennen.

Kinder und Jugendliche und ihre Interessenvertreter werden Anspruch auf eine gute Ausbildung und auf Teilhabe an der Konsumgesellschaft erheben. Die Erwerbstätigen werden sich wehren, immer höhere Sozialleistungen nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Alten aufzubringen. Die Alten nach der Jahrtausendwende schließlich dürften die im Laufe ihres Lebens erlernten Ansprüche an Konsum, Komfort und gefüllter Kasse nur wenig zurückschrauben. In dieser Zeit werden diejenigen Gruppen ihre Wünsche durchsetzen können, welche den höchsten Einfluß haben.

2. Der weite Begriff vom »politischen Einfluß«

Von *Einfluß* einer Person oder Gruppe wird oft dann gesprochen, wenn ein Geschehen (das eine Veränderung, aber auch eine Nicht-Änderung sein kann) auf ihre bloße Anwesenheit oder auf spezifische Handlungen von ihr zurückgeführt wird. *Politischer Einfluß* liegt dann vor, wenn sich dieses Geschehen in der Öffentlichkeit abspielt. Ich möchte deshalb nicht nur dann von politischem Einfluß der Senioren sprechen, wenn sie in der Kommunal-, Länder oder Bundespolitik etwas bewirken, sondern auch, wenn ältere Menschen Ziele in einer

Bildungseinrichtung, einem Verein oder in einem Wohnquartier ganz oder teilweise durchsetzen können. Dieser weite Begriff dürfte sinnvoll sein, weil vieles, was die Lebensqualität im Alter betrifft, in solchen hautnahen Organisationen entschieden wird. Die »große« Politik setzt eher die Rahmenbedingungen für das Leben in den unmittelbaren Umwelten. Wenn wir uns fragen, welchen politischen Einfluß Senioren haben, werden wir also *Einwirkungsmöglichkeiten im Alltag und in der großen Politik* suchen.

3. Das schlechte Image älterer Politiker

Wenn ältere Menschen in der Politik deutlich sichtbar Macht ausüben, so erhebt sich rasch Widerspruch. Leider fehlen empirische Daten, die diese Aussage stützen könnten. Es gibt jedoch Ereignisse, die als Schlüsselvorfälle die kritische Haltung der Bevölkerung gegenüber älteren Politikern illustrieren:

Als im Sommer 1989 in China die Reformbewegung in einer erschütternden und menschenverachtenden Form niedergewalzt wurde, schlug sich die negative Haltung gegenüber alten Politikern in Zeitungskomentaren nieder. Dort war von »Greisenkumpanei«, einer »Pekinger Gerontokratie«, von »machtbesessenen Greisen« und »greisen orthodoxen Politikern« die Rede¹. Nicht nur die politische Einstellung, sondern auch die Tatsache, daß die führenden chinesischen Politiker ein hohes Alter aufwiesen, wurde zum Vorwurf erhoben.

Das gleiche konnten wir beobachten, als sich in Osteuropa die machtausübenden Politiker gegen die mehr Freiheiten fordernde Bevölkerung wandten.

Ein anderes Beispiel bietet der amerikanische Präsident Reagan. Am Ende seiner ersten recht erfolgreichen Präsidentschaft diskutierte man in der Presse sehr offen, ob ein 73jähriger Präsidentschaftskandidat tragbar sei. Nach seiner Wiederwahl wurde in kritischen Momenten die Frage laut: »Ist er vielleicht doch zu alt?«

Die mißbilligende Haltung gegenüber alten Politikern ist ein Spiegelbild der eher negativen Einstellung gegenüber älteren Menschen insgesamt. Wenn, wie Studien zeigen, diese Einstellung bei bestimmten Personen auch nicht sehr ablehnend ist (bei älteren Menschen selbst, bei Personen, die engen persönlichen Kontakt zu älteren Menschen unterhalten, bei Personen mit höherer Bildung²), so ist doch eine deutlich reservierte Haltung gegenüber dem Alter und den Alten vorhanden. Wir könnten deshalb vermuten, daß ältere Menschen allenfalls über einen sehr geringen politischen Einfluß verfügen. Bevor wir uns dem Einfluß älterer Menschen auf verschiedenen Gebieten zuwenden, möchte ich auf einige Voraussetzungen für *geistige Leistungsfähigkeit*, die wir bei Machträgern wohl wünschen würden, und für *Zufriedenheit im Alter*, auf die wohl jeder Mensch ein Anrecht hat, eingehen.

4. Voraussetzungen für geistige Leistungsfähigkeit im Alter

Die Forschungen zur Entwicklung verschiedener Fähigkeiten im Alter (vor allem Intelligenz, aber auch soziale Fertigkeiten, Sexualverhalten usw.) und zur Wirkung von Interventionen

können in dem Schlagwort der »Plastizität« zusammengefaßt werden: die Leistungsfähigkeit bis zum hohen Alter ist eine Funktion der Anregung und des Gebrauchs", Je mehr eine Leistung praktiziert wird, desto mehr wird sie aufrechterhalten oder sogar ausgeweitet. Nichtgebrauch von Fertigkeiten führt dagegen zu ihrer Verkümmern. Die Schlußfolgerung daraus wird durch verschiedene Studien belegt: *ein Abbau der Fertigkeiten im Alter ist primär nicht auf das höhere Lebensalter, sondern auf die Lebensumstände im Alter zurückzuführen, die den Gebrauch der Fertigkeiten einschränken.*

Solche Umstände sind beispielsweise der Ruhestand, die Abwahl vom Vereinspräsidium, eine reduzierte Mobilität, eine geringere finanzielle Ausstattung. Ein Rückzug älterer Menschen aus Positionen mit politischem Einfluß würde daher auch die Folge haben, daß sie ihre dort benutzten Fertigkeiten nicht weiterpraktizieren können, so daß diese Fertigkeiten verkümmern. Im hohen Alter aber ist auf jeden Fall mit einem Abbau der Fertigkeiten zu rechnen.

Von einer Forschungsrichtung wird heute kritisch vermerkt, daß die bisherigen Aufgaben, durch welche die intellektuellen Leistungen der älteren Menschen gemessen werden sollten, kaum etwas mit *Aufgaben des Alltags* zu tun haben'. Weder im mittleren noch im höheren Erwachsenenalter werden im Alltag der abstrakte Umgang mit geometrischen Figuren, mit mathematischen Textaufgaben oder mit logischen Problemen gefordert. Was den Alltag ausmacht, betrifft vor allem die Lösung von sozialen Konflikten, die Entscheidung zwischen mehreren weitgehend gleichwertigen Alternativen, die Integration von neuem Wissen in den alten Erfahrungsschatz. Hier können gewisse *Leistungsabfälle durch die reichen Erfahrungen eines langen Lebens kompensiert werden.* Selbst gesunde Hochbetagte, deren Leistungsniveau vermindert ist, *vermögen immer noch sehr viel.* Eine Bevormundung durch leistungsfähigere jüngere Personen und eine Verdrängung aus Positionen, in denen sie Einfluß haben, ist deshalb nicht gerechtfertigt.

Dazu tritt eine weitere Überlegung. Wenn sich die mittlere Leistungsfähigkeit der älteren Menschen faktisch vermindert, so gibt es immer noch eine Gruppe von Alten mit hoher Leistungsfähigkeit, die jüngeren Erwachsenen mit geringeren Fähigkeiten weit überlegen ist. Aus diesen Gesichtspunkten wäre es einfältig und es käme einer Verschwendung von Humanressourcen gleich, wenn ältere Menschen aus allen einflußreichen Positionen verdrängt würden. Man müßte auf die besonderen Fähigkeiten der Alten verzichten und man würde zusätzlich dazu beitragen, daß ihre Fähigkeiten verkümmern.

5. Voraussetzungen für eine hohe Lebensqualität

Das Modell des *Handlungsspielraums* wurde von Organisationspsychologen entworfen, um Kriterien bereitzustellen, nach denen Arbeitsplätze zu bewerten sind". Es kann sehr gut auf die Lebenssituation eines Menschen generell und damit auch auf die Lebenssituation eines älteren Menschen übertragen werden. Danach setzt ein subjektiv befriedigendes Leben voraus, daß ein Mensch auf jeder der vier Dimensionen des Handlungsspielraums eine seinen Voraussetzungen entsprechende Position einnimmt.

Die erste Dimension, der *Tätigkeitsspielraum*, betrifft die Anzahl unterschiedlicher Aktivitäten, die man praktiziert. Der aus biologischen und sozialen Gründen sich immer mehr

einschränkende Lebensraum der älteren Menschen trägt dazu bei, daß sich der Tätigkeitsspielraum vermindert. Eine Erfüllung vielfältiger Aufgaben hebt nicht nur die Lebensfreude, sondern fördert, wie wir schon gesehen haben, auch die Fähigkeiten. Dabei sind es vor allem die öffentlichkeitsorientierten Aktivitäten, die zur Zufriedenheit beitragen. Eine deutliche Verminderung des politischen Einflusses älterer Menschen würde also den Tätigkeitsspielraum noch mehr einschränken.

Die zweite Dimension, der *Entscheidungs- und Kontrollspielraum*, betrifft die Gelegenheiten, in denen ein Individuum seine Situation (mit-)bestimmen kann. Arbeiten aus dem Forschungsgebiet der Kontrollüberzeugungen haben belegt, wie eine Überzeugung, man könne auf seine Lebenslage nicht einwirken, zu Motivationsverlust und Depressionen führen kann'. Wenn ältere Menschen in ihrem privaten Lebensraum und/oder in der Politik keinen Einfluß haben, muß deshalb mit erhöhter Unselbständigkeit und Unzufriedenheit gerechnet werden.

Die dritte Dimension, der *Interaktionsspielraum*, wird durch die Zahl und Art der Sozialkontakte bestimmt. Die wachsende Zahl von Untersuchungen zur hilfreichen Wirkung sozialer Unterstützung" belegt, wie wichtig auch im Alter ein soziales Netz ist, das Hilfeleistungen erbringen kann, die gerade in diesem Lebensabschnitt wichtig sind. Dabei werden mindestens vier verschiedene Funktionen der Sozialpartner beschrieben: sie unterstützen emotional durch Mitfühlen, in Form von Anerkennung, von Informationen, von direkten materiellen Hilfeleistungen und durch Aufrechterhaltung des Bildes von der eigenen Person. Es ist offensichtlich, wie Senioren, wenn sie Einfluß in öffentlichen Gremien haben, Anerkennung, Identitätskontinuität, Informationen und direkte Hilfe gewinnen können.

Der *Anerkennungsspielraum* als vierte Dimension erfaßt, wie weit ausgeübte Aktivitäten in der Gesellschaft geschätzt werden. Während zunächst das Rollendefizit als ein drückendes Problem älterer Menschen beschrieben wurde, wird heute immer klarer gesehen, daß im Alter vor allem ein Defizit an solchen Rollen besteht, die in der Gesellschaft Anerkennung ernten. Solche attraktiven Rollen sind aber notwendigerweise mit Macht und Einfluß verbunden. Ein eingeschränkter Handlungsspielraum älterer Menschen insgesamt beschwört also die Gefahr herauf, daß sie ihr Leben nur mit geringer Lebensfreude und geringer Aktivität führen, daß sie trübsinnig, traurig und auftherapeutische Hilfe angewiesen sind. *Politischer Einfluß der Senioren würde diesem düsteren Bild entgegenwirken.* Mit ihm wären zahlreiche Tätigkeiten mit hohem Anerkennungsniveau, eine Überzeugung, daß sie etwas bewirken können, und Sozialkontakte verbunden. Wenn die Gesellschaft hohe Sozialkosten für ihre älteren Mitbürger verhindern will, müßte sie ihren Senioren viel Einfluß in Bereichen, die den privaten Raum überschreiten, garantieren.

6. Der politische Einfluß der Senioren

Es ist wohl nicht möglich, erschöpfend zu beschreiben, wo überall ältere Menschen politischen Einfluß ausüben. Die folgenden Hinweise sind deshalb nur als Beispiele gedacht. Sie zeigen, daß die Senioren oder eine Gruppe von ihnen an einigen Orten eine befriedigende Machtstellung innehaben, während an anderen Orten ein Defizit besteht.

6.1 Die Vertretung der Altersgruppen in Parlamenten

Eine Studie über das Lebensalter der Mitglieder von Gemeinde- und Kantonsparlamenten der Schweiz zeigt, daß nur wenige junge Leute im Alter unter 25 Jahren und nur wenige ältere Menschen über 60 Jahre von den Parteien als Kandidaten aufgestellt und von der Bevölkerung gewählt werden. Die Mehrzahl der Parlamentarier gehört den Altersgruppen zwischen 35 und 55 Jahren an. Wahrscheinlich liegen die Verhältnisse in anderen westeuropäischen Ländern ähnlich.

Die Auswahl wird also schon von den *Parteien* getroffen. Wohl aus dem Vorurteil heraus, daß ältere Menschen wegen ihrer Leistungseinbußen eine geringere politische Arbeit leisten würden, geben die Parteien den jüngeren Erwachsenen den Vorzug. Sie verkennen dabei aber nicht nur den Wert der Erfahrungen für die Beurteilung einzelner Fragen in der Politik, sondern sie mißachten auch das Recht der älteren Personen, angemessen in den Parlamenten vertreten zu sein. Unter der Annahme, daß in den politischen Gremien die Vertreter der verschiedensten Bevölkerungsgruppen Einfluß ausüben sollten, könnte der Gedanke einer Quotenregelung, nicht nur nach Geschlecht, sondern auch nach Alter aufgegriffen werden. Wenn man weiter anstreben will, daß die älteren Parlamentarier sich nicht nur aus solchen Personen rekrutieren, die schon lebenslang in der Politik aktiv waren, sondern daß auch Senioren neu in die politische Arbeit einsteigen sollten, müßten diese »Jungpolitiker« sich selbstverständlich im Rahmen von Einführungskursen auf ihre neuen Aufgaben vorbereiten können.

6.2 Seniorenparteien

Falls die etablierten Parteien Personen im mittleren Erwachsenenalter vorziehen, könnten die Senioren eine eigene Partei gründen. Dieser Schritt wurde von *Trude Unruh* in der Bundesrepublik mit der Gründung der Partei »die Grauen« 1989 vollzogen. Auch in anderen Ländern haben Seniorenparteien versucht, sich auf diesem Wege Einfluß zu sichern.

Unabhängig von dem künftigen Erfolg oder Mißerfolg der Seniorenparteien dürfte dies eine unglückliche Entwicklung sein. *Parteien mit Partikularinteressen*, wie das auf Auto-, Steuerzahler- oder eben Seniorenparteien zutrifft, *sind für die ganze Breite politischer Arbeit wenig geeignet*. Eine Partei sollte nämlich einer Perspektive politischen Handeins verpflichtet sein, die für viele Themenbereiche wichtig ist. Wenn sie nur die Interessen zum Beispiel der Senioren vertritt, wird es schwer fallen, eine konsistente Haltung für die verschiedensten Problemgebiete zu entwickeln. Die Wähler können sich dann keine Vorstellung von der Position einer Partikularpartei in Fragen wie der Europa-, der Ost- oder der Jugendpolitik machen.

Außerdem stellen die älteren Menschen *keine homogene Gruppe* dar. Nach politischen Einstellungen und Zielen, Schichtzugehörigkeit, Werten usw. unterscheiden sie sich mindestens so stark wie jüngere Altersgruppen. Eine Seniorenpartei könnte deshalb gar nicht *die* Senioren vertreten, sondern nur einen ihren Werten nahestehenden Teil dieser Altersgruppe. Wenn man diesen Weg beschreiten wollte, müßte es mehrere Seniorenparteien mit unter-

schiedlicher Ausrichtung geben, damit die vielfältigen Interessen der verschiedenen Gruppierungen älterer Menschen wirklich eingebracht werden. Es wäre deshalb ein wichtigeres Ziel der Senioren, ihren Stimmen in den bestehenden Parteien Gehör zu verschaffen, als eine eigene Partei zu gründen.

6.3 Einfluß der Senioren innerhalb der politischen Organisationen

Mehrere Parteien in der Bundesrepublik Deutschland haben ihren Mitgliedern im Seniorenalter Instrumente der Einflußnahme geschaffen. So begleiten *Seniorenbeiräte* der SPD, die sich aus älteren Lokal-, Landes- und Bundespolitikern zusammensetzen, die Politik der aktiven Parteikollegen. Die »*Senioren-Union*« der CDU ist ein Gefäß, in dem ältere Menschen vor allem auf Lokalebene ihre Anliegen vorbringen und in dem sie durch eigene Aktivitäten die Lebenssituation von Senioren durch Selbsthilfe verbessern können.

In der Wirtschaft gibt es die Einrichtung der *Aufsichtsräte*, in die gelegentlich altershalber ausscheidende Spitzenmanager gewählt werden, damit sie als Garanten der Kontinuität ihre Erfahrungen noch ein paar Jahre weitergeben können.

Es wäre denkbar, für viele andere Organisationen - z. B. Kirchengemeinden, Vereine, Arbeitnehmervereinigungen, Betriebe, Bildungseinrichtungen usw. - ähnliche Beratergremien zu schaffen, die aus ehemaligen aktiven Mitarbeitern bzw. Mitgliedern bestehen und durch Entwicklung von Ideen und durch Stellungnahmen zu Problemen der Organisation weiterhin Einfluß ausüben können.

6.4 Einfluß an der Wahlurne

Untersuchungen aus vielen westlichen Demokratien liefern alle dasselbe Bild: die *Beteiligung an Wahlen steigt mit zunehmendem Alter*, um erst bei den über 70- oder 75jährigen wieder abzufallen. Man erklärt diese Unterschiede weniger aus einem größeren Pflichtgefühl der Älteren, sondern eher aus der Tatsache, daß jüngere Staatsbürger wegen ihrer höheren Mobilität und von anderweitigen Verpflichtungen häufiger von dem Gang zum Wahllokal abgehalten werden.

Wenn ältere Menschen ihrem Wahlrecht so sorgfältig nachkommen, haben sie auch die Möglichkeit, Kandidaten durchzubringen, die ihnen nach ihrem politischen Programm nahestehen. Hier haben Senioren eine Möglichkeit der politischen Mitwirkung entdeckt.

Dabei kann es zu *Konflikten* mit den Interessen der jüngeren Bevölkerung kommen, weil die Konsequenzen der stärkeren Wahlpräsenz der Alten dann doch vor allem von der erwerbstätigen Bevölkerung zu zahlen sind. In der Schweiz, in der neben der Wahl auch über materielle Fragen abgestimmt wird, wurde beispielsweise eine Initiative zur Einführung eines Zivildienstes für Wehrpflichtige, die den Dienst mit der Waffe ablehnen, von 61% der direkt betroffenen 20- bis 24jährigen akzeptiert, während 65% der über 65jährigen diesen Vorschlag ablehnten und damit den Ausschlag für die Ablehnung der Initiative gaben. Auch eine Mutterschaftsinitiative, die einen erweiterten Mutterschutz vorsah, wurde von der überwäl-

tigenden Mehrheit der Senioren zurückgewiesen, obwohl die Stimmbürger im fortpflanzungsfähigen Alter die Regelung akzeptiert hatten.

Dem Vorteil, daß die Senioren über ihr Wahlrecht Gelegenheit zu politischem Einfluß haben und diesen auch nutzen, steht der Nachteil der gelegentlichen Entscheidungen der älteren Wähler gegen die Interessen der Betroffenen gegenüber. Hier wird es wichtig, den wahrgenommenen Einfluß verantwortlich zu gebrauchen, damit Konflikte zwischen alt und jung oder zwischen alt und einer anderen Gruppe vermieden werden.

6.5 Wirtschaftlicher Einfluß

Vielen älteren Menschen geht es wirtschaftlich gut. Mit dieser Aussage soll nicht abgestritten werden, daß ein Teil der älteren Bevölkerung an der Armutsgrenze oder sogar in Armut lebt. In der Schweiz geht aus einer Analyse der Einkommens- und Vermögensverhältnisse der über 65jährigen Personen hervor, daß 10% der einkommensstärksten Rentner 34% des Gesamteinkommens aller Senioren erhalten. Die 10% der vermögensreichsten Senioren besitzen sogar 62% des Gesamtvermögens der Senioren".

Diese Zahlen demonstrieren, welche *wirtschaftliche Macht als Konsumenten oder als Besitzer von Produktionsmitteln* zumindest ein Teil der Senioren darstellen kann. Zumindest die reichen Senioren können sich durch ihren Besitz Einfluß verschaffen. Auf der anderen Seite kann nicht geleugnet werden, daß ein erheblicher Teil der Senioren nur über ein so geringes Einkommen und Vermögen verfügt, daß sie keine Macht ausüben können, sondern als Mieter oder Konsumenten eher der Spielball von besitzenden Senioren oder von jüngeren Erwachsenen sind.

Wenn wir an das wachsende Interesse der Wirtschaft am *Seniorenmarkt* denken, entwickelt sich für die Senioren allein aus ihrer großen Zahl ein neuer Einflußbereich. Sobald sie einmal ihre Bedürfnisse solidarisch vertreten, können sie wirtschaftlichen und anderen Dienstleistungsunternehmen ihren Willen aufzwingen. Zu große Packungen im Einzelhandel, zu hohe Trittbretter einiger Verkehrsbetriebe, zu kurze Beratungszeiten einiger Ärzte und andere Unannehmlichkeiten im Seniorenalltag könnten dann der Vergangenheit angehören.

6.6 Selbsthilfeorganisationen

Neben diesen Formen des Einflusses der Senioren hat sich, spätestens seit *Maggi Kuhn* in den siebziger Jahren die *Gray Panthers* gegründet hatte, eine neue Form der Seniorenmacht ausgebildet: die der *Senioren-Selbsthilfeorganisationen*.

Jährliche Tagungen der Selbsthilfeorganisationen der Senioren in der Schweiz seit 1987 und eine erste Tagung dieser Art in der Bundesrepublik 1989 in Berlin geben Einblick in die Vielfalt solcher Gruppierungen. Nach diesen Quellen und nach der Fachliteratur zu dieser Frage" lassen sich die Senioren-Selbsthilfeorganisationen zumindest in folgende Gruppen einteilen:

- Die *Grauen Panther* verstehen sich politisch. Sie haben zum Ziel, die Lage aller oder einzelner Senioren zu verbessern.

In den USA sind es vor allem die medienwirksamen Aktionen wie Sit-ins, Demonstrationen,

Straßentheater usw., mit denen sie die Öffentlichkeit auf sich aufmerksam machen und dadurch Druck auf die Politiker ausüben können. Sie haben dadurch Erfolge erzielt, die weit über ihre zahlenmäßige Größe hinausgehen.

In der Bundesrepublik Deutschland und in der Schweiz sind die Grauen Panther durch interne Richtungskämpfe, durch einzelne umstrittene Führungsfiguren und auch durch ein weniger auffälliges Auftreten einzelner Gruppierungen weniger erfolgreich. Damit ist das politische Potential der Grauen Panther überhaupt noch nicht ausgeschöpft.

- *Rentnerverbände* können oft auf hohe Mitgliederzahlen verweisen. Sie streben an, direkt auf Politiker einzuwirken, indem sie sie auf Probleme und auf Wege zu ihrer Lösung aufmerksam machen. Durch einen noch konsequenteren Lobbyismus und durch Koalitionen mit ähnlichen Organisationen, die zu respektvollen Zahlen vertretener Mitglieder führen könnten, dürften diese Verbände in der Zukunft noch mehr Einfluß gewinnen als das heute der Fall ist.
- *Organisationen, die älteren Menschen im Alltag direkt helfen*, wie z. B. die von Pro Senectute in der Schweiz geförderte Aktion »Senioren helfen Senioren« haben den Vorteil, daß sie Personen im Ruhestand hoch bewertete und subjektiv wichtige Aufgaben vermitteln, durch die ihr Ansehen gesteigert werden kann. Sie arbeiten auf lokaler Ebene und beziehen sich deshalb auf Probleme der direkten Nachbarschaftshilfe und der Arbeit im kleinen Maßstab.
- Vielleicht die größte Gruppe der Selbsthilfeorganisationen sind die *Freizeitgruppierungen*. Es sind oft aus der Initiative von lokalen Einzelpersonlichkeiten hervorgegangene Gruppen, deren Ziel es ist, Senioren eine von Fröhlichkeit und Geselligkeit getragene Nutzung ihrer freien Zeit zu ermöglichen. Dabei kann es sich um Wander-, Gesangs-, Orchester-, Theater-, Tanz-, Spiel-, Mal-, Reisegruppen handeln oder um Organisationen, die Vorträge oder Darbietungen organisieren. Sofern die leitende Persönlichkeit oder das Leitungsteam eine Mitwirkung der Teilnehmer bei der Planung und Gestaltung der Zusammenkünfte fördert, bieten sich hier auch viele Möglichkeiten des Einflusses auf das soziale Leben der Wohngemeinde.

Selbsthilfeorganisationen der Senioren haben in der Bundesrepublik Deutschland weniger Einfluß als es möglich wäre. Der Grund dürfte an der geringen Vernetzung und Zusammenarbeit der Einzelgruppierungen liegen. Ein *Dachverband* oder eine *Arbeitsgemeinschaft* könnte nicht nur zu einem Erfahrungsaustausch beitragen, der die Arbeit jeder beteiligten Gruppierung befruchten könnte, sondern der Einfluß der Einzelorganisationen ließe sich durch gemeinsame Vorstöße an Politiker oder an die Öffentlichkeit noch erheblich steigern.

6.7 Heimbeiräte

In verschiedenen europäischen Ländern muß in jedem Alters- oder Pflegeheim aus den Bewohnern ein Heimbeirat gewählt werden, der die Heimleitung bei ihrer Arbeit begleitet. Durch diese Heimbeiräte können viele Alltagsprobleme, die aber für die Bewohner der Alterseinrichtungen von großer Bedeutung sind, einfach und wirksam gelöst werden: ob der Speiseplan der Küche abwechslungsreicher gestaltet werden kann, ob Öffnungszeiten

abzuschaffen, ob Animationsangebote zu verändern sind, sind Beispiele für Einflußbereiche dieser Beiräte.

Wenn diese Heimbeiräte von den Bewohnern bewußt als Instrumente der Einflußnahme auf die Heimpolitik genutzt werden und wenn die Heimleitung diese Mitwirkung der Bewohner an Entscheidungen unterstützt, weil sie die Wichtigkeit der Überzeugung von Einflußmöglichkeiten für die Motivation und Stimmung der Bewohner kennt, und weil durch solche Mitwirkungen auch die Lebensqualität im Heim erheblich verbessert werden kann, verfügen die Bewohner auch in dieser Lebensperiode noch über Einfluß.

7. Sollten die Senioren mehr politischen Einfluß haben?

Die Betrachtung einzelner Beispiele von Einflußmöglichkeiten älterer Menschen hat gezeigt, daß diese Bevölkerungsgruppe entgegen einer weit verbreiteten Ansicht *nicht machtlos* ist. Allerdings sollte diese Aussage differenziert werden, denn die »kumulativ Benachteiligten«, die älteren Menschen, welche durch eine Vielzahl negativer Faktoren wie hohes Alter, Krankheit, geringe Bildung, Isolation usw. ausgezeichnet sind, verfügen kaum über solche Einflußkanäle.

Da eine Vielzahl von Einflußmöglichkeiten für alle vier Dimensionen des Handlungsspielraums günstige Auswirkungen erwarten läßt, wäre eine Erweiterung der bestehenden Bereiche zu wünschen. Dazu kommt es vor allem darauf an, den Senioren die vielen Gelegenheiten der Mitwirkung bewußt zu machen. Ebenso wichtig ist es aber auch, daß sie die Fertigkeiten erhalten und verbessern, die eine erfolgreiche Mitarbeit in vielen Gruppierungen gestatten. Damit sind die Erwachsenenbildungseinrichtungen aller Schattierungen aufgerufen, ihre Bildungsanstrengungen gerade für ältere Menschen zu erhöhen, damit sie über die Fertigkeiten verfügen, die sie nach der Plastizitätsthese besitzen können.

Abstract

In the present society those groups have the highest probability to realize their goals which exercise the greatest influence. The older politicians have a bad image. The presence of elderly persons in influential positions is beneficial to the development of their intelligence. According to the model of »actional space« satisfaction and motivation are linked with an adequate position on the dimensions of activities, decisions, interactions, and esteem. Political influence has favorable effects on all four dimensions. Some examples of political influence of the elderly are discussed: representation in parliaments, political parties of the elderly, consulting committees of political organizations, voting, economy, organizations for older persons' self-help, and consulting groups in homes for the elderly. An enlargement of the elderly's political influence is supported especially for those in the lower social classes.

Hans-Dieter Schneider
Route des Fougères
CH-1700 Freiburg

Anmerkungen

1. Diese emotionalisierende Formulierung haben Journalisten 1989 gewagt, um auf die wachsenden Interessengegensätze zwischen der älteren - nicht mehr erwerbstätigen - Bevölkerung und den erwerbstätigen Erwachsenen wie auch den noch nicht berufstätigen Kindern und Jugendlichen aufmerksam zu machen.
2. Z. B. in der Neuen Zürcher Zeitung.
3. Z. B. *Ursula Lehr*: Psychologie des Alterns, Heidelberg, 4. Aufl. 1984.
4. Z. B. *Paul B. Baltes, Klaus Werner Schaie*: On the plasticity of intelligence in adulthood and old age. *American Psychologist* 1976/31, S. 720-725.
5. Z. B. *Freya Dittmann-Kohli*: Weisheit als mögliches Ergebnis der Intelligenzentwicklung im Erwachsenenalter. *Sprache und Kognition* 1984/2, S. 112-132.
6. *Agnes Bruggemann, Peter Groskurth, Eberhard Ulich*: Arbeitszufriedenheit, Bern 1975.
7. Z. B. *Martin E. P. Seligman*: Erlernte Hilflosigkeit, München, 2. Aufl. 1983.
8. Z. B. *Heiner Keupp, Bernd Röhrle* (Hg.): Soziale Netzwerke, Frankfurt 1987; *Ralf Schwarzer/Anja Leppin*: Sozialer Rückhalt und Gesundheit, Göttingen 1989.
9. *Ambros Lüthi*: Die wirtschaftliche Ungleichheit im Rentenalter in der Schweiz, CH-Freiburg 1983.
10. Adressen finden sich u. a. bei: *Reimer Gronemeyer, Hans-Eckehardt Bahr*: Niemand ist zu alt, Frankfurt 1979; *Heinrich Dürscheid*: Zwischen »Grauen Panthern« und Ballsaal, München 1984; Forschungsgruppe Gerontologie: Selbsthilfe-Organisationen der Senioren in der Schweiz, CH-Freiburg 1987; Forschungsgruppe Gerontologie, Pro Senectute Schweiz: Selbsthilfe-Organisationen der Senioren in der Schweiz, CH-Freiburg 1988.

Der abhängige alte Mensch: Eine Belastung für unsere Gesellschaft?

Von Robert Zimmermann

Ein englisches Forscherteam veröffentlichte 1972 eine Studie über geriatrische Patienten in Glasgow. Sie benutzten dazu einen etwas ungewöhnlichen Titel: *Survival of the Unfittest*, also »Überleben der Untüchtigsten«. Sie wollten damit auf ein neues Phänomen hinweisen, wonach es der Medizin und den sozialen und pflegerischen Diensten gelungen sei, ein biologisches Gesetz umzustößen. Lebensuntüchtigkeit bedeute nicht mehr das Lebensende, vielmehr sei es gelungen, den Menschen noch lange in pflegerischer, sozialer und psychischer Abhängigkeit am Leben zu erhalten. Sie haben damals bezweifelt, ob es unserer Gesellschaft je gelänge, diesen Menschen auf längere Sicht ein lebenswertes Leben zu ermöglichen¹.

Demographischer Trend: Überalterung

Diese pointierte Stellungnahme hat mich damals sehr berührt. Sie hat es vor allem deshalb, weil die Autoren deutlich machen konnten, daß dieses Faktum nicht das Ergebnis einer pflegeunwilligen Gesellschaft sei, sondern daß unsere Gesellschaft mit diesem neuen Phänomen schlicht und einfach überfordert ist. Es ist ja bekannt, daß wir heute eine enorme Zunahme des Anteils älterer Menschen – vor allem des höheren Alters - feststellen können.

-Sozialpolitiker und Demographen gebrauchen bei der Beschreibung des wachsenden Anteils alter Menschen in unserer Gesellschaft häufig den Ausdruck »Überalterung«. Bestimmte Stadtteile gelten als überaltert und manchmal wird dies auch von unserem Staatswesen überhaupt ausgesagt. Überalterung soll – nüchtern ausgedrückt – besagen, daß in einer bestimmten Bevölkerungsgruppe mehr alte Menschen wohnen, als es ein bestimmter Durchschnitt postuliert. Ich möchte hier jedoch zu bedenken geben: Der Begriff Überalterung beinhaltet eine Bewertung. Wir sprechen von Überfluß, wenn wir meinen, es sei zuviel von etwas und wir reden von Überfremdung, wenn wir aussagen wollen, es gebe zuviele Ausländer. Wollen wir mit dem Ausdruck »Überalterung« darauf hinweisen, daß zu viele alte Menschen bei uns leben? Wohl ja, wenn damit die reale Angst oder das Schreckgespenst einhergeht, unsere Gesellschaft könnte diese Bevölkerungsumschichtung kaum verkraften, weil die abnehmende Zahl der jüngeren Menschen der älteren nicht mehr erwerbstätigen Bevölkerung ihre Lebensqualität nicht mehr garantieren könne. Doch was besagt ein solcher Ausdruck für die älteren Menschen selber? Sollen sie nun Schuldgefühle haben, allein weil sie alt sind und noch unter uns leben? Ich meine, ein solches Denken wird man niemandem, der diesen Ausdruck braucht, unterstellen wollen und dennoch ist es wichtig, die Denkweisen, die bei solchen Begriffen mitschwingen könnten, bewußt zu machen.

Um die Jahrhundertwende waren in der Schweiz gerade knapp 6% der Bevölkerung über 65 Jahre alt, heute sind es gegen 15%. In 30 Jahren dürften es etwa 23% sein und in 50 Jahren – wenn die heute 30jährigen ins Hochbetagtenalter kommen – sind es dann vielleicht sogar 28%². Prognosen sind problematisch. Sie gehen notgedrungen von Annahmen aus, die sich ändern können. Es kann ja sein, daß es in den nächsten Jahren wieder mehr Familien mit größerer Kinderzahl gibt – zur Zeit sieht es nicht danach aus. Es kann auch sein, daß in den nächsten Jahren oder Jahrzehnten, z. B. bei einer verstärkten Arbeitsmobilität innerhalb Ost- und Westeuropas, viel mehr jüngere Arbeitskräfte aus dem Ausland zu uns kommen. Es kann auch sein, daß wir mit der durchschnittlichen Lebenserwartung bereits einen Höhepunkt erreicht haben, zur Zeit liegt er bei gut 74 Jahren für Männer und bei 81 Jahren für die Frauen'. Ob sich diese Lebenserwartung weiter halten kann, angesichts der zunehmenden Umweltbelastung mit erhöhtem Krebsrisiko und dem Aufkommen von nicht kontrollierten Krankheiten wie Aids, ist auch noch fragwürdig.

Dennoch ist es notwendig, mit dieser großen Zahl alter Menschen zu rechnen. Es ist auch sinnvoll, in diesem Zusammenhang darüber nachzudenken, welche Konsequenzen daraus für den Umgang der Generationen miteinander gezogen werden müßten.

Konflikt der Generationen

Der große Anteil alter Menschen bildet auch einen politischen Machtfaktor. Dies zeigt sich z. B. beim Verhalten bei Wahlen und Abstimmungen. Im Nachgang zur Abstimmung in der Schweiz über die Armeeabschaffungsinitiative vom 26. November 1989 konstatiert die Neue Züricher Zeitung z. B. Spaltungstendenzen in unserer Gesellschaft und ist dabei vor allem bedrückt über die Unterschiede zwischen den Generationen", Kaum eine Abstimmung hat die Gemüter so erhitzt, aber kaum eine die unterschiedlichen Einstellungen und Erfahrungshintergründe der verschiedenen Generationen auch so verdeutlicht. Die Initiative wurde bekanntlich mit 64% bei einer hohen Stimmbeteiligung deutlich abgelehnt, sie fand aber – gemäß einer telefonischen Umfrage in der Woche nach der Abstimmung – bei den 20- bis 34jährigen eine Zustimmung von 54%.

Die Stimmen unserer älteren Mitbürger haben Gewicht, zumal sie auch regelmäßiger zur Urne gehen und damit erst recht stark vertreten sind. Es wäre interessant zu untersuchen, wie sehr Themenbereiche, die die Solidarität der Generationen berühren, bei den verschiedenen Altersgruppen Anklang finden. Die Mutterschafts-Initiative mit Elternurlaub fand bei den Jungen deutlich mehr Unterstützung als bei den Älteren, wenngleich in keiner Altersgruppe eine zustimmende Mehrheit.

Ich habe dies erwähnt, um folgendes deutlich zu machen:

1. Die alten Menschen können Einfluß haben, auch wenn sie dies vielleicht nicht immer erkennen.
2. Es gibt Bereiche, bei denen junge Menschen den Einfluß der alten Menschen als einen bremsenden Faktor für ihre Interessen empfinden mögen.

In jüngster Zeit wird das Verhältnis der Generationen wieder häufig diskutiert. Die Vorgänge in Peking und die politischen Umwälzungen in Osteuropa sind Beispiele, wie sehr es dort den

Jüngeren daran gelegen war, die alten Politiker aus ihren Machtpositionen zu entfernen. Man konnte bei diesen Vorgängen viel Altenfeindliches hören. Die Ablösung der alten Machteliten scheint in Osteuropa aber erst eine differenzierte Einstellung zum Alter zu ermöglichen'.

Welche Rolle billigt die jüngere Bevölkerung den Älteren noch zu und wie sehr sind umgekehrt die Älteren bereit, auch mit den Jüngeren ins Gespräch zu kommen.

Kosten des Alters - zu Lasten der Jugend?

Wir benötigen ein gegenseitiges Verständnis und ein Bewußtsein für das Lebensalter als Ganzes, weil nur so feindliche Beziehungen zwischen den Generationen vermieden werden können. Es sind Gedanken, die in letzter Zeit vermehrt in den Medien abgehandelt werden. Dabei geht die Furcht um, es könnte zu massiven Verteilungskämpfen zwischen Jungen und Alten kommen". Das deutsche Wochenblatt der Spiegel von Ende Juli 1989 betitelte ein Schwerpunktthema *»Es wird erbarmungslose Kämpfe geben«* und befürchtet darin Kriegszustände zwischen den Generationen als Folge der rapiden Zunahme der Alten in den Industriegesellschaften. In der Tat nehmen die Kosten für die Versorgung und Betreuung alter Menschen so stark zu, daß es der erwerbstätigen Bevölkerung nur noch schwer gelingen wird, für diese Kosten aufzukommen. Wir merken das bereits jetzt mit dem immer schnelleren Anstieg der Krankenkassenprämien.

Der erwerbstätige Teil der Bevölkerung wird also zunehmend mehr Finanzen aufbringen müssen, um den alten Menschen ihren Wohlstand und ihre Privilegien weiterhin zu garantieren",

• Alte Menschen genießen heute das Recht, Rente und damit Einkommen zu bekommen, ohne dafür im Produktionsprozess eine Gegenleistung erbringen zu müssen. Der Generationenvertrag garantiert ihnen, ein angemessenes Leben führen zu können - sozusagen als Dank für früher erbrachte Leistungen. Doch die öffentlichen Mittel sind knapper geworden und die Bereitschaft der (erwerbstätigen) Bevölkerung, Lohnanteile für Belange der sozialen Wohlfahrt abzugeben, ist an eine Grenze gestoßen. Deutlich geworden ist dies in der Schweiz beispielsweise in der Ablehnung der Krankenversicherungsreform im Rahmen einer Volksabstimmung. Vorgesehen war die Ausweitung des Mutterschaftsurlaubs, der nach dem gleichen Modus wie die Altersrente (AHV) über Lohnprozente hätte finanziert werden sollen. Es gibt deshalb viele jüngere **Menschen** bei uns in der Schweiz - wie übrigens auch in anderen Ländern -, die verärgert sind darüber, daß die Sozialausgaben für alte Menschen deutlich zunehmen und als gesichert gelten, während die Sozialausgaben für die jüngere Generation häufig eher noch gekürzt werden. In den Augen dieser Leute genießen die alten Menschen den jüngeren gegenüber eine nicht immer gerechtfertigte Bevorzugung. Bevölkerungspolitisch wären ja Maßnahmen zur Förderung der Geburtenfreundlichkeit junger Mütter auch im Sinne langfristiger Altersversorgung zu fördern".

Ich denke daher, es ist dringend erforderlich, auch sozialetische Gedanken zum Verhältnis der verschiedenen Altersgruppen zueinander anzustellen.

Hartmut Diessenbacher tut dies in einem Artikel mit dem herausfordernden Titel: *Gibt es einen gesundheitspolitischen Gerontozid?* Er macht sich da Gedanken zur Ethik und Ökonomie des Generationenkonflikts im Gesundheitswesen. Er konstatiert: Die Altenbevölkerung nimmt rasant zu und die medizinische Technik schreitet unaufhörlich weiter. Es stellt fest: »Nähmen alle Rentner Leistungen nach dem neuesten Stand der medizintechnischen Entwicklung in Anspruch, würde jedes Gesundheitssystem finanziell kollabieren".« Er formuliert daraus für die Gesundheitspolitiker als politische Zentralfrage: »Werden die industrialisierten Gesellschaften des Westens und des Ostens in den kommenden Jahrzehnten bereit sein, die enorm steigenden Gesundheitskosten der ständig wachsenden Altenbevölkerung zu übernehmen? Was werden sie sich eine bestimmte Ethik kosten lassen"?«

Diese Frage stellt sich für die Anwendung moderner kostspieliger Technologien wie auch für die Finanzierung langfristiger Pflegeeinrichtungen. Die Mediziner und die Sozialpolitiker sind in der Tat zunehmend mehr vor die Frage gestellt, welche Einstellung zum Leben und zum Alter ihr Handeln prägt – besonders, wenn sie von den wirtschaftlichen Bedingungen immer wieder an ihre Grenzen gemahnt werden. Soll also ein Arzt einem älteren Menschen eine teure Lebertransplantation empfehlen, wenn die finanziell überlastete Krankenversicherung für das gleiche Geld eine Behandlung mehrerer jüngerer Kranker sichern könnte. Eine Herztransplantation bei einem 75jährigen soll beispielsweise etwa das Fünffache an Behandlungskosten im Vergleich zu 5- bis 15jährigen Herzempfängern ausmachen". Technisierte Behandlungen, die auch langfristig Kosten verursachen, werden immer häufiger und auch erfolgreicher. Typisches Beispiel hierfür ist etwa die Behandlung von Dialysepatienten. In der BRD rechnete man 1970 bei terminalen Nierenkranken noch mit einer Lebenserwartung von 4,5 Jahren; 1983 waren dies bereits 15 Jahre. Die Zahl der Dialysepatienten soll in der BRD von 1970 bis 1983 von 700 auf 14000 angestiegen sein, also um das Zwanzigfache. Im gleichen Ausmaß haben sich auch die Kosten vermehrt. Für solche kostenintensiven Behandlungstechniken werden daher immer wieder Altersbegrenzungen erwogen, obwohl sich diese vom medizinischen Standpunkt her nicht aufdrängen. Eine Altersbenachteiligung von Dialysepatienten wird z. B. für England berichtet: Personen über 60 Jahren, die ein Nierenversagen bekommen, sollen es schwer haben, eine Dialysebehandlung zu empfangen und gleichzeitig wird berichtet, daß immer mehr ältere Dialysepatienten durch den Abbruch der Behandlung sterben".

Es stellt sich also die grundsätzliche ethische Frage, wie ein Gemeinwesen ihre begrenzten ökonomischen Ressourcen zwischen Menschen verschiedenen Alters verteilen will. Müssen wir in Zukunft vermehrt damit rechnen, daß älteren Menschen allein ihres Alters wegen bestimmte Behandlungen vorenthalten werden. Solches wurde z. B. für das Rumänien der letzten Jahre der Ceausescu-Ära mit seiner schlechten Wirtschaftslage berichtet¹³.

Als besonders schwerwiegend gilt die Tatsache, daß besonders der Anteil der Menschen im Alter von 80 und mehr Jahren so intensiv zunimmt. Es ist die Bevölkerungsgruppe, die häufig durch starke Abhängigkeit von äußerer Hilfe gekennzeichnet ist. Manche reagieren etwas ratlos. Man kann dies vielleicht an den Überschriften in der Presse sehen. Ich nenne zwei zufällige Beispiele: »Die Überalterung drückt - und fordert Lösungen« oder »Das Ergrauen Europas als wahre Zeitbombe",

Die alten Menschen - vor allem die Hochbetagten – sind also da in einer Zahl, daß manche besorgt sind. Besorgt, weil diese Mitmenschen häufig Hilfe brauchen, und zwar oft sehr personal- und zeitintensiv und dies über Jahre hinweg. Die Zukunft bringt keine absehbare Besserung. Wir wissen: Aller Voraussicht nach wird bis um die Mitte des nächsten Jahrhunderts der Anteil alter Menschen in unserer Bevölkerung noch deutlich zunehmen. Wer soll da helfen. Pflegepersonal gibt es nicht genug und wird es auch so schnell nicht mehr geben. »Notstand ohne Ende beim Pflegepersonal« war denn auch der bezeichnende Fettbalkentitel eines Zeitschriftenartikels". In einer Sendung des Schweizer Fernsehens Ende November 1989 wurde darauf hingewiesen, die notwendige Pflege sei nur zu erbringen, wenn großzügig ausländisches Pflegepersonal angestellt werden könne. Ähnliche Stimmen gibt es auch in der BRD. Auch dort erhofft man sich, vermehrt vom Ausland Pflegekräfte abwerben zu können". Dahinter verbirgt sich wohl ein problematisches Verständnis internationaler Solidarität.

Manche kritisieren einen mangelnden Helferwillen der heutigen Menschen und beklagen fehlende Unterstützung durch die Familien. Dabei vergessen sie oft, wie viel tatsächlich an Betreuung und Hilfeleistung durch Familienangehörige erbracht wird.

Auch das Personal in Heimen und Pflegeeinrichtungen wird oft heftig kritisiert und desavouiert; die Institutionen beschimpft.

Die Arbeit mit hilfebedürftigen älteren Menschen gilt darum als nicht besonders angenehm. Das Personal ist oft überfordert und würde diesen Zustand zu gerne beheben – aber auf welche Weise ist rätselhaft. Vorläufig gilt diese Arbeit als so streßintensiv, daß man es als selbstverständlich anschaut, daß eine solche Arbeit nur einige Jahre gemacht werden könne. Leiter von entsprechenden Alterseinrichtungen müssen immer wieder mit Kritik rechnen und darum sich irgendwie damit abfinden, auf einem wackligen Stuhl zu sitzen.

Gewaltstrukturen in der Altenpflege

Wohl zu Recht wird in letzter Zeit auch darüber nachgedacht, inwieweit in der Pflege und Betreuung alter Menschen auch immer wieder Gewalt angewendet wird. Die äußeren Gegebenheiten einer Einrichtung, ihre Architektur, ihre personellen Möglichkeiten, ihre finanzielle Situation, ihre Organisation und weitere strukturelle Faktoren können Zwänge darstellen, die beim Betreuungspersonal und bei den Patienten oder Bewohnern solcher Einrichtungen ein Klima latenter Aggressivität schaffen können. Gewaltanwendungen von seiten der Institution geben immer wieder zu reden?

Aber auch Heimbewohner können gewalttätig werden, besonders jüngerem und noch wenig erfahrenem Betreuungspersonal gegenüber. Schimpfen, Schlagen, Beißen, Fußtritte und auch sexuelle Nötigung erleben Pflegekräfte sehr häufig".

Wenn wir uns über Faktoren und Mechanismen der Gewaltanwendung gegenüber betagten Kranken unterhalten wollen, müssen wir uns daher die enormen Belastungssituationen der potentiell Pflegenden und der Pflegenden aus dem Familienkreis vergegenwärtigen. Ich denke z. B. an die Ehefrau, häufig jünger als der Ehemann, die eine lange Zeit ihres Seniorenalters ihrem pflegeabhängigen Ehemann zu treuen Diensten stehen muß. Nehmen wir einmal an, diese beiden hätten eine Ehe geführt, in der die Ehefrau häufig Kränkungen und Unterdrückungen von seiten

ihres Ehemannes erfahren hat. Ich denke, wir könnten es verstehen, allerdings nicht gutheißen, wenn diese Ehefrau ihrem Mann gegenüber gelegentlich physisch oder psychisch Gewalt anwenden würde.

Ähnliche Probleme tauchen auf im Verhältnis von Eltern zu Kindern. Es ist bemerkenswert, wie häufig psychisch abgebaute ältere Menschen nach ihrer Mutter fragen. Es ist aber auch zu beachten, wie sehr Töchter und Schwiegertöchter im Verhältnis zu ihren Müttern, und manchmal auch zu den Vätern, in das Schema des braven und scheuen abhängigen Kindes geraten. Es können sich also in Familien Beziehungsmuster zeigen, die darauf hinweisen, daß die Mitglieder dieser Familien ein Leben lang Konflikte nicht zu bewältigen vermochten. Kein Wunder, daß hier Belastungen, die durch die Pflege eines Angehörigen entstehen, zu aggressiven Verhaltensweisen führen können.

Aggressivität und Gewalt kann sich also in persönlichen Beziehungsmustern im Familien- und Bekanntenkreis zeigen. Als besonders schwerwiegend gelten Manifestationen von Gewalt bei kranken Betagten, die noch in ihrem eigenen Zuhause leben. Die gewohnte Umgebung der eigenen Wohnung hat häufig mit familiären Beziehungsstrukturen zu tun. Für die Witwe oder für die Kinder können solche Wohnräume auch emotionell belastet sein, sofern gewisse Konflikte noch nicht bereinigt sind. In gewissen Fällen könnte also die Distanz von einer belasteten Umgebung durchaus heilsam sein.

Im allgemeinen gilt jedoch, daß die meisten älteren Menschen gerade bei Pflegebedürftigkeit den Bezug zu ihrer eigenen Häuslichkeit für ihr Selbstwertgefühl dringend benötigen. Wer die eigenen vier Wände kaum mehr verlassen kann, erfährt dies besonders intensiv. Erinnerungen an die Möbel, positiv gefärbte Lebenserinnerungen an den Partner, viele persönliche Utensilien und Fotos vermitteln noch ein Gefühl eigener Identität.

Hilfs- und Pflegebedürftigkeit beinhalten immer eine latente Bedrohung, dieses eigene Revier aufgeben zu müssen. Es gibt immer wieder Menschen, die aus einem solchen Gefühl heraus überängstlich und unklug reagieren. Unklug, weil sie vielleicht gerade eine solche Person, die ihnen nahe steht und helfen will, zum Beispiel eine Gemeindeschwester, eine Hauspflegerin, eine Haushaltshilfe oder eine sonstige Hilfsperson beschimpft und beschuldigt. Solche Ängstlichkeiten können einen Teufelskreis auslösen, der in einem ungünstigen Fall zu Machtmißbrauch und Tätlichkeiten führen kann.

Die Ängste, die eigene Häuslichkeit verlassen zu müssen, sind aber manchmal ganz real. Wohnsanierungen, wenig tolerante Nachbarn, unbegründete Kündigungen zwingen Menschen oftmals dazu, die Wohnung, die vielleicht schon über Jahrzehnte ihr Zuhause bedeutet hat, verlassen zu müssen. Ich denke, wir müssen den Zwang, die eigene Wohnung verlassen zu müssen, als Ausdruck von Gewalt gegenüber alten Menschen bezeichnen.

In Zusammenhang mit der Bewältigung des Wohnraums ist auch noch der Umgang mit Ordnungsvorstellungen zu erwähnen. Ich denke daran, wie problematisch der Begriff Verwahrlosung sein kann. Es stellt sich also immer wieder die Frage, wieviel Ordnung notwendig ist und welche Sauberheitskriterien Anwendung finden sollen. Wieviel Gewalt geht also davon aus, wenn den Menschen gegenüber, die nur noch sehr beschränkt zur Haushaltsführung fähig sind, restriktive Ordnungsvorstellungen geltend gemacht werden.

Die Pflege und Betreuung kranker und abhängiger Menschen in ihrer letzten Lebensphase ist also unter Umständen eine mühsame Arbeit, mit wenig Erfolgserlebnissen. Selbstverständlich

soll damit Alter – auch nicht die Zeit nach dem 80. Lebensjahr - nicht mit Beschwerden und starker Abhängigkeit gleichgesetzt werden. Dennoch ist es notwendig, die besonderen Bedürfnisse der vielen Menschen zu beachten, die oft sehr zu ihrem eigenen Kummer über mehrere Jahre bis zu ihrem Tod an ihrer Abhängigkeit und Pflegebedürftigkeit leiden. Voraussetzung für ein kompetente Hilfe und Beistand ist daher eine menschliche Zuwendung und ein bewußtes Ja auch zum Leben in Abhängigkeit in der letzten Lebensphase und ein deutlicher Respekt für die Belastungen der vielen Menschen, die Hilfeleistungen geben. In diesem Zusammenhang sind die Neugründungen der Alzheimer Gesellschaften in der Schweiz und auch in Deutschland besonders erwähnenswert. Die Alzheimer Krankheit ist eine besonders schwerwiegende Krankheit. Der Umgang mit ihr ist eine intensive Herausforderung für die Bereitschaft zur menschlichen Annahme".

Reifungsprozesse in der Begegnung mit dem Alter

Es ist also dringend notwendig für alle, die mit alten Menschen zu tun haben, über Grundwerte wie Solidarität und allgemeine Lebenswerte nachzudenken. Die Begegnung mit alten Menschen, auch solchen in starker Abhängigkeit und einer langandauernden letzten Phase vor ihrem Tod, muß als Chance begriffen werden, Leben in seiner Gesamtheit zu verstehen. Hilfebedürftige alte Menschen müssen als Mitmenschen und nicht als Betreuungsobjekte verstanden werden.

Die eigene Lebenszeit für den Betroffenen selbst und im Umgang mit ihm Nahestehenden zu reflektieren ist besonders wichtig. Den Betroffenen kann es ein Gefühl von Lebenserfüllung, Lebenssinn und später Freiheit vermitteln. Die verlängerten Lebenszeiten machen es heute möglich, innerhalb der eigenen Familie drei bis fünf Generationen zu überblicken. Wer bereit ist, die Dynamik dieser Generationen-Lebensbeziehungen zu bedenken, kann längerfristige Verkettungen überhaupt erst erkennen. Solche Erkenntnisse können den Weg frei machen, zu befreiten Haltungen den eigenen Elternteilen gegenüber. Eine filiale Reife kann so erzielt werden".

Daß solche Reifeprozesse und damit Lebenserfüllungen selbst bei der Pflege sehr schwieriger Patienten möglich sind, kann man immer wieder bei Menschen feststellen, die die Möglichkeit haben, mit anderen über ihre Pflege von geistig abgebauten Menschen zu sprechen". So gereifte familiäre Beziehungen können die eigene Familie entlasten und machen die Betroffenen auch freier, Hilfen von außerhalb der Familie anzunehmen. *Rosenmayr* schreibt dazu: »*Wer neben den familiären auch andere Beziehungen zu bejahen und zu leben vermag, ist meist auch in den familiären Beziehungen glücklicher, als wer nur auf die Familie angewiesen ist.*«²²

Solche Reflexionen müssen auch in der Gesellschaft allgemein geschehen. Es ist dringend notwendig, daß die verschiedenen Generationen voneinander lernen". Vielleicht würde das wieder mehr Freude an der Arbeit mit alten Menschen wecken.

Wir stehen in der Schweiz - wie auch in anderen Ländern - davor, allenfalls Häuser und Behandlungseinrichtungen für Langzeitpatienten zu haben, aber zu wenig Menschen, die wirklich bereit sind, verständnisvolle Pflege und Betreuung zu geben. Ein Bewußtsein für Solidarität und Verantwortung für das gesamte Leben ist erforderlich.

Die Menschen heute haben mehr Lebenszeit gewonnen. Damit können auch neue Chancen der Entfaltung verbunden sein. »Sich neu – und mehr – auf die tiefsten Kräfte und innersten Freuden der eigenen Seele zu orientieren, erfordert Kraft, Befreiungsarbeit, menschliche Stütze und häufig auch gesellschaftliche Angebote und Hilfen. Vieles können die Älteren nur allein entscheiden und schließlich tun, aber sie können es eher und besser, wenn die Welt, wenn unsere Kultur sich zu Hilfen und – was vielleicht noch wichtiger ist – zu einer neuen Anerkennung für das Alter entschließt.«

Abstract

We are witnessing a dramatic increase of the percentage of old people in our population - this is what we call the aging of society. The basic question involved in this matter concerns the relationship of the different age groups to each other. What kind of solidarity is demanded from the younger generation and to what extent are they willing to provide it? Many old people, especially the very old ones, have to rely upon help from others for longer periods of time. To give them support may be a tough job with only little reward. The people involved are often unable to cope with the situation and it is not uncommon that mutual violence occurs. A prerequisite for real help and support is human attention and a conscious affirmation of life - even if it is a dependent one in its last phase. In Switzerland - like in other countries - we only have homes and therapeutical institutions for long-term patients, but not enough people who are really willing to provide true care and counsel. It is necessary to accept that others are individuals and to be aware of all the facets of life.

Pfr. Dr. rer. pol. Robert Zimmermann
Burgmattweg 5
CH-3302 Moosseedorf

Anmerkungen

1. Bernard Isaacs, Maureen Livingstone, Yvonne Neville: Survival of the Unfittest. A study of geriatric patients in Glasgow, Routledge & Kegan Paul, London und Boston 1972.
2. Zahlen entstammen aus verschiedenen Veröffentlichungen des Schweiz. Bundesamtes für Statistik. Die Verhältnisse in der BRD sind ähnlich.
3. Bundesamt für Statistik: Szenarien zur Entwicklung der Bevölkerung in der Schweiz 1986 bis 2025, Bern, Juni 1987.
4. Spaltungstendenzen in unserer Gesellschaft. Grundsätzliche Überlegungen zum letzten Urnengang, in: Neue Züricher Zeitung, 2. Dezember 1989, S. 21.
5. So kommentierte U. J. Schmidt am 13. November 1989 bei der Eröffnungsrede zum Kongress der Gesellschaft für Gerontologie in der DDR die Ablösung der alten Regierung, die DDR habe damit endlich ein Bekenntnis zu einem Alter mit Einschränkungen gemacht.
6. Siehe dazu: Reimer Gronemeyer: Die Entfernung vom Wolfsrudel. Über den drohenden Krieg der Jungen gegen die Alten, Claassen, Düsseldorf 1989.
7. Siehe dazu u. a.: Yvonne Denise Köchli: Das Ergrauen Europas als wahre Zeitbombe. Die Jungen reagieren immer aggressiver auf den Wohlstand und die Privilegien der Alten. in: Die Weltwoche, 20, 18. Mai 1989.
8. Siehe dazu u. a.: Christoph Conrad: Gierige Gruftis. Bereichern sich die Alten auf Kosten der Jungen?, in: Die Zeit, 39, 23. September 1988.

9. *Hartnüt Diessenbacher*: Gibt es einen gesundheitspolitischen Gerontozid?, In: *Neue Praxis*, 3, 1987, S. 257.
10. Ebenda, S. 257.
11. Ebenda, S. 260.
12. Ebenda, S. 258.
13. Ebenda, S. 258.
14. *Volkhard Scheunpflug*: Die Überalterung drückt und fordert Lösungen. Notstand ohne Ende beim Pflegepersonal. in: *Leben und Glauben*, 45, 10. November 1989.
15. *Volkhard Scheunpflug*, aaO.
16. Siehe dazu: Reform des Gesundheitswesens: Pflegende Angehörige wollen entlohnt werden. Werden genug Ersatzkräfte zur Verfügung stehen?, Kuratorium Deutsche Altershilfe, Pressedienst 1, 1989, S. 7.
17. Ein besonders schlimmes Beispiel zeigte sich im Zusammenhang mit den Patientenmorden im Wiener Krankenhaus Lainz, siehe dazu: *Leopold Rosenmayr*: Zu den Vorfällen im Wiener Krankenhaus Lainz, in: Kuratorium Deutsche Altershilfe (Hg.): *Presse- und Informationsdienst*. Folge 3, 1989, S. 12-14.
18. Siehe *Erich Grond*: Gewalt im Altenheim, in: *Alterspflege* 9, 1989, S. 511-513.
19. Siehe dazu: Deutsche Alzheimer Gesellschaft. Überzeugt vom Wert des behinderten Lebens. Gründungsversammlung im Dezember in Bad Boll, in: *Alterspflege* 12, 1989, S. 720f.
20. Siehe: *Leopold Rosenmayr*: Die späte Freiheit. Das Alter – ein Stück bewußt gelebten Lebens, Severin und Siedler, Berlin 1983, und *ders.*: *Älterwerden als Erlebnis. Herausforderung und Erfüllung*, Edition Atelier, Wien 1988.
21. Siehe z. B.: *Jens Bruder*: Wenn der Geist der Eltern nachläßt. Demente alte Menschen in der Familie, in: *Gerd Göckenjan und Hans-Joachim von Kondratowitz* (Hg.): *Alter und Alltag*, edition Suhrkamp, Frankfurt 1988.
22. *Leopold Rosenmayr*, 1988, aaO., S. 59.
23. *Hilarion Petzold*: Exchange Learning - ein Konzept für die Arbeit mit alten Menschen, in: *Ders.* (Hg.): *Mit alten Menschen arbeiten*, Pfeiffer, München 1985, S. 69-92.
24. *Leopold Rosenmayr*, 1988, aaO., S. 10f.

Notwendige Sicherung menschlicher Würde im Alter - Sozialethische Überlegungen zur Rentenreform

Von Siegfried Keil

1. Versäumnisse der Vergangenheit

Am 17. November 1881, drei Jahre nach Einführung der Sozialistengesetze, mit deren Hilfe »die Heilung der sozialen Schäden „.. im Wege der Repression sozialdemokratischer Ausschreitungen« versucht worden war, läßt Kaiser Wilhelm im Deutschen Reichstag seine soziale Botschaft verlesen, in der er neben den Repressionen gegen die Arbeiterbewegung »die positive Förderung des Wohles der Arbeiter« als Weg zur »Heilung der sozialen Schäden« ankündigt.

Schrittweise wird das System der Sozialversicherungen aufgebaut: 1883 die gesetzliche Krankenversicherung, 1884 die gesetzliche Unfallversicherung, 1889 die gesetzliche Alters- und Invalidenversicherung. Die Arbeitslosenversicherung folgt als letzter Zweig der gesetzlichen Sozialversicherungen erst 1927. Vor hundert Jahren also ist erstmalig eine gesetzliche Versicherung zur materiellen Absicherung der Zeit nach der Erwerbstätigkeit geschaffen worden. Bei einer Altersgrenze von 70 Jahren und einer durchschnittlichen Lebenserwartung von 40,6 (m) bzw. 44,0 (w) Jahren bezogen vor dem Ersten Weltkrieg nur gut 100000 Menschen Altersrente, jedoch bereits 1,1 Millionen Invalidenrente. Die Höhe der Altersrente lag am Anfang dieses Jahrhunderts zwischen 110 und 230 Mark jährlich und noch vor dem Zweiten Weltkrieg bei nur 360 Mark.

Erst die »große« Rentenreform von 1957 löst den Anspruch ein, den erwerbstätig gewesenen Menschen im Alter materiell so abzusichern, daß er unabhängig von seinen Kindern und den Sozialämtern seiner Gemeinde existieren kann. Im Vergleich zur Vorgeschichte war das ein richtungsweisender Schritt. Aus heutiger Sicht ist allerdings Entscheidendes versäumt worden, obwohl wichtige Mitgestalter und Kommentatoren der Reform von damals bereits die Notwendigkeit gesehen haben, die Erziehungsleistung bei der Gestaltung der Altersrente mitzuberücksichtigen.

So schrieb der Nationalökonom *Wilfried Schreiber*, der von vielen als wissenschaftlicher Vater der Reform von 1957 angesehen wird, bereits 1955: »Es ist nicht mehr als billig und gerecht, daß der wirtschaftliche Dienst, den der Kinderreiche der Gesellschaft leistet und der Kinderlose ihr schuldig bleibt, auch in den wirtschaftlichen Parametern der Rentenordnung seinen Niederschlag findet.«²

Solange die Renten nur dazu dienten, die Kinder etwas von der finanziellen Verpflichtung ihren Eltern gegenüber zu entlasten bzw. die Eltern finanziell etwas unabhängiger von ihren Kindern zu machen, ohne daß die Renten allein zur Existenzsicherung ausgereicht hätten, war es sozialethisch zu verantworten, die Kinderzahl in der Gestaltung der Rentenversicherung zu

vernachlässigen. Wer keine Kinder hatte und alleine auf seine minimale Rente angewiesen war, dem ging es im Alter schlechter als dem Kinderreichen.

Heute ist es umgekehrt. Kinderlose Paare bzw. Alleinstehende, die eine ununterbrochene Rentenbiographie nachweisen können, bekommen eine höhere Rente als diejenigen, die Kinder großgezogen haben und schon während dieser Zeit einen niedrigeren Lebensstandard hatten als ihre Altersgenossen ohne Kinder. Diese Problematik wurde nach der Reform von 1957 besonders gravierend, weil damals angesichts der Zielsetzung, daß die Renten von der unmittelbaren Unterstützung durch die eigenen Kinder unabhängig machen sollten, versäumt worden war, die Zahl der eigenen Kinder bei der Gestaltung der Altersrenten beitragsmindernd oder leistungssteigernd zu berücksichtigen.

Man war einfach naiv davon ausgegangen, daß die Generativität der Bevölkerung auch nach der Sozialisierung der Alterssicherung ungebrochen anhalten würde. Dabei war nicht berücksichtigt worden, was *Ferdinand Oeter* schon damals angemahnt hatte, daß nur »die Vorleistungen der Familie das gesamte soziale Leistungsgefüge des Staates, der Gemeinden und der Sozialversicherungsträger auf die Dauer aufrechterhaltene' können.

Unermüdlicher Mahner jener Jahre war auch *Oswald von Nell-Breuning*, der 20 Jahre später noch einmal wiederholt: »Solange die Frage des Familienlastenausgleichs nicht geklärt ist ... hängt die ganze Altersversorgung und die Diskussion darüber in der Luft".« Da die aktive Generation nicht nur die Renten ihrer Elterngeneration finanzieren muß, sondern auch für ihre eigenen Kinder als künftige Steuer- und Beitragszahler aufkommen muß, ist es sozialetisch nicht zu verantworten, daß diejenigen, die sich an diesem zweiten Beitrag zur Rentenversicherung nicht beteiligen, das gleiche oder gar ein höheres Renteneinkommen haben als jene, die auch diesen Beitrag geleistet haben. »Nur mit beiden zusammen erhält sie (die aktive Generation) sich die Sicherung ihres eigenen Alters. Darum muß diese Last im ganzen gerecht verteilt werden.c' Es geht dabei nicht darum, das grundlegende Menschenrecht der Eltern, »die Zahl und den Zeitpunkt der Geburt ihrer Kinder frei und verantwortlich zu bestimmen« (Teheran 1968) einzuschränken, sondern es sozialpolitisch abzusichern.

2. Ihr sollt Mütter und Väter ehren

Kirchliche Stellungnahmen zur Altersproblematik beziehen sich häufig auf das 4. Gebot. Theologisch ist in diesem Zusammenhang gegen die verbreitete individualisierende und verinnerlichende Auslegungstradition daran zu erinnern, daß der Dekalog als Urkunde des Bundesschlusses am Sinai die Gemeinschaft des Volkes Israel als ganze meinte. Das Einhalten der zehn Gebote und der weiteren Vorschriften des Bundesbuches galten als sichtbares Zeichen des Bundes zwischen Jahwe und seinem Volk und damit als Voraussetzung für den Bestand des Volkes überhaupt", Das wird beim 4. Gebot (Ex 20,12; Dtn 5,15; Matth 15,1-6) »Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, auf daß du lange lebst in dem Land, das dir der Herr, dein Gott gibt« besonders deutlich. Aber auch bei dem geforderten Schutz der Fremdlinge (Ex 22,20), der Witwen und Waisen (Ex 22,21-23) ist der Bezug zum Ganzen erkennbar.

Das »Du« der Gebote meint nicht primär die *innere Haltung* und Einstellung der einzelnen Israeliten, sondern die *Gemeinschaft des Volkes* und ihren realen, auch wirtschaftlichen Umgang

mit ihren Alten, Ausländern, Witwen und Waisen, allen von Armut bedrohten Angehörigen ihrer *Gesellschaftsordnung*. Galt das schon für die kleinformatige Sozialordnung, einer nach Familien, Sippen und Stämmen aufgebauten Gesellschaft, in der die Fürsorge für ihre nicht mehr oder noch nicht arbeitsfähigen Mitglieder und deren Angehörigen von eben diesen kleineren Einheiten zu leisten war, um wievielmehr muß das für eine Gesellschaft gelten, in der die soziale Sicherung dieser von Armut betroffenen Personengruppen vergesellschaftet worden ist'.

Eine »Kollektivierung der Alterssicherung bei gleichzeitiger Familialisierung der Kosten der Nachwuchssicherunge" widerspricht dem 4. Gebot, das in zeitgemäßer Übersetzung als *Anrede an Staat und Gesellschaft* lauten müßte: Tragt Sorge für die wirtschaftliche Sicherheit der Mütter und Väter; denn nur so habt ihr eine Zukunft.

In diesem Sinne haben auch Rat der EKD und Deutsche Bischofskonferenz das 4. Gebot in seiner »besonderen Bedeutung für die Regelung des Zusammenlebens der Generationen überhaupt« und für die »heutige Diskussion um Generationenvertrag und Rentengewährleistung«? aufgefaßt. Sie haben jedoch an dieser Stelle nicht deutlich gemacht, daß die von dem Gebot geforderte gesellschaftliche Verantwortung nicht nur den alten Eltern, sondern den Eltern überhaupt gelten muß, wenn die *Familialisierung der Nachwuchskosten* nicht zur Ausbeutung der im Erwerbsalter befindlichen Elterngeneration führen soll.

Diesen Gesichtspunkt hat die EKD erst 1987 in aller Deutlichkeit hervorgehoben: »Bei der Festlegung des künftigen Konzepts der Altersvorsorge ist vor allem darauf zu achten, daß sie nicht solche Bevölkerungsteile stark belastet, die bereits anderweitig Leistungen für die Allgemeinheit erbringen. Dies gilt insbesondere für Familien mit Kindern.«!"

Ein Teilaspekt der *Familiengerechtigkeit der Rentenversicherung* wird allerdings im evangelischen Bereich schon seit längerem diskutiert: die Frage einer *eigenständigen sozialen Sicherung der nicht erwerbstätigen Frau und Mutter*. Die Notwendigkeit solcher Überlegungen hat einen realen Hintergrund. Im Juli 1988 hatten 55% aller Rentnerinnen eine Rente (Altersruhegeld, Erwerbsunfähigkeitsrente, Hinterbliebenenrente aus der Arbeiter- und Angestelltenversicherung) von unter 600,- DM, obwohl in der Reform von 1972 eine Anhebung der Mindestrenten und in den Reformschritten der 80er Jahre erste, geringfügige Anrechnungen von Erziehungszeiten erfolgt waren. Auf der anderen Seite hatten nur 12% aller Rentner eine derartige Minimalrente. Die Verteilung der Renteneinkommen von über 1200,- DM verläuft umgekehrt proportional: 70% der Männer und 13% der Frauen können über ein entsprechendes Einkommen im Alter verfügen».

Ein Großteil der Bezieherinnen von Kleinrenten, die ohne zusätzliche Sozialhilfe nicht auskommen, sind Frauen, die wegen der Übernahme von Familien- und Mutterpflichten keine oder nur geringe Rentenansprüche aus eigener Erwerbstätigkeit erworben haben und deren Witwenrenten mit 60% der Rente ihres verstorbenen Mannes auch nicht zum Lebensunterhalt reichen, wenn der Mann früh verstorben oder aus anderen Gründen ebenfalls nur eine Rente von unter 1000,- DM bezogen hatte. Wegen der *Unterhaltsverpflichtungen zwischen Kindern und Eltern* liegt hier eine Hauptursache für die *verschämte Armut im Alter*. Man schätzt, daß ca. 200000 dieser Kleinrentenbezieher/innen den Weg zum Sozialamt scheuen, weil sie den Rückgriff der Behörde auf das Einkommen ihrer Kinder befürchten und vermeiden wollen.

Hier hat die Kammer für soziale Ordnung bereits 1973 eingesetzt und gefordert, »daß die häusliche Tätigkeit der nicht erwerbstätigen Frau und Mutter einer Erwerbstätigkeit nicht nur in

der moralischen Wertung, sondern auch in sozialrechtlicher Hinsicht grundsätzlich gleichzustellen ist«, Die Kammer folgert daraus, daß die bisher »nur aus dem Recht des Mannes abgeleiteten Ansprüche ... in einzelnen Schritten durch ein System familiengerechter eigenständiger sozialer Sicherung der nicht erwerbstätigen Ehefrau abzulösen seien«¹².

3. Zur Forderung einer eigenständigen sozialen Sicherung der Frau

Im evangelischen Bereich taucht die Forderung nach einer eigenständigen sozialen Sicherung der nicht erwerbstätigen Ehefrau und Mutter erstmalig in dem familienpolitischen Programm der Evangelischen Aktionsgemeinschaft für Familienfragen (EAF) von 1968 auf:

»Im gegenwärtigen System der sozialen Sicherung ist die Sicherung der Ehefrau in der Regel an die des Mannes angeknüpft und von ihr abhängig. Insoweit ist sie noch ausgerichtet auf das Leitbild von der Frau als -Gehilfin des Mannes, die für den Mann die Hauswirtschaft führt und für ihn da ist, auch wenn Kinder nicht vorhanden oder längst nicht mehr auf die elterliche Fürsorge angewiesen sind. Dieses Leitbild ist von anderen gesellschaftlichen Verhältnissen als den unseren geprägt; es paßt nicht mehr. Die Frau hat einen Anspruch auf Alters- und Krankheitsversicherung aus eigenem Recht.«

Als die Diskussion um die eigenständige soziale Sicherung im Laufe der 70er Jahre auch im politischen Raum immer breiter geführt wurde, hat die EAF ihre grundsätzlichen Forderungen am 21. 6. 1975 konkretisiert: »Jede Frau sollte, unabhängig davon, ob sie erwerbstätig ist oder nicht, einen Anspruch auf eine eigene Altersversorgung erhalten. Das bedeutet, daß auch die unentgeltliche Führung eines Familienhaushalts als versicherungspflichtige Beschäftigung anerkannt wird.« Die hierfür notwendigen Beiträge sollten grundsätzlich aus dem Familieneinkommen aufgebracht und in den Zeiten der Kindererziehung vom Staat erstattet werden. Auf diese Weise würde jeder Ehepartner eine eigene Rente beziehen, Witwer- und Witwenrenten könnten wegfallen.

- In einer bestehenden Ehe sollte das gemeinsame Renteneinkommen mindestens 150% der Rente nur eines Versicherten ausmachen. Nach dem Tod eines Partners behielte der oder die Verwitwete nur ihre eigene Rente, also die Hälfte der gesamten Rente, d. h. 75% der bisherigen Rente von Alleinversicherten. Die Realisierung dieses Vorschlags hätte zur Konsequenz, daß die Witwen, die nicht erwerbstätig gewesen sind, gegenüber dem bisherigen Recht etwa 15% mehr Rente erhielten, die Witwer, die das Haushaltsaufkommen für ihre Familien allein aufgebracht haben, etwa 25% weniger".

Vor allem wegen des zweiten, gegen den Gesichtspunkt der *Besitzstandswahrung* verstoßenden Effektes hat dieser Vorschlag der EAF bis heute im politischen Raum keine Nachahmer gefunden. Die politischen Parteien haben vielmehr etwa gleichzeitig Modelle einer verbesserten abgeleiteten Rente vorgelegt, die alle von einem *Rentensplitting* ausgingen, bei dem die eigene Rente im Falle der Verwitwung durch »Ehegattenzuschläge«, »Aufschläge« oder »Auffüllungsbeträge« aus der Rente des oder der Verstorbenen ergänzt werden sollten. Viel diskutiert wurde seinerzeit vor allem das CDU Modell der »Partnerrente« vom Mannheimer Parteitag 1975.

Dennoch blieb die grundsätzliche Forderung nach einer eigenständigen sozialen Sicherung der Frau im Raum. Zur Jahreswende 1976/77 legte die »Kommission für wirtschaftlichen und

sozialen Wandel«, die 1971 von der Bundesregierung eingesetzt war, ihr Gutachten vor, in dem ebenfalls konstatiert wurde. »Zwischen dem erwerbstätigen und dem in der Haushaltsführung tätigen Ehepartner soll es keine Unterschiede im Umfang der sozialen Sicherung geben; für die Zeit während der Ehe sollen in Zukunft beide Ehegatten gleich hohe Versichertenrentenanwartschaften erwerben. Dadurch verliert die nach heutigem Recht gewährte Witwen- und Witwerrente ihre Funktion.«^e

Neue Nahrung erhielt die Diskussion durch die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur Gleichbehandlung von Witwen und Witwern im Rentenrecht vom 12.3. 1975, die bis 1984 sichergestellt sein mußte; dabei sei auch der »Aufbau einer eigenständigen Sicherung der Frau in der Rentenversicherung zu berücksichtigene", Obwohl es also nicht der Hauptpunkt des Urteils war, haben sich in der Folgezeit viele kirchliche und politische Gremien und Gruppierungen zur Zukunft der sozialen Sicherung der Frau geäußert.

In diese Diskussion haben auch das Deutsche Institut der Wirtschaft (DIW) und sein früherer Leiter *Hans-Jiirgen Krupp* eingegriffen und eine ähnliche Lösung wie die EAF vorgeschlagen, die den Aufbau einer *eigenständigen Sicherung der Frau* aus drei Elementen vorsah: den Beitragszeiten aus eigener Erwerbstätigkeit, Beiträgen der Solidargemeinschaft oder des Staates für Zeiten der Kindererziehung und Beiträgen des Ehepartners für Zeiten, in denen seine Frau weder erwerbstätig ist noch Kinder erzieht. *Alfred Schmidt* vom DGB-Bundesvorstand, der diese Gedanken zustimmend referiert, meint abschließend dazu: »der Bewußtseinswandel der Bevölkerung, vor allem der Männer, war noch nicht so weit, das zu akzeptieren«¹⁷. Die überwiegende Mehrheit der Stellungnahmen zur 84er Reform enthielt daher auch nur Vorschläge zu unterschiedlichen Formen der *Teilhaberente*, nach denen die Rentensituation der Witwen zusätzlich durch Anrechnung von Erziehungsjahren verbessert werden sollte.

Lediglich die Konferenz kirchlicher Werke und Verbände unterstützte die Argumentation der EAF: »Die -Teilhaberentec, in der bisher von allen Parteien favorisierten Form wäre zwar ein Fortschritt, aber noch keine eigenständige soziale Sicherung der Frau. Sie bliebe eine abgeleitete Rente. Sie wird zur Farce, wenn ..., jedem Ehepartner die -selbst erworbene< Rente zu 100% garantiert wird.« Die während der Ehe erworbenen Rentenansprüche »sind faktisch immer von beiden Ehepartnern verdient wordenc".

Die EKD hatte sich demgegenüber in ihrer Denkschrift vom Frühjahr 1982 positiv zur Teilhaberente geäußert und für den hinterbliebenen Ehepartner »70% der aus den gemeinsamen Anwartschaften errechneten Rentenansprüche ... zuzüglich der eigenen vor der Ehe erworbenen Anwartschaften« gefordert sowie die »Anerkennung von mindestens drei Erziehungsjahren pro Kind als fiktive Beitragszeitc", Ähnlich war der Grundton von seiten der politischen Parteien und unabhängiger Sachverständigengremien, wie der von der Bundesregierung eingesetzten Kommission, die 1979 einen Vorschlag mit drei Varianten zur Teilhaberente mit und ohne 100% Garantie für den »*Hauptverdiener*« vorgelegt hatte.

Trotz dieses breiten Konsenses, die soziale Sicherung der Frau wenigstens in Form der Teilhaberente zu verbessern, beschränkte sich die Reform 1985 auf die Gleichstellung der Witwen und Witwer mit einer gewissen Begrenzung der Überversorgung beim Bezug von zwei Renten, wenn der Hinterbliebene bereits selbst einen relativ hohen Rentenanspruch aus eigener Erwerbstätigkeit hat. In ihren Auswirkungen erreichte die Reform eine Verbesserung der Situation der Witwer, die jetzt auch einen Anspruch auf Witwerrente erhielten und eine

Schlechterstellung der erwerbstätigen Frauen, deren Anspruch auf Witwenrente eingeschränkt wurde. Für die Hausfrau und Mutter ohne selbst erworbene Ansprüche änderte sich nichts. Die Anrechnung von einem Erziehungsjahr pro Kind auf der Basis von 75% der Durchschnittsverdienste von Frauen erfolgte erst 1986 im Zusammenhang mit der Einführung von Erziehungsurlaub und Erziehungsgeld von einem Jahr, zunächst nur für die nach 1921 geborenen Frauen. Entsprechend groß war die Enttäuschung auf seiten der Familien- und Frauenverbände wie der Kirchen. Alle Erwartungen richteten sich seitdem auf die nächste Rentenreform.

4. Notwendigkeit einer erneuten Reform

Die Rangordnung der Begründungen für die Notwendigkeit einer neuen Reform entscheiden bereits über die zu ergreifenden Maßnahmen. Für den Gesetzgeber hat die *Finanzierbarkeit* der Renten von morgen oberste Priorität. Das geht aus der Begründung des gemeinsamen Gesetzesentwurfes von CDU/CSU, SPD und FDP vom 7.3. 1989 (RRG 1992) eindeutig hervor".

Hier geht es um die steigenden *Belastungsquotienten*, d. h. die Relation von nicht erwerbstätiger und erwerbstätiger Bevölkerung. Dieser Gesamtlastquotient wird sich in den nächsten 40 Jahren um fast 60% erhöhen. Der Rentnerquotient, d. h. die Relation von Rentenempfängern und Beitragszahlern wird um fast 100% ansteigen. Die Gründe liegen in dem immer früheren Rentenbeginn infolge von Invalidität und struktureller Arbeitslosigkeit bei gleichzeitig länger dauernder Bildung und Ausbildung sowie gestiegener Lebenserwartung. D. h. die Lebenszeit ohne Erwerbstätigkeit wird gegenüber der Lebenszeit mit Erwerbstätigkeit immer länger. Außerdem wächst die Zahl derer, die während ihrer aktiven Phase freiwillig oder gezwungenermaßen ihre Erwerbstätigkeit reduzieren oder unterbrechen. Und schließlich sinkt die Nettoerproduktionsrate der Bevölkerung, d. h. die Zahl der von einem Geburtenjahrgang geborenen Mädchen. Während die Nettoerproduktionsrate zur Bestandserhaltung einer Bevölkerung 100% beträgt, liegt sie im Jahr 1988 um 66%.

Weitere Gesichtspunkte zur Begründung der Notwendigkeit einer Reform tauchen unter dieser Überschrift in der Begründung des RRG 1992 nicht auf. Dementsprechend werden in den folgenden Abschnitten zunächst die einzelnen darauf abgestellten Maßnahmen beschrieben und begründet. Erst unter der Ziffer V erscheint der Ausbau familienbezogener Elemente als Wiederaufnahme der vor 1986 heftig diskutierten Gesichtspunkte, ohne daß hier mit irgendeiner Bemerkung die eigenständige Sicherung der Frau angesprochen würde. Es geht lediglich um eine Verlängerung der auf die Rente anzurechnenden Erziehungszeiten.

Unter der Ziffer VI Mindestbewertung bestimmter Pflichtbeitragszeiten wird auf die Regelung von 1972 zurückgegriffen. Sie soll weiterentwickelt und damit vor allem Frauen mit Minimalrenten eine gewisse Aufbesserung ihrer Rente ermöglicht werden. Eine grundsätzliche Diskussion über das Problem der Altersarmut infolge nicht ausreichender Mindestrenten und das Verhältnis zur Sozialhilfe erfolgt in dem Zusammenhang nicht.

Auch die EKD sieht die Notwendigkeit einer erneuten Reform in erster Linie in der »demographisch verursachten zunehmenden Belastung der Rentenversicherung« begründet. Aber sie nennt in einem Atemzug damit die »erheblichen, sich vergrößernden finanziellen und

sozialen Ungleichheiten innerhalb der bestehenden Rentenversicherung« und denkt dabei vor allem an die Unterschiede zwischen Männern und Frauen und zwischen durchgehend Beschäftigten und solchen, deren *Rentenbiographie* schicksalhaft (Dauerarbeitslosigkeit) oder aufgrund eigener Entscheidungen Friktionen aufweist". Folgerichtig nimmt die Erörterung einer stärkeren Berücksichtigung der »Naturalbeiträge von Familien für die Pflege und Erziehung von Kindern« einen breiten Raum ein". Die über eine Teilhaberente hinausgehende eigenständige soziale Sicherung der Frau und die Frage einer ausreichenden *Grundsicherung für alle* bzw. die notwendige Verzahnung mit der Sozialhilfe werden allerdings auch von der EKD erst als nächste Schritte nach der Reform von 1992 ins Auge gefaßt.

Begründet wird diese Zurückhaltung mit der Notwendigkeit eines breiten Konsenses in der Bevölkerung und langer Übergangszeiten von rund 30 Jahren von einer Regelung zur anderen, um den Vertrauensschutz der jetzt Erwerbstätigen und Rentner nicht zu gefährden. Problematisiert werden im einzelnen als ungeklärte Fragen die Auswirkungen der eigenständigen Sicherung der Frau auf die Ehe²³ und der allgemeinen Grundsicherung auf die Leistungsmotivation".

Zu den Fernzielen der EKD-Überlegungen gehört auch eine weitere *Flexibilisierung des Renteneintrittsalters* von 58 bis 72 Jahren mit der Möglichkeit gleitender Übergänge in den Ruhestand durch allmähliche Reduktion der Erwerbstätigkeit". Eine solche Regelung würde sowohl den unterschiedlichen Bedürfnissen der älteren Generation nach Aktivität und Rückzug gerecht werden und der Arbeitswelt deren Erfahrungsreichtum länger erhalten als auch die Finanzierbarkeit der Rentenversicherung erleichtern.

Für die EAF steht naturgemäß die Entwicklung eines »langfristigen Drei-Generationen-Vertrages« im Vordergrund ihrer Erwartungen an die 92er Reform; denn in »einem auf dem Umlageprinzip beruhenden System der Alterssicherung kann Lohn- und Beitragsbezogenheit allein Leistungsgerechtigkeit nicht sichern. Zu den Vorleistungen im Sinne eines Generationenvertrages gehören auch Pflege und Erziehung der nachwachsenden Generation, ohne die das System in wenigen Jahren zusammenbrechen müßte". Hier wird also der berechtigte Gesichtspunkt, Sicherstellung der Rentenfinanzierung für die Zukunft, von vornherein mit der Notwendigkeit, den Zwei-Generationen-Vertrag zu einem Drei-Generationen-Vertrag zu erweitern, verbunden. In der offiziellen Begründung des Gesetzentwurfes erscheint der Ausbau familienbezogener Elemente eher wie ein luxurierender Zusatz. Statt dessen wird im offenen Gegensatz zur gegenwärtig praktizierten Ausländerpolitik die Hoffnung gehegt, »daß eine prosperierende Wirtschaft und günstige Arbeits- und Einkommensverhältnisse eine Sogwirkung auf Personen im erwerbsfähigen Alter entfalten« werden".

5. Schwerpunkte der Reform und Bewertung

Das Ziel der Reform ergibt sich aus ihrer Begründung: Die Renten von morgen sollen finanziell abgesichert werden, ohne das bestehende System der gesetzlichen Rentenversicherung prinzipiell zu ändern; denn ein Systemwechsel zu einer Grund- und Einheitsrente mit der Möglichkeit der individuellen Aufbesserung durch Zusatzversicherungen würde das Rentenniveau insgesamt eher senken und die Altersversorgung der Besserverdienenden, die sich

zusätzliche Versicherungen leisten können, erhöhen, ohne die sich aus der demographischen Entwicklung ergebenden Finanzierungsprobleme zu lösen".

Diese Lösung soll vielmehr dadurch erreicht werden, daß die Lasten in Zukunft besser auf Rentner, Beitragszahler und Bund verteilt werden, indem *Bundeszuschuß*, *Beitragssatz* und *Rentendynamik* selbst-regulierend miteinander verbunden werden". Zu diesem Zweck wird der Bundeszuschuß vor 1992 unter Einschluß der Kostenerstattungen für die Anrechnung von Erziehungszeiten um rund 7 Milliarden DM erhöht und danach in dem gleichen Maße dynamisiert wie die Beitragssätze. Bundeszuschuß und Beiträge sollen gemeinsam zur Finanzierung der Renten ausreichen, deren Dynamisierung sich in Zukunft nur noch nach der *Nettolohnentwicklung* richten soll". Außerdem soll die Lebensarbeitszeit für Männer und Frauen bis zum Jahre 2012 wieder langsam auf 65 Jahre angehoben werden. Früherer und späterer Renteneintritt soll sich entsprechend leistungsmindernd oder -steigernd auswirken. Gleitende Übergänge mit stufenweiser Reduktion der Arbeitszeit sollen erleichtert", die Anrechnung von Schul- und Hochschulzeiten vor Beginn der Erwerbstätigkeit begrenzt werden".

Durch diese Doppelstrategie von Verbesserung der Einnahmen und Begrenzung der Ausgaben will man erreichen, daß die Renten finanzierbar bleiben, ohne daß die Beiträge im nächsten Jahrtausend ins Unenneßliche steigen, sondern bis zum Jahre 2010 von gegenwärtig 18,7 »nur« auf 21,4% angehoben werden müssen",

Die für die künftige Rentenberechnung wichtigsten Veränderungen bestehen in der Neuordnung der beitragsfreien Zeiten, was sich vor allem infolge des Wegfalls der sogenannten Halbbelegung und erhöhter Anrechnungsfaktoren rentensteigernd auswirken wird", in der Anhebung der Renten nach Mindesteinkommen durch Erhöhung der Pflichtleistungen über das Jahr 1972 hinaus" und in dem Ausbau familienbezogener Elemente. Hier sollen für die Geburten ab 1992 drei statt wie bisher ein Erziehungsjahr rentenbegründend und rentensteigernd angerechnet werden, wenn die Mutter (oder der Vater) in der Zeit nicht voll erwerbstätig war. Darüber hinaus soll die Kindererziehung, wenn die Erwerbstätigkeit dafür aufgegeben wurde, in Zukunft bei bestimmten rentenrechtlichen Regelungen bis zum 10. Lebensjahr eines Kindes berücksichtigt werden, so bei der Rente wegen verminderter Erwerbsfähigkeit und bei der Gesamtleistungsbewertung in bezug auf die Wartezeit von 35 Jahren. Eine vergleichbare Berücksichtigung, jedoch keine Anerkennung oder Anrechnung, gilt für den Fall der ehrenamtlichen unentgeltlichen Pflege von Schwerpflegebedürftigen. Hier können außerdem freiwillig gezahlte Beiträge wie Pflichtbeiträge angerechnet werden". Und schließlich wird der Frau die Nachzahlung bei Heiraterstattung erleichtert".

Beide Kirchen, Familien-, Frauen- und Behindertenorganisationen haben auf den Gesetzentwurf von 1989 bereits im Laufe des April reagiert. Dabei wird die Tatsache, daß die drei großen Parteien sich auf einen Entwurf geeinigt haben, der »an den bewährten Grundprinzipien unseres Systems der sozialen Sicherheit anknüpfen« und »eine ausgewogene Verteilung der aus der demographischen Entwicklung sich ergebenden Lasten auf Beitragszahler, Rentner und Steuerzahler (Bund)« sowie »eine umfangreichere Anrechnung von Erziehungszeiten in der Rentenversicherung« vornehmen will, einhellig begrüßt.

Die EKD unterstreicht allerdings in aller Deutlichkeit, daß die vorgesehenen Maßnahmen zur Sicherung der Renten nach Mindesteinkommen nicht ausreichen, um das Problem der Altersarmut effektiv anzugehen und allen Menschen ein Altern in Würde zu ermöglichen. Für die

EKD bleibt es »bedauerlich«, daß der Gesetzentwurf keine weitergehenden Vorstellungen entwickelt, wie etwa die »Aufstockung von Kleinrenten auf Sozialhilfeniveau«. Ihr geht es darum, den »Rentnern, die wegen der geringen Höhe ihrer Rente ohnehin über einen Sozialhilfeanspruch verfügen, einen Weg zu eröffnen, wie dieser einfacher und humaner erfüllt werden kann, als dies nach dem bisherigen Recht möglich ist«³⁹.

Die EKD geht in dieser Frage auch weiter als der Sozialbeirat, der sich lediglich auf eine bessere Information der Rentner über ihren Sozialhilfeanspruch und seine Realisierung im Zusammenhang mit der Zustellung der Rentenbescheide einigen konnte". Nur wenige Beiratsmitglieder hätten es vorgezogen, »wenn langjährig Versicherte(n) mit Ansprüchen auf ergänzende laufende Sozialhilfefzahlungen diese Beiträge nach Feststellung durch den Sozialhilfeträger von der Rentenversicherung ausgezahlt würden, ohne daß hierdurch die Rente aufgestockt und diese Zahlung zu einem Rentenbestandteil würde".

Der vorgesehene Ausbau der familienbezogenen Elemente in der Rentenversicherung wird in allen Stellungnahmen begrüßt. Die Katholische Kirche spricht gar von einem »deutlichen Ausbau«, von »beachtlichen Schritten«. »Die Familie erfährt hier rentenrechtlich eine nicht unerhebliche Aufwertung".« Sie bedauert allerdings auch wie alle anderen die Einschränkung auf die Geburten ab 1992. Hier werden die Familienverbände wesentlich deutlicher: »Die Anforderungen, die an einen langfristigen Drei-Generationen-Vertrag gestellt werden müssen, erfüllt auch das Rentenreformgesetz 1992 nicht annähernd".«

Die Familienverbände kritisieren im einzelnen neben der zeitlichen Verzögerung - hier würden sie zugunsten einer sofortigen Wirksamkeit der Verlängerung von anzurechnenden Erziehungszeiten noch eher eine Begrenzung auf zwei Jahre in Kauf nehmen - auch die Notwendigkeit des Verzichts auf Erwerbstätigkeit für die anzurechnenden Jahre. Die EAF und der Verband der alleinerziehenden Mütter und Väter halten diese Bedingung für »sozialpolitisch unhaltbare", weil diejenigen Eltern, die Kindererziehung und Erwerbstätigkeit miteinander verbinden oder in der Zeit der Kindererziehung freiwillige Beiträge geleistet haben, in doppelter Hinsicht zur Zukunftssicherung des Rentensystems beigetragen haben.

Auch die Evangelische Frauenarbeit kritisiert die Ausgrenzung der Frauen, die in den ersten drei Lebensjahren ihrer Kinder Pflicht- oder freiwillige Beiträge geleistet haben. »Ihre Erziehungsleistung zählt -Nulk - Kindererziehung gilt somit nicht als Leistung.e" Die Frauenarbeit stellt als weiteren Negativpunkt für die nicht durchgehend erwerbstätig gewesenen Frauen die künftige Behandlung von Zeiten der Arbeitslosigkeit und Krankmeldung, in denen Lohnersatzleistungen bezogen wurden, als Beitragszeiten heraus. Sie sieht darin ein »Zweiklassenrecht zu Lasten von Frauenv", die arbeitslos und krank waren, ohne in der Zeit Lohnersatzleistungen bezogen zu haben.

Die rentenrechtlichen Erleichterungen für Pflegepersonen wurden vor allem von den Verbänden der betroffenen Familien einer kritischen Prüfung unterzogen. Sie sind von dem RRG 1992 enttäuscht, weil Pflegezeiten nur berücksichtigt, aber nicht anerkannt bzw. angerechnet werden sollen. Das heißt, solche Zeiten werden nur rentensteigernd wirksam, wenn in der Rentenbiographie auch Pflichtbeiträge aus Erwerbstätigkeit nachgewiesen werden können. Das gilt auch für die Möglichkeit, freiwillige Beiträge als Pflichtbeiträge anerkennen zu lassen. Da sehr viele Mütter von behinderten Kindern, auch Töchter pflegebedürftiger Eltern, wegen dieser Pflegeleistungen keine entsprechende Rentenbiographie vorlegen können kommen

sie nicht in den Genuß dieser Regelung. Und selbst wenn die Mindestzeiten nachgewiesen werden, erhalten sie aus den zu berücksichtigenden Zeiten eine geringere Rentensteigerung als wenn es sich um anzurechnende Zeiten handelte. »Wenn diese Gruppe von Pflegepersonen nicht im Alter ins Abseits geraten soll, muß ihre Pfl ege t ä t i g k e i t durch die rentenbegründende bzw. rentensteigernde Anerkennung von Pfl egezeiten berücksichtigt werden.«

In einem abschließenden Fazit muß festgestellt werden, daß auch die 92er Reform hinter den Erwartungen zurückbleibt. Die Sicherung der Rentenfinanzierung für die Zukunft wird erneut *ohne wirkliche Ausweitung des Zwei- zu einem Drei-Generationen-Vertrag versucht*. Möglicherweise reicht das tatsächlich bis in das erste Drittel des nächsten Jahrhunderts. Einen wesentlichen Teil der Kosten für dieses System werden auch in Zukunft die Familien tragen, die nach wie vor mehr als zwei Drittel der Kinderkosten allein aufbringen müssen". Unter Gesichtspunkten der sozialen Gerechtigkeit können auch die *weiterbestehenden Ungleichheiten* zwischen Männern und Frauen, zwischen Rentnern mit kontinuierlicher und solchen mit diskontinuierlicher Rentenbiographie, zwischen Behinderten und nicht Behinderten bzw. deren Familienangehörigen nicht befriedigen. Es ist zu hoffen, daß wenigstens die Ungleichheiten zwischen Rentenversicherung und Beamtenversorgung im Zuge der Reform beseitigt werden. Wenn die EKD im Augenblick sicher auch mit Recht ihre Kritik an diesen Punkten zurückstellt und zu einem breiten Konsens aller gesellschaftlichen Kräfte und Gruppen aufruft, um wenigstens das mit dieser Reform Erreichte durchzusetzen, dürfen doch die weitergehenden Überlegungen aus ihrer Denkschrift von 1987 nicht in Vergessenheit geraten.

Abstract

In view of the failures made in the past, the necessity of a reform of the old-age pension scheme is pointed out and biblically proved. The new positions of women and men demand the organization of an independent social protection of the housewife and mother, the decrease in births the further development of the two-generations-contract to a three-generations-contract. The commonly agreed old-age pension reform of 1992 is measured against these elaborated exigencies and criticized in crucial points at issue.

Prof Dr. Dr. Siegfried Keil

Lahntor 3

3550 Marburg/Lahn

Anmerkungen

1. Zit. nach Verlagsbeilage des Vorwärts, 12. Nov. 1981, Nr. 47, S. 1.
2. *Wilfried Schreiber*: Existenzsicherheit in der industriellen Gesellschaft, Köln 1955, S. 34.
3. *Ferdinand Oeter*: Familienpolitik, Stuttgart 1954, S. 53.
4. *Oswald von Nell-Breuning*: Soziale Sicherheit?, Freiburg, Basel, Wien 1979, S. 23.
5. AaO., S. 87.
6. Vgl. auch *Artur Weiser*: Einleitung in das Alte Testament, Göttingen 1949, S. 94 ff.; *Martin Noth*: Geschichte Israels, Göttingen, 4. Aufl. 1959, S. 120 ff.
7. Vgl. auch *Niklas Luhmann*: Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen, in: *H.-U. Otto/Siegfried Schneider*: Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit, Bd. 1, Neuwied und Berlin 1973, S. 21-44.

8. *Franz-Xaver Kaufmann*: Sozialpolitik und Bevölkerungsprozeß, unveröffentlichtes Ms., Bielefeld 1986, S. 28f., zit. nach *Alfred Schmidt*: Alterssicherung und Familie, in: *Die Angestelltenversicherung*, Jg. 35, Dez. 1988, S. 479.
9. Grundwerte und Gottes Gebot: Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh und Trier 1979, S. 31.
10. Alterssicherung – die Notwendigkeit einer Neuordnung. Eine Denkschrift der Kammer der EKD für soziale Ordnung, Gütersloh 1987, S. 34.
11. *Kurt Maier*: Die Frau in der Rentenversicherung: Das Frauenaltersruhegeld, in: *Praxis und Recht der DAK 2/89*, S. 61.
12. Die soziale Sicherung im Industriezeitalter. Eine Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung der EKD, Gütersloh 1973, S. 29.
13. Aufgaben der Familienpolitik. Familienpolitisches Programm 1968 der Evangelischen Aktionsgemeinschaft für Familienfragen, Ziff. I. 3. d).
14. Familienpolitische Informationen EAF, 14. Jg. 1975, Nr. 7/8, S. 49.
15. Zit. nach Familienpolitische Information EAF, 16. Jg. 1977, Nr. 10, S. 78.
16. Zit. nach Familienpolitische Informationen EAF, 23. Jg. 1984, Nr. 5, S. 33.
17. *Alfred Schmidt*, aaO., S. 487.
18. Erklärung der Konferenz kirchlicher Werke und Verbände zur Rentenreform vom 20. Okt. 1982. Zit. nach Familienpolitische Informationen EAF, 22. Jg. 1983, Nr. 1, S. 8.
19. Grundsätze zur Weiterentwicklung der Rentenversicherung und Altersversorgung in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Denkschrift der EKD, 1982, zit. nach Familienpolitische Informationen EAF, 21. Jg. 1982, Nr. 2, S. 9.
20. Vgl. Entwurf eines Gesetzess zur Reform der gesetzlichen Rentenversicherung (Rentenreformgesetz 1992 - RRG 1992). Bundestagsdrucksache (BT) 11/4124, S. 136f.
21. Alterssicherung. Die Notwendigkeit einer Neuordnung. Eine Denkschrift der Kammer der EKD für soziale Ordnung, Gütersloh 1987, S. 10. Auf die dort angemahnte Beseitigung der Unterschiede zwischen Rentenversicherung und Beamtenversorgung sowie die Problematik einer Absicherung des Pflegekostenrisikos kann in diesem Beitrag nicht eingegangen werden.
22. Ebenda.
23. Vgl. aaO., S. 62f.
24. Vgl. aaO., S. 42ff. und Mff.
25. Vgl. aaO., S. 70ff.
26. So in der Stellungnahme der EAF zum Diskussionsentwurf des RRG 1992 vom Nov. 1988, in: Familienpolitische Informationen EAF, 28. Jg. 1989, Nr. 1, S. 7.
27. BT 11/4124, S. 137.
28. Ebenda, vgl. auch *Alfred Schmidt*, aaO., S. 487. Eine derartige Grundsicherung war in allen Parteien diskutiert worden und von der Fraktion DIE GRÜNEN am 1. 12. 87 auch als Antrag in den Bundestag eingebracht worden (BT 11/4101).
29. BT 11/4124, S. 138.
30. AaO., S. 139f.
31. AaO., S. 144.
32. AaO., S. 142.
33. AaO., S. 146.
34. AaO., S. 140f.
35. AaO., S. 143f.
36. AaO., S. 142f.
37. AaO., S. 143.
38. So in der Stellungnahme der EKD vom 10. April 1989, S. 1.
39. AaO., S. 4f.
40. So auch die Stellungnahme des Kommissariats der Deutschen Bischöfe vom 24. 4. 89, S. 6.
41. Stellungnahme des Sozialbeirats vom 12. 4. 89, BT 11/4334, S. 12.
42. Stellungnahme des Kommissariats der Deutschen Bischöfe, S. 5.
43. Kurzstellungnahme der Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Familienorganisation vom April 1989, S. 2.
44. AaO., S. 3; Zur Problematik der Ex-nunc- oder Ex-tunc-Anrechnung weiterer Erziehungsjahre vgl. das Gutachten des wissenschaftlichen Beirats für Familienfragen beim Bundesministerium für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, »Erziehungsgeld, Erziehungsurlaub und Anrechnung von Erziehungszeiten in der Rentenversicherung«, Stuttgart u. a. 1989, S. 250ff.
45. Stellungnahme des Rechtsausschusses der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland, o. O., S. 1.

- 46. AaO., S. 2.
- 47. Stellungnahme der Lebenshilfe für geistig Behinderte vom 26.4. 1989, S. 15.
- 48. Vgl. auch »Leistungen für die nachwachsende Generation in der Bundesrepublik Deutschland«, Gutachten des Wissenschaftlichen Beirats für Familienfragen beim Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit, Stuttgart u. a. 1979; *Hans-Günter Krüsselberg*: Verhaltenshypothesen und Familienzeitbudgets – Die Ansatzpunkte der neuen »Haushaltsökonomik« für Familienpolitik. Stuttgart u. a. 1986.

Arbeitsförderung - Perspektiven und Aufgaben für die neunziger Jahre

Von Theodor Strohm

Die systematische Arbeitsförderung im Rahmen einer vorausschauenden Arbeitsmarktpolitik gehört zu den Grundelementen einer dem Sozialstaatsprinzip und der Sozialen Marktwirtschaft verpflichteten Wirtschafts- und Sozialpolitik. Dies hat auch in dem - seither oft novellierten - *Arbeitsförderungsgesetz* von 1969 seinen klaren Niederschlag gefunden. Das Revolutionsjahr 1989 kann als Jahr der Krise und vielleicht auch der Neubeginnung im Blick auf eine konstruktive Weiterentwicklung der arbeitspolitischen Instrumente und der Erarbeitung einer neuen Perspektive gekennzeichnet werden. Die Evangelische Kirche hat sich in einer bisher beispiellosen Weise in die Diskussion eingeschaltet und dabei auch Erwartungen an ihre eigene Leistungsfähigkeit geweckt, die nicht enttäuscht werden dürfen. Es ist deshalb wichtig, den Stand der Debatte aufzuzeigen.

1. Hinsichtlich der Prognose für die Entwicklung des Arbeitsmarktes in den neunziger Jahren herrschte seit langem unter Fachleuten Einigkeit darüber, daß im Saldo zwischen dem Bedarf und dem Potential an Arbeitskräften ein Potentialüberschuß von ca. zwei Millionen Arbeitskräften bis Mitte der neunziger Jahre, ja sogar bis zum Jahr 2000 bleiben wird. Die vom Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung seit 1982 mehrfach überarbeiteten Modellrechnungen »Arbeitsmarktperspektiven bis 2000« haben sich aufs Ganze gesehen bewährt. Die Varianten sind präzise beschrieben worden. Heute zeigt sich, daß die jeweils obere Variante sowohl hinsichtlich des Bedarfs an qualifizierten Arbeitskräften als auch hinsichtlich des Potentials den realen Trend der neunziger Jahre widerspiegelt.

Die atemberaubenden Wanderungsbewegungen nach der Öffnung der Grenzen in Mitteleuropa, die zu erwartenden neuen Wanderungsschübe im Zuge der Vervollendung des EG-Binnenmarktes

1992/93 (mit gegenwärtig ca. 16 Millionen registrierten Arbeitslosen) und der betonte Anstieg der Frauenerwerbsbeteiligung haben die optimistischen Einschätzungen jener zunichte gemacht, die der Öffentlichkeit eingeredet haben, das Arbeitslosenproblem werde in den neunziger Jahren von der Tagesordnung verschwinden. Auf der anderen Seite deutet nichts darauf hin, daß die unerwartet starke Konjunktur in den westlichen Industrienationen in den kommenden Jahren sich abschwächen wird. Vielmehr werden noch nicht genau abzuschätzende Wachstumsschübe als Folge der geöffneten Grenzen und nicht zuletzt beim nachzulebenden Neuaufbau der Wirtschaft im Bereich der DDR erwartet. Es zeigt sich gleichzeitig immer deutlicher, daß auf dem Arbeitsmarkt nur die hoch- und mittelqualifizierten, mobilen und leistungsfähigen Erwerbspersonen gute Chancen haben. Der Sockel der schwer- und schwervermittelbaren Langzeitarbeitslosen hat kontinuierlich zugenommen und verfestigt sich bei etwa einem Drittel der registrierten Arbeitslosen. Niemand kann damit rechnen, daß in den neunziger Jahren diese Ausgangsdaten sich grundlegend verändern werden.

2. Die Jahre 1988/89 standen im Zeichen einer teilweise von der Sozialkammer der EKD angestoßenen - und von der katholischen Bischofskonferenz, den Gewerkschaften, den Arbeitgeberverbänden, Bundestag und Bundesregierung mitgetragenen - intensiven Diskussion über die Tragfähigkeit der bisherigen Instrumente der Arbeitsförderung, über Defizite und die Gewinnung neuer Modelle. Die Debatte nahm ihren Ausgang nach der Veröffentlichung der von der Sozialkammer erarbeiteten Denkschrift »Gezielte Hilfen für Langzeitarbeitslose« (Oktober 1987), die vom Rat und der Synode der EKD mit großem Nachdruck unterstützt wurde..

2.1 Hier wurde der Leitsatz geprägt: »Statt in immer größerem Umfang Arbeitslosigkeit und ihre Folgewirkungen zu finanzieren, müssen Möglichkeiten entdeckt und genutzt werden, um Unterstützungsleistungen an Arbeitslose in produktive Arbeitsmöglichkeiten zu transformieren.« Gefordert wurde ein »integrierter Ansatz«, der in unbürokratischer Weise zur Ermöglichung und finanziellen Sicherstellung »kommunaler Arbeitsbeschaffungs- und Investitionsprojekte« führt. Das herkömmliche Instrument der Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen (ABM) der Bundesanstalt für Arbeit, das ganz auf die Einzelperson des zu Fördernden abhebt, sollte nicht ersetzt, aber ergänzt werden. Es sollten notwendige »neue gesellschaftliche und ökologisch sinnvolle Beschäftigungsfelder« erschlossen, aber auch »längerfristige, infrastrukturelle Pflichtaufgaben« aufgegriffen werden, die reichlich vorhanden sind, aber aus finanziellen Gründen immer weiter hinausgeschoben und dadurch immer teurer werden. Hier werden Eingliederungshilfen für Langzeitarbeitslose verbunden mit Investitionsinitiativen der Kommunen im Zusammenwirken mit der gewerblichen Wirtschaft. Ein Ziel dieser Vorschläge war es auch, das schon vorhandene - teilweise unübersichtliche - Instrumentarium des Arbeitsförderungsgesetzes dynamisch zu nutzen und für die Kommunen und die gewerbliche Wirtschaft besser als bisher handhabbar zu machen. Es geht um die Bündelung u. a. von: Unterhaltsgeld bei Qualifizierung, Einarbeitungszuschüsse, Eingliederungshilfen, Zuschüsse zu den Lohnkosten zum Zweck der Eingliederung von schwervermittelbaren älteren Arbeitslosen in ein Beschäftigungsverhältnis, Ausbildungszuschüsse zum Zweck der Berufsausbildung Behinderter in einem Ausbildungsberuf sowie die Förderung der Arbeitsaufnahme von Arbeitslosen und von durch Arbeitslosigkeit unmittelbar bedrohten Arbeitssuchenden durch Probebeschäftigung oder Arbeitserprobung.

2.2 Der Deutsche Bundestag hat sich im März 1988 mit diesen Vorschlägen auseinandergesetzt. Der Bundestagsausschuß für Arbeit und Sozialordnung hat sich im Sommer 1988 in einem ganztägigen Hearing eingehend mit den Vorschlägen beschäftigt. Die Vertreter der vier Fraktionen des Deutschen Bundestages haben als Ergebnis dieses Hearings die beiden großen Kirchen gebeten, gemeinsam mit den legislativen Organen die nächsten Schritte für die mögliche Umsetzung zu

bedenken und entsprechende Maßnahmen einzuleiten. Die Katholische Kirche hat sich bereit erklärt, an diesem Verfahren mitzuwirken. Beide Kirchen gründeten eine gemeinsame Kommission, deren Aufgabe es ist, die nächsten Schritte zu überlegen. Die Bundesanstalt für Arbeit hat eine Kommission eingesetzt, die ihrerseits diese Initiative begleiten und Maßnahmen zur Unterstützung einleiten sollte.

2.3 Der Bundeskanzler hat in seiner Regierungserklärung vom 28. April 1989 das Thema Langzeitarbeitslosigkeit als Aufgabe der Bundesregierung aufgegriffen. Angekündigt und durchgeführt wurde die »Aktion Beschäftigungshilfen für Langzeitarbeitslose« (1,5 Mrd. als Lohnkostenzuschüsse bis 1991) und »Förderung von Maßnahmen für besonders beeinträchtigte Langzeitarbeitslose und weitere schwerst vermittelbare Arbeitslose« (250 Millionen für gezielte Betreuung und Rehabilitation). Es handelt sich um eine Modellinitiative, die die Basis für ein zu erarbeitendes »weitergehendes Konzept zusätzlicher Maßnahmen zur Bekämpfung der Langzeitarbeitslosigkeit« abgibt. Die beiden Programme wurden zügig verwirklicht. Es wurden in zahlreichen Städten und Gemeinden »Runde Tische sozialer Verantwortung« eingerichtet. Vertreter der Kirchen haben daran teilgenommen. Zum ersten Mal seit Verabschiedung des Arbeitsförderungsgesetzes wurde das Thema vor Ort intensiv und konstruktiv behandelt und die Erfahrungen der verschiedenen Träger: Arbeitsverwaltung, Städtevertreter, freie Träger, Gewerkschaften und Arbeitgeber wurden ausgewertet. Erste systematische Auswertungen auf überregionaler Ebene finden gegenwärtig statt.

3. Die Ergebnisse dieser überaus wichtigen und informativen Kontakte enthalten neben positiven Ansätzen auch äußerst problematische Faktoren, die auch die Arbeit der Kirchen nicht unberührt lassen. In fünf Punkten sollen sie hier kurz zusammengefaßt werden:

3.1 Immer wieder wurde beklagt, daß die Arbeitsförderung in der Vielfalt der Instanzen, in der Unübersichtlichkeit der Förderungsprogramme und Richtlinien versandet und nicht denen zugute kommen konnte, auf die sie abgestimmt sind. Die erforderliche systematische Zusammenarbeit zwischen den Sozialverwaltungen, die nach § 19 und 20 des BSHG Projekte »Hilfe zur Arbeit« entwickelten und den Arbeitsämtern, die über das

Instrumentarium des AFO verfügten, fand nur in geglätteten Ausnahmen statt. Die Aktivitäten der freien Träger, u. a. der Kirchen, waren bisher nur fallweise in die kommunale Strategie eingebunden. Die mit Klauseln und Hürden gespickten Richtlinien verhinderten eine elastische Förderung. So waren die von Soziallasten besonders betroffenen Kommunen kaum mehr in der Lage, über die Sozialhilfe hinaus Lohnkostenzuschüsse zur »Hilfe zur Arbeit« zu tragen. Die 9. Novelle zum AFO (1989) hat durch den Verlust von rund 30000 ABM-Maßnahmen die Aktivitäten vieler freier Träger an den Rand des Zusammenbruchs gebracht.

3.2 Viele Maßnahmen waren bislang nicht wirklich professionell und koordiniert aufgezogen worden. Oft war die Zielsetzung unklar: handelt es sich um psychosoziale Betreuung oder um gezielte Rückführung in Arbeit und selbständige Lebensführung? Berufsförderungszentren (Beispiel Essen) mit sorgfältig geführten Karteien, einer dem Einzelfall nachgehenden Arbeitsfürsorge, mit Umschulungs- und Weiterbildungsprogramm, mit erfahrenen Handwerksmeistern und Werkstätten bilden noch immer die Ausnahmen. Statt dessen wurde oft »ABM-Kräften« ohne Berufserfahrung oder handwerkliche Fertigkeiten, die um ihr berufliches Überleben kämpften, mit Ein- bis Zweijahresverträgen die Last der Verantwortung übertragen. Auf der anderen Seite wurden zum Teil sehr aufwendige Beschäftigungsgesellschaften gegründet (Beispiel: »Neue Arbeit GmbH«), die riesige Zuschüsse benötigen, wenn sie nicht in ein kommunales Arbeitsförderungssystem langfristig eingebunden werden.

3.3 Allgemein wird die Kurzatmigkeit der Programme beklagt. So enthält die gegenwärtig ablaufende »Aktion Beschäftigungshilfen für Langzeitarbeitslose« (1,75 Milliarden-Programm) eine klare Befristung aller Zuschüsse auf maximal zwei Jahre. Dies mag als Eingliederungshilfe für mobile Langzeitarbeitslose ausreichen, stößt aber bei Maßnahmen zur Wiedereingliederung von Schwerstvermittelbaren auf unüberwindliche Hindernisse. Nur in einer fünf- bis zehnjährigen Perspektive lassen sich adäquate Maßnahmen planen und umsetzen. Die Probleme bei den befristeten ABM-Maßnahmen, die teilweise in ein Rotationsverfahren mit »Arbeit und Sozialhilfe« eingebunden wurden, sind noch immer nicht überwunden.

3.4 Der von der Sozialkammer erstmals eingeführte und erläuterte Begriff des »Zweiten Arbeitsmarktes« wurde in verschiedenen Regionen der Bundesrepublik aufgenommen und auch praktiziert (Beispiele: Hamburg, München, Baden-Württemberg). In Schweden ist er fester Bestandteil der Arbeitspolitik. Der Sache nach geht es darum, daß tendenziell jeder arbeitswilligen Erwerbsperson, die auf dem freien Arbeitsmarkt keine Beschäftigung findet, eine öffentlich geförderte Weiterqualifizierung und Erwerbsarbeit angeboten wird, die zumutbar und ehrenwert ist, aber keineswegs den Idealvorstellungen beruflicher Erfüllung entsprechen muß. Bisher wird dieses, oft als Weg in Arbeitsdienst oder Zwangsarbeit abqualifizierte Verfahren in der Bundesrepublik nur exemplarisch und ohne Zwänge praktiziert. So hat sich die Hansestadt Hamburg zum Ziel gesetzt, wenigstens 10% der registrierten Arbeitslosen durch gezielte Maßnahmen sinnvolle Arbeit zu beschaffen (ca. 9000). Diese teuren Maßnahmen rechnen sich volkswirtschaftlich gesehen und sie vermeiden die katastrophalen psychosozialen Folgen, die aus langer Arbeitslosigkeit resultieren.

3.5 Die Erfahrungen in vielen Kommunen stimmen darin überein, daß die vorhandenen »Ämter« – Arbeitsamt, Sozialamt, Wohlfahrtsverbände – an zwei entscheidenden Punkten Defizite aufzuarbeiten haben: Es fehlen erstens erfahrene Arbeitsanleiter, beispielsweise Handwerksmeister, die Schritt für Schritt fehlende oder verschüttete Qualifikationen in individueller Anleitung wiedergewinnen helfen. Es fehlen zweitens Arbeitsakquisiteure, die von Betrieb zu Betrieb gehen und mit den Betroffenen gemeinsam alle Hindernisse, die einer Beschäftigung im Wege stehen, ausräumen. Da nicht selten sogar eine 100%ige Finanzierung der Lohnkosten aus Programmen möglich ist, bedarf es versierter Persönlichkeiten, die Betriebe in die Verantwortung nehmen, Chancen aufzeigen und Lasten umverteilen. Der Einsatz dieser Kräfte kann jedoch nicht auf der Basis kurzfristiger Programme, sondern nur in einer längerfristigen Perspektive geschehen. Hinzu kommt noch die Aufgabe einer dem Einzelfall gerecht werdenden Arbeitsberatung, an die ebenfalls höchste Anforderungen zu richten sind.

Die Gruppe der Langzeitarbeitslosen gliedert sich in eine Vielzahl von Untergruppen. Drei Hauptgruppen lassen sich unterscheiden: Die Gruppe der Qualifizierten, Arbeitswilligen, Mobi-

len, die aus meist strukturellen Gründen in die Langzeitarbeitslosigkeit geraten sind. Dieses erste Drittel kann durch Eingliederungshilfen und Qualifizierungsmaßnahmen gegenwärtig wieder zurückgeführt werden. Das zweite Drittel setzt sich aus sich überschneidenden Problemgruppen zusammen: Ältere, Kranke, ungenügend Qualifizierte etc. Diese Arbeitswilligen können durch gezielte Maßnahmen in eine sinnvolle Beschäftigung gebracht werden. Die dritte Gruppe umfaßt die Schwerstvermittelbaren, die aus verschiedenen Gründen von schweren Schäden betroffen sind (Suchtkrankheiten, Verschuldung, Obdachlosigkeit, psychotische Erkrankungen). Diese Gruppe ist auf »geschützte« Formen der psychosozialen und beruflichen Rehabilitation angewiesen, die weit über das vorhandene Instrumentarium hinausgehen. Jenseits dieser Gruppen mag es Mitnahmeeffekte oder Scheinarbeitslosigkeit- etwa nach hohen Sozialplanleistungen- geben. Auch diese sollten sorgfältig erfaßt und ausgewertet werden.

4. Aus diesen Erkenntnissen ergeben sich nun die Umrisse eines »weitergehenden Konzepts«, wie es die Bundesregierung im Zusammenwirken mit den Sozialpartnern, Kirchen und anderen Gruppen erarbeiten will. Die Perspektive dieses Konzepts reicht bis zum Jahr 2000.

4.1 Es muß klargestellt werden, daß bereits an der Schwelle zur »Langzeitarbeitslosigkeit« jeder einzelne Betroffene erfaßt, zur Beratung, Qualifizierung oder Eingliederung herangezogen wird. Entsprechende Maßnahmen, einschließlich der personellen Ausstattung, sind vor Ort bereitzustellen. Bund und Länder verpflichten sich, die aus vorhandenen Programmen nicht abzudeckenden Kosten anteilmäßig zu übernehmen. Die Kosten sind erheblich, lassen sich aber u. a. mit den Kosten für Arbeitslosenhilfe und später auch mit der Sozialhilfe verrechnen. Auch die Strukturhilfemittel des Bundes für strukturschwache Regionen sind heranzuziehen. (Mehr als zwei Drittel der Langzeitarbeitslosen leben in den »strukturschwachen Gebieten«.) Die Mittel hierfür sind von den Kommunen im Zusammenwirken mit den Arbeitsämtern zu berechnen.

4.2 Für die dritte Gruppe der Schwerstvermittelbaren wird man um einen »geschützten Arbeitsmarkt« nicht herumkommen und die Erfahrungen aus dem Behindertenbereich analog- wenn auch in

methodisch offener Form - zur Geltung bringen. Die freien Träger sollen in enger Kooperation mit den Kommunen in die Lage versetzt werden, sinnvolle Arbeitsformen- meist in Verbindung mit anderen Rehabilitationsformen (z. B. Entschuldung, Wohnungshilfe etc.) - einzurichten.

4.3 Für die übrigen Gruppen werden in enger Fühlung mit Handwerk und Industrie längerfristig Eingliederungshilfen vorgesehen, die sowohl die Situation (z. B. Langzeitkrankheit) als auch die Qualifikation berücksichtigen und in schweren Fällen zu langfristigem Lohnkostenersatz führen müssen. Arbeitsanleiter und Akquisiteure erhalten Erfolgsprämien.

4.4 Die örtlichen »Runden Tische sozialer Verantwortung« werden zu verbindlichen Einrichtungen, die jährliche Rechenschaftsberichte erstellen und ihre Planung auf Landes- und Bundesebene abstimmen. Sie arbeiten mit den Aufsichtsgremien der Arbeitsämter und deren Leiter eng zusammen. Einberufer sind aber die Oberbürgermeister bzw. deren Beauftragte.

5. Im Bereich der DDR muß in kurzer Zeit ein neues flexibles Arbeitsförderungssystem flächendeckend aufgebaut werden. Dort sollten von vornherein drei Elemente einander zugeordnet werden: Arbeitsvermittlung, Qualifizierung, Innovationsförderung. Viel stärker als in der Bundesrepublik sollten Arbeitswillige durch entsprechende Hilfen (Darlehen etc.) in die Lage versetzt werden, kleine genossenschaftliche Betriebe oder herkömmliche Gewerbebetriebe aufzubauen. Diese benötigen eine Innovationsförderung und Beratung. Flexible kommunale und freigemeinnützige Zentren könnten von Kirchen, Gewerkschaften, Handwerkskammern und Vertretern der Städte bzw. Gemeinden gemeinsam gegründet und getragen werden. Die Bundesregierung, die Bundesländer und der Städtetag sollten gemeinsam entsprechende Hilfeangebote für eine Startphase bis zum Jahr 2000 unterbreiten und Modellinitiativen bald ins Leben rufen. Die Zeit starrer zentralistischer Lösungen ist auch in unserem Gemeinwesen Bundesrepublik abgelaufen.

*Prof Dr. Dr. Theodor Strohm
Kar/straße 16
6900 Heide/berg*

Das Konzept der Industriearbeit in Mainz-Kastel*

Von Horst Symanowski

I. Vorauszuschickende Einsichten

Erfahrungen der Bekennenden Kirche in Ostpreußen, dann aus der Arbeit auf einer Sowchose im Jahre 1945 in Pommern, und schließlich im zerstörten Oderbruch der damaligen Sowjetischen Besatzungszone im Jahre 1947 bestimmten den Beginn der Arbeit in Mainz-Kastel ab 1948. Sie können in einer Erkenntnis zusammengefaßt werden: *Gemeinde Jesu Christi existiert in jeder nur möglichen Situation.*

Sie lebt unabhängig von staatlicher Anerkennung, von Kirchengebäuden und auch von akademisch ausgebildeten Theologen, unabhängig von hauptamtlich angestellten Kirchenfunktionären. Das Entscheidende ist, daß die Christen den Ruf aus 1 Petr. 5 gehört haben: »Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der Heilige laös, das Volk des Eigentums, das Ihr verkündigen sollt die großen Taten des, der Euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht.« Diese zum laos gehörenden mündigen Christen – sehr mißverständlich dann die »Laien« genannt – leben in zweierlei Existenzweisen und sind in jeder von ihnen Gemeinde: In ihrer täglichen Arbeit, ihrem Beruf und in der Versammlung um Wort und Sakrament. Sie gehören immer zu diesem laös, einmal in der Zerstreuung und dann in der Versammlung.

So hatte ich christliche Gemeinde in verschiedenen Abschnitten meines Lebens erfahren. So schwebte sie mir für einen Neuanfang nach 1945 vor. Anfänge dafür hatte ich in der von mir begonnenen Wohnwagenarbeit in den zerstörten Dörfern des Oderbruchs gesehen. Aber die Desillusionierung hatte schon in Berlin mit der erneuten Installierung der Amts- und Pastorenkirche begonnen, sie wurde hier am Rhein komplett.

11. Eine neue Erfahrung: Industrie

Während sich am Sonntag in der großen Kirche eine kleine Schar von sogenannten »Gottesdienstbesuchern« einfand, liefen die Schichten mit hunderten von Arbeitern in den chemischen Fabriken und im Zementwerk dicht daneben. Gab es eine Verbindung zwischen den wenigen hier und den vielen dort? Oder manifestierte sich hier, was erst ein Jahr zuvor am 8. 3. 1947 in These 5 des Darmstädter Wortes des Bruderrates der Bekennenden Kirche ausgesprochen wurde?

»Wir sind in die Irre gegangen, als wir übersahen, daß der Ökonomische Materialismus der Marxistischen Lehre die Kirche an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen im Diesseits hätte mahnen müssen. Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christen zu machen ...«¹

Kümmerte sich diese Kirchengemeinde um das, was in ihrer unmittelbaren Nähe hinter den Werkstoren vor sich ging? Ich konnte es nicht entdecken. Die Gossner-Mission hatte mich hierher geschickt, um eine Zweigstelle West – es handelte sich schließlich um die Zeit der Blockade von Berlin, in der man fürchtete, isoliert und auch vom traditionellen Missionsfeld in Indien abgeschnitten zu werden – und in Verbindung mit der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz ein Heim für Missionsstudenten einzurichten. War aber nicht Deutschland selbst ein Missionsfeld? In meinem Vortrag der Mainzer Universität schon im Wintersemester 1948/49 hörte sich das dann so an:

»Der Missionar für Deutschland wird darin unterrichtet werden müssen, was die Gedankenwelt, etwa des Industriearbeiters, ausmacht, wie die Geschichte des Sozialismus aussieht und was der Fragen mehr sind. Er wird diese theoretische Beschäftigung mit dem ihm zugewiesenen Missionsfeld ergänzen müssen. Als einer der ihren wird er mit den Arbeitern leben und schaffen, und bei ihnen nicht nur eine episodenhafte, vorübergehende Beschäftigung, son-

* Vortrag im Rahmen eines Kolloquiums zur Geschichte der Kirchlichen Industrie – und Sozialarbeit in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald vom 21.-22.9. 1989.

dem auf diese Weise einen langjährigen Dienst finden.«!

Diese Forderung konnte aber nur ehrlich sein, wenn ich sie selbst einlöste und den Anfang damit machte. Deshalb ging ich im Frühjahr 1950 zum ersten Mal als Hilfsarbeiter ins benachbarte Zementwerk.

Es ist richtig, was schon oft geschrieben wurde: Der Beginn dieser Arbeit in Mainz-Kastel war missionarisch geprägt. Es ging dabei um die Glaubwürdigkeit einer Kirche, die sich in wiedererstehenden Kirchengebäuden und Organisationen als eine stattliche Größe manifestierte, aber im Arbeitsleben der Menschen keine Rolle spielte. Wie stand es nun mit der Behauptung aus der These 2 des Barmer Bekenntnisses von 1934!

»Wir verwerfen die falsche Lehre, als gäbe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herrn zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtsfertigung und Heiligung durch ihn bedürften.«^e

Im Referat auf der Synode in Espelkamp im Jahre 1955 lautete die Zusammenfassung dieser Erfahrung:

»Der Mensch ist der Herr in der Welt der Arbeit, Gott mag der Herr im religiösen Raum, in der Kirche, sein. In diesen Raum kann man sich bei gewissen Anlässen begeben. Man kann es aber auch lassen. Hier ist mein Alltag - dort die Religion. Hier die Realität der Materie - dort die fromme Ideologie. Hier der harte Lebenskampf - dort eine unreale Morallehre, kurz: Hier bin ich in meiner Welt - dort ist die Kirche außerhalb des wirklichen Alltagsgeschehens.«^f

Wie bedrückend die Teilung zwischen Arbeitswelt und Gemeinde in vielen Kirchen empfunden wurde, zeigte die große Beteiligung aus der Ökumene an einem »Pfarrerarbeitslager«, das erstmalig 1952 in Mainz-Kastel entstand, und aus dem heraus dann 1956 das noch heute in Mainz bestehende »Seminar für Kirchlichen Dienst in der Industriegesellschaft« wurde. Von nun an brauchte ich die Erfahrung im Betrieb nicht mehr für mich allein zu machen und auszuwerten. Jetzt hieß es: *Wir*.

11. Wir Theologen

lernten, daß die Feststellung *Dietrich Bonhoeffers*, Kirche könne nur als »Kirche für andere« existieren, von uns verlangte, diese »anderen« ganz ernst

zu nehmen, und nicht als Objekte unseres Handelns anzusehen. Der Inder *D. T. Nies* hat dies auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston auf die für uns bedeutsame Formel gebracht:

»Gottes Gespräch mit der Kirche ist ein Gespräch über die Welt. Die Kirche muß bereit sein, über die Welt zu sprechen, wenn sie mit Gott sprechen will. Die Welt ist der direkte Gegenstand von Gottes Handeln.«^g

Dieser »Gegenstand« - in unserem Fall der Betrieb - bekam dadurch eine theologische Qualifikation, er wurde für unsere kirchliche Existenz lebensnotwendig. Unser Versuch, an der Seite von Arbeitskollegen mit ihren Ohren zu hören und mit ihren Augen zu sehen, führte uns zur Korrektur bisheriger und zur Erkenntnis neuer Ansichten, z. B.

- *Die Gesellschaft von unten gesehen, sieht anders aus.* Da gibt es auch in der Demokratie ein bedrückendes Oben und ein Unten, das nicht mit Formeln von Partnerschaft, Verantwortung für den Mitmenschen und Nächstenliebe beseitigt wird.
- Die bedrückende Stummheit, die ihren Ursprung nicht in bequemer Anpassung, sondern in der hierarchischen Struktur hat: Der Vorgesetzte wird in die Rolle des Subjekts und der ihm Untergebene in die des Objekts gedrängt.
- *Der Sinn der Arbeit*, der allein im Geldverdienen zu liegen scheint, ohne daß nach dem *Was* der Produktion und auch nicht nach dem *Wie* gefragt wird.

Das sind nur einige der Punkte, an denen die Seminarteilnehmer selbst empfindlich zu werden, zu *leiden* begannen. Sie begriffen an sich selbst - wenn auch nur auf Zeit dieser objektiven Situation unterworfen -, wie sie sich veränderten. In einer Auswertung heißt es:

»Sie fühlen sich nicht als Volksmissionare auf der Fabrikbühne, sondern als Menschen, die nun an sich selbst erproben müssen, was von ihrem christlichen Leben und seinen bisherigen Formen in der Existenz eines Hilfsarbeiters übrig bleibt. Dabei spielen die Schichtarbeit, die Sonntagsarbeit, die Stechuhr, das Prämiensystem, die Befehls- und Kontrollstruktur eine Rolle. Sie verstehen jetzt den Satz von *Martin Niemöller*: -Die Frage ist heute nicht, wie bekomme ich einen gnädigen Gott, sondern wie bekomme ich einen gnädigen Nächsten?< Aber auf der Suche nach ihm und dem Bemühen, dem andern ein guter Nächster zu werden, stoßen sie schnell auf eine

Grenze. Sie entdecken, daß verbesserte personale Beziehungen nicht die Probleme lösen. Der Aufruf zur Versöhnung zwischen den Gruppen und zu brüderlichem Verhalten untereinander bleibt ihnen im Halse stecken. Sie sind genauso wie ihre Kollegen in institutionellen Verhaltensweisen gefangen, die nicht durch persönlichen Einsatz und Zivilcourage geändert werden können. Sie stoßen an die Grenzen des industriellen und wirtschaftlichen Systems, das auf Konkurrenz, auf nationaler und internationaler Ebene, aufgebaut ist und sich ebenso bis zum Arbeitsplatz fortsetzt und mitmenschliches, solidarisches, brüderliches Verhalten erschwert oder gar ausschließt. «6

IV. Gibt es einen Ausweg?

Eine Antwort wurde zuerst bei der Gewerkschaft gesucht, in die bis auf wenige die Seminarteilnehmer eintraten und bis zum heutigen Tage bleiben.

Im Seminar beschäftigten uns die Forderungen der Gewerkschaften, ihre Bildungsangebote, dazu industriesoziologische Untersuchungen. In Friedewald half uns *Erich Thier* zu einem ersten Verständnis von *Karl Marx* (im Theologiestudium war er nicht vorgekommen). Und die 14tägigen Studienreisen am Ende eines jeden Sechs-Monate-Seminars führen uns zu den Marxisten in den sozialistischen Ländern, 1957 zum ersten Mal in die DDR, dann in die Tschechoslowakei, nach Ungarn, Polen und Jugoslawien. In der Hochzeit des Kalten Krieges ~ 1956 war gerade die KPD in der Bundesrepublik verboten ~ wurden diese Fahrten von allen Seiten mißtrauisch oder gar wütend registriert. Wir wollten aber wissen: War im volkseigenen Betrieb weniger Apathie bei den Arbeitern festzustellen, waren sie wirklich das Subjekt der Produktion, wie behauptet? Was trug die Arbeiterselbstverwaltung in Jugoslawien für das Bewußtsein und die reale Stellung des Arbeiters im Betrieb aus?

Gleichzeitig waren diese Studienreisen eine Art Seminarprüfung: In der Begegnung mit Menschen in einem anderen Wirtschaftssystem, mit Menschen, die sich als Atheisten bekannten, mußte sich erweisen, ob die Theologen gelernt hatten, so zu diskutieren, daß die Gesprächspartner sich ernst genommen fühlten und wiederum ihr Gegenüber, die Theologen - oft zu ihrer eigenen Überraschung

- ernst nahmen. Auch nach dem Seminar pflegten die Teilnehmer als Gemeindepfarrer oftmals die Kontakte weiter und wurden deshalb von kirchlicher und politischer Seite angegriffen.

Bei ihrer jährlichen Zusammenkunft im »Mainz-Kasteler Konvent« erklärten sie 1964:

»Es ist umstritten, ob ein politisches Engagement legitimer Bestandteil evangelischer Sozialarbeit ist ...«

Solches Engagement gehört zur Existenz eines Christen, erst recht zur pfarramtlichen Tätigkeit und zur kirchlich-sozialen Arbeit ... Der Dienst der Kirche in der Gesellschaft geschieht nicht in Neutralität, wohl aber in Verbindlichkeit und Unabhängigkeit« und weiter »die evangelische Sozialarbeit vermittelt seit Jahren wichtige Begegnungen zwischen den Repräsentanten der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen. Das bedeutet nicht, daß die Kirche sich grundsätzlich als den Dritten Ort versteht und damit ihre Neutralität zum Prinzip erhebt.«?

In Mainz-Kastel scheute man nicht den Vorwurf der Parteilichkeit, der Einseitigkeit, der Systemkritik und der utopischen Sicht einer neuen Gesellschaft. Nach den ersten Seminaren konnten wir 1963 feststellen: »Diese Theologen begnügen sich nicht mit dem jetzt vorhandenen Zustand von Gesellschaft und Kirche. Sie wollen vielmehr eine neue Gesellschaft und eine neue Kirche.«8

Eine kühne Aussage, die uns den Vorwurf einer illusionistischen Sicht, der für Theologen typischen Schwärmerei, wenn nicht des Verrats an der freiheitlichen Gesellschaft des Westens und einer Verkennung des Einflusses der bestehenden Kirche auf unsere Gesellschaft einbrachte. Wir wußten uns aber auf dem Wege mit anderen, z. B. *Walter Dirks*, der in seinem Vortrag vor dem Gewerkschaftsvertrag der ÖTV im Jahre 1961 gesagt hatte:

»Wir bekommen die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht in den Griff, wenn wir nicht konkrete Zukunftsvorstellungen auch auf längere Zeiträume hinaus erarbeiten, Zukunftsvorstellungen, die vom Zustand der Gesellschaft der Gegenwart ausgehen und die ihn so verändern wollen, daß wir ihn alle im großen und ganzen eines Tages als gerecht empfinden.« Man muß Mut haben, »eine Utopie zu entwerfen. Freilich eine reale Utopie, die aus realen Tatsachen und aus realen Möglichkeiten entwickelt ist.«

V. An welchen realen Tatsachen und realen Möglichkeiten orientieren wir uns?

1. Die Frage der *Mitbestimmung im Betrieb* brannte uns auf den Nägeln. Wir litten unter der Gleichgültigkeit der Kollegen gegenüber den von ihnen gewählten Organen. Sie erwarteten von ihnen nichts oder wenig, weil sich an ihrem Arbeitsplatz selbst nichts änderte. Hier fehlte es an Mit- oder Selbstbestimmung an dem Ort, an dem sie seit Jahren oder Jahrzehnten sach- und fachkundig arbeiteten. Aber man erwartete von ihnen weder Rat noch eine Entscheidung. Sie hatten nur Anweisungen auszuführen.

Im Grundsatzprogramm des DGB von 1963 heißt es in der Präambel:

»Die Gewerkschaften kämpfen um die Ausweitung der Mitbestimmung der Arbeitnehmer. Damit wollen sie eine Umgestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft einleiten, die darauf abzielt, alle Bürger an der wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Willensbildung gleichberechtigt teilnehmen zu lassen.«

Diese Forderungen waren gut, gingen aber über die Köpfe der Kollegen hinweg. Deshalb insistierten wir auf einer Mitbestimmung am Arbeitsplatz. Mit Unternehmern und Gewerkschaftern, mit Gruppen aus Betrieben und Wissenschaftlern entwickelten wir Vorschläge, in denen es z. B. heißt:

»Der Mensch kann sein Menschsein nur in einer Arbeit verwirklichen, in der er als gleichberechtigte Person handelndes Subjekt und nicht behandeltes Objekt ist. Zum Wesen einer menschlichen Existenz gehört verantwortliche Mitarbeit auch in der Arbeitswelt.«¹⁰

Hans Matthöfer brachte diese Ideen in die Gewerkschaft und in die SPD ein:

»Nur in unmittelbar erlebter Praxis wird gesellschaftliche Wirklichkeit durchsichtig, begreifbar und damit veränderlich.«

Die Studie zur Mitbestimmung der Kammer für Soziale Ordnung stellt zur Mitbestimmung am Arbeitsplatz fest:

»Eine persönliche Mitverantwortung der Arbeitnehmer kann nur erwartet werden, wenn die Arbeitnehmer in den Umkreis ihrer unmittelbaren Einsichten und Verantwortung mehr als bisher an den Überlegungen und Entscheidungen über den Ablauf der Arbeit beteiligt werden.«¹¹

Das ist sehr zahn ausgedrückt und entspricht

nicht den Vorstellungen aus Mainz-Kastel, die dann später vom Amt für Industrie und Sozialarbeit der EKHN übernommen und erweitert wurden¹². Die Mitbestimmung am Arbeitsplatz hat uns in Mainz-Kastel jahrelang beschäftigt. Daß sie noch immer und wieder neu auf der Tagesordnung steht, zeigt ein Artikel der Frankfurter Rundschau vom 5.9. 1989 unter der Überschrift »Nicht kopflos arbeiten«,

»Auch der nächste Gewerkschaftstag der IG Metall im Oktober in Berlin wird sich mit dem Thema befassen müssen. Gewerkschaftliche Betriebspolitik müsse die Chance nutzen, über mehr Mitbestimmung am Arbeitsplatz der -individuellen Bedürfnisse und die Beteiligungsansprüche der Arbeitnehmer aktiv aufzugreifen und als zusätzliches Element kollektiver Interessenvertretung zu nutzen, lautet eine Passage im Entwurf der EntschlieÙung 10.«¹³

Hans Schulze hatte in einem Arbeitspapier des Instituts für Christliche Sozialethik an der Universität Erlangen festgestellt:

»Demokratie ist institutioneller Ausdruck von Mündigkeit, weil die Beteiligung aller an der Gesellschaftsgestaltung ihr Programm ist. Damit wird grundsätzlich Mitbestimmung postuliert.«

Da schließt sich der Kreis: Mit dem Postulat nach dem mündigen Laien in der christlichen Gemeinde hatte es in Mainz-Kastel begonnen, der mündige Arbeiter im Betrieb war sein Spiegelbild. Die erstrebte neue Kirche und die anvisierte neue Gesellschaft verhielten sich wie kommunizierende Röhren. Sie waren nicht getrennt, waren nicht ein Gegenüber, sondern aufeinander angewiesen. Wie sollte es auch anders sein, seitdem beim Tode Jesu der Vorhang im Jerusalemer Tempel zerriß und signalisierte: Es gibt keine Trennung von Gott und Mensch, von geheiligtem Raum und säkularer Welt. Alle sind auf dem Weg in eine neue Welt!

2. Das Ziel der Arbeit.

In einer der mannigfachen Examens- und Diplomarbeiten, die inzwischen über die kirchliche Industrie und Sozialarbeit in der Bundesrepublik geschrieben wurden, lese ich 1986:

»Das Ziel der Mainzer Arbeit war und ist, die Deklassierten und Entmündigten dazu zu bringen, ihre Lage zu erkennen und sie solidarisch in die Hand zu nehmen und zu verändern.«¹⁴

Der Schreiber hatte verstanden, daß es uns niemals darum ging etwas stellvertretend *für* andere zu tun, sondern immer nur *mit* ihnen. Das galt auch für die Anfang der 60er Jahre erscheinenden »Gastar-

beiter«, wie man sie damals nannte. Wir haben Arbeiter angeheuert und merken jetzt, daß wir Menschen bekommen haben, seufzte ein Personalchef als wir zum ersten Mal über dieses neu aufgetauchte Problem mit Vertretern aus Arbeitsämtern, Personalbüros, Betriebsräten und Gewerkschaften sprachen. Können wir mehr tun, als Ihnen Arbeit und Unterkunft zu geben? lautete die Frage. Ein Halbjahresseminar beschäftigte sich damals ausschließlich mit den Gastarbeitern in Mainz, hauptsächlich Italienern. Sie redeten mit ihnen über ihre Probleme, wohnten teilweise bei ihnen, halfen ihnen, sich gegen ausbeuterische Vermieter zu wehren, ihren Kampf in Stadt und Kirche bekannt zu machen und die Verbindung auch zu anderen wachsenden Ausländergruppen zu knüpfen. Sie wurden weithin wie unmündige Kinder behandelt, denen man nur genügend Fürsorge entgegenbringen müsse, um sie zufriedenzustellen. Daß sie dann selbst ihren Mund auf taten und die Lösung ihrer Probleme in ihre Hand nahmen, roch verdächtig nach Aufwiegelung.

Wer steckte dahinter? Junge Pfarrer. Was hatten die bei den - und noch dazu katholischen - Gastarbeitern zu suchen?

3. Nicht anders verdächtig war es, als wir im Auftrag der Gewerkschaft herauszufinden versuchten, zu welcher Zeit und an welchem Ort gewerkschaftliche Bildungsarbeit für Schichtarbeiter möglich sei?

Als herauskam: am besten im Betrieb selbst, nach der Frühschicht und nicht mit Themen aus dem alljährlichen Bildungsprogramm, sondern anhand der Arbeits- und Zeitprobleme in ihrer Schichtgruppe, da witterte man in der Unternehmensleitung eine Gefährdung des Betriebsfriedens, die man durch ein paar kleine Zugeständnisse gegenüber den Schichtarbeitern aus der Welt zu schaffen hoffte.

Ähnliche Beispiele gab es und gibt es bis heute in Fülle.

4. Unser Blick weitete sich vom industriellen in den urbanen Bereich, besonders durch Pfarrer in *Christa Springe*, die seit 1967 in die Seminarleitung kam. Sie hatte mit den Frauen und Männern in der IBM Sindelfingen gearbeitet. Nun eröffnete das Unternehmen auf einer grünen Wiese der Stadt Mainz das damals größte Computerwerk Europas. Die übers Wochenende umgesiedelten Angestellten wurden mit der neuen Arbeits- und Wohnsituation ebenso wenig fertig, wie die Stadtverwaltung von Mainz.

Die in einen Weinberg gestellten Hochhäuser

schufen unübersehbare Probleme für den Bürgermeister der kleinen Stadt im Umkreis, für die Schulverwaltung und auch die Kirchengemeinde. Konnten diese Umsiedler von damals integriert werden? Wer war zuständig? Die Werksleitung erklärte, daß es ein Prinzip der IBM-Philosophie sei, sich nicht in das Privatleben der Angestellten zu mischen. Erst unsere intensive Zusammenarbeit mit allen Beteiligten führte zur Erkenntnis, wie sehr der Industriebetrieb die Menschen formt, abhängig macht, tief in ihrer Privatsphäre präsent ist. Allen wurde es mit einem Mal bewußt: den Familien, den Kirchengemeinden und den Kommunen ¹⁵.

Die Probleme der *Urbanität* kamen in unser Blickfeld, traten neben den Industriebetrieb, und so wurde aus dem in englischer Sprache gebräuchlichen »Industrial Mission« die »Urban Industrial Mission«. Erstaunlich dabei war, daß Pfarrer und Kirchenvorstände über die Probleme der Wohnwelt jetzt auch besser die Arbeitswelt und ihren Einfluß auf das gesamte gesellschaftliche Leben verstanden. In der kirchlichen Industrie und Sozialarbeit traf diese Erweiterung von I auf U zuerst auf wenig Verständnis. Das hat sich seit den Betriebsschließungen in Ulm und anderen Orten gründlich geändert.

Denn hier blieb niemand unberührt, auch Stadt und Kirche nicht, geschweige denn die unmittelbar Betroffenen und ihre Gewerkschaften. Das Arbeitsfeld der kirchlichen Industrie und Sozialarbeit hat sich erweitert, auch wenn dies nicht von ihrem Namen her zum Ausdruck kommt.

VI. UIM-Seminare in Asien und Afrika

Die Verbindung von urbanen und industriellen Problemen machte Kirchen in anderen Ländern hellhörig. Besonders in der dritten Welt stand man vor dem Problem der ins riesenhafte wachsenden Städte, in denen es durch neu angesiedelte Industrien Arbeit gab oder zu geben schien. Die oft kleinen Kirchengemeinden, deren Predigt- und Versammlungsstil im Dorf entstanden war, zogen sich erschreckt in ein frommes Innenleben zurück und wurden nun das Refugium für diejenigen, die mit den neuen Anforderungen von Stadt und Industrie nicht fertig wurden. Aber »Salz« waren sie nicht mehr. Das fühlten manche der Pfarrer und kamen nach Mainz-Kastel, um hier zu lernen, wie man mit den Aufgaben einer Urban Industrial Mission fertigwerden kann. Wir mußten sie abwei-

sen, weil sie nur unter ihren Bedingungen zu Hause erkennen konnten, worin ihre und ihrer Kirchen Aufgaben bestanden. Allerdings konnten wir uns nicht ihrer Bitte verweigern, bei dem Aufbau ähnlicher Seminare in ihrem Land zu assistieren. Und so entstanden mit Hilfe ehemaliger Seminar- teilnehmer Ausbildungsstätten für eine Urban Industrial Mission in Indien, Ost- West- und Südafrika (dort sogar mit unserer und kirchlicher Unterstützung eine unabhängige »schwarze« Gewerkschaft).

VII. Der Dienst an der Welt

In dem mir gestellten Thema war die Frage nach dem »Konzept der Industriearbeit in Mainz-Kastel« gestellt. Sie haben gemerkt, daß es darin bestand und heute noch in Mainz darin besteht, Erfahrungen an der Basis der Betroffenen zu machen, und diese zusammen mit ihnen zu Aufgaben zu bündeln. In der Vorbereitung für die Tagung des Weltkirchenrates (Abteilung Weltmission und Evangelisation 1963) wurden im 7. Seminarkurs zum Thema »Das Zeugnis der Christen gegenüber den Menschen in einer säkularen Welt« Thesen erarbeitet, die dann von Pfarrer *Horst Krockert* (seit 1962 in der Leitung des Seminars) in Mexiko-City vertreten wurden. Dort heißt es u. a.:

»Der Christ ist Glied seiner Gemeinde und gleichzeitig Glied der säkularen Welt. Eine bewußt erzeugte Identifikation mit dieser säkularen Welt ist weder nötig noch möglich, denn er ist als Staatsbürger, als in seinem Beruf Tätiger, als Mitglied einer Organisation, ja als Vater, Mutter, Kind ein Mensch in seiner Zeit und seiner Welt. Christ kann er nicht, abgesehen von diesem, seinem jeweiligen Status, sein. Im Gegenteil. Er muß sich ständig fragen, ob er in diesem Status tatsächlich Christ sein kann, und wie er es ist ...

Wird er dabei behindert oder wird sein Dienst gar vereitelt, so wird er dies nicht als Dispens von solchem Dienst, sondern als Leiden mit Christus verstehen. Das bedeutet, daß es im Grunde genommen für Christen überhaupt keine Situation gibt, in der ihr Dienst in der Nachfolge Christi verhindert werden könnte. Denn wie das Leiden und Sterben ihres Herrn Kennzeichen seines rückhaltlosen Dienstes an der Welt waren, so sind auch für die

Christen Leiden und Sterben Kennzeichen ihres Dienstes an der Welt.«

Die Hoffnung, daß die ganze Kirche und jeweils die Einzelgemeinde der Ort wird, an dem die aus der Zerstreuung in die Versammlung kommenden Christen, die sogenannten Laien, ihre Erfahrungen aus dem Arbeitsleben auf den Tisch legen- dort könnten auch Bibel, Brot und Wein zu sehen sein - und mit den Schwestern und Brüdern darüber sprechen können, ist wohl von der Erfüllung noch weit entfernt. *Möglich* ist das, wie wir es in Mainz-Kastel und viele der Seminar- teilnehmer später in ihrer Gemein- dearbeit erprobten. *Nötig* ist solche Verzahnung von säkularer und biblischer Erfahrung, wenn die Kirche nicht in einem gesellschaftlichen Abseits verkümmern soll. Konfrontiert von dem Gemeindeglied mit den Erfahrungen und Nöten aus der Arbeitswelt können die Gemeinden neue Aufgaben entdecken und kann auch die Theologie eine ungeahnte Lebendigkeit gewinnen. Verschließen sie sich solcher Begegnung, wird es wohl bei solchen Hilfsmaßnahmen und Stellvertreterfunktionen wie der in Mainz-Kastel begonnenen und jetzt in Mainz weitergeführten Arbeit bleiben. Zu wünschen wäre, daß sie nicht mehr gebraucht werden, weil *die Gemeinde selbst* zum Ort der Industrie und Sozialarbeit wird.

Pfr. Hörst Symanowski
An dem Reben 23
6500 Mainz

Anmerkungen

1. *Hans Protingheuer*: Wir sind in die Irre gegangen, Köln 1987, S. 11f.
2. Manuskript.
3. Neue Stimme 51/1984.
4. *Horst Symanowski*: Gegen die Weltfremdheit. Theologische Existenz heute, München 1960, S. 5ff.
5. Veröffentlichung des Ökumenischen Rats der Kirchen, Genf.
6. *Horst Symanowski*/Fritz Vilmar: Die Welt des Arbeiters, Frankfurt/Main, 4. Aufl. 1964, S. 32.
7. A. a. O. S. 12.
8. Evang. Kirchenzeitung, Kirche in der Zeit 8/1964.
9. Vortrag auf dem 4. Gewerkschaftstag der Gewerkschaft Öffentl. Dienste, Transport und Verkehr 1961, Sonderdruck.
10. Stimme der Arbeit, Heft 10, 1970.
11. Stundenbücher Band 85, Hamburg 1968.

12. Stimme der Arbeit, Heft 10, 1970.
13. Frankfurter Rundschau vom 5.9. 1989.
14. *Volker David*: Zum Verhältnis von evangelischer Kirche und Gewerkschaften. Diplomarbeit, Marburg 1986.
15. Einen ausführlichen Bericht hierüber hat *Christa Springe* in der Zeitschrift für praktische Theologie und Religionspädagogik *Theologia Practica*, Heft 3/Juli 1973 gegeben.
16. *Horst Symanowskij* *Fritz Viemar*: a. a. O. S. 140.

Zur theologischen Rezeption von Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«

Von Joachim von Soosten

1. Einleitung

Es läßt sich nicht übersehen: Im Gegensatz zur evangelischen Theologie erweist sich die katholische Theologie im Blick auf das Werk von *Jürgen Habermas* allemal als wesentlich rezeptionsfreudiger. Auffällig hoch ist vor allem die Zahl der Autoren aus dem angloamerikanischen Bereich, bei denen Habermas in das Blickfeld der theologischen Aufmerksamkeit gerückt ist. Die breite Resonanz, die der sozialphilosophische Theorieentwurf von Habermas in der katholischen Theologie erfahren hat und erfährt, ist seitens der evangelischen Theologie spiegelungsgleich dessen systemtheoretischen Widerpart *Niklas Luhmann* vergönnt. Spiegelbildlich verkehrte Welt? Jedenfalls scheinen Theologie und Kirchenleitungen im protestantischen Raum stärker durch das Problem der Institution - die Frage nach der »Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen« - beschäftigt zu sein, für das die systemtheoretischen Überlegungen von Niklas Luhmann ein wenn auch nicht unproblematisches so doch attraktives Theorieangebot bieten. Demgegenüber fällt auf, daß eine Vielzahl katholischer Autoren im interdisziplinären Dialog mit Habermas der Theologie kommunikations- und handlungstheoretische Einsichten erschließen möchte - als ob nicht auch und gerade der evangelischen Theologie zumindest das Lehrstück von der Kirche als *communio sanctorum* aufgegeben wäre.

Freilich hat sich Habermas im Gegensatz zu seinem Dauerkonkurrenten Luhmann nie systematisch mit Problemstellungen von Religion und Theologie auseinandergesetzt. Dort, wo diese Problemstellungen im Werk von Habermas begegnen, sind sie gekennzeichnet durch *religionskritische Abstinenz*, *verhaltene Distanz* oder eine *aufhebungstheoretische Grundfigur*, die sich auf der Grundlage

einer Theorie der sozialen Evolution anheischig macht, die semantischen Potentiale des jüdisch-christlichen Glaubens in die Struktur kommunikativer Rationalität zu überführen. Auch dort, wo Habermas eingesteht, daß Philosophie in ihrer nachmetaphysischen Gestalt die Sinngehalte des jüdisch-christlichen Erbes weder ersetzen noch verdrängen kann, bleibt eine Hintertür immer offen. Durch sie findet die öfters geäußerte Erwartung Einlaß, die semantischen Potentiale der Religion könnten zumindest künftig in begründete Diskurse übersetzt und in das Theoriegebäude der kommunikativen Rationalität eingefügt werden.

Gleichwohl gibt Habermas freimütig zu erkennen, daß sich der werkbildende Kern seiner philosophischen Anstrengung, der Gedanke der unversehrten intersubjektivität, aus der *theologischen Tradition des Versöhnungsmotivs* speist (vgl. Habermas 1985, 202f.). Es ist nicht zuletzt dieses Motiv, das zu dem theologischen Dialog mit Habermas inspiriert - auch wenn in dessen Werk unterschiedliche Forschungstraditionen zu einer komplexen Einheit verarbeitet werden, die den unmittelbaren Dialogzugang zunächst einmal erschweren. Der folgende Überblick über die theologische Rezeption der Habermas'schen Theorie stellt den Versuch eines problemorientierten Auf-risses dar, der nicht nur über die unterschiedlichen theologischen Positionen informieren, sondern auch in exemplarischer Weise die offenen Fragestellungen ansprechen möchte, die sich aus dem interdisziplinären Dialog mit Habermas abzeichnen.

Hinzuweisen ist vorab auf einen jüngst erschienenen Sammelband, der eine Reihe von Autoren aus dem deutschsprachigen und angloamerikanischen Bereich in einem repräsentativen Querschnitt vereint und von dem Herausgeber *Edmund Arens* mit einer instruktiven Einleitung sowie einer

umfassenden Bibliographie zur theologischen Rezeption der Habermas'schen Theorie versehen worden ist (*Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption. Diskussion und Kritik*, hg. von Edmund Arens, Dusseldorf 1989).

2. Theorie der sozialen Evolution - Religion und Moderne

Zu einem der zentralen Stützpfiler des Theoriegebäudes von Habermas gehört eine *Theorie der sozialen Evolution*, aus der sich die Stellung der Diskurstheorie zur Religion ohne größere Mühe ablesen läßt. Habermas unterstellt einen evolutionären Trend, der einem Entmythologisierungsmuster folgt: In einer Abfolge von Weltbildern, die ihren Weg vom Mythos über die Religion zu Philosophie und Ideologie nehmen, setzt sich sukzessive jene kommunikative Rationalität durch, auf deren Struktur die sprachlich vermittelte und reziprok-reflexiv bestimmte Interaktion von Subjekten aufruht. Freilich droht die kommunikative Vernunft permanent von der in diesem Rationalisierungsprozeß gleichzeitig entbundenen zweckrational-instrumentellen Rationalität marginalisiert zu werden. Die Leistung von Habermas liegt darin, daß er auf dem Weg der Rekonstruktion dieser Dialektik der Rationalisierung eine andere Route einschlägt als *Max Weber* oder aber die Vertreter der ersten Generation der kritischen Theorie. Steht die Moderne für Weber im Zeichen des unschlichtbaren Konflikts zwischen Zweckrationalität und religiös fundierter Brüderlichkeitsethik, so sehen *Max Horkheimer* und *Theodor W. Adorno* in der Moderne nichts anderes als einen durch die Vernunft etablierten universalen Verblendungszusammenhang. Im Gegensatz dazu rekonstruiert Habermas den Prozeß der Rationalisierung in einer Weise, die es ihm erlaubt, Rationalität über die vorherrschende hinaus zum Paradigma der kommunikativen Vernunft zu erweitern, um so konstruktiv an das emanzipative Erbe der Aufklärung anzuknüpfen. Freilich ist die Rekonstruktion der sozialen Evolution bei Habermas so angelegt, daß religiöse Traditionen und theologische Argumente im Prozeß der Rationalisierung obsolet bzw. in Kommunikationstheorie überführt und aufgehoben werden. »Das nachmetaphysische Denken bestreitet keine bestimmten theologischen Behauptungen, es behauptet vielmehr deren Sinnlosigkeit.

Es will nachweisen, daß in dem grundbegrifflichen System, in dem die jüdisch-christliche Überlieferung dogmatisiert (und damit rationalisiert) worden ist, theologisch sinnvolle Behauptungen gar nicht aufgestellt werden können. Diese Kritik verhält sich zu ihrem Gegenstand nicht mehr immanent; sie greift an die Wurzeln der Religion und macht den Weg frei zu einer (im 19. Jahrhundert einsetzenden) historisch-kritischen Auflösung der dogmatischen Gehalte selber« (Habermas 1981c, 29f.). Der philosophische Anspruch und seine Stellung zu Religion und Theologie scheint unmißverständlich: *Die Möglichkeit einer gegenwartsbezogenen Deutung der jüdisch-christlichen Tradition im Horizont der Moderne wird von Habermas kategorisch ausgeschlossen.*

Die These von dem in der Moderne erreichten Niveau der sozialen Evolution, die die Religion und die in ihr eingebundene praktisch-moralische Rationalität – etwa die in der jüdisch-christlichen Tradition ausformulierte Brüderlichkeitsethik – überholt habe, wird in der »Theorie des kommunikativen Handelns« in kritischer Auseinandersetzung mit *Max Weber* einerseits und mit *George Herbert Mead* und *EmU Durkheim* andererseits ausgearbeitet. Theoriestrategisch kommt dieser in zwei umfangreichen Kapiteln vorgetragenen Erörterung ein zentraler Stellenwert zu, insofern Habermas über die Rekonstruktion des okzidentalen Rationalisierungsprozesses (in Diskussion mit Weber; vgl. Habermas 1981a I, 225-366) sowie des Wechsels vom Paradigma der Zwecktätigkeit zu dem des kommunikativen Handelns (in Diskussion mit Mead und Durkheim; vgl. Habermas 1981a II, 7-169) seinen eigenen Theorieentwurf vorbereitet und abstützt.

Das Fazit der Weber-Diskussion zerfällt in zwei Elemente. Der zugrundegelegte Begriff der Rationalität in den Studien Webers bleibt einseitig auf den der Zweckrationalität halbiert und muß um den der kommunikativen Rationalität ergänzt werden, und: Weber bleibe nicht nur zeitdiagnostisch, sondern auch systematisch auf das Spannungsverhältnis von Religion (Brüderlichkeitsethik) und Welt (systemisch verfestigte Zweckrationalität) fixiert und ziehe »eine von ihrer erlösungsreligiösen Grundlage entkoppelte kommunikative Ethik nicht in Betracht« (Habermas 1981a I, 331). Auf letzteres kommt es Habermas aber gerade an. Seiner Auffassung nach läßt sich historisch wie systematisch aufweisen, daß sich das Moralbe-

wußtsein auf posttraditionaler Stufe der sozialen Evolution auch *ohne religiöse Einbindung* stabilisieren kann, wie die Profanethiken der Neuzeit und nicht zuletzt die kognitivistischen Verantwortungsethiken, denen die Diskursethik zugerechnet werden kann, demonstrieren (vgl. aaO. 317).

Neben der Max-Weber-Interpretation verdient vor allem die Rekonstruktion' des symbolischen Interaktionismus von Mead und der Religionssoziologie von Emil Durkheim Aufmerksamkeit. Dreh- und Angelpunkt der Habermas'schen Rekonstruktion ist die These von der »*Versprachlichung des Sakralen*« (1981 a II, 74). Mead interessiert Habermas vor allem als gewichtiger Zeuge der These von der Fundierung der Vernunft in der kommunikativen Beziehung von Subjekten. Über Mead hinaus kann dabei die Struktur der sprachlich vermittelten normgeleiteten Interaktion mit Rekurs auf Durkheim nicht nur ontogenetisch, sondern auch phylogenetisch hergeleitet werden. Mead und Durkheim werden für die These in Anspruch genommen, die soziokulturelle Entwicklung sei durch einen evolutionären Trend der Versprachlichung bestimmt, der die rituell befestigte sozialintegrative Funktion der Religion sukzessive auflöst: »In dem Maß, in dem sich die Sprache als Prinzip der Vergesellschaftung durchsetzt, konvergieren aber die Bedingungen der Sozialität mit Bedingungen der kommunikativ hergestellten Intersubjektivität. Gleichzeitig wird die Autorität des Heiligen in die bindende Kraft normativer Geltungsansprüche, die allein diskursiv eingelöst werden können, überführt« (Habermas 1981a II, 143).

Kritik an der These von der sich verflüchtigen Bedeutung der Religion im Prozeß der Rationalisierung meldet die breite Mehrheit derer an, die sich aus theologischer Perspektive mit Habermas auseinandersetzen. An diese Kritik schließt sich oft genug - vor allem bei angloamerikanischen Autoren - das Plädoyer für ein *Bündnis* des christlichen Glaubens, der sich kritisch gegenüber seiner eigenen Tradition und Geschichte verhält, mit einer an der Tradition der Aufklärung orientierten kritischen Vernunft an, die die Dialektik der Aufklärung wahrnimmt, ohne die Moderne zu hintergehen (in jüngster Zeit: Moltmann 1988; Metz 1988; die Beiträge in Arens 1989). Habermas selbst hat kürzlich den Versuch der Substituierung von Religion durch die kommunikative Vernunft ermäßigt und spricht von einer fortbestehenden

Koexistenz zwischen nachmetaphysischem Denken und den semantischen Gehalten religiöser Deutungsmuster und Praxis. Obwohl insbesondere gegenüber dem neokonservativen Interesse an einer religiös gestifteten Infrastruktur zur Restabilisierung einer sozialintegrativen Moral scharfer Protest eingelegt und gefragt wird, ob die religiösen Wahrheiten nicht von den profanen Grundsätzen einer universalistischen Verantwortungsethik aus rationaler Einsicht übernommen werden können und sollten (vgl. Habermas 1988b, 64f.; 1985, 52), behauptet Habermas nicht mehr eine sich mit dieser Aneignung auch vollziehende Ablösung religiöser Gehalte durch eine kommunikative Ethik. »Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können« (Habermas 1988a, 60; vgl. auch aaO. 23, 34, 185).

Das Stichwort »Koexistenz« deutet auf einen offenen Problemhorizont, mit dem sich der weiteren historisch-systematischen wie religionssoziologischen Diskussion mindestens drei bisher unerledigte Aufgaben stellen: (1) Im Blick auf Habermas stellt sich die Frage nach dessen *Verständnis von Religion*. Habermas operiert mit den verschiedensten Teilfunktionen, ohne daß sich ein systematisch geklärtes Bild ergibt (Umgang mit dem Außertäglichen; soziale Integration, Symbolisierung von Gemeinschaftserfahrungen, Möglichkeit der Solidarität; Rationalisierung von Moral und Recht; Umgang mit Leid, Schuld und Tod; Kosmisierung von Welt). (2) Sollte es stimmen, daß die Religion von der Entwicklungsdynamik moderner Gesellschaften sukzessive marginalisiert wird, stellt sich die Frage, wo und in welcher Weise die *Funktionen und Leistungen*, die von der Religion für den Bestand von Gesellschaften einstmals erbracht worden sind, von den ausdifferenzierten Teilbereichen moderner Gesellschaften übernommen worden sind. (3) Damit stellt sich die für die unterschiedlichen Teildisziplinen von Theologie und Soziologie gleichermaßen wichtige Frage nach dem *Verhältnis von Religion und Moderne bzw. Modernität* (vgl. die Problemskizze von Kaufmann 1986). Wird man sich hier weiter an die Arbeiten Niklas Luhmanns halten müssen? Ob die Reformulierung-

gen des Ansatzes von *Ernst Troeltsch* zum Problem des Verhältnisses von Religion und Moderne einen entscheidenden Beitrag beisteuern können, bleibt abzuwarten.

3. Grenzmarken kommunikativen Handeins - religionsphilosophische und theologische Argumente

Sicherlich: Im Interesse einer Freiheit, die zu einer solidarisch geteilten Lebenspraxis verhilft, im Interesse an der Verwirklichung elementarer sozialer Grund- und Menschenrechte, an der Aufhebung von sozialer Isolation und ökonomisch verursachter Ungerechtigkeit, an einem versöhnenden Handeln, das die Möglichkeit zum Frieden eröffnet, können Theologie und eine wider Verblendung, Ideologie und die »Kolonialisierung der Lebenswelt« streitende kritische Vernunft übereinkommen. Allerdings bedarf das Bündnisangebot eines befreiungstheologisch aufgeklärten Glaubens an die Diskurstheorie von Habermas einer systematischen Fundierung. Hier geht die Rezeption allermeist in Kritik über. Nicht nur die Theorie der sozialen Evolution, sondern auch die *Kommunikationstheorie* im engeren Sinn bildet eine Quelle von religionsphilosophischen und theologischen Einwänden sowie Umbauten und Ergänzungen der Habermas'schen Theorie. Dabei führen die Anschlußverbindungen, die im kritischen Durchgang durch das CEuvre von Habermas ausgewiesen werden, in fast alle Teilrepubliken, die Religionsphilosophie und Theologie in der Neuzeit etabliert haben.

(1) In einem Interview hat Habermas betont, daß eine Gesellschaftstheorie in kritischer Absicht gegenüber den Grundfragen der menschlichen Existenz wie Schuld, Krankheit und Tod »trostlos« bleiben müsse (Habermas 1981b, 488f.). Genau an diesem Punkt setzt *Ludwig Nagl* ein, der die Diskurstheorie durch Verödung bedroht sieht, weil sie sich der dritten der kantischen Grundfragen »Was darf ich hoffen?« nicht stellt. Um dieses Defizit zu tilgen, plädiert Nagl für eine Erweiterung der Handlungstheorie von Habermas durch eine »zeitgenössische Rekonstruktion« der Postulatenlehre Kants (Nagl 1982, 212). Nagl erhebt diese Forderung im Anschluß an eine aufschlußreiche Analyse der Habermas'schen Rezeption der »Resttheologien« bei *Benjamin, Adorno* und *Scho-*

lem, in der er vor allem auf die bei Habermas begebende Dichotomie zwischen rationalem Diskurs und den Endlichkeitserfahrungen handelnder Subjekte aufmerksam macht, die insgesamt der Abwehr theologischer Gehalte geschuldet ist. Um mit Habermas die Substanz des Humanen durch die (religiösen) Gehalte zu retten, die über das »bloß Humane« (Habermas 1981c, 390) hinausweisen, müsse der Weg der Religionsphilosophie Kants beschritten werden. Wie deren Rekonstruktion zum Zwecke der Komplettierung der Diskurstheorie unter zeitgenössischen Bedingungen angesetzt werden kann - durch Analyse der »Strukturen praktischer Vernunft« (Nagl 211) und/oder der Analyse der »Alltagserfahrung handelnder Subjekte« (aaO 212) -, läßt Nagl allerdings offen. Unter Berufung auf die von *John Searle* vorgenommene intentionalistische Selbstkorrektur der Sprechakttheorie (vgl. Searle 1983; vgl. hierzu Habermas 1988a, 136-149) hat Nagl in jüngerer Zeit die Forderung einer Rehabilitierung Kants, u. a. der transzendentalphilosophisch anzusetzenden Frage nach den Möglichkeitsbedingungen praktischer Urteile, fortgesetzt (Nagl 1988).

Daß mit dem Rekurs auf Kant eine empfindliche Stelle bei Habermas berührt wird, darauf deuten auch kritische Stimmen innerhalb der von Habermas vertretenen Richtung. So stellt etwa *Herbert Schnädelbach* die Frage nach den diskursexternen Bedingungen gelingender Diskurse und erinnert im Zusammenhang dieser Frage wiederholt an Kants »Grenzbegriffe der theoretischen und praktischen Philosophie, die auf etwas jenseits der Grenzen unserer theoretischen und praktischen Diskurse verweisen, das in ihnen selbst nicht ausdrückbar ist, von dem sie aber gleichwohl wie unsere Praxis in ihrem Gelingen abhängen« (Schnädelbach 1987, 172). Theologischerseits argumentiert in eine ähnliche Richtung *Hans-Joachim Höhn*, der die Ausarbeitung eines Konzeptes einer »komprehensiven Rationalität« fordert (Höhn 1988). Komprehensiv wird im Sinne der Selbstüberschreitung verstanden, in der die Vernunft auf das »Andere« außerhalb ihrer selbst - auf eine letzte, unverfügbare und unbedingte Wirklichkeit - Bezug nimmt. Diese Beziehung soll so gefaßt werden, daß die religiösen Verheißungen und Utopien in den »Status-regulativer Ideenc« (aaO. 37) überführt werden können, die einer lediglich quantifizierenden Rationalität (darunter rechnet Höhn letztlich auch das Rationalitätskonzept von Habermas) mögliche Zielmar-

ken vernünftiger Weltbewältigung angeben. Als christlicher Beitrag zu diesem Konzept schwebt Höhn eine »xl. etztbegründungc des Humanum als solche« (aaO. 43) in der im Glauben vollzogenen Bindung an eine unverfügbare und unbedingte Wirklichkeit vor.

Ob die Theologie gut beraten ist, ihre Zuflucht in einer Reformulierung der Postulatenlehre Kant zu suchen, die die theologischen Gehalte im Status eines regulativ-orientierenden »Als ob« ins Spiel bringt, scheint mehr als fragwürdig. Theologie müßte jedenfalls mehr sein als ein bloßer Reflex auf die Grenzen moralisch-praktischer Selbstausslegung von Menschen auch im Horizont kommunikativer Rationalität. Vielleicht können die letztgenannten Beiträge, deren Forderungen unausgearbeitet bleiben, denn auch im Sinne eines Problem-aufweises verstanden werden. Demzufolge wäre das Problem der diskursexternen Voraussetzungen der Theorie des kommunikativen Handeins in die Frage nach dem Erfahrungsgehalt des christlichen Wahrheitsverständnisses zu überführen. Ist der Glaube »eine Erfahrung, die wir mit der Erfahrung machen« (Jüngel), so müßten die durch diese Erfahrung motivierten Diskurserweiterungen entfaltet werden, die auch das Begründungskonzept der kommunikativ erweiterten Rationalität mitbetreffen. Nur so könnte es möglich werden, den christlichen Glauben nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte der Wirklichkeitserfahrung zu situieren und diskutierbar zu machen.

(2) An *Schleiermachers* Begriff einer verständigungsorientierten Subjektivität erinnert *Gunther Wenz*. Nach der Überzeugung von Wenz ist das Modell der idealen Kommunikationsgemeinschaft, das den in die Lebenswelt eingebundenen Freiheitspotentialen gegen die destruktiven Zwänge der instrumentellen Rationalität dauerhaft zum Recht verhelfen soll, nur dann zu sichern, wenn es von einem religiös wahrzunehmenden »Sinnzu-vor-kommen« verstanden wird, »welches jeglichen Handlungssinn transzendiert und allererst konstituiert« (Wenz 1989, 226; vgl. *ders.*, 1983, 227). Ohne Verteidigung der Religion, und d. h. ohne die systematische Besinnung auf die in der Religion autbewahrten Freiheits- und Kommunikationspotentiale, ist eine Verteidigung des Konzepts verständigungsorientierter Rationalität nicht möglich: so das Leitmotiv. Dabei ruft Wenz *Schleiermacher* – in den Worten von *Habermas* – als Theoretiker einer verständigungsorientierten

Kommunikation ins Gedächtnis (erinnert sei hier lediglich an *Schleiermachers* »Versuch einer Theorie des geselligen Betragens« von 1799 als einer oft unbeachtet gebliebenen Keimzelle seines Werkes; vgl. hierzu *Welker* 1983, *Pfleger* 1988) und stellt ihn damit in eine Reihe von Konzeptionen, die über *Herder* und *Humboldt* zu den bereits klassischen Ansätzen der Sprachpragmatik der zeitgenössischen Philosophie, mithin also auch zu *Habermas*, führen. Freilich fundiert Wenz im Gegensatz zur Sprachpragmatik und zu *Habermas* das Modell der verständigungsorientierten Kommunikation in den bei *Schleiermacher* auszumachenden subjektivitätstheoretischen Prämissen des religiösen Bewußtseins (im Anschluß an *Cramer* 1985), wobei subjektive Selbstbeziehung und Intersubjektivität keinen Gegensatz bilden, sondern in einer »ursprünglichen Einsicht« koinzidieren (Wenz 1989, 239). Wenz dürfte klar sein, daß er mit diesem Konzept das Terrain subjektivitätstheoretischer Konzeptionen betritt (vgl. dessen Rekurs auf *Henrich* 1986: aaO. 234), für deren Ermäßigung *Habermas* einen großen Teil seiner philosophischen Energie aufwendet. Theologischerseits stellt sich gegenüber dem subjektivitätstheoretischen Rekurs auf *Schleiermacher* jedenfalls das Problem des die Begründung des religiösen Bewußtseins tragenden absoluten Grundes, der hier lediglich »als eine Funktion der Einsicht in die Struktur unseres Bewußtseins« in Betracht kommt (so *Cramer* 1985, 161; vgl. dazu die verhaltene Anfrage von Wenz, aaO. 239). Zu fragen wäre, ob es eine Explikation des Religionsthemas gäbe, die dieses nicht unter subjektivitätstheoretischen Vorzeichen primär als Bewußtseinsproblem entwirft und damit den Dialog mit *Habermas* auf einer anderen Ebene als der von Wenz empfohlenen ansetzt.

(3) An *Kierkegaard* lehnt sich die Kritik an, die *Klaus-Michael Kodalle* an der »Theorie des kommunikativen Handelns« übt. Es ist vor allem die Kritik der Zweckrationalität, die *Kodalle*s Interesse an *Habermas* weckt. Denn diese Kritik weist in Richtung einer philosophischen Bejahung der zweckfreien wie intentionslosen Existenz, die nach *Kodalle* eben auch das Proprium religiöser Selbstauslegung ausmacht. Doch die Lektüre von *Habermas* bereitet *Kodalle* eine herbe Enttäuschung. Trotz aller Sympathie gegenüber den Sinnressourcen der Religion konzentrierte sich *Habermas* einzig und allein auf die Übersetzung ehemals religiöser Momente in profanen Grundsätzen universalisti-

scher Ethik und opfere alles das auf, was sich der »ausweichlich-funktionalen Integration in die kommunikative Praxis verschließt« (Kodalle 1988, 46). Was sich dieser Integration versperrt, das macht aber gerade die Religion in ihrem innersten Kern aus: intentionslose, vorsprachliche wie vor-reflexive Lebensäußerungen und Übereinkünfte, die quer zu rational-kommunikativ durchgestalteten Vergewisserungsprozeduren im Sinne von Habermas liegen. Dem Sakralen ist wesentlich dauerhafte Resistenz gegenüber sprachlicher Verflüssigung zueigen. Damit trägt Religion der »absoluten Unvordenklichkeit des Daseins« (aaO. 45) Rechnung, womit sie jede Form einer funktionalistischen Rechtfertigung und Vereinnahmung unter Kritik stellt, sei es als Sinnressource, sei es als Ressource politischer Legitimität, sei es als Ressource kommunikativer Rationalität.

Die Verteidigung der Religion, die sich nach Kodalle als Kritik zweckrationaler Sinnkonstrukte im Sinne eines Korrektiv-Ideals absoluter Zweckfreiheit auslegt, mag ein notwendiger Schritt sein, doch kann man bei dieser Grenzbestimmung verharren, ohne daß Religion unterbestimmt bleibt? Der sich aus der jüdisch-christlichen Überlieferung speisende emanzipative Impuls, der sich auf die Gestaltung eines gerechten und solidarisch geteilten Lebens von allen richtet, wird bei Kodalle jedenfalls ungebührlich stark abgeschattet. Auch Kierkegaard, der Kronzeuge von Kodalle, bestreitet ja nicht die Kognitivität und den Wahrheitsgehalt des christlichen Glaubens, der nach diskursiver Selbstverständigung geradezu verlangt, auch wenn diese sich gegenüber einer endgültigen Aufhebung in das Konzept kommunikativer Rationalität sperren. Vielleicht kann die Kritik von Kodalle aber auch in die Form einer Anfrage an Habermas gewendet werden: Verlangt das Konzept des kommunikativen Handelns nicht dringend das Komplement des dramaturgischen Handelns, in dem sich genau jene Momente sammeln, die Kodalle bei Habermas ausgesperrt sieht und denen Habermas selbst zu mißtrauen scheint? Die von Kodalle aufgebaute Alternative (intentionlos-zweckfreie, expressiv-darstellende Lebensformen versus reflexive Vergewisserung von Lebensvollzügen im Rahmen einer kommunikativ-diskursiven Praxis) könnte man dann getrost verlassen.

(4) Es ist schließlich die Theologie *Karl Barths*, von der die Kritik *Peter Eichers* inspiriert ist. Die kommunikative Handlungstheorie von Haber-

mas wird des »freiheitlichen Scheins« (1983, 223) überführt, weil sie sich gegen die Pathologien und Schrecken der Geschichte immunisiere. Dieser Schein kann nur durch theologische Reflexion aufgelöst werden: »Freiheit kann nur theologisch zu Ende gedacht werden, weil sie realgeschichtlich nur als schuldige sich realisieren kann.« (224) Eicher wendet gewissermaßen den Erfahrungsgehalt der »Negativen Dialektik« von Adorno gegen die normativistisch-evolutionstheoretischen Voraussetzungen von Habermas (vgl. Eicher 1989, 199f.). Theologisch übersetzt: Wer von Befreiung und Emanzipation redet, kann von Sünde und dem Bösen nicht schweigen. Die theologische Überbietung von Habermas soll nach Eicher mit einer expliziten, also nicht aus der Perspektive der kommunikativen Handlungsvollzüge des Glaubens entworfenen; Theologie des Wortes Gottes vom Gesichtspunkt des sprechenden Handelns Gottes und dessen pneumatologisch bestimmter Wahrnehmung im Glauben erfolgen. Die hamartologischen Erwägungen von Eicher zeigen ein Problemfeld an, zu dem freilich auch theologische Arbeiten noch ausstehen. Die Lehre von der Sünde - auch und gerade im Zusammenhang eines interdisziplinären Gesprächs mit der Sozialphilosophie - ist zweifelsohne ein Desiderat der zeitgenössischen Theologie. Ob allerdings alle Probleme dadurch gelöst sind, wenn man wie Eicher Theologie unter Umgehung hermeneutischer Anstrengung von der Grundlage des handelnden Subjektes der Offenbarung aus betreibt, bleibt zu fragen - gerade weil man so Gefahr läuft, auf einen normativ-dogmatischen Standpunkt zurückzufallen, von dem Habermas die kommunikative Ethik nun wiederum zu Recht entkoppelt sieht.

(5) Von originärer und kritisch-konstruktiver Art ist der Beitrag, den *Helmut Peukert* unter dem Titel »Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung« vorgelegt hat (Peukert 1976, hier zitiert nach 2. Aufl. 1978). Das Gewicht dieses Ansatzes, der die Frage nach einer Theorie kommunikativen Handelns als Konvergenzpunkt fundamentaltheologischer und wissenschaftstheoretischer Fragen ansieht, bemißt sich allein an der vielfältigen Rezeption, die er inzwischen erfahren hat. Geht es um Habermas, so beruft man sich oft auf den von Peukert geführten Nachweis der Grenzen der Theorie kommunikativen Handelns (vgl. aaO. 314f.): (a) Die Freiheit,

die von Kommunikationspartnern im Prozeß diskursiver Anerkennung kontrafaktisch in Anspruch genommen und wechselseitig zugemutet wird, hat den Status unverfügbarer Freiheit. Die Theorie kommunikativen Handeins läßt aber die Frage nach »einer *absoluten Freiheit* als der Voraussetzung endlicher geschichtlicher Freiheit« nicht zu. (b) Die *zeitliche* Struktur des kommunikativen Handelns, deren äußerster Horizont durch den eigenen wie den Tod des Anderen markiert wäre, bleibt unberücksichtigt. (c) Beide Anfragen führen auf die zentrale Aporie: Obwohl Habermas den Vorgriff auf *unbegrenzte* und *universale* Solidarität als das normative Fundament der Theorie kommunikativen Handeins herausarbeitet, bleibt die Frage nach der Solidarität mit den Toten und Opfern geschichtlicher Prozesse unbeantwortet. Das Paradox *anamnetischer Solidarität* sprengt die Handlungstheorie.

Die aufgewiesene Aporetik der Theorie kommunikativen Handeins wird in einem weiteren Schritt mit dem Erfahrungspotential der jüdisch-christlichen Überlieferung konfrontiert. Peukert zentriert die jüdisch-christliche Tradition auf die Grunderfahrung, die sich in der Auferweckungsbotschaft des Neuen Testaments niederschlägt. Die Erfahrung der Auferweckung Jesu eröffnet die Möglichkeit eines anamnetischen und universal-solidarischen Handeins und weist so gesehen über die aporetische Grenzerfahrung kommunikativen Handeins hinaus. Damit ist der Punkt erreicht, an dem der Ursprung sowie die Möglichkeit der Rede von Gott angegeben und verantwortet werden kann. Die Rede von Gott ist »Rede von der Wirklichkeit, auf die ein auch mit den Toten solidarischer, kommunikativer Handeln so zugeht, daß es diese Wirklichkeit für die anderen und dadurch für den Handelnden selbst behauptet« (346). Die Möglichkeit einer verantworteten Rede von Gott wird *handlungstheoretisch* fundiert: »Das Reden von Gott leitet sich damit aus dieser Dimension des Handeins her und weist in dieses Handeln zurück. Theologie ist dann die Theorie dieses Handelns und der in ihm erschlossenen und erfahrenen Wirklichkeit.« (Ebd) Die Wirklichkeit Gottes wird aus der hermeneutischen Erhellung der Situation und der Struktur kommunikativen Handeins selbst »*identifizierbar* und so *benennbar*« (342). Damit ist zugleich deutlich, was den Ansatz einer fundamentalen Theologie bei Peukert kennzeichnet. Sie ist eine Theorie kommunikativen

Handelns und der in diesem Handeln erschlossenen Wirklichkeit (vgl. 347).

Wie und mit welchem Instrumentarium dieser handlungstheoretische Ansatz entfaltet, präzisiert und vorangetrieben werden kann, deutet Peukert allenfalls an. Welchen Status hat der christologische Bezugspunkt in Peukerts Argumentation, der sich auf den Aspekt der Auferweckung Jesu konzentriert? Müssen nicht auch kreuzestheologische Erwägungen stärker Eingang in Peukerts Konzept finden, gerade dann, wenn man wie er die negativ bestimmten Grenzmarken kommunikativen Handelns an den Pathologien und Nachtseiten menschlicher Existenz herausarbeitet (vgl. *Simpson* 1989)? Ist der Konflikt zwischen einem *nonnativistischen* (Peukerts Anleihen bei Habermas) und einem *negativistischen* Ansatz (Peukerts gegen Habermas gerichteter Rekurs auf Benjamin und Adorno) überhaupt, und wenn ja, wie zu schlichten (so die Frage von *Theunissen* an Habermas: 1981, 53)? Für Peukert stellt die Narration die originäre Weise der Vermittlung des innovatorischen Gehalts der auf anamnetische Solidarität gerichteten jüdisch-christlichen Überlieferung dar (vgl. Peukert, aaO. 343). Diese These verlangt aber eine Bestimmung der Sprachmodi des Glaubens im Zusammenhang seiner handlungstheoretisch rekonstruierten Infrastruktur. In welchem Verhältnis steht dabei die pragmatische und damit erfahrungsbezogene Dimension von Glaubensäußerungen (ihr *narrativer*, *innovatorischer* und *selbstinvolvierender* Charakter) zum propositionalen Gehalt christlicher Rede von Gott? Welche Antwort erfährt die durch die wissenschaftstheoretische Diskussion aufgeworfene Verifikationsproblematik theologischer Aussagen?

Nicht nur hat Peukert selbst seinen Ansatz in den letzten Jahren in einer Reihe von Aufsätzen kontinuierlich ausgebaut (siehe Literaturverzeichnis). Auf Peukerts Entwurf stützen sich überdies eine große Zahl von systematischen und praktisch-theologischen Arbeiten, die sich um eine konstruktive Rezeption von Habermas bemühen (vgl. *Weigand* 1979; von *Brachel* 1985; *Bauer* 1987; *Glebe-Möller* 1987; *Brown* 1987; *Walsh* 1987; *McCarthy* 1987; *Hofmann* 1988 – vgl. auch den Bericht von *Arens* über die Rezeption von Peukert: *Arens* 1985b).

4. Linguistische Wende

Der theologische Gesprächszugang zur »Theorie des kommunikativen Handelns« verändert sich in maßgeblicher Weise, wo die Theologie an ihrer eigenen Grundbegrifflichkeit die von Habermas inaugurierte linguistische Wende einer Gesellschaftstheorie in kritischer Absicht mitvollzieht.

An das Modell der kommunikativen Rationalität lehnen sich die Überlegungen von *Hans-Joachim Höhn* an (Höhn 1985b). Indem die dem Glauben inhärenten Geltungsansprüche der Verständlichkeit, Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit herausgearbeitet werden, kann gezeigt werden, daß sich die Inhalte und die Formen der Weitergabe von Glaubensaussagen rationaler Anerkennung nicht verweigern. Hierbei macht sich Höhn insbesondere die These von der *performativ-propositionalen Doppelstruktur* sprachlicher Äußerungen zu eigen, die schon bei Habermas im Zentrum der sprachphilosophischen Fundierung seiner Kommunikationstheorie steht (vgl. Habermas 1971). Entgegen den Versuchen, den Sprechaktkarakter von Glaubensaussagen von deskriptiven und konstativen Behauptungen gänzlich zu separieren (van Buren 1965, Mananzan 1974, Grabner-Haider 1975), beharrt Höhn auf dem unlöslichen Zusammenhang zwischen performativen und konstativen Äußerungen. Sein Argument lautet: Die performativen Elemente von Glaubensaussagen können von dem konstativen Aspekt nicht abgelöst werden, da allein in letzterem diejenige Wirklichkeit behauptet wird, der Glaubensaussagen ihre performative Kraft verdanken. Im Blick auf ihre Wahrheitsreferenz läßt sich der Bedeutungsgehalt religiöser Performative erst mit Bezug auf das Schicksal Jesu und die »Bestimmung des Wortes >Gott< im Ausgang von der Reflexion auf die Kontingenz der Welt« (229) zureichend ermitteln.

Freilich wird die Bestimmung der Beziehung zwischen den funktionsverschiedenen Elementen in Glaubensaussagen, dem propositional-lokutionären und dem performativ-illokutionären Teil, nicht weiter präzisiert. Die Klärung dieser Beziehung ist aber allein deswegen geboten, weil von ihr abhängt, ob und inwieweit sich die Theologie hinsichtlich der Wahrheitsfrage der von Habermas favorisierten kommunikativ-pragmatisch orientierten Semantik anschließen soll (dies liegt im ausdrücklichen Interesse Höhns), in der es um die Wahrheitsansprüche eines Sprechers in Bezug auf

eine Proposition geht, oder ob, inwiefern und inwieweit sie einem Konzept folgen soll, in dem es gerade auch im Blick auf performative Äußerungen um die mögliche Wahrheit oder Falschheit der in ihnen enthaltenen Proposition als solcher unter Absehung ihrer pragmatischen Verwendung geht (zur Frage der Propositionalität christlicher Rede von Gott vgl. *Dalferth* 1981, 547-678).

An das von Habermas entwickelte Konzept einer kommunikativen Handlungstheorie schließt sich *Edmund Arens* an. Die Kennzeichnung seines Untersuchungsfeldes - die »elementaren Handlungen des Glaubens« - deutet darauf hin, daß Arens im Anschluß an *Metz* und *Peukert* den Glauben unter pragmatischer Perspektive in den Blick nimmt (vgl. Metz 1977, 70; Peukert 1977, 60). Der Glaube stellt in sich selbst eine Praxis dar, die von der Theologie sprechakttheoretisch erschlossen werden kann. Arens teilt die auch von Höhn geäußerten Vorbehalte gegenüber einem sprechakttheoretischen Zugang, der Äußerungen des Glaubens exklusiv von ihrer illokutionären Dimension her zu spezifizieren sucht. Bei alleiniger Konzentration auf den performativen Charakter erscheinen religiöse Sprechakte immer nur als Spezialfälle profaner Sprechhandlungsmuster, ohne daß ihr religiöses Spezifikum hinreichend qualifiziert werden könnte. Mithin ist der Rekurs auf den propositionalen Gehalt religiöser Sprechakte unerläßlich. Arens greift daher auf die Basisdefinition von *Dalferth* zurück, der den bestimmt-qualifizierten Charakter christlicher Glaubensrede als »Rede aus einer Erfahrung Gottes im Modus der Rezeption, Responson und Reaktion« (*Dalferth* 1981, 373) versteht. Fragt man im Anschluß daran nach der gemeinsamen Grundstruktur, die sich in einer Vielzahl religiöser Sprechakte niederschlägt, so stößt man nach Arens auf zwei elementare Handlungen des Glaubens, mit und in denen Christen auf die Erfahrung Gottes an Person und Praxis Jesu Bezug nehmen: *Bezeugen* und *Bekennen*. Die Plausibilität dieses Doppelschemas bleibt allerdings auch nach dem umfassend sortierten biblischen und dogmengeschichtlichen Material (Arens 1989) fragwürdig, solange das primäre Kennzeichen des Bekennens im Unterschied zum Bezeugen in seiner konsensualen Orientierung angenommen wird (aaO. 403). Denn auch im Bezeugen richtet sich, was Arens sehr wohl weiß, der intendierte perlokutionäre Effekt auf Überzeugung, Einverständnis und Verständnis. Handelt

es sich vielleicht um ein Zugeständnis des Autors an seinen konfessionellen Hintergrund? Was im Bezeugen intendiert wird, bildet nach Arens im Bekenntnis immer schon die Voraussetzung, insofern »nur aufgrund einer Einigung, die sich im Bekenntnis(text) manifestiert und die im Akt des Bekenntens verbalisiert wird« (aaO. 403), bekannt werden kann.

5. Handlungstheorie - Praktische Theologie als Handlungswissenschaft

Im Blick auf die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Praktischen Theologie hat *Rolf Zerfaß* bereits 1974 einen sich abzeichnenden »Konsens in Richtung Handlungswissenschaft« (Zerfaß 1974, 164) diagnostiziert. Diese Diagnose ist durch die Entwicklung, die die Disziplin der Praktischen Theologie seitdem genommen hat, weitgehend bestätigt worden. Der Theorieentwurf von Habermas hat diese Entwicklung maßgeblich forciert. So hat *Norbert Mette* die Forderung aufgestellt: »Die praktische Theologie ist als theologische Handlungswissenschaft innerhalb einer als praktische Wissenschaft begriffenen Theologie zu konzipieren« (Mette 1978, 342) – und zwar als »explizite theologische Theorie kommunikativen Handelns« (345). Die Gründe für die Karriere der Handlungstheorie im theologischen Bezugsrahmen der Praktischen Theologie liegen auf der Hand. Der Handlungsbegriff weist zwei miteinander verzahnte Vorzüge auf, die von den Autoren immer wieder betont werden. Zum einen eröffnet er die Möglichkeit der Reflexion der konkreten Vollzugsformen christlicher Praxis im Ensemble gesellschaftlicher Handlungszusammenhänge diesseits der Alternative von vorgegebener Kirchlichkeit und unbestimmter Religiosität. Zum anderen läßt sich eine wissenschaftliche Arbeitsteilung zwischen Theologie und Sozialwissenschaften unter Bezugnahme auf die Handlungstheorie insofern vermeiden, als unter Berufung auf den Entwurf von Peukert (siehe oben) in Aussicht gestellt werden kann, die Theologie über eine kommunikative Handlungstheorie insgesamt zu begründen und sie so von normativ-dogmatischen Überformungen zu befreien (vgl. *Mette* 1978, 342-358; *MettelSteinkamp* 1983; Beiträge in: *Fuchs [Hg.]* 1984).

Dennoch wird mit dem letzten Aspekt eine beträchtliche Hypothek übernommen. Über

Reichweite und Konstruktivität der Handlungstheorie im Rahmen der Praktischen Theologie entscheidet nämlich erst die *theologische Bestimmung des Handlungsbegriffes* (vgl. die unter Bezugnahme auf Habermas und die hier angedeutete Problematik angestellten Überlegungen zu einer rechtfertigungstheologischen Entfaltung der Handlungstheorie unter subjektivitätstheoretischen Vorzeichen bei *GräblKorsch* 1985, 73-85). Diese Bestimmung sieht sich aber mit einem ganzen Bündel von Problemen konfrontiert, in dem alle bisher referierten Fragen auf der Ebene der Praktischen Theologie wieder auftauchen: (1) Für eine handlungstheoretische Rekonstruktion der Theologie hat Peukert die wichtigsten Perspektiven eröffnet. Die Berufung auf Peukert ersetzt aber nicht die notwendige Ausformulierung dieses Programms. (2) Ferner kann die verschiedenerseits erhobene Kritik an soziologischen Handlungstheorien nicht übergangen werden. Ein Schlüsselproblem stellt sich dort, wo der Handlungsbegriff immer wieder den Terminus »Sinn« substituiert (vgl. hierzu die Bestandsaufnahme von *Bubner* 1982, 9-60). Nicht von ungefähr hat denn auch *Wolfhart Pannenberg* in seiner frühen Habermaskritik versucht, die Sinnthematik als Anschlußstelle der theologischen Reflexion gegen den Handlungsbegriff auszuspielen (pannenberg 1973, 90-105). (3) Freilich hat Habermas die offene Flanke der Handlungstheorie durch das Konzept der *Lebenswelt* zu schließen versucht, welches eine kritische Integration der Sinnthematik (Vorgegebenheit von lebensweltlich eingespieltem »Sinn« als notwendige Bedingung und Ressource kommunikativen Handelns) in den Rahmen der kommunikativen Handlungstheorie erlaubt. Theologische Überlegungen zu einem kritisch-hermeneutischen Begriff von Religion im Zusammenhang des Problemfeldes Handlungstheorie, Sinnthematik, Lebenswelt stehen erst am Anfang. (4) Wo Habermas und das von ihm bereitgestellte Instrumentarium von Seiten der Praktischen Theologie rezipiert wird, stellt sich schließlich das Problem der Unterscheidung von »Handlung« und »Sprache«. Die Bearbeitung dieses Problems ist insofern vordringlich, als eine Überdehnung der sprechakttheoretischen Rekonstruktion der Handlungstheorie, in der »Sprache« und »Handlung« als austauschbare Äquivalente gebraucht werden, weder im Interesse von Habermas noch in dem seiner Rezipienten liegen kann.

Immerhin: Daß die »Theorie des kommunikativen Handelns« für die Praktische Theologie eine Reihe von instruktiven Perspektiven erschließt, zeigen Arbeiten zu den unterschiedlichen Themenfeldern der Praktischen Theologie (Religionspädagogik: *Mette* 1979b u. 1983, *Werbick* 1983, von *Brachel* 1983, *Siller* 1984; Homiletik: *Düster/eid* 1978, *Zer/aß* 1988; Theorie des Gemeindeaufbaus: *Bäumler* 1984).

6. Diskursethik und christliche Sozialethik

Sozialethik kommt ohne sozialwissenschaftlich fundiertes Wissen nicht mehr aus. Ein Blick auf die unterschiedlichen Themenfelder sozialethischer Reflexion zeigt, daß hier Erhebliches geleistet wird. Anders verhält es sich allerdings im Blick auf die Frage der Grundlegung christlicher Sozialethik im Dialog mit Sozialphilosophie und praktischer Philosophie. Hier gibt es einen enormen Diskussionsbedarf, zumal sich die Philosophie nicht mehr - wie es noch in den siebziger Jahren hieß - um die »Rehabilitierung der praktischen Philosophie« mühen muß, sondern inzwischen ausgearbeitete Konzeptionen vorliegen, über die eine breite Diskussion im Gang ist (*Rawls*, *Dworkin*, *MacIntyre*, *Lorenzen*, *Tugendhat*, *Apel*, *Wellmer*). Einen besonderen Fokus, durch den sich die Debatten bündeln, bildet dabei die auf der Grundlage der »Theorie des kommunikativen Handelns« konzipierte Diskursethik von Jürgen Habermas.

Zwar haben eine Reihe von Intentionen, Einsichten und Theorieelementen von Habermas rasch Eingang in die sozialethische Theoriebildung gefunden, wie der Blick auf die sozialethische Literatur vor allem im katholischen Bereich hinsichtlich der Weiterentwicklung der katholischen Soziallehre zeigt (vgl. *Myers* 1981, *Lane* 1984, *Kroger* 1985, *Lakeland* 1987, *Höhn* 1988 u. 1989). Den Grund dieser produktiven Rezeptionsbereitschaft wird man in der weitreichenden Konvergenz des kritisch-emanzipativen Interesses von Habermas mit dem auf Versöhnung gerichteten Grundimpuls christlicher Rede von Gott auffinden können. Um willen dieser Konvergenz bedarf es aber der theologischen Auseinandersetzung über das Begründungsprogramm der Diskursethik. Wer die Ausarbeitung einer »Ethik der Verantwortung« oder einer »Ethik kommunikativer Freiheit« im kritischen Gespräch mit der praktischen Philoso-

phie avisiert, für den wird nicht nur die Diskussion mit Max Weber oder *Hans Jonas*, sondern auch und gerade mit Habermas unausweichlich (vgl. *Huber* 1983).

Die bereits skizzierten Probleme und Anfragen dürften auch im Medium der sozialethischen Diskussion mit Habermas wiederkehren. Dabei gesellt sich in der sozialethischen Rezeption eine weitere Fragestellung hinzu, welche sich in der bisherigen Literatur deutlich abzuzeichnen beginnt. Sie betrifft den *prozedural-formalistischen* Aspekt der Diskursethik. So weist *Hans-Joachim Höhn* in einer instruktiven Studie über »Reflexionsstufen einer Ethik sozialen Handelns« auf den Vorzug hin, den die Diskursethik bei der Kritik und Rechtfertigung von Normen sowie institutionalisierten Normgebungs- und Normüberprüfungsverfahren ebenso aufweist wie bei der Bestimmung der sittlichen Rationalität von Lebensformen (vgl. Höhn 1988, 58). Zugleich erblickt Höhn im formal-prozeduralen Charakter der Diskursethik ein »Defizit«, welches nur im Rekurs auf »substantielle Beiträge aus anderen Moralsystemen« behoben werden könnte (ebd.). Höhn begnügt sich mit dem Aufweis des Problems. Wie dieser Ausgleich vonstatten gehen soll, worin der Beitrag der theologischen Ethik besteht und welcher Umbau der Habermas'schen Theorie dann vonnöten ist, wird zu klären sein.

Legt man die Perspektive, unter der die theologische Ethik mit anderen Ethikansätzen vergleichbar und diskutierbar wird, so an, daß man, wie etwa *Trutz Rendtorff*, nach dem »Bild des gelungenen Lebens« (Rendtorff 1980, 122) fragt, die jedem Ethikkonzept inhärent sei, so dürfte die Diskursethik von Habermas freilich zunächst aus dem Gespräch ausscheiden. Denn wie Habermas selbst eingesteht, beschränkt sich seine prozedural-kognitivistische und formalistische Ethik lediglich auf normative Fragen der Gerechtigkeit und grenzt evaluative Fragen nach dem guten Leben aus (vgl. Habermas 1984, 221). Wie die interne Diskussion der Diskursethiker zeigt, liegt hier ein offenes und intensiv diskutiertes Problem (vgl. *Kuhlmann [Hg.]* 1986; *Wellmer* 1986; *Schnädelbach* 1987, 230ff., 2580. Sollte die Diskursethik an dieser Stelle auf substantielle Zuarbeit nicht nur der praktischen Philosophie angewiesen sein, bleibt die Frage, ob und worin der kritische Beitrag der theologischen Ethik in diesem Problemfeld bestehen könnte (vgl. *Rendtorff* 1980, 134-139).

Während die Stelle der deutschsprachigen evangelischen Sozialethik in dem Gespräch über einen zeitgenössischen Ethikentwurf bisher weitgehend vakant geblieben ist, beteiligen sich vor allem amerikanische Autoren an der Kontroverse, in der das Konzept eines intersubjektivitätstheoretischen Prozeduralismus in der Nachfolge Kants dem Entwurf einer aristotelisch inspirierten teleologischen Gemeinschaftsethik gegenübersteht (diese Position versammelt sich in den USA unter dem programmatischen Titel »*Communitarianism*«), Vieles deutet darauf hin, daß es sich bei der – vor allem in den USA diskutierten – Frage, ob die primäre Aufgabe einer zeitgenössischen Ethik darin besteht, über das Mittel der Formalisierung ein rechtfertigungsfähiges Prinzip auszuarbeiten, das universalistischen Begründungsansprüchen standhält, oder ob nicht vielmehr mit Hilfe einer rekonstruktiven Hermeneutik die sittlichen Güter aufgedeckt werden sollten, die einem sozialen Traditionszusammenhang immer schon inhärent sind, um ein Schlüsselproblem gegenwärtiger Ethik handelt. Um das Spektrum der Autoren aus dem Bereich der praktischen Philosophie wenigstens anzudeuten, sei darauf verwiesen, daß in dieser Debatte die universalistischen Ansätze von Rawls, Dworkin und Habermas den historisch-hermeneutischen Positionen von Taylor, Sande/ und MacIntyre gegenüberstehen.

Folgt man der Auffassung, daß die Ausblendung von Fragen des guten Lebens aus der Diskursethik die kritisch-utopische Intention des Entwurfs von Habermas unterhöhlt (Benhabib 1985 und 1989), und nimmt man hinzu, daß christliche Sozialethik nicht umhinkommt, evaluative Fragen nach dem guten Leben im theologisch bestimmten Horizont der Lebenswirklichkeit zu thematisieren, um nicht der prinzipiellen Trostlosigkeit anheimzufallen, vor der der Entwurf von Habermas expressis verbis resigniert (vgl. Habermas 1981b, 488f.), wird die Klärung des angedeuteten Schlüsselproblems zu einer dringenden Aufgabe. Von der Klärung dieses Problems wäre überdies zu erhoffen, daß die im deutschsprachigen Raum inzwischen festgefahrene Alternative zwischen dem progressiven Pol der Sozialphilosophie, die auf die Aufhebung der Potentiale der religiösen Tradition im Medium der kommunikativen Rationalität hofft, und dem neokonservativen Pol, der in der von der Diskursethik bewußt ausgeblendeten Frage der Bewältigung individueller Kontingenzen den Vorzug der Reli-

gion für moderne Gesellschaften erblickt, konstruktiv überwunden werden könnte. Reizvoll wäre es, einmal der Vermutung Raum zu geben, daß diese Alternative nur etabliert werden konnte, weil sie mit wechselseitigen Ausblendungen arbeitet, das heißt: die Momente der religiösen Tradition werden nur ausschnittshaft, und überdies funktionalistisch rekonstruiert (vgl. hierzu Cornehl 1989).

Von den Arbeiten aus dem amerikanischen Sprachraum, die sich um eine Überwindung dieser Alternative mühen, wären vor allem die von Francis Schüssler-Fiorenza zu nennen. Der instruktive Gehalt seiner Überlegungen liegt dabei vorrangig in dem Versuch, das Konzept einer *universalistischen* Ethik, die an den *normativen* Fragen der Gerechtigkeit interessiert ist, mit der Position einer *rekonstruktiven Hermeneutik* zu vermitteln, die sich an den *evaluativen* Fragen des guten Lebens im Zusammenhang eingespielter Traditionszusammenhänge orientiert (so auch Walsh 1986). Unter dieser Perspektive erhält die Ekklesiologie unmittelbare Relevanz. Die programmatische These, mit der die Vermittlung gelingen soll, lautet: Die Kirchen bewahren und aktualisieren die religiöse Tradition, der gleichursprünglich *normative* (Fragen der Gerechtigkeit) wie *evaluative* (Fragen des guten Lebens) Momente inhärent sind. Gleichzeitig stellen die Kirchen den Ort dar, an dem diese Traditionen in einen öffentlichen Diskurs überführt werden.

7. Schluß

So unabdingbar die Theologie vor der Aufgabe steht, die Unverwechselbarkeit christlicher Rede von Gott reflexiv zu verantworten, so unvermeidbar ist sie bei der Entfaltung ihres Themas auf den Dialog mit der Sozialphilosophie angewiesen. Denn: »Wenn für die Christen das Problem der Humanität durch den Inhalt ihres Glaubens an den menschengewordenen Gott unmittelbar und unausweichlich gestellt ist, dann wird auch die Theologie, um zu begreifen, was es unter den spezifischen Verhältnissen der bestehenden Gesellschaft für die Christen heißt, die Aufgabe der Humanität wirklich wahrzunehmen, die Kooperation mit einer Gesellschaftswissenschaft zu suchen haben, in deren Erkenntnis sie noch am ehesten Momente findet, an denen die theologische Reflexion eine

gewisse Konvergenz zur Wahrheit des christlichen Glaubens ausmachen kann« (Geyer 1970, 48f.). Daß die Version der kritischen Theorie von Jürgen Habermas für den interdisziplinären Dialog von Theologie und Sozialphilosophie als herausfordernder wie gleichwohl produktiver Kandidat des Gesprächs in Betracht kommt, unterstreicht die bisherige theologische Rezeption der »Theorie des kommunikativen Handelns«. Eine weitere Runde dieses Dialogs wird aufgrund des exemplarisch aufgewiesenen Problemüberhangs unausweichlich - für die deutschsprachige christliche Sozialethik allemal. Im Blick auf den interdisziplinären Ausweis ihrer eigenen Grundlagen steht sie erst am Beginn.

Dr. Joachim von Soosten
Ohler Weg 17
5860 Iserlohn-Hennen

Literatur

Arens, Edmund: Gleichnisse als kommunikative Handlungen Jesu, in: ThPh 56 (1981), 47-69.

Ders.: Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, Düsseldorf 1982.

Ders.: Kleine Bilanz der bisherigen Peukertrezeption, in: von Brachel, Hans-Ulrich/Mette, Norbert (Hg.): Kommunikation und Solidarität, Fribourg/Münster 1985, 14-32.

Ders.: Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989a.

Ders. (Hg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989b.

Bauer, Karl: Der Denkweg von Jürgen Habermas zur Theorie des kommunikativen Handelns, Grundlagen einer neuen Fundamentaltheologie? Regensburg 1987.

Bauer, Thomas A.: Streitpunkt Dogma. Materialien zur Systemtheorie und Systemkritik kommunikativen Handelns in der Kirche, Wien 1982.

Bäumler, Christoft: Kommunikative Gemeindepraxis, München 1984.

Benhabib, Sheyla: The Utopian Dimension in Communicative Ethics, in: New German Critique 35 (1985), 83-96.

Dies.: Autonomy, Modernity, and Community. Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue, in: Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (FS Habermas), hg. von Axel Honneth u. a., Frankfurt a. M. 1989, 373-394.

Brachel, Hans-Ulrich von: Subjekte in Krisen - Der Beitrag psychologische Transformationsmodelle für die Grundle-

gung handlungstheoretischer Religionspädagogik, Fribourg 1984.

Ders.: Subjekt Werden. Theologische und psychologische Reflexionen zu einer Theorie innovatorischen Handelns, Münster 1985.

Ders./Meue, Norbert (Hg.): Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Fribourg/Münster 1985.

Brown, David: Continental Philosophy and Modern Theology, Oxford 1987.

Bubner, Rüdiger: Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktische Philosophie, erweiterte Neuausgabe Frankfurt a. M. 1982.

Buren, Paul M. van: Reden von Gott in der Sprache der Welt, Zürich/Stuttgart 1965.

Copray, Norbert: Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheologie menschlicher Kommunikation, Düsseldorf 1983.

Cornehl, Peter: Tradition nach dem Auszug, in: PTh 78 (1989), 454-466.

Cramer, Konrad: Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins, in: Friedrich Schleiermacher, 1768-1834, hg. von Dietz Lange, Göttingen 1985, 129-162.

Czuma, Hans: Macht gegen Dialog. Zum Widerspruch zwischen kirchlicher Metaphysik und demokratischem Diskurs, Fribourg 1984.

Dalferth, Ingolf Ulrich: Religiöse Rede von Gott, München 1981.

Danielowski, Jürgen: Christlicher Glaube als ein Ereignis der Praxis. Handlungs- und kommunikationstheoretische Überlegungen zur Interdependenz von Reden und Leben, Diss. Berlin 1982.

Davis, Charles: Theology and Political Society, Cambridge 1980.

Ders.: Kommunikative Rationalität und ihre Grundlegung christlicher Hoffnung, in: Habermas und die Theologie, hg. von Edmund Arens, Düsseldorf 1989, 96-114.

Düster/eid, Peter: Predigt und Kompetenz. Hermeneutische und sprachtheoretische Überlegungen zur Fundierung einer homiletischen Methode, Düsseldorf 1978.

Dworkin, Ronald: Taking Rights Seriously, Cambridge Mass. 1977 (deutsche Übersetzung: Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt a. M. 1984).

Eicher, Peter: Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik, München 1983, 211-227 (bis auf die Einleitung identisch - ohne Hinweis! - mit: Ders.: Die Botschaft von der Versöhnung und die Theorie des kommunikativen Handelns, in: Habermas und die Theologie, hg. von Edmund Arens, Düsseldorf 1989, 199-223).

Englert, Rudolf: Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß, München 1985.

Fuchs, Ottmar (Hg.): Theologie und Handeln, Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungs- theologie, Düsseldorf 1984.

- Ders.: Die Praktische Theologie im Paradigma biblisch-kritischer Handlungswissenschaft zur Praxis der Befreiung, in: Ders. (Hg.): Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984.
- Geyer, Hans-Georg: Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung, in: Ders. i Hans-Norbert Janowski / Alfred Schmidt: Theologie und Soziologie, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1970, 9-49.
- Grobe-Möller, Jens: A Political Dogmatic, Philadelphia 1987.
- Gottwald, Franz-Theo: Religion oder Diskurs? Zur Kritik des Habermasschen Religionsverständnisses, in: ZRG 37 (1985), 193-202.
- Grabner-Haider, Anton: Glaubenssprache. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie, Wien 1975.
- Gräß, Wilhelm/Korsch, Dietrich: Selbsttätiger Glaube. Die Einheit der Praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre, Neukirchen-Vluyn 1985.
- Habermas, Jürgen: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Ders. / Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt a. M. 1971, 101-141.
- Ders.: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981a.
- Ders.: Kleine Politische Schriften I-IV, Frankfurt a. M. 1981b.
- Ders.: Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe Frankfurt a. M. 1981c.
- Ders.: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: Ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983, 53-126.
- Ders.: Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform rational? in: Rationalität. Philosophische Beiträge, hg. von Herbert Schnädelbach, Frankfurt a. M. 1984, 218-235.
- Ders.: Die Neue Unübersichtlichkeit. Politische Schriften V, Frankfurt a. M. 1985.
- Ders.: Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskurstheorie zu? in: Moralität, und Sittlichkeit, hg. von Wolfgang Kuhmann, Frankfurt a. M. 1986, 16-37.
- Ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988a.
- Ders.: Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur, in: Die Zukunft der Aufklärung, hg. von Jörn Rüsen u. a., Frankfurt a. M. 1988b, 59-68.
- Henrich, Dieter: Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas, in: Ders.: Konzepte, Frankfurt a. M. 1987, 11-43.
- Hofmann, Peter: Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht, Frankfurt a. M. 1988.
- Höhn, Hans-Joachim: Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas', Frankfurt a. M. 1985a.
- Ders.: Glaube im Diskurs. Notizen zur diskursiven Verantwortung christlicher Glaubensvermittlung, in: ThPh 60 (1985b), 213-238.
- Ders.: Krise der Moderne – Krise der Vernunft? Motive und Perspektiven der aktuellen Zivilisationskritik, in: ZKTh 109 (1987), 19-47.
- Ders.: Handlungstheorie und Sozialethik. Reflexionsstufen einer Ethik sozialen Handelns, in: JCSW 29 (1988), 29-60.
- Ders.: Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre, in: Habermas und die Theologie, hg. von Edmund Arens, Düsseldorf 1989, 179-198.
- Honneth, Axel/Wellmer, Albrecht (Hg.): Die Frankfurter Schule und die Folgen, Berlin/W. 1986.
- Huber, Wolfgang: Sozialethik als Verantwortungsethik, in: Ethos des Alltags (FS Pfürner), hg. von Alberto Bondolfi u. a., Zürich/Einsiedeln/Köln 1983, 55-76.
- Kapfenberger, Barbara: Kommunikationstheorie und Kirche. Grundlagen einer kommunikationstheoretischen Ekklesiologie, Frankfurt a. M./Bern 1981.
- Kaufmann, Franz-Yaver: Religion und Modernität, in: Die Moderne – Kontinuität und Zäsuren, hg. von Johannes Berger (Soziale Welt, Sonderband 4), Göttingen 1986, 283-307.
- Knapp, Markus: Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff? in: Communio sanctorum (FS Scheele), Würzburg 1988, 323-337.
- Kodal, Klaus-Michael: Versprachlichung des Sakralen? Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«, in: AZPh 12 (1987), 39-66.
- Ders.: Die Eroberung des Nutzlosen, Paderborn 1988, 45-51.
- Kroger, Joseph: Prophetic-Critical and Practical-Strategic Tasks of Theology: Habermas and the Liberation Theology, in: ThSt 46 (1985), 3-20.
- Kuhmann, Wolfgang (Hg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt a. M. 1986.
- Lakeland, Paul E.: Ethics and Communicative Action: The Need for Critical Theory in Catholic Social Teaching, in: Thought 62 (1987), 59-73.
- Lamb, Matthew L.: Solidarity with Victims. Toward a Theology of Social Transformation, New York 1982.
- Ders.: Die Dialektik von Theorie und Praxis in der Paradigmenanalyse, in: Theologie wohin? Hg. von Hans Küng/ David Tracy, Zürich/Köln/Gütersloh 1984, 103-147.
- Ders.: Kommunikative Praxis und Theologie. Jenseits von Nihilismus und Dogmatismus, in: Habermas und die Theologie, hg. von Edmund Arens, Düsseldorf 1989, 241-270.
- Lammermann, Godwin: Praktische Theologie als kritische oder empirisch-funktionale Handlungstheorie? Zur theologiegeschichtlichen Ortung und Weiterführung einer aktuellen Kontroverse, München 1981.

- Lane, Dermot A.*: Foundations for a Social Theology: Praxis, Process and Salvation, New York 1984.
- MacIntyre, Alasdair*: After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame Ind. 2. Aufl. 1984 (deutsche Übersetzung: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a. M./New York 1987).
- Ders.*: Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame Ind. 1988.
- Mananzan, Mary-John*: The »Language Game« of Confessing One's Belief. A Wittgenstein-Austinian Approach to the Linguistic Analysis of Creedal Statements, Tübingen 1974.
- McCarthy, Thomas*: Philosophical foundations of political theology: Kant, Peukert and the Frankfurt School, in: *L. S. Rouser* (ed.): Civil Religion and Political Theology, Notre Dame Ind. 1986, 23-40.
- Mette, Norbert*: Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie, Düsseldorf 1978.
- Ders.*: Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung, Düsseldorf 1983.
- Ders./Steinkamp, Hermann*: Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf 1983.
- Ders.*: Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft. Konzeptionelle Entwicklungen und Problemstellungen im Bereich der (katholischen) Praktischen Theologie, in: Theologie und Handeln, hg. von *Ottmar Fuchs*, Düsseldorf 1984, 50-63.
- Ders.*: Identität ohne Religion? in: Habermas und die Theologie, hg. von *Edmund Arens*. Düsseldorf 1989, 160-178.
- Metz, Johann Baptist*: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977.
- Ders.*: Wider die zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum, in: Die Zukunft der Aufklärung, hg. von *Jörn Rüsen* u. a., Frankfurt a. M. 1988, 81-87.
- Moltmann, Jürgen*: Die Zukunft der Aufklärung und des Christentums, in: Die Zukunft der Aufklärung, hg. von *Jörn Rüsen* u. a., Frankfurt a. M. 1988, 73-80.
- Myers, Masc A.*: »Ideology- and »legitimation« as necessary concepts for Christian ethics, in: JAAR 48 (1981), 187-210.
- Nagl, Ludwig*: Aufhebung der Theologie in Diskurstheorie? Kritische Anmerkungen zur Religionskritik von Jürgen Habermas, in: Überlieferung und Auftrag Bd. I, hg. von *Herta Nagl-Doctel* (FS Heintel), Wien 1982, 197-213.
- Ders.*: Zeigt die Habermanssche Kommunikationstheorie einen »Ausweg aus der Subjekthilosophie«? Erwägungen zur Studie »Der philosophische Diskurs der Moderne«, in: Die Frage nach dem Subjekt, hg. von *Man/red Frank* u. a., Frankfurt a. M. 1988, 346-372.
- Pannenberg, Woljhart*: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973 (Taschenbuchausgabe Frankfurt a. M. 1987).
- Pauly, Wolfgang*: Wahrheit und Konsens. Die Erkenntnis-
- theorie von Jürgen Habermas und ihre theologische Relevanz, Frankfurt a. M./Bern 1989.
- Peukert, Helmut*: Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976, Frankfurt a. M. 2. Aufl., 1978.
- Ders.*: Sprache und Freiheit. Zur Pragmatik ethischer Rede, in: Ethische Predigt und Alltagsverhalten, hg. von *Franz Kamphaus/Rolf Zerfuß*, München/Mainz 1977, 44-75.
- Ders.*: Kommunikative Freiheit und absolute Freiheit. Bemerkungen zu Karl Rahners Thesen über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, in: Wagnis Theologie, hg. von *Herbert Vorgrimler*, Freiburg 1979, 274-283.
- Ders.*: Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung, in: Erfahrung, Glaube und Moral, hg. von *Josef Blankj/Gotthold Hasenhüel*, Düsseldorf 1982, 76-102.
- Ders.*: Art. Fundamentaltheologie, in: NHTg 11 (1984), 16-25.
- Ders.*: Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie, in: Theologie und Handeln, hg. von *Ottmar Fuchs*. Düsseldorf 1984b, 64-79.
- Ders.*: Praxis univesaler Solidarität. Grenzprobleme von Erziehungswissenschaft und Theologie, in: Mystik und Politik (FS J. B. Metz), hg. von *Edward Schillebeeckx*, Mainz 1988, 172-185.
- Ders.*: Kommunikatives Handeln. Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, in: Habermas und die Theologie, hg. von *Edmund Arens*, Düsseldorf 1989, 39-64.
- Pleger, Wolfgang H.*: Schleiermachers Philosophie, Berlin/New York 1988.
- Rawls, John*: A Theory of Justice, Cambridge Mass. 1971 (deutsche Übersetzung: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1975).
- Reith, Karl Friedrich*: Mikrologie. Reflexionen zu einer kritischen Theologie, Frankfurt a. M./Bem 1982.
- Rendtorff, Trutz*: Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse (Luhmann/Habermas), München 1975.
- Ders.*: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie Bd. 1, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980.
- Sandel, Michael*: Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge Mass. 1982.
- Schmalenberg, Erich*: Von der Sprachanalyse zur Verständigungsgemeinschaft, in: KuD 25 (1979), 123-132.
- Schnädelbach, Herbert*: Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt a. M. 1987.
- Schiessler-Florenza, Francis*: Critical Social Theory and Christology, in: PCTSA 30 (1975), 63-110.
- Ders.*: Political Theology as Foundational Theology, in: PCTSA 32 (1977), 142-177.
- Ders.*: The Critical Theology of Religion. The Frankfurt School, Berlin/New York/Amsterdam 1985.
- Ders.*: Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische

- Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion, in: Habermas und die Theologie, hg. von *Edmund Arens*, Düsseldorf 1989, 115-144.
- Searle, John R.*: Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind, Cambridge University Press 1983.
- Siebert, Rudolf J.*: From Critical Theory of Society to Theology of Communicative Praxis, Washington DC 1979.
- Ders.*: The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School, Berlin/New York/Amsterdam 1985.
- Ders.*: Kommunikatives Handeln und Transzendenz: Gerechtigkeit, Liebe und Versöhnung, in: Habermas und die Theologie, hg. von *Edmund Arens*, Düsseldorf 1989, 65-95.
- Siller, Hermann Plus*: Biographische Elemente im kirchlichen Handeln, in: Theologie und Handeln, hg. von *Ottmar Fuchs*. Düsseldorf 1984, 187-208.
- Simpson, Gary M.*: Die Versprachlichung (und Verflüssigung?) des Sakralen. Eine theologische Untersuchung zu Jürgen Habermas' Theorie der Religion, in: Habermas und die Theologie, hg. von *Edmund Arens*, Düsseldorf 1989, 145-159.
- Staudinger, Hugo*: Die Frankfurter Schule. Menetekel der Gegenwart und Herausforderung an die christliche Theologie, Würzburg 1982.
- Taylor, Charles*: Philosophical Papers Ia. 11, Cambridge Mass. 1985.
- Ders.*: Die Motive einer Verfahrensethik, in: Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, hg. von *Wolfgang Kuhlmann*, Frankfurt a. M. 1986, 101-135.
- Theunissen, Michael*: Zwangszusammenhang und Kommunikation, in: *Ders.*: Kritische Theorie der Gesellschaft, Berlin/New York 1981, 41-57.
- Tracy, David*: Plurality and Ambiguity, San Francisco 1987.
- Walsh, Thomas Gerald*: A Critical Examination of the Communication Ethics of Jürgen Habermas and Karl-Otto Apel as a Resource for Theological Ethics, Vanderbilt University 1986.
- Weigand, Wolfgang*: Solidarität durch Konflikt. Zu einer Theoriebildung von Solidarität, Münster 1979.
- Welker, Michael*: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Universalisierung von Humanität, in: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit III, hg. von *Josef Speck*, Göttingen 1983, 9-45.
- Wellmer, Albrecht*: Ethik und Diakog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt a. M. 1986.
- Wenz, Gunther*: Rezension Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, in: ZEE 27 (1983), 223-227.
- Ders.*: Verständigungsorientierte Subjektivität. Eine Erinnerung an den Kommunikationstheoretiker F. D. E. Schleiermacher, in: Habermas und die Theologie, hg. von *Edmund Arens*, Düsseldorf 1989, 224-240.
- Werbeck, Jürgen*: Glaube im Kontext. Prolegomena zu einer elementaren Theologie, Zürich 1983.
- Wohlmuth, Josef*: Kosens als Wahrheit? in: ZKTh 103 (1981), 309-323.
- Zerfuß, Rolf*: Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Praktische Theologie Heute, hg. von *Ferdinand Klostermann/Rolf Zerfuß*, München/Mainz 1974, 164-171.
- Ders.*: Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche, in: LitJ 38 (1988), 30-58.

Politische Ethik

Hoppe, Th.: Friedenspolitik mit militärischen Mitteln. Eine ethische Analyse strategischer Ansätze. Köln: Verlag J. P. Bachern 1986. 318 S. 35,-DM.

Nagel, E. J.: Die strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage. Köln: Verlag J. P. Bachern 1986. 159 S. 24,-DM.

Furger, F./E. J. Nagel (Hg.): Die strategische Verteidigungsinitiative im Spannungsfeld von Politik und Ethik. Köln: Verlag J. P. Bachern 1986. 153 S. 24,-DM.

Die drei ersten Veröffentlichungen einer neuen ethischen Reihe »Theologie und Frieden« signalisieren die Bereitschaft der modernen Theologie, sich den Herausforderungen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation konkret und unmißverständlich zu stellen. Freilich muß man dabei auch bedenken, daß einerseits bei der gegenwärtigen »Friedenspolitik mit militärischen Mitteln« erstmals nicht mehr und nicht weniger als die gesamte Menschheitsgeschichte auf dem Spiel steht, und daß andererseits damit ein ureigenes christliches Thema aufgenommen wird. Jedenfalls ist die vorgenommene Thematik, die Friedenspolitik, das aktuelle Basisproblem überhaupt und man kann nur gespannt sein, wie die hier engagierten katholischen Theologen des Instituts für Theologie und Frieden argumentieren, zu welchen Ergebnissen sie kommen und welche Resonanz sie damit bei den politischen Entscheidungsträgern, z. B. bei *Paul Nitze* (dem Sonderbeauftragten der USA für Abrüstungsfragen) oder z. B. *Hans-H. Weise* (Ministerialrat im Bundesverteidigungsministerium), aber auch bei anderen Wissenschaftlern wie *Dieter Senhaas* (Universität Bremen) oder *Robert Osgood* (School of Advanced International Studies, Washington) hervorrufen.

Das Gesamtthema Friedenspolitik, die einzelnen Fragestellungen im Rahmen dieser Thematik »Friedenspolitik mit militärischen Mitteln«, »die strategische Verteidigungsinitiative« und die Autoren im dritten Sammelband, von denen ich eben schon einige genannt habe, implizieren hohe Erwartungen. Doch genau diesen Erwartungen

stellen sich die Autoren nicht. Schon der Beitrag von *Thomas Hoppe* zur Friedenspolitik mit militärischen Mitteln muß den Leser enttäuschen, weil der Autor seine Fragestellung teils unbewußt, teils bewußt radikal einschränkt. (1) Absichtlich verzichtet Hoppe darauf, die heute geradezu im Exzess betriebene militärisch gestützte Kriegsverhütungspolitik zu hinterfragen, so als ob es weder notwendig noch möglich sei, alternative Formen der Friedenspolitik aufzugreifen. (2) Weiter setzt die Argumentation ganz bewußt die Logik des Ost-West-Konfliktes voraus, so als ob die heute typischen weltweiten Konflikte im Kern immer noch der Logik hier freie Welt und dort Kommunismus folgten. (3) Vielleicht noch gravierender ist eine weitere Reflexionseinschränkung, die dem Autor gar nicht klar wird; er bezieht sich nämlich bei der Entwicklung seiner ethischen Kriterien völlig unhistorisch oder genauer gesagt transhistorisch auf kirchliche Lehrtraditionen von Thomas von Aquin bis zu Pius XII. und dem 2. Vatikanum, so als ob kirchliche Lehrtraditionen nicht zutiefst in Geschichte verwickelt seien. - Nur wenn der Leser diese drei Einschränkungen akzeptiert, wird verständlich, warum Hoppe zu den Konvergenzpunkten ethischer Reflexion einerseits und politisch-strategischer Diskussion andererseits die möglichen Auswirkungen eines militärstrategischen Konzeptes im Kriegsfall und die Tauglichkeit dieses Konzeptes zur Kriegsverhütung bestimmt. Man kann sich dann nämlich darauf beschränken, die verschiedenen Varianten der modernen militärstrategischen Konzepte gegeneinander abzuwägen, d. h. sie im Hinblick auf ihr Abschreckungspotential und ihren möglichen Folgen miteinander zu vergleichen. Wer jedoch darauf beharrt, daß angesichts der modernen technologischen Entwicklung ein Krieg etwas qualitativ vollständig Neues bedeutet, weil jede militärische Maßnahme anders als früher den Selbstmord mit einschließt, der kann sich mit den angedeuteten Konvergenzpunkten nicht identifizieren. Wer nämlich die qualitative Neuartigkeit des modernen Krieges realisiert, dem wird es gleichgültig sein, ob ihn die langfristigen Folgen eines bakteriologischen oder chemischen oder atomaren Krieges töten. Er wird in den

angedeuteten Konvergenzpunkten argumentative Sackgassen erkennen. Nicht die bessere Abschreckung steht zur Disposition, sondern es kommt darauf an, die vorhandenen politischen Konflikte zu entmilitarisieren und zu repolitisieren, von dem militärischen Denken eigenen Schwarzweißbild Abstand zu nehmen und statt dessen die Konflikte in ihrem Zusammenhang zu rekonstruieren. Mit anderen Worten, gerade wer sich auf die von Hoppe definierten Konvergenzpunkte einläßt (S. 730, dem ist der Zugang zu einer angemessenen Friedenspolitik von vorneherein verstellt. Oder umgekehrt, nur wer den qualitativ neuen Charakter des modernen Krieges erkennt, kann von der Militärstrategie eine wirksame Abschreckung fordern, die sich als Verteidigungskonzept bewährt (S. 109). Natürlich ist Hoppe so wenig die Sinnlosigkeit eines atomaren Krieges verborgen geblieben wie demjenigen, der von der Absurdität moderner Abschreckung überzeugt ist, die real gehandelten militärstrategischen Ansätze unbekannt geblieben sind. Deshalb setzt Hoppe auf ein Abschreckungskonzept möglichst niedrigen Gewaltniveaus, gleichsam diesseits der modernen militärtechnologischen Qualitäten, etwa unterhalb der Schwelle eines ABC-Krieges, während ein Kritiker die Politik der Abrüstung beschwört, womit er quasi vorübergehend in die Nähe Hoppes gerät. Beide Standpunkte rücken jedoch sofort wieder auseinander, weil Hoppe letztendlich an der bellum-iustum-Lehre der christlichen Tradition festhält, während ein Opponent letztendlich erkennen müßte, wie absurd es ist, einen Krieg dadurch verhindern zu wollen, daß man versucht, militärische Konflikte auf das Niveau des Zweiten Weltkrieges zurückzuschrauben.

Und wie sieht es mit dem Betrag von *Nagel* über die strategische Verteidigungsinitiative aus? Während Hoppe die Option zwischen verschiedenen strategischen Linien hatte, widmet sich *Nagel* einem einzigen, und damit natürlich in sich alternativen Konzept. Seine Frage ist dabei, inwiefern das SDI-Projekt dem Interesse aller nach Stabilität eines internationalen Sicherheitssystems gerecht wird bzw. neue Ungleichheit und damit neue Gefahren erzeugt. Schafft das SDI-System Ost-West-Stabilität oder wirkt es destabilisierend? Es ist müßig, an dieser Stelle noch einmal auf die bereits oben monierten Denkvoraussetzungen einzugehen, die offenbar nicht nur Hoppe, sondern auch *Nagel* bestimmen. Überraschend mag bei

dem Beitrag von *Nagel* nur sein, daß er offenbar das SDI-Projekt, hier zunächst das SDI-Forschungsprojekt positiv bewertet, obgleich es im Wesen modernste Kriegstechnologie beinhaltet und damit gerade nicht den Kriterien von Hoppe entspricht, mögliche Kriege gleichsam zu rekonventionalisieren. Denn der Logik des SDI-Programmes entspricht ja der Versuch der Vereinigten Staaten, eine Drittschlag-Kapazität aufzubauen, die noch nach der weitgehend atomaren Verwüstung der Welt einsatzfähig bleibt. Vergeblich sucht man bei *Nagel* nach einer Analyse der dem SDI-Denken zugrunde liegenden militärstrategischen Logik, nach den wirtschafts- und rüstungspolitischen Aspekten, nach den Risiken eines solchen Programmes schon in Friedenszeiten und nach den denkbaren weltweiten Auswirkungen einer pax americana. Und auch der Hinweis, daß der Autor Hochschullehrer an der Universität der Bundeswehr in Hamburg ist, kann hier nicht entschuldigend ins Feld geführt werden. Ganz im Gegenteil, wer in einer solchen Institution einen gesellschaftlichen Auftrag wahrnimmt, müßte ein besonderes Maß an verantwortungsethischer Reflexion zeigen, wobei ich hier weniger an die Definition *Max Webers* als vielmehr an die (dazu kritischen) Bemerkungen bei *Karl-Otto Apel* denke.

Natürlich wird man jetzt den dritten Band mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgen. Es handelt sich um einen Reader, in dem verschiedene Positionen zusammengestellt worden sind. Zu erwarten wäre deshalb nicht nur die von Hoppe und *Nagel* vertretene Position, sondern eben auch die eines möglichen Kritikers. Abgesehen davon bezieht sich der Sammelband nicht auf die gesamte Diskussion, sondern nur auf die strategische Verteidigungsinitiative und damit auf einen kleinen Ausschnitt der Friedenthematik.

Im ersten Beitrag bezeichnet *Osgood* in schönster Offenheit das Ziel des SDI-Projektes damit, die Überlebensfähigkeit nuklearer Vergeltungskräfte gegen Erstschläge sicherzustellen. Mit anderen Worten, das SDI-Programm dient nicht defensiven Zielen, sondern der Logik der totalen Abschreckung, nämlich der Sicherstellung des gegenseitigen Suizids. Im Beitrag von Hoppe wird noch einmal dessen Option für begrenzte Kriegführung dargestellt und von dort her erscheint ihm SDI durchaus fraglich. So weit zum ersten Teil dieses Sammelbandes. – Im zweiten Teil wird zunächst eine

Situationsanalyse aus der Perspektive verschiedener Länder geboten, wobei der Beitrag von Hans-Heinrich Weise aus dem Bundesministerium der Verteidigung besonders spannend ist. Hier wird nämlich darauf abgehoben, daß das SDI-Projekt eine logische Reaktion auf die Entwicklung in der Sowjetunion sei, mithin auch die für Europa zunächst negativen Folgen dieses Konzeptes akzeptiert, dann aber auch kompensiert werden müßten. Ganz auf der Ebene dieses Denkens liegt dann, die Wirksamkeit nuklearer Abschreckung in Europa unterhalb der strategischen Ebene auszubauen sowie die Verteidigungsfähigkeit der konventionellen Streitkräfte weiter zu steigern. Dieser Beitrag ist deshalb so bemerkenswert, weil er genau die heute stattfindenden deutsch-französischen Verhandlungen zum Aufbau eines eigenen Verteidigungsrates prognostizierte. Dagegen wird in dem Beitrag von Paul Nitze kaum etwas gesagt, außer daß noch einmal betont wird, daß die Gründe Präsident Reagens für die Installierung des SDI-Programmes ehrlich gemeint seien. Argumentativ wertvoll ist in diesem Teil schließlich der Beitrag von Dieter Senghaas, weil er die strategische Verteidigungsinitiative vom gegenwärtigen Abschreckungskonzept her interpretiert und zeigt, wie offensichtlich hier die fortschreitende Entwicklung von Offensiv-Programmen durch ein Potential an Defensivsystemen gleichsam überkront werden soll, womit nichts als zusätzliche, konzeptionslose Rüstungsschübe etabliert werden. Mit anderen Worten, das SDI-Programm beruht auf der alten Praxis, ausgereizte Waffensysteme und abgehackte Waffentechnologien zu transzendieren. Die Logik jedenfalls, in der SDI entstanden ist und plausibel bleibt, hat nicht mit dem zu tun, was im Rahmen friedenspolitischer Reflexionen an Maßnahmen ansteht. Am Ende des Sammelbandes werden zwei Beiträge zur ethischen Reflexion eingefügt, von Nagel unter dem Thema »SDI im Kontext mit der christlichen Friedensethik« und von Franz Furger unter dem Titel »Probleme ethischer Urteilsfindung«. Nagel jedenfalls betont noch einmal, SDI würde das Gleichgewicht des Schreckens reduzieren und wäre damit sittlich akzeptabel. Damit bezieht er sich unmittelbar auf die Bewertung des Projektes, die Präsident Reagen selbst vorgelegt hat. Er ignoriert damit letztlich alle Argumente, die auf jenseits der politisch geäußerten Intention existierende Zusammenhänge verweisen. Aber seit wann ist ein Vorhaben schon deshalb akzeptabel,

weil der Handelnde seine eigenen Absichten für respektabel hält? Angesichts dieses Beitrages meldet Franz Furger von der Universität Luzern erhebliche Vorbehalte an. Wenn er auch nicht soweit geht, das Abschreckungsdenken grundsätzlich zu hinterfragen und eine Erneuerung des politischen Denkens zu fordern, wie das Senghaas immerhin andeutet, so kommen ihm doch Bedenken bei der Beurteilung eines Projektes wie SDI, dessen Gesamtpotential heute überhaupt noch nicht zu erkennen ist.

Freilich relativiert er seine eigene Kritik, indem er die mit dem aus der Theologie bekannten eschatologischen Vorbehalt gleichsetzt (S. 149).

Drei spannende Bücher, spannend, weil sie zeigen, wie affirmativ sich theologische Reflexion angesichts Positionen verhalten kann, Positionen, die mit nichts mehr und mit nichts weniger als dem Geschick der gesamten Menschheit Schach spielen. Aber deswegen – gerade deswegen – darf man diese Beiträge nicht beiseite legen.

Dr. Wolf-Dietrich Bukow

7527 Kraichtal-Oberöwisheim

Heering, H. J.: Moed voor de politiek. Oefeningen in politieke ethiek. B. Meppel: Boom 1988. 187 S. 38,50 hfl.

In den Niederlanden, wie auch in den meisten westeuropäischen Ländern, ist ein noch immer wachsendes Desinteresse an der Politik feststellbar. In und außerhalb der Kirchen gehört Mut dazu, sich mit Politik zu befassen. In dieser Situation wird der Titel dieses Buches verständlich: Mut zur Politik.

Die Art und Weise, in der der Verfasser über politische Themen schreibt, macht auch den Politikern Mut zur treuen Fortsetzung ihres Handwerkes.

Der Untertitel: Übungen in politischer Ethik kennzeichnet Stil und Charakter der Erörterungen; es wird mehr gefragt als behauptet und es wird keine systematische Abrundung als abgeschlossenes Ganzes geboten über das Verhältnis von Politik und Ethik.

Der Verfasser ist Ethiker und er weist den ethischen Kern der Politik auf. Aber er erteilt keine ethischen Ratschläge für Politiker und hält sich fern vom Moralismus. Der Titel des einleitenden ersten Kapitels erinnert an eine in Holland übliche Rede über die Spannung zwischen Ethik und

Politik: der Kaufmann und der Pfarrer. Sie vertreten die zwei Seelen in der Brust des Holländers seit Jahrhunderten.

Mensch und Bürger ist das Thema des zweiten Kapitels. Der Mensch ist mehr als Bürger, mehr als die Strukturen und Ideologien inmitten derer er lebt und wirkt. Im dritten Kapitel wird das Proprium der Politik gesucht. In einer Welt voller Bedürfnisse, Interessen, Werten ist Politik, die nie abgeschlossene Bildung einer für das Ganze der Gemeinschaft bestimmten Amtsführung und Verwaltung (S. 34). Macht ist wesentlich, aber nicht weniger wesentlich ist Kontrolle der Macht und Teilung der Macht.

Erst im vierten und fünften Kapitel werden Moral und Ethik thematisiert; sie wurden mit Vorbedacht nicht vorangestellt und erst nach der (induktiven) Beschreibung des Politischen zur Sprache gebracht. Zentral ist hier die Idee der Verantwortung. Verantwortung entläßt den Menschen aus der Heteronomie, aber sie durchbricht auch des Menschen Autonomie (S. 58). In einer Ethik der Verantwortung ist der Mensch verantwortlich für seinen Nächsten in mannigfachen Beziehungen, er ist auch Verantwortung schuldig an den Nächsten, er ist immer in einen Dialog bezogen. Politische Ethik ist Sozialethik.

Der Verfasser stellt (m. E. mit Recht) Fragezeichen bei der oft geäußerten Ansicht, daß individuelle, personale Moral »höher« sei als Gruppen- oder soziale Moral. Aber wie in der individuellen Moral ist auch in der sozialen Moral die Wahl nicht zwischen gut und schlecht, sondern zwischen besser oder schlechter. Man könnte diese Komparativethik »Meliorismus« nennen in Unterschied zu entweder Pessimismus oder Optimismus.

Unter dem Stichwort Verteidigung, was und wie, wird die Problematik von Ethik und Politik zugespitzt. Nicht nur die Frage internationaler Politik, Rüstung und Abrüstung, sondern auch des schlichten Überlebens (ökologie!), der Verteidigung des Rechtsstaates, des kulturellen Erbes Europas und noch mehr Themen werden aus politisch-ethischer Sicht besprochen. Aufmerksamkeit wird gefragt für das Konzept sozialer Verteidigung, weil hier das Was und das Wie der Verteidigung aufs engste zusammenhängt. Am tiefsten sind es der Mensch, die Menschlichkeit und die Menschenrechte, deren Verteidigung Aufgabe der Politik ist (Kap. VI und VII). Am Ende (IX) kommt das Verhältnis von Glaube, Moral und Politik zur Sprache. Zweirei-

ehelehre und politische Theologie, Bergpredigt, Prophetismus und Weisheit werden in diesen Übungen in politischer Ethik hineinbezogen in einer wohlthuenden entkrampfenden Weise. Ein Schlußkapitel gibt eine Schilderung der verschiedenen Typen des homo politicus mit Beispielen (*Napoleon, Churchill, Gandhi, Masaryk, Golda Meir* u. a.).

Jede Art ethischen oder politischen Fanatismus ist dem Verfasser fremd. Er verbirgt seine Meinungen nicht, aber bietet diese zur Diskussion an und schafft Raum für weitere »Übungen in politischer Ethik« von seiten des Lesers.

J. de Graaf

NL-2102 ZJ Heemstede

Medizinische Ethik

Schlaudraff, Udo (Hg.): Ethik in der Medizin. Berlin u. a.: Springer-Verlag 1987. 146 S. Kt. 58,-DM.

Das Buch gibt die Vorträge und Diskussionen einer Tagung der Ev. Akademie Loccum wieder. Das Interesse an medizinischer Ethik hat in den letzten zehn Jahren erheblich zugenommen, Mediziner, Juristen, Philosophen und Theologen schenken ihr große Aufmerksamkeit. Zu beobachten ist, daß die öffentliche Diskussion über ethische Probleme in der Medizin beim Ärztetand erhebliche Verunsicherung ausgelöst hat, auf die Vertreter der Ärzte mit dem Verweis auf das ärztliche Standesethos und die Selbstregulation ethischer Fragen in der Medizin durch die Ärztekammer antworten. Zugleich nimmt unter Ärzten auch der Ruf nach rechtlichen Regelungen um so mehr zu, je mehr die ethische Verunsicherung um sich greift. Damit kommt es zu einer Dominanz rechtlicher Fragestellungen, die anzeigt, wie groß die ethische Verunsicherung ist, wie wenig bisher eine ethische Klärung erreicht wurde. Dies hat seinen Grund nicht nur in den Fortschritten der technischen Medizin, sondern vielmehr in dem Wandel und der Pluralität ethischer Standpunkte in der gegenwärtigen Gesellschaft, die auch vor dem Standpunkt der Ärzte nicht halt machen und das tradierte Standesethos untergraben (D. v. Engelhardt: Dauer und Wandel in der Geschichte der medizinischen Ethik, S. 35ff.; ebenso H. Pohlmeier: Welche Leitbilder prägen?, S. 53f.). Angesichts dessen reicht es nicht aus, auf das ärztliche Standesethos und die Sank-

tionsmöglichkeiten der Ärztekammer zu verweisen (K. Vi/mar: Medizinische Ethik zwischen Politik und Interessenvertretung, S. 117ff.) oder - eine sicher nötige - vertiefte ärztliche Gewissensbildung zu fordern (H. Pohlmeier: S. 54ff.), eine ideale Auffassung vom Arzt zu zeichnen (»Die ärztliche Tradition fordert bedingungslos die Einheit von Beruf und Leben des Arztes«, R. Toel/ner: S. 25). Wie die Geschichte zeigt, war ärztliches Ethos nicht zuletzt religiös begründet. Mit der Krise der Religion bedürfen wesentliche Grundlagen des ärztlichen Ethos einer neuen Begründung, einer »weltweit verbindlichen Grundlage«, die nach Auffassung des Medizinhistorikers D. v. Engelhardt (S. 43) »sich eher in der Philosophie gewinnen« lasse.

Sicher stimmt es, daß der Medizin »die Diskussion um die Ethik wesentlich von außen aufge-drängt« wurde (R. Toel/ner: Medizinische Ethik im Alltag der Hochschule, S. 19), die Diskussion daher mehr von Theologen, Philosophen, Juristen u. a. als von Ärzten betrieben wurde (ebd. S. 20f.). Dies besagt aber doch nicht - wie es nach den Ausführungen des Präsidenten der Bundesärztekammer K. Vi/mar (S. 119ff.) den Anschein hat-, daß alle ethischen Probleme im ärztlichen Standesethos hinlänglich geklärt sind, daß es deshalb auch nicht staatlicher rechtlicher Regelungen bedarf, sondern »aus Sicht der Ärzteschaft am Grundsatz der Subsidiarität staatlicher Gesetze gegenüber autonomen Selbstregulativen der Ärzteschaft festzuhalten« sei (S. 128; ähnlich I. Retzlaffi Standesethik in der demokratischen Gesellschaft, S. 81 ff.; kritisch D. v. Engelhardt, S. 36). Entsprechend wird auch von Ärzten (R. Toel/ner, K. Vilmar, H. Pohlmeier) dargelegt, daß es nicht - wie in anderen Ländern (USA, Holland u. a.) - eines besonderen Fachs »medizinische Ethik« (einschließlich interdisziplinärer Zusammenarbeit) bedarf, sondern daß das Ethische in der Ausbildung in allen Disziplinen durch die Ärzte selbst thematisiert und vorbildhaft gelebt werden müsse. Damit wird gleichzeitig zu einseitig die unmittelbare Arzt-Patient-Beziehung ins Blickfeld gerückt und zu wenig berücksichtigt, wie sehr ärztliches Handeln von strukturellen Gegebenheiten und wirtschaftlichen Interessen abhängig ist, z. B. von der Pharmaindustrie (W. Wagner: Zwischen Wirtschaftsmacht und Heilauftrag, S. 69ff.). Nicht zuletzt wird damit die Frage abgeblendet, was denn überhaupt die Ziele des medizinischen Fortschritts

sind. Die von K. Vi/mar, O. Gsell (S. 105ff.) dargelegten ärztlichen Richtlinien (z. B. zur Sterbehilfe, künstlichen Befruchtung u. a.) reagieren bloß auf den medizinischen Fortschritt. »Statt relativ unüberlegt durch wissenschaftliche Forschung neue Möglichkeiten in die Welt zu setzen und hinterher dann über die Verhinderung von Mißbräuchen nachzudenken, sollte ... lieber von vornherein gründlicher nachgedacht werden, was wissenschaftswert wäre« (K. M. Meyer-Abich, S. 60ft., zit. S. 66).

So ist dieser Tagungsband in erster Linie als Problemanzeige zu lesen, der die Ungeklärtheit dessen vor Augen führt, was Gegenstand medizinischer Ethik ist, wie sie betrieben und von wem und wie sie vermittelt werden soll. Klärungsprozesse, die in anderen Ländern - vor allem in den USA - längst vollzogen sind, stehen in der BRD erst am Anfang.

Dr. Ulrich Eibach
5300 Bonn 1

Richarz, Bernhard: Heilen, Pflegen, Töten. Zur Alltagsgeschichte einer Heil- und Pflegeanstalt bis zum Ende des Nationalsozialismus. Göttingen: Verlag für Medizinische Psychologie im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1987. 217 S. Kt. 39,80 DM.

Die Aufarbeitung der Verbrechen von Medizinern im Dritten Reich ist seit einigen Jahren in Gang. Untersuchungen über die Vorgänge in den einzelnen Anstalten bestätigen und korrigieren das bisher gewonnene Gesamtbild. B. Richarz zeichnet in seiner medizinischen Dissertation die Alltagsgeschichte der Heil- und Pflegeanstalt Eglfing-Haar bei München aufgrund bisher unveröffentlichter Quellen nach und ordnet sie in die Geschichte der Heil- und Pflegeanstalten und der Psychiatrie seit dem 19. Jh. ein und zeigt, wie es auf diesem Hintergrund bei vielen Medizinern zu einer großen Offenheit für das Sterilisierungsprogramm und das »Euthanasie-Programm der Nazis kam. Dabei spielt einerseits die vom führenden Psychiater zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Emi/ Kraepelin, begründete naturwissenschaftliche Orientierung der Psychiatrie (Geisteskrankheiten sind auf Erkrankungen des Gehirns zurückzuführen) und vor allem die These von der Vererbbarkeit dieser Krankheiten eine erhebliche Rolle. Bei der Verbreitung dieser These unter der Ärzteschaft und durch

gezielte Aufklärung des Volkes spielte die von E. Kraepelin eingerichtete Deutsche Forschungsanstalt für Psychiatrie in München unter der Leitung des Schweizer *Ernst Rüdin* eine gewichtige Rolle (S. 108ff.).

Es kam in der Tat vor allem in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg zu einem starken Anwachsen der in Heil- und Pflegeanstalten untergebrachten psychisch Kranken, so daß diese einst durchaus fortschrittlichen Anstalten völlig überfüllt und eine effektive Behandlung praktisch nicht möglich war. Dieser, wohl eher auf soziale Wandlungen zurückzuführende Tatbestand (S. 27ff.) verstärkte die allseits vorhandene Angst vor einem überproportionalen Anwachsen »minderwertiger Elemente« und einer Aufzehrung eines erheblichen Teils finanzieller und personeller Kräfte zu deren Unterhaltung. Es war eine nicht nur von NS-Ärzten und dem Leiter der Anstalten *Egling-Haar*, *Pfannmüller*, vertretene Ansicht, »daß der Arzt seine Entscheidung eher nach dem Wohlergehen der Gesellschaft als dem des Einzelnen auszurichten« habe (S. 145). Angesichts der Überbelegung der Anstalten sollten sich die wenigen vorhandenen Kräfte, insbesondere nach Beginn des Zweiten Weltkriegs, auf die Therapie der Heilbaren konzentrieren. *Pfannmüller*, der als Gutachter über den Tod von mehr als 4000 Kranken mitentschieden hatte, hoffte, »nach dem Tod der unheilbar Kranken mehr Mittel zu einer wirkungsvollen Behandlung der heilbar erscheinenden zur Verfügung zu haben« (S. 201). Deshalb zeigte *Pfannmüller*, wie auch andere Ärzte, bei seinem Prozeß kein Unrechtsbewußtsein für sein Tun.

So bestätigt auch diese Untersuchung, daß der geistige Hintergrund, der die NS-Verbrechen an Kranken ermöglichte, keinesfalls ein spezifisches NS-Gedankengut ist, und die Erkenntnis, die *V. v. Weizsäcker* in seiner Auseinandersetzung mit der NS-Medizin so ausdrückte, daß, wer einen Wert des irdischen Lebens ohne Rücksicht auf einen ewigen Wert annimmt, konsequenterweise auch zur Auffassung vom »lebensunwerten« Leben und seiner Vernichtung kommen muß, wenn Leben der Gesellschaft dauernd zur Last wird. Insofern sind gerade die »Unheilbaren« ein Test für unser Verständnis der Menschenwürde und die Humanität einer Gesellschaft.

Dr. Ulrich Eibach

5300 Bonn

Jezirowski, Jürgen (Hg.): *Leben als Last. Sterbehilfe ~ Freitod - Menschenwürde*. Hannover: 1986 (zur Sache, Heft 27). 113 S. 16,80 DM.

Die gegenwärtige Diskussion über Suizid, Sterbehilfe und Euthanasie fordert zur ethischen wie auch zur diese fundierenden theologischen Stellungnahme heraus. Das vorliegende Buch ist von Interesse, weil es sich beiden Aspekten widmet: mit Texten von Ärzten, Theologen, einer Journalistin sowie einem Interview mit dem Vorsitzenden der Deutschen Gesellschaft für humanes Sterben.

Die zur Lebensverlängerung bzw. Sterbehilfe vorgetragenen Überlegungen betonen das tiefe Dilemma heutiger technisierter Medizin. Denn auf die Medizin richten sich »teils pseudoreligiöse Erwartungshaltungen« (*U. Eibach*, S. 15), menschliches Leben zu verlängern. Wenn heute stärker als in früheren Epochen der Wunsch zur Ausdehnung diesseitigen Lebens hervortritt, läßt sich dies geistesgeschichtlich mit auf die Ablösung der christlichen Ewigkeit und Jenseits einschließenden Lebenseinstellung durch das immanent orientierte, wissenschaftlich-technische Weltbild der Moderne zurückführen (*J. Seusing*, S. 35). Dieser Gedankengang setzt gegenüber der philosophisch-theologischen These, das Zurücktreten des Unsterblichkeits- (*M. Scheler*) bzw. Auferstehungsglaubens (*E. Jiingel*) sei erst das Ergebnis der neuzeitlichen Todesverdrängung, einen wesentlichen, anderslautenden Akzent. Doch das heutige Streben nach Lebensausdehnung hat zur Kehrseite, daß die medizinisch-technische Lebensverlängerung bei Sterbenden oft nur eine Leidensvermehrung bedeutet. In den ethischen Einwänden gegen eine rein quantitative, künstliche Lebensverlängerung zeigt sich bei den Autoren des Buches (z. B. *U. Eibach*, S. 19, 26, *J. Seusing*, S. 45) mit Recht ein Konsens.

Anders als das Sterben-Lassen (passive Euthanasie) wird die »aktive« Euthanasie als Urteil über den »Unwert« eines Lebens grundsätzlich verworfen (S. 21, 45), selbst wenn zugleich sichtbar wird, daß angesichts bedrückender Einzelfälle unerträglichen Leidens Todkranker eine universalisierbare Ethik auf Grenzen stößt (vgl. *U. Eibach*, S. 24; ferner *H. H. Atrott*, S. 94). Insgesamt tritt im Buch freilich die Brisanz des Themas der aktiven Euthanasie nicht pointiert genug heraus. Denn zur Zeit werden ja nicht nur aus »Mitleid« erfolgte Tötungsdelikte an alten Menschen gerichtlich verhandelt. Es gilt vielmehr wahrzunehmen, daß

inzwischen sogar erneut *mora/philosophische* Begründungen der aktiven Euthanasie laut werden: So hält der utilitaristische Ethiker *P. Singer* die Tötung mißgebildeter oder hämophiler Säuglinge für vertretbar (Prakt. Ethik, 1984, S. 179ff.; ebd. S. 190 zur Euthanasie bei alten Menschen); eine utilitaristische Glucksbilanzierung soll den christlichen Wert der Heiligkeit des Lebens ablösen (ebd. S. 186 u.o.). Hier zeigt sich ein Grundkonflikt zwischen einer neuen Form des Utilitarismus und christlicher Ethik. Angesichts dessen ist die Theologie dringlich gefordert, die christliche wie humane Begründung von Menschenwürde und ethischen Werten herauszuarbeiten, um das Bewußtsein der Unantastbarkeit des mitmenschlichen, gerade auch des behinderten und schwachen Lebens wachzuhalten.

Relativ ausführlich wird im vorliegenden Buch das Thema des Suizids erörtert. Es wird u. a. die Appellfunktion des Suizids betont (*G. Legatis*, S. 55f.), auf Depression als möglichen Hintergrund verwiesen, zugleich aber abgelehnt, den Freitod stets nur als Resultat von Krankheit zu werten (S. 58, 60, 92). Irreführend ist jedoch die Aussage (S. 60), es bestehe keine Rechtspflicht zur Verhütung von Selbstmord (dagegen: ggf. Schuldvorwurf der unterlassenen Hilfe § 323c StGB; vgl. *EvStLex* 3. Aufl., 1987, 3114). Sinnvoll ist, daß sich theologisch die Tendenz abzeichnet, die Deutung des Freitods als Sünde zu überwinden, S. 54). Zugleich weisen sehr unterschiedliche Äußerungen (*U. Eibach*, S. 22f., *H. J. Baden*, S. 65ff., *H. H. Atroll*, S. 91f.) darauf, daß es im Blick auf den Suizid den Freiheits- und Verantwortungsbegriff auch theologisch erneut zu durchdenken gilt. Eine ethisch unhaltbare, extreme Gegenposition zur herkömmlichen Verurteilung des Freitods als Sünde bietet freilich *H. J. Baden*, der aus dem »Anteil« des Christen an der unendlichen Freiheit Christi die Möglichkeit entnimmt, daß »der Selbstmörder der Verlockung (!) solcher transzendenten Freiheit nicht zu widerstehen vermag«, und resümiert: »Wer wollte ihn daran hindern, die Tür ungeduldig, ja rücksichtslos aufzustoßen?« (S. 77). Fraglos ist eine Revision der herkömmlichen theologischen Verurteilung von Selbsttötung geboten. Doch die zitierte, weit überspannte Formulierung unterstreicht die Notwendigkeit einer differenzierteren theologischen Reflexion dieses sensitiven Themas.

Dr. Hartmut Kreß

5307 Wachtberg-Niederbachem

Grundlagenprobleme der Ethik

Leiden. Kolloquium Religion und Philosophie, Bd. 3, hg. von *Wi Oelmidler*, Paderborn u. a.: Schöningh 1986. 308 S. Kt. 38,- DM.

Das Kolloquium wurde durch abgedruckte Arbeitspapiere sorgfältig vorbereitet. Zu Beginn der drei Diskussionen stehen jeweils zwei einführende und aufeinander bezogene Referate. Die Auseinandersetzung mit dem Theodizee-Problem nimmt den breitesten Raum ein. Beeindruckend ist die Prägnanz, in der *O. Marquard* (S. 213-218) die verschiedenen Typen der Theodizee formuliert und die Unzulänglichkeit ihrer Antworten aufweist. Das Theodizee-Problem ist aber für ihn kein aufzulösendes Scheinproblem, das sich nur »als Stoff zur Erprobung und Einübung analytischer Kompetenzen« im Philosophischen Seminar (so *H. Lübke*, S. 241) eignet, es ist vielmehr »zu verteidigen gegen den Schein seiner Auflösung« (S. 218) und als unlösbar aber bleibend ernste Herausforderung des Lebens an das Denken stehenzulassen. So wehrt sich Marquard gegen die von *L. Oeing-Hanhoff* (S. 218-228) vorgetragene These, daß das Böse (auch das Übel) der Preis der von Gott seinen Geschöpfen eingeräumten Freiheit sei. Demgegenüber stehen die Ausführungen von *H. Lübke* (Theodizee als Häresie, S. 167-176), der in der Theodizee den Versuch sieht, »das Insgesamt der Welteinrichtung« in »Kategorien der Handlungs-rationalität zu interpretieren« (S. 171) und so als zweckmäßig geordnet und daher sinnvoll zu erweitern. Damit wird »das Leben selbst zum Objekt eines Urteils über seine Sinnhaftigkeit« gemacht (S. 176), also entschieden, was sein darf, anstatt es als vorgegeben anzunehmen. Religion hat nach ihm nicht die Aufgabe, Vorhandenes in ein System von Zwecken einzuordnen und ihm so Sinn zu verleihen, sondern ist »Kontingenzbewältigungspraxis« (sowohl des negativ wie des positiv kontingenten Seins), »vernünftiger Umgang mit dem Unverfügbaren« (S. 173).

B. Waldenfels (Das überwältigte Leiden, S. 129-140) geht davon aus, daß Leiden unabdingbar zum Leben gehört. Die Euphorie der Leidensabschaffung stopft mit den Quellen des Leidens »auch die Quellen des Lebens zu, weil man sich gegen Überraschungen überhaupt abschirmt« (S. 153). Doch wird gegen diese nicht unberechtigte Phänomenologie des »Lernens durch Leiden« (S. 140) zu Recht eingewendet, daß dieses wohl nur

auf Leiden an Ausdrucksformen der Endlichkeit des Daseins zutrifft, daß die eigentliche Herausforderung aber in dem Leiden liegt, daß in keiner Weise positiv in ein Geschichts- und Gesellschaftsbild eingeordnet werden kann, das sich jeder denkerischen »Bewältigung« entzieht. Die philosophischen Theodizeen haben dieses unversöhnliche Leiden fast immer übergangen (so *P. Koslowski*, S. 53f.; *H. Krings*, S. 25ff.). Die Theodizee – wie jede philosophische (und theologische) Theorie – letztlich eine Weise der Distanzierung vom Leiden (*H. Krings*, S. 259; vgl. auch *W. Oelmiiller*, S. 269 ff.). Anerkannt wird, daß die Hiobdichtung keine Theodizee darstellt (*J. Ebach*, Thesen zum Hiobbuch, S. 20-27), doch wird von den beteiligten Theologen nicht genügend herausgestellt, daß nicht das Reden *über* Gott (und Leiden), der Denkakt, sondern das Reden *zu* Gott (Lebensakt, Gebet, Klage), der theologisch primäre Ort der Bearbeitung von Leiden ist. Hingewiesen wird zu Recht darauf, daß vor aller Theodizee das Leiden lindernde Handeln (z. B. Mitleiden) das angemessene Sicheinlassen auf die verschiedenen Formen des Leidens ist (*H. Krings*, S. 260ff.; *H. G. Janßen*, S. 40ff.).

Dieser Band bestätigt mit seinen vielfältigen Annäherungen an das Thema »Leiden« die These *Marquards*, daß die Theodizeefrage zwar nicht beantwortbar, aber doch immer neu zu stellen ist.

Dr. Ulrich Eibach,
5300 Bonn 1

Gemeinde- und Kirchenethik

Tu deinen Mund auffür die Stimmen. Beiträge zu einer solidarischen Praxis der christlichen Gemeinde. Wolfgang Schweitzer zum 70. Geb., hg. v. *Frank-Matthias Hofmann* und *Eberhard Mechels*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1986. 264 S. 68,-.

Nicht ohne Vorbehalte steht der Rezensent dem Genus Festschrift gegenüber, treffen doch die Beiträge in der Regel derartig zufällig zusammen, daß es schon einer besonderen Verbindung zu dem/der jeweiligen Wissenschaftler/in bedarf, um sie überhaupt als ein eigenständiges Buch wahrzunehmen. Und auch bei dieser Festschrift für Wolfgang Schweitzer muß man schon ein wenig genau hinsehen, wenn erkennbar werden soll, daß es sich

hier durchaus anders verhält. Es sind nicht schon die Titel der weitgestreuten Beiträge, die hier eine den ganzen Band haltende Klammer errahnen lassen, ebensowenig wie diese schon aus der von den Herausgebern vorgenommenen sinnvollen Einteilung des Buches in vier Teile (Bezeugen, Erzählen, Denken, Handeln) ablesbar ist. Vielmehr erweist erst die Lektüre, daß hier eine im besten Sinne ökumenisch orientierte facettenreiche Aufsatzsammlung vorliegt. Das gilt m. E. auch für diejenigen Beiträge, die in keinem Satz explizit auf die Ökumene abheben. Sie sind aber sämtlich von Herausforderungen bewegt, die entweder die Kirche weltweit angehen, oder aber von den angesprochenen Kirchen vor der Welt beantwortet bzw. verantwortet werden müssen, und tragen damit dem besonderen Anliegen von Wolfgang Schweitzer aufhöchst angemessene Weise Rechnung. Man muß nicht erst den Begriff Ökumene so weit fassen, daß man bereits überall dort von Ökumene spricht, wo sich Kirche nicht nur selbstgemachten, sondern wirklichen Fragen zuwendet (obwohl sich auch für eine solche Begriffsbestimmung durchaus evidente Motive beibringen ließen). Vielmehr kann von dem eingeführten Verständnis von Ökumene ausgegangen werden, solange dabei die gegenseitige Lerngemeinschaft und weniger das versuchsliche kirchliche Selbstdarstellungsinteresse im Blick bleiben. Es ist dieser so wenig selbstgewisse, aber zugleich auf Klarheit drängende Geist, der gleichsam das Reflexionsklima beinahe des ganzen Bandes ausmacht. Das, was *Johannes de Graaf* von Schweitzer, dem »Bürger der Grenzen überschreitenden Ökumene« (7) sagt, gilt auch weithin für die Autoren dieser Festschrift: Sie alle lassen sich kaum »in die Gefolgschaft einer Schule einfügen«. Gleichwohl weist ihre Argumentation ein deutlich positionelles Gefälle auf. Es ist die engagierte Zeitgenossenschaft des die Kirche an ihre Verantwortung erinnernden Theologen, die nicht mit durchsystematisierten Konzepten aufwartet, sondern durchaus situativ zur Sache ruft, die eben immer heute zu bezeugen ist, und das auch ohne den Flankenschutz theologischer Lehrgebäude.

Davon zu unterscheiden bleibt im Grunde nur die eindruckliche und jede Nebenordnung verweigernde Erinnerung von *Ernst Wilm* an seiner Haft im Konzentrationslager Dachau – ein gekürzter Wiederabdruck eines 1948 erschienenen Berichts, der es aus vielen Gründen wert geblieben ist, auch heute noch gelesen zu werden, wobei er auch ein

charakteristisches zeitgeschichtliches Dokument seiner Zeit zunächst für den westfälischen Raum mit seiner spezifischen Frömmigkeit darstellt.

Bezeugen: Eröffnet wird der Band mit einer biblisch-theologischen Reflexion über Psalm 98 von *Daniela Brienne* und *Frank-Matthias Hofmann*, die in homiletischer Absicht herausstellt, daß das Existenzverständnis der christlichen Gemeinde in seiner theologisch in Anschlag zu bringenden Struktur dem Selbstverständnis der jüdischen Existenz als das Volk Israel entspricht. Vor allem ein biblisch fundiertes Verständnis von Gerechtigkeit und Treue Gottes nötigt zur Erkenntnis dieser genuinen und gleichzeitig in ihren Konsequenzen noch keineswegs realisierten Verwandschaft, die auch durch das trennende Nein Israels nicht aufgehoben ist. Es schließen sich vier Predigten an - *Reinhard Gaede*, *Helmut Gollwitzer*, *Johannes Hamel* und *Werner Krusche* -, die nicht zum Gegenstand einer Rezension werden sollten. Der Hinweis aber mag die Leser dieser Rezension gespannt machen, daß *W. Krusche* seine Predigt über Lk 19,37-40 am 8. Mai 1985 anlässlich des 40. Jahrestages des Kriegsendes gehalten hat.

Erzählen: Die fünf Beiträge, die hier zusammengestellt wurden, kommen aus höchst unterschiedlichen Lebens- und Erfahrungsbereichen. *Siegfried Groth* berichtet über die Situation der Kirchen in Namibia, das von Südafrika militärisch geknebelt wird, und stellt die Frage nach unserer Solidarität, die sich seit der Erstellung dieses Berichtes eher noch zugespitzt als an Bedrängnis verloren hat: »Wie kann der Botschafter Gottes neutral sein, während der, der ihn sendet, nie neutral war noch je sein wird?« (Kameeta; zitiert auf S. 57). *Jan Milić Lochman* erzählt von seinen Begegnungen mit *Josef L. Hromadka* und *Karl Barth* und wirft damit ein besonderes Licht auf deren Auseinandersetzung über Geschichtsphilosophie und Theologie, die ja auch für Barth nicht einfach in die Richtung einer kontradiktorischen Alternative weist. Die beiden folgenden Beiträge erinnern an die Ostdenkschrift aus dem Jahre 1965: Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn. *Kurt Scharf* würdigt Schweitzers Verdienste um diese Ostdenkschrift und macht einen Teil seiner Rede zugänglich, die er - K. Scharf - im Oktober 1985 vor der staatlich christlichen Akademie an der Universität Warschau gehalten hat. *Hermann Schäufele* und *Walter Schlenker* ziehen nun Schweitzer selbst mit

in das Gespräch und rücken in ihrem Interview sowohl einige zeitgeschichtliche als auch einige wirkungsgeschichtliche Aspekte ins Licht, verbunden mit einem Ausblick auf die gegenwärtige Diskussion um eine neue, nun in die Richtung der Sowjetunion blickende Denkschrift. Der fünfte Beitrag ist der oben bereits erwähnte Bericht von *Ernst Wilm* über Dachau.

Die folgenden acht Beiträge stehen unter der Überschrift *Denken: Hermann Braun* überrascht die Leser mit der ausgewiesenen Beobachtung, daß es der neuzeitlichen Rechtsphilosophie überlassen blieb, das Widerstandsrecht in der Rechtsauffassung absterben zu lassen. Die überkommene enge Verbindung des Widerstandsrechts zum Naturrecht hat dazu geführt, daß substantiell mit dem Naturrecht mehr oder weniger stillschweigend auch das Widerstandsrecht verabschiedet wurde. Was hier im Blick auf *Hobbes* unmittelbar einleuchten mag, findet aber seine durchaus konsequente Fortsetzung bei *J. Locke*, *I. Kant* und vor allem bei *Hegel*. - *Alfred Jäger* führt einmal vor, was sonst meist nur mehr hilflos als weiterführend für eine angemessene theologische Ethik gefordert wird: eine kritische ökonomische Konkretion, und zwar am Beispiel der internationalen Kreditkrise 1982/83. *Siegfried Katterle* analysiert das Dokument »Für eine mit den Armen solidarische Kirche« der Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst des Weltkirchenrates. *Hans-Joachim Kraus* rückt unter dem Bubersehen Begriff der Theopolitik die alttestamentliche Verankerung der Bergpredigt in das Zentrum seiner Überlegungen, die sich gegen das verbreitete individualistische und verinnerlichende Mißverständnis der Bergpredigt wenden. *Eberhard Mechels* geht der Spur nach, die die idealistisch-romantische Inanspruchnahme der Vorstellung eines gesellschaftlichen Ganzen bis heute hinterlassen hat. Dabei zeigt er bei besonderer Berücksichtigung des xihristlichen Realismus: von W. Schweitzer auf, daß an die Stelle eines harmonisierenden affirmativen ein ethisch offensives und als solches kosmopolitisch orientiertes Verständnis von Ganzheit zu treten habe. Es handelt sich nicht mehr um »eine Frage des einheitssuchenden Denkens, sondern des radikalen Handelns« (168). Unter besonderer Berücksichtigung des ökumenischen Programms zur Bekämpfung des Rassismus trägt *Konrad Raiser* die bis heute wirksam gewordenen theologischen Motive im Kampf gegen den Rassismus zusammen. In dem

nächsten Beitrag versucht *Jens-Uwe Schmidt*, der Lysistrata von Aristophanes einmal mehr zu der ihr heute – nicht nur von den Theatern – keineswegs bestrittenen Aktualität zu verhelfen, vor allem indem er Kolorit in die zeitgeschichtlichen Bedingungen des Aristophanes bringt. Von dem verstorbenen Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, *Willem A. Visser't Hooft*, schließt sich eine sehr pointierte, programmatische Betrachtung der Herausforderungen der ökumenischen Bewegung an (aus dem Jahre 1983).

In einem letzten Teil finden sich unter dem Stichwort *Handeln* vier Beiträge zu einer ethischen reflektierten Praxis (*Christoph Hardmeier* und *Walter Kreck*: Friedensverantwortung; *Harry M. de Lange*: ökonomische Verantwortung der Kirchen; *Wilhelm Schwedemann*: herrschaftskritische Strukturanalyse in diakonischen Einrichtungen). Abgerundet wird die Festschrift mit einer Kurzbiographie von Wolfgang Schweitzer und seiner Bibliographie (zusammengestellt von *Frank-Matthias Hofman*).

Es hängt bestimmt mit dem Jubilär zusammen, daß die doch sehr unterschiedlich situierten Beiträge nicht auseinanderlaufen, sondern mehr oder weniger ausdrücklich ihr fundierendes Bewegungsmoment in einer gemeinsamen Mitte haben, von der *Ernst Wilms* in seinem Bericht über Dachau spricht, wenn es da heißt: »Wie gut, daß wir nicht von Stimmungen und frommen Gefühlen reden brauchten, sondern von dem lebendigen Gott und Seiner Barmherzig mit uns« (97).

Prof Dr. Michael Weinrich
4790 Paderborn

Bukow, Wolf-Dietrich: Kritik der Alltagsreligion.

Ein Beitrag zu den Regulations- und Legitimationsproblemen des Alltags. Frankfurt a. M.: Haag + Herchen Verlag 1984. V. und 512 S. Kt. 58,- DM.

Nachdem *W.-D. Bukow* (= B.) schon eine Studie zur vorreligiös-alltäglichen Verwendung von »Ritual und Fetisch in fortgeschrittenen Industriegesellschaften« vorgelegt hat (vgl. ZEE 31 [1987], 112-114), läßt er nunmehr eine soziologisch-religionssoziologische Untersuchung zur Funktion und »Kritik der Alltagsreligion« in der modernen »bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft« folgen, die eine 1983 von der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln an genom-

mene Habilitationsschrift darstellt. B. will die Alltagsreligion als »einfache«, nämlich »vor oder außerhalb der kirchlichen Institutionen« (1) gelebte Religion »auf dem Hintergrund einer Rekonstruktion des Alltagslebens« (2) in der kapitalistisch bestimmten Gesellschaft rekonstruieren. Die Alltagsreligion, die den »Kernbestand« (I) des von den Sozialwissenschaften bisher zu wenig aufgeklärten Alltags ausmachen soll, darf nicht nur, wie Modelle zur Entwicklungslogik von Weltbildern unterstellen, einer primitiven, phylo- und ontogenetisch als überholt angesehenen Evolutionsstufe vormoderner und segmentär differenzierter Gesellschaften zugerechnet werden; vielmehr geht B. von der Vermutung aus, daß sie gerade auch unter der Bedingung fortgeschrittener Industriegesellschaften vor und außerhalb der kirchlich institutionalisierten Religion weiterhin existiert. B.'s Bemühungen um die religions-, kultur- und wissenssoziologische Erhellung der Alltagsreligion, die sich insbesondere der Sozialphänomenologie und der Ethnomethodologie verpflichtet wissen, stehen also im Kontext der gegenwärtig in Philosophie, Soziologie, Theologie, Literaturwissenschaft u. a. unternommenen Versuche zur Reaktualisierung alltäglich gelebter Religion, die nicht nur als Religion des Alltags, sondern ebenso unter den Titeln *scivil religion*, Zivil-, Bürger-, Kultur- oder neutralisierter Religion thematisiert wird.

Im 1. Teil (4- 55) stellt B. eine vorläufige Bestimmung der Alltagsreligion und das Verfahren zu ihrer Rekonstruktion vor. Im Kontext der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft soll Religion »als Beispiel für den gesellschaftlichen Überbau in der Alltagswelt am -mikrosozialen Orts aufgesucht werden« (21), dabei bezieht sich das quasi ubiquitär auftretende religiöse Wissen »im Sinn von Überdenken auf problematisch... gewordenenes soziales Handeln« und rückt so »in die Nähe von naiven Verhaltenstheorien, alltäglichen Mythen, besonderen Formen typisierten Wissens« (27). Durch eine qualitative und »objektiv-hermeneutische« Rekonstruktion von Handlungsabläufen in der vertrauten Alltagswelt soll die Funktion der Religion als »Segment der Alltagswelt« (56) genauer bestimmt werden. Deshalb wendet sich B. im 11. Teil (56-71) dem Verständnis des Alltags zu, der unter der Bedingung der kapitalistischen Produktionsweise und der sie bestimmenden Differenz zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen »in der Form reiner Arrangements« (69)

erscheinen soll. Diese politökonomische Bestimmtheit der Alltagswirklichkeit schlägt sich für das einzelne Gesellschaftsmitglied, wie B. im 111. Teil zu zeigen versucht (72-111), in dessen Klassenzugehörigkeit nieder. »Die klassenspezifische bzw. schichtenspezifische Alltagswelt ist der denkbar größte, umfassendste Rahmen von Alltagswelt.« (109) Innerhalb dieses Rahmens beschreibt B. im IV. Teil (112-179) den Charakter des Alltagshandelns, das durch Regeln und Verfahren orientiert und entsprechend seiner Konsistenz, Richtung und Dichte realisiert wird.

Religion und Alltagsreligion, die im Rahmen des ökonomisch-klassenmäßig bestimmten Handelns und seiner Regeln und Verfahren keine Rolle spielen, werden erst unter der Bedingung problematisch gewordenen Alltagshandelns relevant, so daß B. sie im V. Teil (180-299) als »Varianten von Verfahren des In-Ordnung-Bringens« (193) und im VI. Teil (300-379) als Transformations- oder Ausbruchsverfahren zu fassen versucht. Bei den Verfahren des In-Ordnung-Bringens unterscheidet B. zwischen konventionellen und spezifisch religiösen Verfahren, die er jeweils anhand präverbaler (Rituale), verbaler (Diskurse) und postverbaler Typen (Mitgliedschaftspflege) erläutert. Während die Verfahren des In-Ordnung-Bringens eine Handlung durch Reflexion und Deutung unterbrechen, implizieren die partiell (Spielen, peer-group-Bildung, Gemeinschaftsbildung) oder generell transformierenden Verfahren (Enklavenbildung, irrationale Aufhebung) einen Abbruch der Handlung (z. B. Ehescheidung). Gleichwohl lassen sich diese Transformationsverfahren von den Verfahren des In-Ordnung-Bringens nur graduell unterscheiden; denn auch die Transformationen »liefern beständig das notwendige In-Ordnung-Bringen, sei es durch Re-Integration, sei es durch Ausgrenzung« (309).

B. lenkt also bei der Beschreibung und Interpretation der Alltagsreligion auf die Schlüsselrolle der, wenn man so will: klassischen Religionssoziologie zurück: Da die mit der Alltagsreligion verknüpften Deutungen unter der Bedingung von Handlungskrisen relevant werden, kommt der Alltagsreligion eine kompensatorische und/oder integrative Funktion zu. Folglich stellen die Verfahren des In-Ordnung-Bringens, deren »Grundmuster« (292) die Alltagsreligion repräsentiert, »Regulations- und Legitimationsmechanismen des Alltags« (375) dar. Aber diese Mechanismen sind, wie B. im abschließenden VII. Teil (380-449) darzulegen

versucht, mit einem »Geburtsfehler« belastet: »Sie haben Dinge in Ordnung zu bringen, deren gesellschaftliche Tiefendimension in ihrem Kontext überhaupt nicht erkennbar ist.« (298) Die »Kritik der Alltagsreligion« zielt insofern auf die Unterscheidung zwischen der gesamtgesellschaftlichen Ineffizienz der religiösen Praktiken einerseits und auf ihre Nützlichkeit für das individuelle Überleben andererseits. Da jedoch diese individuelle Nützlichkeit der alltagsreligiösen Verfahren unter Abschattung der politisch-ökonomischen Zusammenhänge zustande kommt, funktionieren die religiösen Praktiken in der Form von Autoregulativen und Autolegitimativen, die in der Weise »primitiven«, ja »mythisch-magischen« Denkens und Handelns »hinter dem Rücken der Subjekte arbeiten« und diese »im Dienst der politisch-ökonomischen Bedingungen« regulieren (396). »Den Alltag aber zu behandeln und polit-ökonomische Zusammenhänge zu meinen, heißt magisch zu verfahren« (418). Folglich erblickt B. in der Alltagsreligion den »systematischen« Ausdruck resignativer Erfahrung« (435), die »radikal magische Praktiken erzwingt und alle anderen Umgangsformen mit Konflikten und Krisen erübrigt« (440).

B. will die der Krisen- und Konfliktbewältigung und damit der sozialen Integration der inneren Natur dienende Alltagsreligion so darstellen, wie sie »vor religiösen Weltbildern einerseits und religiösen Institutionen andererseits« (448) existiert. Jedoch gelingt es ihm nicht, einen Kern der Alltagsreligion aufzuweisen, der unabhängig von Denk- und Handlungsweisen kirchlich institutionalisierter Religion formuliert werden könnte; das zeigen die Beispiele (Kruzifix im Gerichtssaal, Tischgebet, kirchliche Jugendarbeit u. a.), die zur Deskription der Verfahrensweisen der Alltagsreligion herangezogen werden, allzu deutlich. Der Fortschritt, den B. im Hinblick auf die soziologisch-religionssoziologische Rekonstruktion der Alltagsreligion erreicht, dürfte vor allem in dem Versuch bestehen, ihre politisch-ökonomische Verankerung mehr als bisher sichtbar zu machen. Fraglich bleibt allerdings, ob zur politisch-ökonomischen Analyse der gegenwärtigen Gesellschaft die eher pauschal ausfallenden Hinweise auf die Klassenbestimmtheit der Gesellschaftsmitglieder und die private Verfügungsmacht über das Produktionsmitteleigentum ausreichen. Von dieser pauschalen Beschreibungsart der politisch-ökonomischen Zusammenhänge wird auch die Rekon-

struktion des Konstrukts der Alltagsreligion betroffen. Wenn auch nicht zu bezweifeln ist, daß die auf Handlungskrisen reagierenden Verfahrensweisen der Alltagsreligion zur sozialen Integration der einzelnen Gesellschaftsmitglieder beitragen können, so stellt sich doch die Frage, ob die immer durch die kirchlich institutionalisierte Religion vermittelte und bedingte Alltagsreligion in ihren Funktionen der Kompensation und Integration aufgeht. Denn die Alltagsreligion setzt, um ihrem funktionalen Sein-für-anderes nachkommen zu können, ein eigenständiges Ansichsein voraus, das offensichtlich unabhängig von positiver oder reflektiver Religion nicht erfaßt werden kann.

Prof. Dr. Falk Wagner

8000 München

Historische Probleme der Ethik

Vouga, Francois: Jesus et la Loi. Selon la tradition synoptique. Genf: Editions Labor et Fides 1988.

Der aus der Schweiz stammende Neutestamentler *Francois Vouga* lehrt seit 1986 an der Kirchlichen Hochschule Bethel. Vorgelegt hat er bisher u. a. eine Studie über das Johannesevangelium (*Le cadre historique et l'intention theologique de Jean, 1977*), in der er bestimmte johanneische Argumentationsfiguren auf ihre textpragmatische Funktion hin analysiert; diese Studie spielt in der Johannes-Diskussion eine wichtige Rolle.

Vougas neues Buch »Jesus et la Loi«, das hier besprochen werden soll, ist seine umgearbeitete Genfer Dissertation von 1985. Gegenstand der Abhandlung ist die Rezeptionsgeschichte der Gesetzestraditionen, wie sie sich in den drei ersten Evangelien darstellt. Das spezielle Augenmerk gilt den Streitgesprächen und Antithesen der Bergpredigt.

Die Streitgespräche (Mk 2,23-28; 3,1-6; 7,1-12 usw.) hält Vouga - Erkenntnisse der formgeschichtlichen Schule aufgreifend - im wesentlichen für nachösterliche Bildungen. Meinte man jedoch bisher, in ihnen spiegle sich die Auseinandersetzung zwischen der jungen christlichen Gemeinde und der Synagoge, deren Angriffe durch den Mund Jesu abgewiesen werden sollen, so ist Vouga der Ansicht, daß es in ihnen um eine innerchristliche Auseinandersetzung gehe. Seine These lautet, daß in den Streitgesprächen das

hellenistische Judenchristentum seinen Standpunkt gegenüber der Jerusalemer Urgemeinde verteidige.

Das Jerusalemer Christentum sieht Vouga – völlig zu Recht – als eine Richtung innerhalb des Judentums an; kennzeichnend für dieses Christentum ist vor allem eine strenge Gesetzesobservanz. Die Einstellung des hellenistischen Judenchristentums (mit seinem Zentrum Antiochien) zum Gesetz ist hingegen liberal: Ritualvorschriften werden abgelehnt, gemeinsame Mahlzeiten mit Sündern sind erlaubt usw. In den synoptischen Streitgesprächen nun repräsentieren die Pharisäer und Schriftgelehrten, die die freiheitliche Praxis Jesu und seiner Jünger angreifen und denen Jesus regelmäßig den Mund stopft, die Jerusalemer Gemeinde; in Jesus und seinen Jüngern bildet sich dagegen Antiochien ab.

Trotz seiner liberalen Grundhaltung ist das hellenistische Judenchristentum keineswegs als lax zu bezeichnen. Es hat vielmehr in Fragen der Ethik eine radikale Position bezogen, das Gesetz wird verstanden als *Moralgesetz*. Faßbar wird die Einstellung des hellenistischen Judenchristentums z. B. in den radikalen Forderungen Mk 10,9 (Verbot der Ehescheidung) und Mk 10,21 (Aufforderung zum Verkauf des Besitzes). Wir begegnen also im Jerusalemer Christentum und hellenistischen Judenchristentum zwei jeweils auf ihre Weise radikalen Formen des Christentums, wobei die Radikalität im ersten Fall auf rituelle, im zweiten Fall auf ethische Sachverhalte zu beziehen ist.

Gehen wir nun zu den Antithesen der Bergpredigt über. Zugrunde liegt ihnen, so meint Vouga, die paradoxe und therapeutische Verkündigung Jesu bezüglich des Gesetzes. Vouga arbeitet hier mit Theorien des Kommunikationswissenschaftlers *Paul Watzlawick*; dieser meint, in der Psychotherapie können Erfolge u. U. dadurch erzielt werden, daß der Therapeut den Klienten mit paradoxen Handlungsaufforderungen konfrontiert, die sein Problem auf die Spitze treiben und gerade dadurch in sich zusammenfallen lassen. Wörtlich heißt es bei Vouga: »La radicalite de l'exigence de Jesus, par son emploi de l'injonction paradoxale ... sert de therapeutique à l'existence enfermee dans le desespoir par les ideaux de perfection de legalisme et fonctionne comme parole liberatrice« (S. 281). – Diese gewagte Theorie bricht den Antithesen möglicherweise die Spitze ab und hätte gegenüber der heute weithin herrschen-

den Gegenmeinung, die Forderungen der Bergpredigt seien als erfüllbar gedacht, besser abgesichert werden müssen.

Die paradoxen und therapeutischen Anordnungen Jesu im Hinblick auf den Legalismus seien dann, so urteilt Vouga, im Urchristentum erweitert worden. Zitieren wir aus der deutschen Zusammenfassung: »Diese Erweiterung vollzieht sich innerhalb zweif[er] paralleler Strömungen des Urchristentums. Ein jüdenchristlicher Rabbinitismus hat dabei das Wesentliche der vorliegenden Traditionen weitergegeben und daraus die Grundlage einer neuen Kasuistik gemacht, während andere Elemente der Tradition von einem apokalyptischen Prophetismus aufgenommen wurden, der sie als das Programm eines Vollkommenheitsideals verstand« (S. IOF.).

Das hauptsächliche Verdienst von Vougas Arbeit liegt darin, daß sie den Blick schärft für die Verschiedenheit der christlichen Traditionen und deren Trägergruppen sowie für die Konflikte zwischen diesen Gruppen. Notwendigerweise führt ein solcher Ansatz zu sehr hypothetischen Ergebnissen, denn aus kleinen Beobachtungen am Text müssen weitreichende Schlüsse gezogen werden.

Prof Dr. Walter Rebell

4350 Recklinghausen

Bayer, Oswald: Zeitgenosse im Widerspruch.

Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer.

Serie Piper 918. München: Verlag R. Piper 1988.
255 S. Kt. 22,80 DM.

Die Besprechung des Buches, das schon bei seinem Erscheinen von Hamannspezialisten in der Spitzengruppe der Forschung angesiedelt wurde, kann hier nur in Ausschnitten, d. h. bezogen auf spezielle Fragestellungen evangelischer Ethik gewürdigt werden. Es sind dies vornehmlich die vier Komplexe von Aufklärung, Schöpfung, Anthropologie und schließlich Sprache als dem verbindenden Medium. Was die Aufklärung angeht, so ist das Thema nicht nur durch den Neomarxismus virulent geworden, sondern es wurde neuerdings durch H. Lübke wiederum zur Diskussion gestellt. Hamanns Position gewinnt in diesem Zusammenhang besonderes Gewicht durch die Kants Aufklärungsthese scharf entgegengesetzte Antithese einer »selbstverschuldeten Vormundschaft« entgegen der von Kant festgestellten »selbstverschuldeten Unmündigkeit« (29, 138 ff.), wie sie angesichts der

verschiedensten ideologischen Varianten der neuesten Zeit noch aktueller wird. Die Position Hamanns aber gewinnt, wie der Vf. überzeugend weiter nachweisen kann, durch die gegen eine existentielle Interpretation vor dem Hintergrund besonders des Alten Testaments vollzogene Bekehrung zur Welt (86f.) eine ungeahnte weitere Dimension, wenn man sie etwa gegen die deutliche antialttestamentliche Reserve Kants und Schleiermachers sieht. Unter diesen Voraussetzungen formuliert Hamann dann seine Version der Dialektik der Aufklärung einschließlich der ökologischen Krise.

Was das zweite Thema der Schöpfung angeht, so hat die spätere lutherische Tradition den großen schöpfungstheologischen Rahmen Luthers nicht durchzuhalten vermocht. Für Hamann, dem das als einzigem gelingt, geht es dabei um zweierlei, daß Natur und Geschichte den Schlüssel zu ihrem Verständnis nicht in sich selbst, sondern in der Schrift, genauer im göttlichen Wort selbst, haben (91f.), worin er der Aufklärung, wie sie von Rousseau geprägt ist, scharf widerspricht. Vielmehr setzt Hamann dem sein von Luther kommendes schöpferisches Wortverständnis entgegen, wenn er die Natur als »Rede an die Kreatur durch die Kreatur« (96) versteht. Von jeder Naturschwärmerei trennt ihn der durch die Sünde verursachte Zwiespalt einer ökologischen Krise, wenn die Natur beides ist, »Schlachtopfer und Götze« (194).

Geht man schließlich zur Anthropologie über, so entwickelt Hamann den Ansatz von Luthers Freiheitstraktat weiter, wenn die Freiheit aufgrund der Sprache zum anthropologischen Grundbegriff wird (108ff.), indem der Mensch als Kreatur vom Schöpfer durch das Geschöpf angesprochen wird (125). Er wird so zugleich in seiner richterlichen und obrigkeitlichen Würde im Sinn des Herrschaftsauftrags der biblischen Urgeschichte verstanden (129f.). Das alles wird mit den Mitteln einer Sprachphilosophie von einzigartiger Originalität und Tiefe erschlossen, wenn man sie vor dem Hintergrund von Heidegger und Wittgenstein sieht.

Auf diese Weise bestimmt Hamann seine Position jenseits von Materialismus und Idealismus (133f.), die als solche von bleibender Bedeutung ist, weil sie allen späteren Entwürfen immer noch weit voraus ist. Mit dem Wort ist so »die wahre universale Kommunikationsgemeinschaft ge-

meint, die Gemeinschaft der gerechtfertigten Sündner inmitten ihrer Mitgeschöpfe« (190). Schließlich wird so die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in der Sprache als Kondeszendenzhandeln des dreieinigen Gottes nach dem lutherischen christologischen Modell der *communicatio idiomatum* verstanden (190f.). In der weiteren Konsequenz ergibt sich daraus die Einheit von »Natur und Gesellschaft«, Vernunft und Empire, Innen und Außen, Wort und Tat. Gesinnung und Handlung«, und zwar gegen die von Hobbes antradierte Unterscheidung von Naturrecht und Gesellschaftsvertrag (200f.). Die eben behandelten vier Schwerpunkte im Werk Hamanns sind für die gegenwärtige Ethik von besonderer Aktualität.

Die glänzend geschriebene Arbeit hat aber noch einen weiteren systematischen Aspekt, auf den wenigstens hingewiesen sei. Hamann, der sein Luthertum immer demonstrativ bekannte, hat Konsequenzen aus Luthers Theologie gezogen, deren Aktualität im Hinblick auf die Aufklärung und ihre Folgen überraschend ist. Ihm ist damit eine produktive Neuaneignung Luthers gelungen, der gegenüber sich die Lutherrenaissance dieses Jahrhunderts geradezu bescheiden ausnimmt. Die Darstellung von Oswald Bayer eröffnet damit Perspektiven für eine systematische Neuerschließung von Luthers Worttheologie, die über die Enge einer existentialen Interpretation hinausführen und die zu einem neuen Verständnis der Schrift vorstoßen, einem der großen Desiderate gegenwärtiger Theologie. Dem souveränen Luther- und Hamannkenner ist hier bis in die glänzende Darstellung hinein ein bedeutender Wurf gelungen.

Dr. Ulrich Asendorf
3014 Laatzen

Mann, Walther: Ordnungen der Allmacht. Paul Althaus der Jüngere über die Ordnungen. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Neue Folge, Band 7. Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1987. 149 S. 21,80 DM.

Die Theologie der Ordnungen, wie sie zu Beginn der 30er Jahre durch E. Brunner und P. Althaus entwickelt wurde, ist nach dem Zweiten Weltkrieg ins Kreuzfeuer der Kritik geraten und bald von anderen Konzeptionen evangelischer Ethik abgelöst worden. Darf von »Schöpfungsordnungen« oder »Erhaltungsordnungen« in dem Sinne gesprochen werden, daß sie gottgeschaffene Strukturen

des menschlichen Lebens darstellen, von denen zugleich ein ethischer Anspruch ausgeht? An der Auseinandersetzung über die Theologie der Schöpfungsordnungen und der mit ihr erfolgten Verhältnisbestimmung von Ontologie und Ethik haben sich frühzeitig auch schwedische Theologen (H. Olsson, G. Hillerdal, G. Wingren u. a.) beteiligt. In diese Reihe hat sich nun ganz bewußt auch W. Mann gestellt, der in den 30er Jahren Deutschland verlassen mußte und nach Schweden emigriert ist.

Der Verf. hat sich den Quellen zugewandt und bei seiner Analyse festgestellt, daß die Grundlegung der von P. Althaus vertretenen Ordnungstheologie schon in den Schriften der 20er Jahre erfolgt ist. Die Gemeinschaftsformen des Zusammenlebens, die wir heute »Institutionen« (Ehe, Recht, Wirtschaft u. Staat) nennen, werden von P. Althaus zunächst als »Lebensordnungen« und »Weltordnungen« und später ganz allgemein als »Ordnungen« bezeichnet. Sie gelten als gottgegebene Ordnungen, die jedoch naturrechtlich, sondern geschichtlich, nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen sind. Zur ethischen Aufgabe des Menschen gehört ihre Bewahrung und rechte Gestaltung, weil sie als solche keineswegs frei von Sünde sind und die Tendenz zur Eigengesetzlichkeit besitzen.

Der leider inzwischen verstorbene Verf. hat durch seine Ausführungen und Argumentationen ganz wesentlich zur Versachlichung der Diskussion über die Theologie von P. Althaus beigetragen. Dies geschieht nicht nur durch den Hinweis auf die Grundgedanken in den wenig bekannten Frühschriften, sondern methodisch durch eine historische Interpretation, welche auch die zeitgeschichtlichen Ereignisse und Stimmungslagen im gesellschaftlichen und politischen Bereich in Erinnerung ruft.

An der von P. Althaus entwickelten Theologie und Ethik hat der Verf. eine vorsichtig abwägende, aber durchaus begründete Kritik geübt. Sein Bemühen, der Althaussehen Position durch eine historische Interpretation und systematische Analyse wirklich gerecht zu werden und einige der früher erhobenen Vorwürfe als unzutreffend oder korrekturbedürftig zurückzuweisen, impliziert also keine generelle Zustimmung zu den Grundgedanken des Erlanger Systematikers. Die Kritik hätte freilich an Durchschlagkraft gewonnen, wenn der Verf. im Rahmen seiner Abhandlung eine

eigene Theologie und Sozialethik in Grundzügen hätte entwickeln können.

Eine gewisse Schwierigkeit empfindet der Rezensent gegenüber der Interpretation der Althaussehen Ekklesiologie. Hier stellen sich zwei Fragen: 1. Worin bestehen die Aufgaben der Kirche? 2. Darf die Kirche dem Bereich der Ordnungen zugerechnet werden oder stellt sie nach Althaus eher eine kritische Instanz gegenüber den weltlichen Ordnungen dar? Der Verf. interpretiert Althaus so, daß die Kirche primär als Dienerin des Volkes und Staates erscheint. Sie ist ein Mittel zur Erfüllung des geschichtlichen Berufs eines Volkes, wobei vorausgesetzt wird, das jedes Volk seinen geschichtlichen Auftrag und Volksnomos hat. »Zu den Aufgaben der Kirche gehört es also, das Volk an seinen Nomos zu binden« (S. 107). Es soll nicht bestritten werden, daß es bei Althaus bisweilen Gedanken gibt, die in diesem Sinne gedeutet werden können.

Doch die Hauptlinie ist bei P. Althaus wohl eher

die Bindung der Kirche an die Wortverkündigung und das Gegenüber von Kirche und weltlichen Ordnungen (Recht, Volk und Staat). Obwohl Althaus einem politischen Konservatismus zuneigt, impliziert seine Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat auch die Möglichkeit des Konfliktes. Davon hat er 1931 in der Schrift »Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburgischen Bekenntnis« unter Hinweis auf Apg 5,29 und CA XVI gesprochen: »Das Luthertum steht dem Staate im Konkreten weder kritiklos noch bedingungslos gehorsam gegenüber. Die klare Grenze für den Gehorsam gegen den Staat ist durch das Apostelwort)Man soll Gott mehr gehorchen denn den Menschen- gegeben« (S. 43). Diese wichtige Erkenntnis ist dann nach 1933 in der Einschätzung der politischen Wirklichkeit des nationalsozialistischen Staates allerdings nur unzureichend zur Anwendung gelangt.

Prof Dr. Gottfried Hornig

4639 Bochum J

Bibliographie

Grundfragen der Ethik

Baumgartner, Hans-Michael, und Werner Becker (Hg.): Grenzen der Ethik. München/Paderborn: Fink/Schöningh 1990 (Ethik der Wissenschaften, Bd. 9). Ca. 120 S. Ca. 19,80 DM.

Christoffer, Uwe: Erfahrung und Induktion. Zur Methodenlehre philosophischer und theologischer Ethik. Freiburg: Herder 1989 (Studien zur theologischen Ethik, 28). Ca. 264 S. Ca. 39,-DM.

Engels, Eve-Marie: Erkenntnis als Anpassung? Eine Studie zur Evolutionären Erkenntnistheorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989. 519 S. Ca. 58,-DM.

Ford, Norman: When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History and Philosophy of Science. Cambridge: Cambridge University Press 1988. 236 S. 19,50 £.

Janich, Peter: Euklids Erbe. Ist der Raum dreidimensional? München: C. H. Beck 1989. 250 S. 39,80 DM.

Link, Christian: Schöpfung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990 (Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 7). Ca. 352 S. Ca. 68,-DM.

Sterba, James P.: Contemporary Ethics: Selected Readings. Hemel Hempstead: Simon & Schuster 1989. 400 S. 23,85 £.

Stupperich, Robert: Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten. Unter Mitarbeit von Martin Stupperich. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 707 S. m. 27 Abb. Ln. 78,- DM.

Theologische Versuche XVII. Hg. von Joachim Rogge und Gottfried Schille mit Beiträgen von Helgalinde Staudigel, Volkmar Hirth, Mathias Schubert u. a. Berlin/Ost: Evangelische Verlagsanstalt 1989. 186 S. 18 Bilds. 19,80 DM.

Politische Ethik

Brakelmann, Günter, und Martin Rosowski (Hg.): Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie. Göttingen: Vanden-

hoeck & Ruprecht 1989 (Kl. Vandenhoeck-Reihe, Bd. 1547). 203 S. 21,80 DM.

Huber, Wolfgang, und Hans-Richard Reuter: Friedensethik. Stuttgart: Kohlhammer 1990. 366 S. 39,80 DM.

Lackey, Douglas P.: The Ethics of War and Peace. Hemel Hempstead: Simon & Schuster 1989. 208 S. 16,05 £.

Morsey, Rudolf, und Konrad Repgen (Hg.): Christen und Grundgesetz. Paderborn: Schöningh 1989. 159 S. 19,80 DM.

Norman, Richard: Free and Equal. A Philosophical Examination of Political Values. Oxford: Oxford University Press 1989. 186 S. Geb.: 19,50 £; Paperback: 6,95 £.

Williams, Howard: Concepts of Ideology. Hemel Hempstead: Simon & Schuster 1989. 160 S. Geb.: 29,95 £; Paperback: 9,95 £.

Sozialethik

Brunner, Gottlieb: Grundwerte als Fundament der pluralistischen Gesellschaft. Eine Untersuchung der Positionen von Kirchen, Parteien und Gewerkschaften in der Bundesrepublik Deutschland. Freiburg: Herder 1989 (Freiburger theologische Studien, Bd. 142). 219 S. 38,-DM.

Marx, Reinhard: Ist Kirche anders? Möglichkeiten und Grenzen einer soziologischen Betrachtungsweise. Paderborn: Schöningh 1990 (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 29). Ca. 500 S. Ca. 88,-DM.

Moderne Zeiten – soziale Gerechtigkeit? 20 Jahre Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hg. v. Ulf Claußen. Bochum: Selbstverlag des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland 1989. 196 S.

Peukert, Detlev J. K.: Max Webers Diagnose der Moderne. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989 (Kl. Vandenhoeck-Reihe, Bd. 1548). 15,80 DM.

Eckert, Michael, und *Maria Osietzki*: Wissenschaft für Macht und Markt. Kernforschung und Mikroelektronik in der Bundesrepublik Deutschland. München: C. H. Beck 1989. 265 S. 39,80 DM.

Ferre, Frederick: Philosophy of Technology. Hemel Hempstead: Simon & Schuster 1988. 144 S. 15 £.

Henning, Friedrich-Wilhelm: Handbuch der Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutschlands. Drei Bände. Band I: Deutsche Wirtschaftsgeschichte im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Paderborn: Schöningh 1990. Ca. 950 S. Ca. 180 Abb. Geb. Ca. 198,- DM (10% Nachlaß bei Subskription auf das Gesamtwerk).

Rich, Arthur: Wirtschaftsethik. Band 2: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990. Ca. 340 S. Geb. Ca. 58,-DM.

Sen, Amartya: On Ethics and Economics. Oxford Blackwell 1989. 148 S. Paperback 5,95 £.

Vahlens Großes Wirtschaftslexikon. Vier Bände. München: C. H. Beck 1989. 2240 S. 128,-DM.

Hargrove, Eugene C. (Ed.): Foundations of Environmental Ethics. Hemel Hempstead: Simon & Schuster 1989. 224 S. 22,45 £.

Immler, Hans: Vom Wert der Natur. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1989. 346 S. 29,-DM.

Kinzelbach, Ragnar K.: Ökologie - Naturschutz - Umweltschutz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989 (Dimensionen der Modernen Biologie, Bd. 6). XI, 180 S. m. 19 Abb. und 13 Tab. Geb. 39,- DM (Vorzugspr. 35,-DM).

Leben ohne Seele? Tier - Religion - Ethik. Hg. von Wolf-Rüdiger Schmidt. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989 (GTB Siebenstern, 583). Ca. 128 S. Ca. 14,80 DM.

Leipert, Christian: Die heimlichen Kosten des Fortschritts - Wie Umweltzerstörung das Wirtschaftswachstum fördert. Frankfurt a. M.: Fischer 1989. 342 S. 39,80 DM.

Scherer, Georg: Welt - Natur oder Schöpfung? Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. Ca. 240 S. Subskriptionspreis 32,50 DM.

Zusammengestellt von Gunhild Frey

Einleitung

/ Die Studien des vorliegenden Heftes richten sich auf aktuelle Ereignisse in zweifacher Hinsicht.

Es ist an der Zeit, aus Anlaß ihres Geburtstages, an zwei Lehrer der Sozialethik zu erinnern und deren Gedanken und Einsichten zu würdigen. Am 22. Juni feierte *Heinz-Dietrich Wendland* seinen 90. Geburtstag. Seinem Werk ist der Beitrag von *Karl-Wilhelm Dahm* und *Wolfgang Marho/d*gewidmet. Der 80. Geburtstag von *Arthur Rich* (21. 1. 1910) ist Anlaß, daß *Theodor Strohm* dessen Beitrag zur Sozial- und Wirtschaftsethik herausstellt.

Die politischen Umwälzungen in der DDR machen es einsichtig, an dieser Stelle der Bedeutung und der Geschichte des Protestantismus in der DDR nachzugehen. Hierzu hat der Kirchenhistoriker *Kurt Nowack* seinen Gesprächsbeitrag vorgelegt. Der Rolle des Protestantismus in der DDR und in Europa nachzusinnen, soll hiermit ein Anfang gesetzt sein - und er wird weitergeführt werden, im glücklichsten Fall auch durch Diskussionsbeiträge, die wir gerne erwarten.

In Fortsetzung früherer Beiträge wird in diesem Heft das Problem einer ökologischen Ethik von *Hans Ruh* unter dem Begriff xRisiko- weiter entfaltet.

Eine historische Studie zum Einfluß der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre auf das Denken des Aufklärers John Locke hat *Gunther Zimmermann* vorgelegt. In diesem Beitrag wird der Zusammenhang der Sozialtheorie des englischen Liberalismus mit der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre untersucht.

Die Dokumentation der Ergebnisse einer Arbeitsgruppe »Alternativen zur Freiheitsstrafe« wird in diesem Heft begonnen und im nächsten zu Ende geführt. Die Diskussion über diese Vorschläge ist durch ihre Dokumentation bezweckt. Daß der Rezensionsteils aus den genannten aktuellen Anlässen sehr kurz ausfällt, mögen die LeserInnen der ZEE entschuldigen.

E. S.-v. S.

Der deutsche Protestantismus vor der Verfassungsdiskussion

Von Trutz Rendtorff

Die Vereinigung der beiden deutschen Staaten rückt die Verfassung auf neue Weise in den Mittelpunkt des Interesses. Ist der deutsche Protestantismus für eine Verfassungsdiskussion gerüstet? Auf diese Frage gibt es eine positive Antwort. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat mit ihrer *Demokratiedenkschrift* von 1985 deutlich Position bezogen. Sie stellt historische und theologische Urteile bereit, in denen die kritische Revision der Stellung des deutschen Protestantismus zur parlamentarischen Demokratie Ausdruck gefunden hat. Die Denkschrift entfaltet politiktheoretische und ethische Perspektiven für den Umgang mit den Herausforderungen, vor denen ein demokratisch verfaßtes Gemeinwesen heute steht. Der Titel der Denkschrift »Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe« enthält die wesentlichen Stichworte der Diskussion, aus der die Denkschrift 1985 hervorgegangen ist. Rat und Synode der EKD haben sich die Denkschrift einmütig und förmlich zu eigen gemacht.

In der Einleitung wurde in zeitgemäßer Anpassung an die damalige Situation darauf hingewiesen, daß die Kirchen in der DDR ihre Stellung zu dem gesellschaftlichen System eines sozialistischen Staates selbständig bestimmen mußten. Inzwischen hat sich in der DDR ein Prozeß der politischen Selbstbestimmung vollzogen wie er von niemandem erwartet worden ist. Die Wahlen am 18. März 1990 haben den revolutionären Wandel in der DDR definitiv in die Richtung auf Staat und Verfassung des Grundgesetzes festgelegt. Die Kirchen in beiden Teilen Deutschlands können und müssen nun auch zu einer gemeinsamen Haltung im Blick auf den demokratischen Prozeß zusammenfinden. Die Verfassungsfrage ist dafür der Prüfstein.

Kritische Stimmen haben die Bedeutung der Demokratiedenkschrift von 1985 für den Protestantismus mit dem Argument zu relativieren versucht, sie hätte 30 Jahre früher verfaßt werden müssen. Das wäre sicher wünschenswert gewesen. Jetzt erweist es sich aber, daß diese Positionsbestimmung im Verhältnis von Protestantismus und liberaler parlamentarischer Demokratie durchaus zum richtigen Zeitpunkt erfolgt ist. Die Frage ist nun, ob und wie davon konstruktiv Gebrauch gemacht wird. Die bisher bekannt gewordenen Stellungnahmen aus den Kirchen lassen noch nicht deutlich werden, mit welcher Entschlossenheit und Überzeugung Kirchenleitungen und Synoden die Notwendigkeit erkannt haben, sich an der öffentlichen Diskussion um die Zukunft des Grundgesetzes auf der Grundlage der Denkschrift zu beteiligen.

Die zu erwartende Diskussion um eine Revision des Grundgesetzes gibt aber auch die Gelegenheit, einige grundsätzliche verfassungsethische Probleme intensiver zu erörtern. Ein

alternativer gänzlich neuer Verfassungsentwurf liegt jenseits der politischen Realität und wäre auch keine sinnvolle Forderung der protestantischen Kirchen. Drei Problemkreise könnten dabei von exemplarischer Bedeutung sein.

Im Hintergrund der jetzt schon zu hörenden Vorschläge für eine Ergänzung des Grundrechtskatalogs, wie sie auch in dem Verfassungsentwurf für die DDR vom Runden Tisch vorgelegt worden sind, steht die wichtige Frage nach der Konzeption der Freiheitsrechte. Prinzipientheoretisch gesehen geht es um die Spannung zwischen den sog. negativen und positiven Freiheitsrechten. Die negativen Freiheitsrechte der klassischen Grundrechte, die mit den Freiheitsgarantien der Menschenrechte identisch sind, zielen auf die Freiheit des Bürgers gegenüber dem Staat. Freiheit besteht für den Bürger inhaltlich darin, daß die Gesetze schweigen, wie Hobbes das ausgedrückt hat. Was der Inhalt z. B. der Religionsfreiheit, der Gewissens- und Meinungsfreiheit sein soll, darüber soll der Gesetzgeber nicht verfügen. Die negativen Freiheitsrechte sind das entscheidende verfassungsmäßige Bollwerk gegen jede Form von politischem Totalitarismus. Der Preis der Freiheit ist allerdings der Mangel an Eindeutigkeit der Inhalte, die von den Bürgern auf freie Weise wahrgenommen werden oder eben auch nicht. Positive Freiheitsrechte sind dagegen solche, die dem Bürger ausdrücklich in inhaltlicher Bestimmtheit vom Gesetzgeber gewährt und gegeben werden sollen, da der einzelne sie nicht für sich allein haben und erlangen kann. Im Vordergrund steht in der Diskussion dabei das Recht auf Arbeit. Die positiven Freiheitsrechte sind wesentliches Element des Sozialstaates. Negative und positive Freiheitsrechte stehen nicht im Verhältnis der Ausschließlichkeit zueinander, aber doch - prinzipiell gesehen - in einer der Logik liberaler Verfassung entsprechenden Rangfolge. erinnert man sich daran, wie einst das spezifisch deutsche Freiheitsverständnis gegen das westeuropäische ausgespielt wurde - inhaltliche Pflichten und Rechte aus der Zugehörigkeit des Bürgers zum Staat galten als vorrangig vor formalen Rechten und daraus resultierenden Pflichten, das deutsche Sozialbewußtsein fühlte sich dem westlichen Individualismus überlegen - so wird deutlich, daß die im Grundgesetz gewahrte Rangfolge der negativen vor den positiven Freiheitsrechten auch etwas mit der Lerngeschichte der Deutschen in Sachen Demokratie zu tun hat, deren Ergebnis jedenfalls heute zur Bewährung ansteht.

Mit Sicherheit ist zu erwarten, daß im Zuge der Debatte über eine Revision des Grundgesetzes die immer wieder diskutierte Spannung zwischen repräsentativer Demokratie und Basisdemokratie eine Rolle spielen wird. Die repräsentative Demokratie mit dem verfassungsmäßig abgesicherten Prinzip der parlamentarischen Mehrheitsentscheidungen ist immer wieder als Notbehelf dargestellt worden, demgegenüber Basisdemokratie als genuiner Ausdruck unmittelbarer Selbstbestimmung vertreten worden ist. Die Tatsache, daß sich bestimmte Bürgerbewegungen in der DDR nicht entschließen konnten, den Weg zur Parteibildung mitzugehen, hat diese Auffassung aktuell unterstrichen. Die Demokratiedenkschrift von 1985 hat die Gesichtspunkte aus der offenen Debatte um Elemente der Basisdemokratie aufgeführt. Da kein Konzept basisdemokratischer Verfahren ohne Elemente der Repräsentation auskommt, die Berufung auf den Willen des Volkes bzw. der »Betroffenen« dabei sogar eher unkontrolliert vorgehen muß, weil niemand, keine Gruppe direkt für alle sprechen kann, werden die Anregungen aus den Bürgerbewegungen als heilsamer Stachel in der verkrusteten Parteienstruktur immer als Faktor dynamischer Herausforderung nur

über das repräsentative Verfahrensmodell wirksam werden können. Die Balance von Mehrheit und Minderheit können sie nicht ersetzen. Basisdemokratie ist keine Alternative zur repräsentativen Demokratie.

In den Kirchen besteht eine zunehmende Tendenz, als Modell für die politische Ordnung ihr Bild der »Gemeinde« anzubieten. Dabei fällt auf die Elemente des Streits, des inhaltlich unversöhnten und durch Verfahren geregelten Pluralismus, des zeitlich begrenzten und oft erzwungenen Kompromisses der Schatten frommer Mißbilligung. Die politischen Gesten gehen eher zugunsten von Gemeinschaft, versöhnter Verschiedenheit und bekenntnishafter Eindeutigkeit. Aber diese Vorstellung stößt schon im Blick auf die Kirchen selbst auf Widersprüchlichkeiten. Zwischen der Diskussion der politischen Verfassung und dem Kirchenverständnis bestehen historische und sachliche Zusammenhänge. So wird es der Verfassungsdiskussion analog auch eine innerkirchliche Diskussion um Kirche als Volkskirche geben und geben müssen. Der Protestantismus muß sich, bei aller prinzipiellen Selbständigkeit, als Teil der politischen Kultur verstehen. Spätestens wenn es um die Beibehaltung der sog. Kirchenartikel der Weimarer Verfassung geht, die unverändert ins Grundgesetz übernommen worden sind, ist vornehme Zurückhaltung gegenüber dem öffentlichen Status von Kirche und Religion in der politischen Kultur und ihrer Formierung in der Verfassung nicht mehr möglich. Dazu ist auch die staatliche Regelung kirchlicher Feiertage zu rechnen, womit in der DDR schon ein rascher Anfang gemacht wurde. Auch die jetzt weltanschaulich völlig in der Luft hängende Praxis der Jugendweihe stellt eine Herausforderung an die Kirchen dar, die nicht allein nach innergemeindlichen Zielsetzungen bestimmt werden kann, die aus der Reaktion auf den Weltanschauungsanspruch des SED-Staates entstanden sind. Vergleichbare Fragen von kulturpolitischer Bedeutung entstehen an der Aufgabe des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen.

Angesichts dieser und vergleichbarer Fragen ist der Protestantismus nach seinem Konzept politischer Ordnung gefragt, in dem die vom Gemeindeideal verschiedenen Aufgaben und Strukturen in einer politisch verfaßten parlamentarischen Demokratie klargelegt werden. Sie sind der primäre Ort, an dem der politische Beruf von Christen konkret wird. Die Demokratiedenkschrift sollte deswegen auch als ein Beitrag zur politischen Kultur unter veränderten gesamtdeutschen Bedingungen im Protestantismus neu ausgewertet und öffentlich vertreten werden. Damit bekäme auch die Frage nach dem erneuten Zusammengehen der Kirchen in der EKD einerseits und im Bund der Kirchen der DDR andererseits die zugehörige politische Dimension. Es wäre eine falsche und abstrakte Annahme, daß sich das Verhältnis der Kirchen untereinander nur nach sog. innerkirchlichen Gesichtspunkten und Interessen gestalten ließe, unabhängig vom politischen Prozeß der staatlichen Vereinigung. Die viel berufene und in Anspruch genommene politische Mitverantwortung der Kirchen fängt vielmehr bei ihnen selbst, bei ihrer Ordnung an. Das eine läßt sich vom andern nicht isolieren. Wie der Zusammenhang zwischen der politischen und der kirchlichen Verfassungsdiskussion wahrgenommen wird, das sollte möglichst bald und mit Gründen geklärt werden.

Prof Dr. Trutz Rendtorff
Schellingstraße 3///1 Vg.
8000 München 40

Der Protestantismus in der DDR

Erfahrungen und Schwierigkeiten auf dem Weg zur Demokratie*

Von Kurt Nowak

Als im Herbst 1989 in der DDR die demokratische Revolution losbrach, fragten sich Politikwissenschaftler westeuropäischer Länder, ob die Bürger von Leipzig, Dresden, Berlin sämtliche Erfahrungswerte, die sich beim Studium der Übergänge von repressiv-vormund-schaftlichen Systemen zu demokratischen Gesellschaften herausgebildet haben, über den Haufen werfen. Was in der politischen Theorie als nahezu unmöglich galt, der nahtlose Übergang eines sich spontan artikulierenden Massenwillens in demokratische Strukturen und Institutionen, schien in der DDR zwischen Oktober und Dezember 1989 Wirklichkeit zu werden. Das hat sich mittlerweile als Illusion erwiesen. Denn schneller und ernüchternder als es die von aller Welt bewunderte »sanfte Revolution« ahnen ließ, ist der politische Prozeß in der DDR nicht als ein Phänomen demokratischer Reife, sondern als ein mühseliger Anfang *demokratischer Gehversuche* identifizierbar geworden. Ein wenig ist man versucht, an den tennisspielenden Marquis de Venosta in *Thomas Manns* »Bekenntnissen des Hochstaplers Felix Krull« zu denken. Der falsche Marquis, inspiriert durch die Situation, glänzt auf dem Tennisplatz, obwohl er nie zuvor ein Rackett in der Hand hielt. Nur allmählich wird begriffen, daß der brillante Champion ein blutiger Anfänger ist.

Was für die Bürger der DDR im allgemeinen zutrifft, gilt für die protestantischen Kirchen im besonderen. Und es gilt um so mehr, weil die in die demokratische Kompetenz des DDR-Protestantismus gesetzten Hoffnungen in einem ziemlich inadäquaten Verhältnis zu dessen tatsächlicher Fähigkeit steht, Anwalt und Motor von Demokratisierungsprozessen zu sein. Das protestantische Demokratiedefizit hat viele Gründe.

Einen Teil dieser Gründe - sie sind *historisch* bedingt - hat der DDR-Protestantismus mit dem bundesrepublikanischen Protestantismus gemeinsam. Ein anderer Teil resultiert aus den spezifischen Zwängen des DDR-Staates. Gleichwohl hat der Protestantismus in der DDR manche demokratischen Elemente ausgebildet, die dann den Umbruch vom Herbst 1989 förderten und mittrugen. Weil dies aber weniger auf der Basis politischer Theoriebildung und einer ihr nachfolgenden Praxis geschah, vielmehr eher das Produkt *lebensweltlicher Erfahrungen* gewesen ist, hat dieses *lebensweltliche protestantische Demokratiepotehtial* auf den

* Gesprächsbeitrag zum Kolloquium »Protestantismus und Demokratie« vom 30. März bis 1. April 1990 in Nürnberg.

politischen Prozeß in der DDR einen zwar recht beachtenswerten, keinesfalls aber einen *überragenden* Einfluß nehmen können. Unter dem Demokratieaspekt ist das Bild des DDR-Protestantismus bisher noch wenig beleuchtet worden. Im folgenden kann es nur darum gehen, einige Akzente zu setzen. Sie betreffen sowohl Gründe für die Schwierigkeiten mit der Demokratie als auch die in der Vergangenheit ausgebildeten demokratischen Ansätze.

1. Defizite in der Politiktheorie

Alle prinzipiellen Differenzen im marxistisch-sozialistischen und protestantischen Gesellschafts- und Staatsverständnis vermögen über bestimmte strukturelle Gemeinsamkeiten nicht hinwegsehen zu lassen. Eine dieser Gemeinsamkeiten sehe ich in der Schwäche, hinreichend präzise Theorien der Politik mit allen aus ihnen erwachsenden Weiterungen - bis hin zum Verfassungsrecht - zu formulieren, ja mehr noch, sie überhaupt für nötig zu halten. Bei *Karl Marx* galt Politik unter den Verhältnissen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung als Ausfluß der in ihr obwaltenden Interessen der Herrschenden. Mit der Bekämpfung und Überwindung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung mußten notwendig auch alle deren politischen Begriffe und Regulierungsmechanismen dahinfliegen. Eigentlich hätte man erwarten dürfen, daß in der marxistischen Theoriebildung das Problem der *Überleitung* von den *politischen Instrumentarien des Kapitalismus* zur *sozialistischen Demokratie* und von dort wiederum zur *herrschaftsfrei versöhnten Gesellschaft* einen gewichtigen Platz einnimmt. Gerade dies aber ist nicht der Fall. Die dem gesellschaftlich-sozialen Befreiungsprojekt des marxistischen Sozialismus vorausgeworfene Utopie der versöhnten Gesellschaft hat das Interesse an den konkreten Formen des *politischen Prozesses* unterminiert. Mehr oder minder intensiv zielte die Intention marxistischer Gesellschafts- und Politiktheorie stets auf die Niederlegung aller institutionellen Vermittlungsglieder. In diesem *politiktheoretischen Vakuum* konnte sich dann faktisch ein etatistisch überhöhtes sozialistisches Staatswesen ausbreiten, welches zugleich vorgab, eine Phase auf dem Weg seiner Überwindung zu sein. Das Fehlen *einer* politischen Theorie, die den Notwendigkeiten moderner Massengesellschaften entspricht, erzeugte die Paradoxie, zwischen den Polen der *utopisch mit sich selbst harmonisierten Gesellschaft* und einem alles und jedes *regulierenden Etatismus* hin- und herzupendeln.

Die *protestantische Analogie* zu dieser Konstellation ist die Neigung zu *gesellschaftlichen Homogenitätsmustern*, welche die pluralistische Verfassung des politischen Körpers nur ex negativo zu sehen vermag und sie auf eine projektive Homogenität hin zu überspringen versucht, gleichzeitig aber ein *traditioneller Gouvernamentalismus*. Ein etatistisches Staatsverständnis unter Vernachlässigung, wenn nicht gar Beiseitelassung konstitutiver Momente im neuzeitlich-modernen Verständnis des Politischen (z. B. Gewaltenteilung) hat diesem Gouvernamentalismus immer nahegelegen.

Was den Denkwang zur politisch-gesellschaftlichen Homogenität angeht, greife ich das Stichwort *«Gesellschaft als Gemeinde»* auf. Es stammt noch aus der Zeit vor Staatsgründung der DDR, ist also unter den Bedingungen der Sowjetischen Besatzungszone formuliert, als es noch manche Chancen zur Durchsetzung der pluralistischen Parteiendemokratie gab. Gerade vor diesem noch relativ offenen Hintergrund treten die Momente der Homogenisierung im

Konzept Gesellschaft als Gemeinde besonders kraß hervor. Initiator der Arbeit an diesem Konzept war die *Ökumenische Studiengemeinschaft Berlin-Brandenburg* unter Vorsitz von *Hans Böhm*. Es handelte sich dabei um einen Beitrag zur *Weltkirchenkonferenz von Amsterdam* 1948. Da in einem späteren Stadium der Studienarbeit auch die Freikirchen und »Vertreter aller evangelischen Kirchen des Ostraums« hinzukamen, darf man dem Konzept eine hohe Verallgemeinerungsfähigkeit unterstellen. Die Studiengemeinschaft diagnostizierte besorgt eine »Auflösung« der Gesellschaft in Einzelfunktionen. Um der »gesellschaftlichen Unordnung« gegenzusteuern, waren die Gemeinden aufgefordert, als »Zellen nachbarschaftlicher Lebensordnung« zu wirken. »Ihre Strukturgesetze könnten dadurch die Struktur der anderen Gesellschaftsgruppen wie auch des Staates selbst beeinflussen, ohne auf institutionelle Privilegien angewiesen zu sein.« Pluralismus war pejorativ als gesellschaftliche Desintegration verstanden, der es ein in Freiheit und Bindung ausbalanciertes Modell von Gesellschaft gegenüberzustellen galt. Unter Berufung auf die besondere Verantwortung, die alle Menschen Gott gegenüber wahrzunehmen hätten, schwenkte der Begriff Gesellschaft hinüber auf den Begriff Gemeinschaft und von dort zur Gemeinde. Die Gesellschaft müsse zur Gemeinde werden können. Völlig unklar blieb, wie in der Gesellschaft/Gemeinschaft/Gemeinde die Prozesse und Institutionen politischer Willensbildung aussehen sollten¹.

Es mutet nur allzu logisch an, daß angesichts der Politikunfähigkeit des Konzepts »Gesellschaft als Gemeinde« sich das pragmatische politische Geschäft des Tages in der Anerkennung des staatlichen Status quo vollzog. Gewiß, der DDR-Protestantismus hat diese pragmatische Anerkennung bis in die sechziger Jahre unter dem Vorzeichen einer *reservatio mentalis* praktiziert. Eine Haltung des Abwartens und Überwinterns dominierte. Immerhin stellten aber bereits das Kommunique vom 10. Juni 1953 - eine Woche vor dem Volksaufstand des 17. Juni - sowie das Kommunique vom 21. Juli 1958 deutliche Signale einer protestantisch-gouvernementalen Orientierung nun auch dem DDR-Staat gegenüber dar. Im Entwurf der kirchlichen Delegation zum Kommunique vom 21. Juli 1958 standen die Sätze: »Die evangelischen Christen sehen gemäß den Weisungen der Heiligen Schrift in der Staatsmacht der DDR die ihnen von Gott gesetzte Obrigkeit; sie haben den Willen, in der Bindung an Gottes Gebote ihre Pflichten als Staatsbürger im Rahmen der Gesetze des Staates zu erfüllen und den friedlichen Aufbau des Volkslebens zu fördern.«² Die Verwendung des Terminus Obrigkeit als versteckte Kritik an einem Staat zu deuten, der sich nach offizieller Leseart als Repräsentant des Volkswillens verstand, tatsächlich aber keine demokratische Legitimation besaß, scheint nicht angängig zu sein. Die Berufung auf *Römer 13* verbot solche Doppelbödigkeit. Gegen eine solche Deutung spricht auch die hohe und gleichsam als selbstverständlich anmutende Frequenz des Begriffs in weiteren protestantischen Schlüsseltexten. Bezeichnete nicht auch die Handreichung der *VELKD* zum Thema »*Der Christ in der DDR*« von Ende 1960 die Regierung der DDR als die von Gott verordnete Obrigkeit, welcher der Christ »untertan zu sein und durch Erfüllung seiner bürgerlichen Pflichten zu dienen hat«³?

Zu den politiktheoretischen Ironien im Spannungsfeld der marxistisch-sozialistischen Utopie von harmonisierter Gesellschaft sowie etatistischer Staatsverhärtung auf der einen Seite, von protestantischen Homogenitätsvisionen und obrigkeitlicher Orientierung auf der anderen Seite zählt das kirchliche Einschwenken auf die ideologische Suggestion, die sozialistische Gesellschaft sei allen anderen Formen gesellschaftlicher Organisation -

zumindest vom Prinzip her -überlegen. Vollzogen war dieser Schritt in dem Votum der evangelischen Bischöfe zum Entwurf der neuen DDR-Verfassung von 1968. Dort hieß es: »Als Staatsbürger eines sozialistischen Landes sehen wir uns vor die Aufgabe gestellt, den Sozialismus als eine Gestalt gerechteren Zusammenlebens zu verwirklichen.« Die bis auf den heutigen Tag nachwirkende Implementierung dieser Suggestion ließe sich an zahlreichen Beispielen zeigen. Hinter ihr steckt ein mit dem einstigen weltanschaulichen Antipoden gemeinsames Homogenitätsmuster. Es ist erstaunlich, wie sehr sich ehemalige SED- und jetzige PDS-Mitglieder in ihrem Werben um die Wahrung von »Errungenschaften« der DDR-Gesellschaft, die bei einem »Anschluß« an das parlamentarisch-demokratische System der Bundesrepublik nicht verspielt werden dürften, gerade in protestantischen Kreisen verstanden fühlen und sich mit ihnen einer Meinung wissen. Die Rede ist von der größeren sozialen Wärme in der DDR-Gesellschaft, von Elementen einer solidarischen Gemeinschaft und gemeinsamen sozialen Verantwortungsmotiven, die in den permissiv wie egoistisch geprägten »Ellenbogengesellschaften« des Westens nicht zu finden wären. Ebenso hätten die Zielsetzungen der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung unter den Vorzeichen einer sozialistischen Ethik bessere Durchsetzungschancen als in vorwiegend profitorientierten Gesellschaftssystemen. Nicht selten mutete dabei die Berufung auf den Sozialismus als die »Gestalt gerechteren Zusammenlebens« wie die Beschwörung eines Fetisches an.

Ein präntiertes Ethos der Gemeinschaft setzt tendenziell die Rechte des Individuums und seine Ansprüche außer Kraft oder doch hintenan. Noch am Sonntag Invokavit 1990 war in der Leipziger Thomaskirche eine Predigt zu hören, welche die Intentionen sozialistischer Gemeinschaft den Realitäten der Gesellschaften des Westens antithetisch gegenüberstellte und die Bürger warnte, sich nicht vom »Glanz der Freiheit« blenden zu lassen. In den Kontext der Fetischisierung der (sozialistischen) Gemeinschaft gehört auch noch die vom DDR-Protestantismus - übrigens auch vom Katholizismus in der DDR - propagierte »Ethik des Bleibens«. Sie beruht auf der Einforderung einer humanitären Pflicht der Individuen dem größeren Ganzen gegenüber. Das politische Menschenrecht auf Freizügigkeit, insbesondere das Recht, einengende und reglementierende Verhältnisse hinter sich zu lassen, fiel gegenüber dem Appell an die humanitäre Pflicht weitgehend unter den Tisch.

2. Begrenzung der Staatsomnipotenz

In Rolf Henrichs politischem Essay »Der vormundschaftliche Staat« tauchen die protestantischen Kirchen nur am Rande, dann aber stets im Lichte scharfer Kritik auf. Sie seien Elemente der Systemstabilisierung gewesen. Das ist nur die halbe und überdies vergrößerte Wahrheit. Protestantismus in der DDR war stets auch kritisch; wegen seiner Einbindung in die Strukturen der Öffentlichkeit und in seinem Bemühen um Solidarität im Sinne des Prophetenwortes »Suchet der Stadt Bestes« - allerdings nie fundamental oppositionell. Man/red Stolpe beschrieb die Ambivalenz von kritischer und stabilisierender Funktion so: die evangelische Kirche in der DDR sei weder zu einer »integrierten sozialistischen Organisation« noch zu einer »antikommunistischen Widerstandsbewegung« geworden, sie sei weder eine

»Auswanderungsgesellschaft« noch eine »sektiererische Fluchtburg«. »Die evangelische Kirche in der DDR ist eigenständig, kritisch, aber auch solidarisch in ihrer Gesellschaft.«>

Die -kritische Funktion des Protestantismus bezog sich in aller Regel auf Versuche zur Eingrenzung der staatlichen Omnipotenz. Mit einem demokratischen Staats- und Politikverständnis muß solche Kritik noch nichts zu tun haben. Auch das konservative Luthertum hat die Überdehnung der Staatlichkeit im bismarckisch-wilhelminischen Kaiserreich bekämpft, ohne sich deswegen als Platzhalter der Demokratie' zu verstehen. Ähnliche Beobachtungen kann man an der protestantischen Staatskritik in den Jahren 1933-1945 machen. In der Frühphase der DDR bezog sich die protestantische Kritik am DDR-Staat, die man als tendenziell liberale Eingrenzung seines allumfassenden Herrschaftsanspruchs über alle Lebensbereiche der Menschenwelt verstehen mag, primär auf den Sektor der Weltanschauung. Man sprach dem Staat - etwa in den Auseinandersetzungen pro et contra Junge Gemeinde sowie die Jugendweihe - das Recht ab, mit der Staatshoheit auch ein Weltanschauungsmonopol aufzurichten und andere Weltanschauungsentwürfe nicht zuzulassen, ja sogar zu kriminalisieren. Zu einem Feld dauernder Konflikte ist dabei das Bildungssystem geworden.

Nie aber ist die Kritik an der sozialistischen Staatsomnipotenz so weit gegangen, die geistige Führungsrolle der marxistisch-leninistischen Ideologie, die für sich in Anspruch nahm, alle Prozesse in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft nach »wissenschaftlichen Erkenntnissen« zu steuern, generell in Frage zu stellen. Da aber die Omnipotenz des Staates (nun also auch verstanden als Präscienz und Providenz) genau auf diesem Anspruch beruhte, konnte Kritik an ihm, die nicht in diese Anspruchszone vorstieß, immer nur Teilkritik sein. Sie stieß nicht vor zu einer Entmythologisierung des Staates im Sinne eines Verständnisses, in dem Staat als eine Gestalt demokratisch-pluralistischer Vernunft begreifbar wurde. So gesehen haben kritische Untertanen der »Obrigkeit« stets nur *Partikel ihrer Macht* abgehandelt, ohne deren Substanz zu tangieren. Das erklärt auch, warum der DDR-Staat- in aller seiner latenten Schwäche-im Laufe der Entwicklung nicht schwächer, sondern stärker geworden ist. Es erklärt außerdem, warum der Staat in so gravierendem Ausmaß das Eigentum einer Partei zu werden vermochte. Der Staat als Partei - in dieser Formel bündeln sich ideologischer Führungsanspruch einer bestimmten politisch-weltanschaulichen Richtung und die Omnipotenz des Staatsinstruments.

3. Kirche als Freiraum demokratischer Kultur

Nach den heftigen und überzogenen Attacken gegen die Kirche in den 50er Jahren als Hort der »weltanschaulichen Reaktion« und des »Klassenfeindes« setzte sich in der DDR-Staats- und Parteiführung allmählich die Erkenntnis durch, daß die Kirche kein wirklicher gesellschaftlicher Bedrohungsfaktor sei. Dazu trugen viele Umstände bei: die Festigung der politischen und ideologischen Macht der SED bei gleichzeitiger Schwächung der konfessionellen Kultur und der kirchlichen Institutionen. In wenigen Jahren verloren die evangelischen Kirchen nahezu die Hälfte ihres Mitgliederbestandes. Die in den 70er und 80er Jahren erfolgende neuerliche Aufwertung der Kirche und ihrer gesellschaftlichen Position hat an der Diagnose, im sozialen Abseits zu stehen, nicht allzu viel zu verändern vermocht.

Es war nun gerade jener gesamtgesellschaftliche Bedeutungsverlust, der die Kirchen in einem langfristigen Prozeß, in oft nur mikroskopisch kleinen Schritten, befähigt hat, alternative Stile zur herrschenden politischen Kultur und ihren autoritär-dirigistischen Prägungen zu entwickeln. Hier sehe ich den Ansatzpunkt für die eingangs erwähnten Demokratisierungselemente als Produkt lebensweltlicher Erfahrung und Einübung. Wo die offizielle politische Kultur nicht in der Lage war, das Mit- und Gegeneinander unterschiedlicher Überzeugungen und Lebensstile auszuhalten, sprang die Kirche ein. Sie sprang gleichermaßen ein als Ort und Garant des freien Wortes in einer Kultur, in der nur die offiziellen Wörter geduldet waren. Ob Umweltaktivisten, Homosexuelle, Wehrdienstverweigerer, Konservative und Progressive, ob Liedermacher und dissentierende Schriftsteller - die Kirche war »für alle da«, wenngleich, wie sofort einschränkend hinzugefügt wurde, »nicht für alles«. Was das Nicht-für-alles-Dasein im einzelnen bedeutete, blieb einigermaßen unklar. Faktisch ist durch die *gesellschaftlich marginalisierten Gruppen und Bewegungen*, die sich unter das Dach der Kirche retteten, im Protestantismus eine *basisdemokratisch orientierte Subkultur heimisch geworden*. Sie sickerte durch die Poren des volksskirchlichen Körpers ein, am stärksten wohl in Berlin-Brandenburg, und trug dazu bei, pluralistische Verhaltensweisen einzuüben. Man mag hier von einer gleichsam vopolitischen, lebensweltlichen Demokratie sprechen. Die Erfahrung des Pluralismus (und einer maßvollen Permissivität) mußte wiederum kritisch auf die Beurteilung der antidemokratischen Strukturen der Gesellschaft zurückschlagen. Da die Gruppen sich nicht nur mit dem Ausleben von Pluralismus in der kirchlichen Nische begnügten, sondern ihre Aktivitäten zunehmend politischen Charakter nach außen hin annahmen (z. B. Menschenrechtsinitiativen, Beratung von Wehrdienstverweigern und Ausreisewilligen, Aktionen gegen die Umweltzerstörung), wurde die Solidarität der Kirche mit ihnen zu einem Politikum. Spätestens im Frühjahr 1988 stand der DDR-Protestantismus an einer Wegegabelung. Sollte er sich von den Gruppen zu einer Haltung drängen lassen, welche die seit dem 6. März 1978 prononciert geübte Haltung der »kritischen Solidarität« mit dem DDR-Staat preisgab und in die Konfrontation hinüberführte, oder nicht? Die anderthalb Jahre zwischen Frühjahr 1988 und Herbst 1989 zeigen in dieser Hinsicht ein vielgestaltiges Bild. Bestimmt war es von dem Versuch krampfhafter Ausbalancierung dessen, was im Prinzip nicht mehr auszubalancieren war: Loyalität und Systemkritik. Eine Schubwirkung bei der Erkenntnis, daß der Protestantismus sich mit den loyalen Vereinbarungen vom 6. März 1978 und vorher schon mit der Formel »Kirche im Sozialismus« allzu gedankenarm und pragmatisch auf den Status quo des »real existierenden Sozialismus« eingelassen hatte, übten die Entwicklungen in der UdSSR und in Ungarn aus. Die Politik Gorbatschows trug erheblich dazu bei, sich aus der über dem Land lastenden Erstarrung zu lösen und demokratische Partizipation einzufordern.

Den Staat als Organ pluralistischer Zivilität zu begreifen, in dem die politischen Subjekte sich als Plattformen und Transmissionsfaktoren unterschiedlicher Interessen darstellen, die gegeneinander auszubalancieren sind, hat der DDR-Protestantismus erst unter dem Druck »von unten«, gleichzeitig unter der neuerlichen Erfahrung politischer Konfrontation mit Staat und Partei zu lernen begonnen. Seit der Erkältung des politischen Klimas zwischen Staat und Kirche ab Herbst/Winter 1987/88 wurden in der protestantischen Staatskritik Elemente sichtbar, die dem Katalog eines demokratischen Staats- und Politikverständnisses entnom-

men sind: Transparenz des politischen Diskurses, pluralistische Medienpolitik, demokratische Parteienvielfalt, Demonstrationsrecht, demokratische Wahlverfahren (so die Entschlie- ßung .der Eisenacher Bundessynode 1989).

Offen bleibt, ob der DDR-Protestantismus in seiner Gesamtheit diesen demokratischen Wegmarken zu folgen bereit ist. Diese Frage richtet sich weniger an die Kirchenführer, weniger auch an die sich entweder als christlich-progressiv oder als christlich-konservativ verstehenden Gruppen und Parteien, die sich nach der Wende vom Oktober 1989 formiert haben, als vielmehr an die weithin noch immer unpolitischen »Kerngemeinden« sowie an die *Innere Mission*. Die Innere Mission hat ihr Verhältnis zum DDR-Staat stets besonders pfleglich, und das heißt weithin unkritisch behandelt, um sich auf diese Weise Räume des Wohlwollens und der Förderung für ihre sozialkaritative Arbeit zu erschließen. Das dem Staat gegenüber – jedenfalls in der Öffentlichkeit – am häufigsten formulierte Wort heißt in der Inneren Mission *Dankbarkeit*. Jene sozialpolitischen Verpflichtungen, die ein modernes Staatswesen ohnehin zu erfüllen hat, im Blick auf die Einbeziehung der Inneren Mission in die Praxis der Sozialpolitik mit dem Begriff Dankbarkeit zu erwidern, deutet auf ein patriarchalisches Staatsverständnis hin, das den Staat in der Rolle des großmütig Gewährenden sieht, die Untertanen aber als die Empfangenden. Daß die Innere Mission mit der Sicherung und Entfaltung ihrer Tätigkeit die Omnipotenz (bzw. auch Omnipräsenz) des Staates auf dem Felde der Sozial- und Gesundheitspolitik *funktional* eingeschränkt hat, soll durchaus anerkannt werden. Mutatis mutandis trifft der Gesichtspunkt funktionaler Einschränkung des Staatsmonopols in allen Lebensbereichen auch auf die übrigen kirchlichen Betätigungsräume zu.

Insgesamt ist die jetzige demokratische Kultur der DDR wesentlich weniger mit religiösen Institutionen verbunden, als dies bei der Solidarnosc-Bewegung in Polen der Fall war und ist. Vor allem hat es dabei keine Erfassung der Industriearbeiterschaft gegeben. Immerhin erklärt die kirchliche Politik, daß in den jetzigen politischen Parteien und Bewegungen der DDR Pfarrer eine wichtige Rolle spielen und daß die politische Opposition selbst in zugespitzten Situationen gewaltfrei und diskursiv geblieben ist. Einen wichtigen Akzent hat die Kirche auch bei der Ausprägung einer ökologischen Langzeitperspektive gesetzt, die sich als Konsens durch nahezu alle neuentstandenen Parteien zieht.

4. Abschied von der Staatsmaschine

Politische Konflikte sind in der DDR bis zum Herbst 1989 stets gedämpft und unter den Gegebenheiten zäher Strukturen ausgetragen worden. Dadurch sind Lethargie und Desengagement begünstigt worden. Auch im Protestantismus sind es immer nur wenige gewesen, die aus der Bannmeile des Unbeteiligtseins herauszutreten vermochten. Ein gleichzeitig *bevor-mundendes* wie *betreuendes* System hat eine Mentalität gezüchtet, die allemal eher zum Abwinken als zum Engagement geneigt war. Man verwies seine eigene Verantwortung an eine zwar abgelehnte, aber eben doch funktionierende Staatsmaschine. Das erzeugte eine so große *Politikfeme*, daß der durchschnittliche Bürger nicht einmal willens war, sich über grundlegende Elemente des politischen Prozesses in Kenntnis zu setzen, geschweige denn ihn zu

beeinflussen. So sahen sich Abgeordnete der Kommunen und der Volkskammer von den Wählern weder in die Pflicht genommen noch auch in der Erfüllung ihres Auftrages von den Wählern kontrolliert.

Der Abschied von der Fiktion einer oberhalb der politischen Subjekte arbeitenden Staatsmaschine und das Erlernen demokratischer Partizipation scheint die eigentliche Nagelprobe für die Demokratiefähigkeit und Demokratiewilligkeit des DDR-Protestantismus zu sein. Nun, da die Gruppen wieder aus der Kirche ausgezogen sind und sich mit dem Wort verabschiedet haben »Kirche - wir danken dir« (so ein Transparent auf einer Leipziger Montagsdemonstration), da auch die von Kirchenmännern moderierten »Runden Tische« ihre Tätigkeit eingestellt haben, wird es darauf ankommen, die Demokratie lebendig zu halten und zu qualifizieren. Wenn es nicht mehr die Gruppen sind, welche *innerkirchlich Demokratieerfahrungen* zu vermitteln vermögen, werden aus der Kirche selbst Anstöße kommen müssen, Demokratie hautnah erfahrbar zu machen und diese Erfahrung dann auch im größeren Rahmen des Gemeinwesens umzusetzen. Denn noch immer sind in den Landeskirchen der DDR trotz des Synodalprinzips organisatorische und kommunikative Strukturen lebendig, die ihre Entstehung in vordemokratischer Zeit schwer zu leugnen vermögen.

5. Parteienmaschine oder lebendige Demokratie?

In seinem Artikel »Die Chance einer ganz anderen Republik« hat *Wilhelm Hennis* ein ziemlich deprimierendes Bild der politischen Landschaft der Bundesrepublik entworfen: »Das politische Personal rekrutiert sich aus den zufälligen lokalen Basen der Parteien. Kaum jemand, der mit seinem Leben Besseres vorhat, verliert sich noch dahin, der Horizont der Parteien ist, wie schon *Weber* feststellte, auf Approbation, schlichter: auf Beute ausgerichtet; der Mechanismus der Koalitionsbildung wird durch Beuteneid bestimmt, irgendwelche tieferen verfassungspolitischen Prinzipien für das Gegeneinander von Regierung und Opposition sind nicht mehr erkennbar.«^s Gleichviel ob diese Diagnose zutreffend ist oder nicht - in der Übergangsdemokratie des (noch bestehenden) DDR-Staates auf der einen Seite, in der etablierten Demokratie des bundesrepublikanischen Staates auf der anderen Seite die *Verbesserungsfähigkeit* der Demokratie ins Auge zu fassen und an ihr mitzuwirken, könnte in der historischen Stunde, in der wir uns gegenwärtig befinden, nicht die geringste Herausforderung an den Protestantismus in beiden Teilen Deutschlands sein. Die »Staatsmaschine« ist zerschlagen, doch ob in der Maschine der Parteien die Mitträgerschaft aller politischen Subjekte am demokratischen Staat hinreichend zur Geltung kommt, und ob nicht auch hier politischen Ohnmachtserfahrungen zielstrebig entgegenzuarbeiten ist, scheint keine gänzlich unnütze Frage zu sein'.

Prof Dr. Dr. Kurt Nowak
Emil-Fuchs-Straße J
DDR-70JO Leipzig

Abstract

The background of the brief analysis is the political turn taken place in the GDR in autumn 1989. The active role of the »basic-groups« and of the protestant churches in it is well-known. Nevertheless, there are many reasons to consider in a critical way the inner connection between protestantism and democracy in Eastern Germany. Not without any reserve the GDR-Protestantism can be looked at a forerunner and representative of democracy. The GDR-Protestantism seems to be obliged to develop a better understanding of all the elements constituting democracy.

Anmerkungen

1. *Hans Böhm*: Die Kirche zwischen Ost und West, Beiträge der ökumenischen Studiengemeinschaft Berlin/Brandenburg zur Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948, Berlin 1948 (Sektion 111: »Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung«).
2. Mitteilung des Presseamtes beim Ministerpräsidenten der DDR vom 21. 7. 1958 (Entwurf *Grotewohl*/Entwurf der kirchlichen Delegation/Veröffentlichter Wortlaut).
3. Der Christ in der DDR. Handreichung der VELKD, hg. vom Lutherischen Kirchenamt, Berlin 1961, S. 29. Signifikant für den lutherischen Gestus obrigkeitlicher Orientierung war in den fünfziger Jahren auch der Entwurf von *Erwin Wilkens* über »Die politische Verantwortung der Kirche« (Landeskirchliches Archiv Hannover D 15711). Kritik am Mißbrauch der obrigkeitlichen Macht war dabei als legitime Funktion der politischen Verantwortung der Kirche eingeschärft. Besonders entschieden wurde dieser Aspekt in der DDR dann in Artikel VII der »Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche« (1963) unterstrichen. »Wir handeln in Ungehorsam, wenn wir für die Wahrheit nicht eintreten, zum Mißbrauch der Macht schweigen und nicht bereit sind, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen« (vgl. Kirchliches Jahrbuch 1963, S. 184).
4. Kirchliches Jahrbuch 1969, S. 181.
5. *Manfred Stolpe*: Zum Auftrag evangelischer Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik, in: *Gerd Mayer/Jürgen Schröder* (Hg.): »DDR heute«. Wandlungstendenzen und Widersprüche einer sozialistischen Gesellschaft, 1988, S. 96-108; hier S. 98.
6. *F.A.Z.* vom 10. März 1990, Beilage Bilder und Zeiten.
7. Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1985, S. 44 f.

Theologie der Gesellschaft

Der Beitrag Heinz-Dietrich Wendlands zur Neukonstruktion der Sozialethik

von Karl-Wilhelm Dahm und Wolfgang Marhold

Es war für ein langes Gelehrtenleben ein vergleichsweise kurzer Zeitabschnitt, nämlich die zwölf Jahre von 1956 bis 1968, in denen der jetzt 90jährige *Heinz-Dietrich Wendland* jene Veröffentlichungen vorlegte, die für viele Theologen und Kirchenleute zum Orientierungsmuster der in dieser Zeit neu aufbrechenden und sich dann zunehmend verstärkenden sozialetischen Diskussion im deutschsprachigen Protestantismus wurden, - und die ihn später zum anerkannten Nestor der evangelischen Sozialethik werden ließen. Als sein erstes, für die neue Diskussion bahnbrechendes Buch »Die Kirche in der modernen Gesellschaft« erschien, war Wendland, der im ersten Sommer des neuen Jahrhunderts, am 22. Juni 1900 geboren wurde, bereits 66 Jahre alt. Sein wissenschaftlicher Weg hatte ihn zunächst auf eine Professur im Fach Neues Testament 1936 in Kiel geführt und war dann für ein langes Jahrzehnt durch Kriegsdienst und die bis Ende 1949 andauernde russische Gefangenschaft unterbrochen worden. Neben seiner neutestamentlichen Spezialisierung hatte sich Wendland schon während seines Studiums, unter anderem in der Begegnung mit *Emil Brunner*, *Friedrich Brunstäd* und *Paul Tillich*, auch näher mit den Gegenständen des zunächst noch wenig profilierten Faches Sozialethik befaßt; seit 1926 war er sogar als Dozent für Sozialethik an der Berliner Evangelisch-Sozialen Schule, in der Ausbildung evangelischer Arbeitersekretäre für den Dienst in den christlichen Gewerkschaften und in den evangelischen Arbeitervereinen tätig. Die sozialetische Thematik wurde damals häufig im Zusammenhang völkischer und nationaler Fragen erörtert; Wendland beteiligte sich mit einer Reihe erster eigener Veröffentlichungen an dieser Diskussion. Schon bald allerdings sollten sich das Gewicht und die Reichweite der sozialetischen Probleme gravierend verändern: Die brutale Wirklichkeit des Nationalsozialismus, das mörderische Kriegsgeschehen sowie die schweren Jahre der Kriegsgefangenschaft mit den ernüchternden Erfahrungen der Umsetzung von marxistisch-sozialistischen Gesellschaftstheorien in die Alltagswelt der Sowjetunion, das alles nötigte Wendland wie die meisten seiner - nicht nur - theologischen Zeitgenossen zur Überprüfung vieler konventionell vorherrschender Prämissen und zur Aufdeckung schmerzlicher Defizite in der protestantischen Ethik; es nötigte zugleich zu energischen Bemühungen um neue Fragestellungen und um sachgerechtere theologische Ansätze. Immer wieder ist der Professor für Ethik in seinen Vorlesungen, Publikationen und schließlich in seiner Autobiographie (1977) auf die tiefe Wirkung seiner Erfahrungen in Krieg und Gefangenschaft zurückgekommen - und auf das, was sie für seine eigene Konzeption einer theologischen Sozialethik, oder wie er lieber sagte, einer »Theologie der Gesellschaft« auch inhaltlich bedeuteten. Zum Sommersemester 1950 hatte Wendland seine Lehrtätigkeit in Kiel wieder aufgenommen, war dort außer von seinem Fach Neues Testament aber immer stärker durch vielfältige neue

sozialethische Herausforderungen beansprucht worden und dann in folgerichtiger Entwicklung im Herbst 1955 auf den neu errichteten Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftswissenschaften der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster gewechselt. Diesem Lehrstuhl war ein Institut angeschlossen, das im Laufe der folgenden Jahre von Wendland dahin ausgebaut wurde, daß die wichtigsten Teilgebiete des neuen Faches mit der ungewöhnlichen Bezeichnung »Christliche Gesellschaftswissenschaften«, nämlich Grundfragen theologischer Ethik, Sozialgeschichte des Protestantismus, Wirtschaftsethik sowie Religions- und Kirchensoziologie von hauptamtlichen wissenschaftlichen Mitarbeitern bearbeitet werden konnten. In der Münsteraner Zeit erschienen dann in schneller Folge seine wichtigen, eingangs erwähnten Veröffentlichungen, darunter bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1968 sechs Monographien und zwei Aufsatzbände.

In seinem großen ersten Nachkriegswerk suchte Wendland die Situation und die Probleme der »Kirche in der modernen Gesellschaft« aus dem in Krieg und Gefangenschaft gewonnenen Abstand neu zu bestimmen. Das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft schien ihm durch »tiefe Risse, große Unsicherheiten und große Lücken in der theologischen Durchführung« gekennzeichnet. Die neuartigen Entwicklungen im Gesellschaftsprozeß, technische Zivilisation und Massenhaftigkeit im gesellschaftlichen Leben, Klassengegensätze und Emigrationen aus der Kirche, radikale Verweltlichungen in Lebensführung und Denken sah er in ihrer jetzt erkennbaren Tragweite durch Theologie- und Kirchenführung nicht zureichend wahrgenommen. Als Ursache dafür galten ihm vor allem drei klassische, vielfach nach wie vor in Geltung stehende Fehlsätze der evangelischen Soziallehre: erstens der Dualismus von einerseits christlicher Innerlichkeit des Individuums und andererseits eigengesetzlicher Welt der Wirtschaft und der Politik; zweitens eine idealistische Theologie der Schöpfungsordnungen, die mit der Idee einer direkten Offenbarung Gottes in der Geschichte von Volk und Staat verbunden war; drittens ein »sozialer Chiliasmus«, die Erwartung eines diesseitigen Reiches Christi als der innergeschichtlichen Vollendung der Gesellschaft zu einem Zustande absoluten Friedens, vollkommener Wohlfahrt, Gerechtigkeit und Humanität, die durch die Anstrengungen der Christenheit oder aller Menschen, die guten Willens sind, erreicht werden muß und kann. Zwar »habe der Chiliasmus gegenüber der individualistischen Jenseitserwartung ein entscheidendes Element christlicher Reich-Gottes-Hoffnung lebendig erhalten«; er habe jedoch andererseits die Erkenntnis des Dämonischen und die Verkündigung des Gerichtes über die Welt nicht mitvollzogen, die mit dem urchristlichen Chiliasmus unlöslich verknüpft sind (Kirche 16, 63- 69).

Gegen diese wirkungsgeschichtlich fatalen Fehlsätze und angesichts der neuen gesellschaftlichen Entwicklungen will Wendland andere, tragfähigere und im Sinne des biblischen Glaubens angemessenere Ansätze zur Diskussion stellen und damit letzten Endes »das Ganze der Theologie in Bewegung setzen« (Kirche 69). Es sind mehrere, auf den ersten Blick nicht ohne weiteres homogene Annäherungen, in denen Wendland seine große Aufgabe in Angriff nimmt. Fast alle dieser Ansatzpunkte klingen bereits in »Die Kirche in der modernen Gesellschaft« wie in einer Ouvertüre an und werden in den folgenden Publikationen in unterschiedlichen Durchführungen oder Paraphrasen entfaltet. In einer ersten Orientierung lassen sich mindestens fünf solcher Ausgangspunkte unterscheiden und je durch einen pointierten Begriff charakterisieren:

(1) Den ersten, in »Die Kirche in der modernen Gesellschaft« dominierenden Ausgangspunkt bezeichnet Wendland als »*universal-eschatologisch*«. Danach zielt die Herrschaft Gottes »universal« auf die gesamte Weltwirklichkeit und auf deren eschatologische Durchdringung; der Kirche kommt dabei die Funktion zu, Vorhut dieses kommenden Reiches Gottes auf der Erde zu sein (Kirche 70f. u. ö.). Mit dem Terminus »*universal-eschatologisch*« wird zunächst eher unauffällig und unausdrücklich, in den Durchführungen aber umso deutlicher die Überwindung der überkommenen individualistischen oder personalistischen Fehlansätze angestrebt. Wirkungsgeschichtlich dürften sich mit dieser Intention, christliche Ethik nicht länger quasi-selbstverständlich als Individualethik, sondern sie entschlossen als Sozialethik zu begreifen, der Name und die wissenschaftliche Leistung von H.-D. Wendland am stärksten verbinden, gerade auch über den engeren Kreis der Fachgenossen hinaus, insbesondere unter den Vertretern und Mitarbeitern nichtparochialer kirchlicher Arbeitsfelder wie Diakonie, Industrie- und Sozialarbeit, evangelische Akademien sowie ökumenische Einrichtungen und andere. Die Zentralfunktion, die der Kirche in diesem Konzept zukommt, ist begründet in ihrer transzendentalen »nur als endzeitlich zu begreifenden Wirklichkeit, in ihrer alle Begriffe der Soziologie sprengenden, ihnen fremden Größe« (Kirche 70f.). Kirche wird hier ganz dezidiert aus ihrem »Gegenüber« zur Gesellschaft, ja, wie Wendland selbst in seiner Autobiographie sagt, aus einer zu einseitigen »Entgegensetzung zur Gesellschaft« definiert (Wege und Umwege 1977; 214). Dieses Verständnis wird später zu einer »differenzierten Dialektik« modifiziert.

(2) Einige Jahre darauf, besonders deutlich ab der »Einführung in die Sozialethik« (1. Aufl. 1963), wird der Terminus »*Christlicher Humanismus*« als »Leitbegriff der Sozialethik« (17 u. ö.) stärker herausgestellt; wiederum kurze Zeit später ist es die damit fast austauschbare Kategorie der »christlichen Humanität« (Grundzüge 1968). Beide Begriffe drängen den Terminus »*universal-eschatologisch*« etwas in den Hintergrund; sie wenden ihn sozusagen in eine mehr auf Anthropologie und Handeln gerichtete Tendenz: »Christlicher Humanismus ist tätige, d. h. dem Menschen dienende Erwartung des Reiches Gottes als der endgültigen Befreiung des Menschen« (Einführung 25).

(3) Pointiert und knapp kann das »neue Verhältnis der Kirche zur Welt« als »diakonisch« bestimmt werden: »Unter allen Gesichtspunkten des Gesellschaftsbegriffs, des Menschenbildes, der neuen kirchlichen Gemeindeformen geht es immer um ein und dasselbe Thema: um das neue diakonische Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft und um die Frage, ob, warum und in welcher Weise die Massengesellschaft unseres Zeitalters des Dienstes der Kirche bedürfe (Kirche 14f.). Unter dem Terminus »*Gesellschaftliche Diakonie*« wird dieser Ansatz in den späteren Werken jeweils neu aufgenommen und weiter entfaltet.

(4) Mit dem Diakoniebegriff verbunden, aber nicht einfach identisch liegt ein weiterer Ausgangspunkt in dem seit der ökumenischen Vollversammlung in Amsterdam 1948 viel verwendeten und nicht ganz unumstrittenen Begriff der »*verantwortlichen Gesellschaft*«. Von Wendland wird damit die von vornherein weltweit-ökumenische Dimension seines sozialetischen Konzeptes ins Auge gefaßt. Die besonderen Implikationen und Interessen dieses Aspektes hat er in seinen systematischen Grundlegungen und Einführungen in die Sozialethik mehrfach und in verschiedenen Modifikationen dargestellt (Kirche 127ff.; Einführung 134ff.; Revolutionäre Gesellschaft 99ff.).

(5) An der ökumenischen Diskussion war Wendland nicht nur mittelbar durch seine inhaltlich-theologischen Arbeiten beteiligt, sondern auch unmittelbar persönlich: Er war Mitglied verschiedener ökumenischer Institutionen; war Berater bei der Zweiten Vollversammlung des ökumenischen Rates in Evanston bei Chicago 1954 und war einer der Hauptreferenten der Genfer »Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft« 1966. In Genf ging es wie gegen Ende der sechziger Jahre in vielen Regionen der Welt und zum Beginn der Studentenrevolte auch in der Bundesrepublik in besonderem Engagement um das Thema *Revolution*. Wendlands Beitrag zu diesem Thema grenzte sich zunächst einmal energisch ab gegen das Jahrhunderte andauernde protestantische Verdikt jeder gesellschaftlichen Revolution, aber auch gegen das marxistische, gleichzeitig absolutistische und gewaltorientierte Revolutionsverständnis und stellte diesen ein christliches, im tiefsten vom gegenwärtigen Wirklichwerden des Reiches Gottes in Jesus Christus und in seiner Gemeinde bestimmtes Verständnis entgegen. Mit einem »Ethos der Aktion« hat die Kirche die Pflicht, sich in einem »positiv kritischen« Sinne der »Gesamt-Umgestaltung« der Gesellschaft unter den Maßstäben von Menschlichkeit, Freiheit und Gerechtigkeit anzunehmen, – ja sogar die weltlichen Revolutionsbegriffe »unter dem Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft zu überholen« (Revolutionäre Gesellschaft 92-97).

Zu den im engeren Sinne inhaltlichen Ansatzpunkten Wendlands für eine Theologie der Gesellschaft muß als weitere, explizit zwar wenig thematisierte und problematisierte, für Wendland selbst wie auch für die Wirkungsgeschichte seiner Arbeit aber höchst bedeutsame methodisch-formale Intention der ausdrückliche Dialog mit den modernen Sozialwissenschaften herausgestellt werden, wozu nicht zuletzt die Berücksichtigung und Verarbeitung von Ergebnissen der empirischen Soziologie zu zählen ist (Kirche 17 u. ö.).

Die fünf durch Wendlands eigene Zentralbegriffe kurz charakterisierten sozialetischen Intentionen und Annäherungen an eine Theologie der Gesellschaft haben in den sechziger und siebziger Jahren eine überaus starke Resonanz, vor allem in der kirchlichen Praxis und in der Ökumene, darüber hinaus aber auch in einer breiten gesellschaftlichen Öffentlichkeit erfahren. Das dürfte insgesamt damit zusammenhängen, daß in den Einrichtungen der Kirche der Bedarfeiner anwendungsfähigen theologisch-sozialetischen Orientierung angesichts der ungewohnten gesellschaftlichen Herausforderungen als bedrängend und notwendig empfunden wurde, vielleicht stärker noch als in den vorherrschenden Strömungen der wissenschaftlichen Theologie. Zahlreiche Pfarrer und andere verantwortliche Kirchenleute haben offenbar ihre eigenen Fragen und Absichten in den Prämissen, Ansatzpunkten und Ausführungen Wendlands in hohem Maße wiederfinden können. Schon um dieser theologie- und kirchengeschichtlichen Relevanz seiner Arbeiten, aber auch um der Weiterführung der Diskussion willen scheint es sinnvoll, die Hauptansätze Wendlands über diese erste Orientierung hinaus etwas differenzierter zu veranschaulichen. Wir folgen dabei den mit den Hauptbegriffen angezeigten Annäherungen, ergänzen sie durch das sich relativ stark **modifizierende** Kirchenthema, lassen insbesondere Wendland selbst ausführlich zur Sprache kommen, suchen zu verstehen, weshalb und wie der eine oder andere Ansatz von den damaligen Zeitgenossen aufgenommen wurde – und nehmen einige kritische Rückfragen auf, um zur weiteren Verarbeitung von Wendlands Konzeption einer Theologie der Gesellschaft anzuregen.

1. "Universal-eschatologischer Ansatz-

Wendland selbst kennzeichnet die Zielrichtung seiner Konzeption in »Die Kirche in der modernen Gesellschaft«, also in seiner Programmschrift, folgendermaßen:

»Der universale Ansatz christlicher Soziallehre muß fraglos das Ganze der Theologie in Bewegung setzen. Er kann nicht von einzelnen dogmatischen oder ethischen Teilbegriffen ausgehen, mögen diese an sich noch so wichtig sein, wie der Begriff der Heiligung oder der Nachfolge oder der Nächstenliebe oder andere es sind. 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. Universal ist also im strengen Sinn allein die neutestamentliche Botschaft und Lehre vom Gegensatz der zwei Reiche und seiner Überwindung, einem eschatologischen und ebenso ganz und gar geschichtlichen Gegensatz, also auch von der Geschichte, die diese beiden Reiche miteinander haben, bis der Sieg des Reiches Gottes entschieden ist, auf den die ganze Geschichte der Welt hinzielt und sich hinbewegt, damit *ein* Reich und *eine* Herrschaft, Gott alles in allem (1 Kor 15,28) werde. Jeder andere Ansatz ist zu eng, wo immer er gewählt werden mag. Der Gegensatz -Kirche und Weite, >Kirche und Gesellschaft kann allein von diesem übergeordneten Gegensatz her richtig verstanden werden.

Das gilt ebenso von allem, was über die Schöpfung und ihre Erhaltung, was über den Menschen zu sagen ist. Schöpfung, Versöhnung und Kirche samt aller Heilsverwirklichung, die durch die Gegenwart Christi im Geiste, in der Kirche beschlossen sind, müssen von dem zukünftig-gegenwärtigen Reich Gottes her verstanden, durchleuchtet, geglaubt werden. Wenn der göttliche Heilswille hinaus will auf das *eine* Reich Gottes, die *eine* Welt Gottes und das *eine* Volk Gottes, so ist der >Dualismus<, die Zweierheit der beiden Reiche nur ein Übergang, eine Bewegung, ein Geschehen, nicht ein Dauerzustand, in dem wir uns durch schieflich-friedliche Trennung und Grenzziehung zwischen zwei Sphären einzurichten hätten. Es entsteht von hier aus ernstlich die Frage, ob die traditionellen Entgegensetzungen wie Rechtfertigungslehre gegen Christokratie, Lehre von den zwei Reichen gegen Chiliasmus und Lehre vom Naturrecht überhaupt noch sachlich berechtigt sind, und ob wir nicht durch die Botschaft des Neuen Testaments und die gegenwärtige Situation von Kirche und Gesellschaft über sie hinausgestoßen werden. Evanston hat faktisch, wenn auch nicht in ausdrücklicher Erklärung und Begründung diese Frage bejaht...

Der universal-eschatologische Ansatz, den wir als den einzig möglichen für die Theologie der Gesellschaft behaupten, schließt es in sich, daß wir zugleich bei der - nur als endzeitlich zu begreifenden - Wirklichkeit der Kirche einsetzen. Wer Reich Gottes sagt, sagt Kirche. Die Kirche ist die Vorhut des Reiches Gottes auf Erden« (Kirche 69ff.).

Fragt man nach den Gründen für die Resonanz, die Wendlands Arbeit als ganze erfahren hat, so könnten sich schon aus den Konnotationen der beiden zentralen Termini »universal« und »eschatologisch« einige nicht unwesentliche Anhaltspunkte ergeben: Offenbar können mit diesen Begriffen wichtige theologische Interessen und nachvollziehbare Denkweisen assoziiert werden, die dem überall spürbaren sozialetischen Orientierungsbedarf gerecht zu werden vermögen. Der Begriff »universal« steht ja bei Wendland ausdrücklich für die Absicht, die Sozialethik im breiten Zentrum der Theologie, »im Ganzen der biblischen Botschaft« zu verankern und jeder Marginalisierung der Sozialethik zum Anhängsel der Theologie oder zur Paraphrase von scheinbar nachrangigen Begriffen wie Heiligung oder Nächstenliebe entschieden entgegenzutreten. »Universal« assoziiert gleichzeitig aber auch ein Gegenbild zu einem Ethikverständnis, das nur auf das Individuum, die Einzelperson, allenfalls den sozialen Nahbereich zielt, demgegenüber die großen Institutionen, die Gesamtgesellschaft oder gar weltweite Zusammenhänge vom Begriff her aber nicht im Blick hat: »Universal« heißt, daß das ganze gemeint ist. Noch deutlicher als theologische Zentralkategorie ausgewiesen und

sozusagen emotional äußerst positiv besetzt ist das Adjektiv »eschatologisch«. Wer Sozial-ethik eschatologisch begründet, kann auf breite theologische Zustimmung, zumindest aber Aufmerksamkeit rechnen. Wie also schon der Begriff selbst, so vermag erst recht die Wendlandsehe Füllung des Adjektivs »eschatologisch« einer breiten sozialetischen Erwartung zu entsprechen: der Intention nämlich, die traditionell weithin vorherrschende eher dualistisch-statische Zwei-Reiche-Lehre gleichsam nach vorne, zu einem »dialektisch-dynamischen« Verständnis, wie Wendland sagt, zu öffnen. Wer eine solche Öffnung zu einer mehr progressiven Gesellschaftspolitik und entsprechendem kirchlichen Handeln sucht, zugleich aber an einem unaufgebbaren Wahrheitsgehalt der Zwei-Reiche-Unterscheidung, auch etwa gegen die Konzeption von der Königsherrschaft Christi festhalten will, der konnte in diesem universal-eschatologischen Ansatz eine verheißungsvolle Perspektive sehen. Zweifellos hat Wendland selbst von diesem Ansatz her im einzelnen wie in der allgemeinen Gesellschaftspolitik ein progressiv-reformerisches Handeln angestrebt. Ob und wieweit das in seinen auf konkrete Praxis bezogenen Umsetzungen durchgehalten und erkennbar wurde, ist später, in den siebziger Jahren, vor allem von Vertretern der »Kritischen Theorie« und der von ihr beeinflussten Theologie gefragt und negativ beantwortet worden: Wendlands Vorstellungen galten hier vielfach als »bürgerlich«, konservativ, affirmativ, tendenziell autoritär (vgl. exemplarisch Y. Spiegel, *Hinwegzunehmen die Lasten der Beladenen*, 1979, 45ff., 152-163 u. ö.). Ohne im einzelnen auf diese Beurteilung, ihren theoretischen Bezugsrahmen, ihre Begründungen und Belegstellen eingehen zu können, ist doch festzuhalten, daß mit diesen Charakteristika zumindest die Intentionen Wendlands weder hinsichtlich der Überwindung von überkommenen Mustern der protestantischen Ethik zureichend erfaßt sind, noch seine Motivationen und Ziele im Blick auf »Gesellschaftsveränderung«, damals einem Zentralbegriff der gesellschaftspolitischen Diskussion in Praxis und Theorie. Wendland selbst: »Ich gab der bekannten These von Karl Marx, daß die Welt nicht interpretiert, sondern verändert werden müsse, eine christliche Deutung. Die Kategorie der Veränderung trat entscheidend in den Mittelpunkt, desgleichen die reale, geschichtlich zu verwirklichende Humanisierung der Gesellschaft« (Wege und Umwege 214).

2. Entgegensetzung oder Einheit von Kirche und Gesellschaft

In Wendlands Konzept kommt der »Kirche als der Vorhut des Reiches Gottes auf Erden« eine Bedeutung zu, die sich in den Kategorien profaner Wissenschaften nicht erfassen läßt.

»Sie ist weder Gemeinschaft noch Gesellschaft, weder Gruppe noch Bund, weder Anstalt noch Genossenschaft, obwohl sie Züge dieser verschiedenen Gesellungs- und Rechtsformen annehmen kann und muß; ihr und ihr allein muß die Kategorie der Gemeinde vorbehalten bleiben ... Es ist ein Grundfehler der idealistisch-romantischen Sozialphilosophie, die Kirche wesentlich mit Hilfe der als Organismus verstandenen Gemeinschaft verstehen zu wollen ... Die Kirche steht seinsgemäß und auftragsgemäß jenseits des Gegensatzes von Gemeinschaft und Gesellschaft; sie ist mit der Freiheit und der Vollmacht gerüstet, in die verschiedensten sozialen Strukturen einzugehen« (Kirche 71f.).

Diese äußerst starke Akzentuierung des Andersseins von Kirche gegenüber allen gesellschaftlichen Institutionen mag verschiedene Ursachen haben; eine davon ist sicher die Erfahrung Wendlands, wie schnell die Kirche von bestimmten gesellschaftlichen Ideologien oder politischen Mächten (vom völkischen Denken, vom NS-Staat, von den Machthabern im real existierenden Sozialismus) vereinnahmt wurde. Doch zeigte sich bald, daß die Bestimmung von Kirche aus einem fundamentalen und radikalen Gegenüber zur Gesellschaft nicht ausreicht (Wege und Umwege 214). Der Verlauf der Diskussion und die Notwendigkeit, sich mit den tatsächlichen und äußerst vielfältigen Verflechtungen zwischen Kirche und Gesellschaft auseinanderzusetzen, zwangen ihn zu neuen Reflexionen und Definitionsversuchen. In einer Festschrift für den zehn Jahre älteren, 1990hundert Jahre alt gewordenen, mit Wendland befreundeten Nestor der katholischen Soziallehre, *Oswa/d von Nell-Breuning*, nahm er darum 1965zu dem Thema erneut Stellung: Beide Formeln, Gegenüber und Einheit von Kirche und Gesellschaft, sind in sich unzureichend. Sie müssen in ein dialektisches Verhältnis

»zueinander gebracht werden ..., Jede der beiden Vorstellungen muß durch die andere relativiert werden, wenn wir theologisch legitim von Kirche und Gesellschaft reden wollen. Jede der beiden Formeln birgt die Gefahr bestimmter Entstellungen und Abgleitungen in sich, deren größste wohl in der Selbstzwecklichkeit der Kirche einerseits und einer vollständigen Auflösung des)Gegensatzes< von Kirche und Gesellschaft andererseits zu erblicken wären. Aber auch auf Vermittlungen zwischen Kirche und Gesellschaft, wie sie zum Beispiel in der bekannten Formel »Kirche für die Welt« vorliegen, haben wir unseren Blick zu richten.

Die Formel, die vom -Gegenüber. von Kirche und Gesellschaft spricht, ist eine Kontraktion einer ganzen Reihe von biblisch-theologischen und dogmatischen Aussagen, welche die Distanz der Kirche von der)Welt< und ihre *Selbstunterscheidung* von der Gesellschaft ausdrücken. Beides ist mit der Existenz der Kirche als Kirche gesetzt, so gewiß die Kirche Christusgemeinschaft,)Leib Christi- oder die Gemeinschaft der durch das Evangelium zum Glauben Berufenen und damit *aus* der Welt Ausgesonderten ist« (Revolutionäre Gesellschaft 64).

Um andererseits Phänomen und Problematik der »Einheit« von Kirche und Gesellschaft jetzt ebenso deutlich in den Blick zu bringen, fragt Wendland,

»... ob vielleicht von einer der Distanz vorausgehenden)Einheit< von Kirche und Gesellschaft gesprochen werden müsse, zumal um jener Pervertierung von Kirche zu entgehen, in welcher sie sich selbst als Heilsanstalt zum Selbstzweck und Endzweck erhebt, gleich als ob es kein göttliches Handeln gäbe, das die Kirche transzendiert und uns die Kirche als transitorische Größe begreifen heißt« (Revolutionäre Gesellschaft 65).

»... Damit kommt eine erste theologische Relativierung des »Gegenübers« von Kirche und Gesellschaft in Sicht, nämlich die *eschatologische*. Das vollendete Reich Gottes transzendiert die Kirche und stellt die Aufhebung des geschichtlichen Gegensatzes oder Widerspiels dar ...

Eine zweite Form der theologischen Relativierung steckt in der Formel *Barths* -Gemeinde für die Welt<. Wir bezeichnen diese Relativierung als *heils-geschichtlich* in dem Sinne, daß die Präsenz des Heils in der Geschichte, daß Jesus Christus als Versöhner und Erlöser der Welt zugleich die Voraussetzung des Gegenübers und eine Vermittlung ist - in dieser Zeit und Geschichte. An diesem Ort wäre von dem missionarischen und dem diakonischen Auftrag der Kirche zu sprechen, welche bedeuten, daß -Kirchee sagen immer auch heißt)Welt< sagen und daß eine weltlose Kirche, die nur um ihre Eigen-Existenz besorgt ist, eine Entartungsform von Kirche darstellt« (Revolutionäre Gesellschaft 67).

Eine dritte Möglichkeit der Relativierung des -Gegenübers- von Kirche und Gesellschaft sieht Wendland schließlich in der soziologischen Perspektive. Die in dieser Betrachtung faßbare Einheit

»besteht zunächst in der schlichten Tatsache, daß alle Glieder der Kirche zugleich Glieder der Gesellschaft sind, also Kirche und Gesellschaft im einzelnen gleichsam ineinander liegen, ohne sich freilich auch hier zu decken. Fassen wir sie also als zwei Dimensionen derselben menschlichen Existenz. Kirche und Welt sind in einer Person verbunden. Gehen wir dagegen nicht von der einzelnen Person, sondern von der Gesamtheit der Gesellschaft aus als dem Inbegriff aller sozialen Bindungen schlechthin, so erscheint das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft wiederum in einer neuen Perspektive: Die Kirche ist eine Gruppe der Gesellschaft unter anderen, eine Institution neben der anderen - sowohl von der Gruppe als auch von der Institution spricht die Religionssoziologie« (Revolutionäre Gesellschaft 69).

Vor diesem dem Hintergrund, jetzt stärker die Dialektik von »Gegenüber« und (auch empirisch vermittelter) »Einheit« von Kirche und Gesellschaft betonend, nimmt Wendland schon 1965 das theologisch oft schwierige Thema *Volkskirche* auf. Nicht zuletzt durch die neu aufgekommene Betrachtungsweise der empirischen Kirchensoziologie und ihre Forschungsergebnisse in Gang gebracht, hatte dieses, früher unter anderen, mehr nationalen Aspekten diskutierte Thema eine neue Relevanz gewonnen, die nur wenig später, etwa ab 1970, durch die rapide ansteigende Kirchenaustrittsbewegung zu einem der vorherrschenden Gegenstände einer übrigens bis heute unvermindert starken Diskussion über Rolle und Gestalt der Kirche in unserer Zeit werden sollte. Wendland wendet sich ganz unmittelbar einer Zentralfrage des Volkskirchenthemas zu, nämlich der, wie er es nennt, »partikularen Kirchlichkeit, welche nur bei besonderen Ereignissen und sogenannten Höhepunkten des Lebens Handlungen der Kirche in Anspruch nimmt (Taufe, Trauung usw.), sich im übrigen jedoch am Leben der Kirche nur selten beteiligt, eine Verhaltensweise, die bei den Massen der nicht aus der Kirche Ausgetretenen seit langen Jahrzehnten üblich ist und die Macht eines traditionellen Verhaltensschemas besitzt« (Revolutionäre Gesellschaft 72).

Auch in bezug auf das Volkskirchentema gelingt es Wendland offensichtlich, die wichtigsten unter den kirchlichen Amtsträgern verbreiteten Grundauffassungen aufzunehmen, theologisch plausibel zu formulieren und zu bewerten: den häufig positiven pastoralen Erfahrungen mit der volksskirchlichen Alltagspraxis entspricht ihre positive Würdigung in vorwiegend religionssoziologischer Argumentation:

»Es handelt sich hier um kirchlich-gesellschaftliche Konventionen von großer geschichtlicher Wirkung, in denen in der Tat eine - wenn auch gebrochene und oft entstellte - Einheit von Kirche und Gesellschaft gelebt wird, und zwar im Vollzug kirchlicher, kultischer Handlungen, weil diese dem Bedürfnis nach Weihe und Erhebung des Lebens Rechnung tragen, ohne daß die Frage nach ihrem Sinn und ihrer Wahrheit überhaupt gestellt zu werden brauchte ... Die theologische Mißachtung der sozial-moralischen Konventionen ist Ausdruck eines fragwürdigen theologischen Antinomismus, der vergißt, daß der *primus seu politicus usus legis* das menschliche Gemeinleben überhaupt erst ermöglicht und erhält und damit auch die Kirche als Teil der Gesellschaft, als Sozialgefüge« (Revolutionäre Gesellschaft 73).

Auf der anderen Seite nimmt Wendland die Vorbehalte und Fragen auf, die sich aus der Spannung zwischen dieser volksskirchlichen Praxis und dem (xeigentlichen«) Auftrag der Kirche ergeben:

»Die Kirche kann sich nicht mit ihrem So-Sein identisch setzen. Sie ist Kirche *unter* und nicht über dem Evangelium, unter und nicht über ihrem Auftrag. Sie muß alle historisch geformte)Volkskirchlichkeit< und alle christlich-bürgerlichen Konventionen transzendieren und durchbrechen. Ihre >Sendung<, das Heil Gottes den Menschen in der Welt mitzuteilen, hindert sie daran, zu einer bürgerlichen Erziehungsanstalt und zur Predigerin der Moral herabzusinken. Die Agape erschöpft sich nicht in bürgerlicher Rechtschaffenheit« (Revolutionäre Gesellschaft 73).

Unbeantwortet bleibt freilich, wie dieses »Transzendieren« und »Durchbrechen« der Volkskirchlichkeit praktiziert werden soll: als Postulat in der Predigt, durch veränderte Arbeitsformen in der Gemeinde? – Zusammenhang und Vermittlung zwischen einerseits einem positiv akzeptierenden, soziologisch begründeten Verständnis für die volkskirchliche Praxis und andererseits einer geforderten »Selbstunterscheidung der Kirche von der Gesellschaft und ihrer Moral wie von allen Schemata historischer Kirchlichkeit oder Halbkirchlichkeit« (Revolutionäre Gesellschaft 73) werden nicht erkennbar; die damit verbundenen Aporien bleiben bestehen. Doch sind sie durch Wendlands unbefangene Akzeptanz auch der soziologischen Erklärungsmuster ersichtlich für viele Pfarrer tragbarer geworden, als es ihnen aufgrund einer sonst weithin üblich gewordenen eindimensionalen Entgegensetzung von Leib Christi und Volkskirche legitim erschienen wäre.

3. Christlicher Humanismus

ist zunächst zu unterscheiden von bürgerlichem oder marxistischem Humanismus, die beide durch die Selbstmächtigkeit des Menschen gefährdet sind und zu wenig wissen von den Mächten der Sünde und der Dämonie; doch bedeutet diese Unterscheidung nicht einfach Ablehnung des weltlichen Humanismus. Es muß vielmehr auch hier nach einer dialektischen Verknüpfung zwischen christlichem und profanem Humanismus gesucht werden. So fehlt zwar dem bürgerlich-romantischen Humanismus die tiefere Einsicht in die Wirklichkeit der Entfremdung; doch kann und muß der christliche Humanismus von ihm lernen, wie die Forderungen von Freiheit und Gleichheit zu buchstabieren sind. Andererseits kann der Christ zwar den »marxistischen Wunderglauben an den Durchbruch ins Reich der Freiheit und den sich allseits reich entwickelnden Menschen ...« nicht teilen; »Aufzunehmen haben wir jedoch den -realen Humanismus< von Marx darin, daß wir nach der Entfremdung des Menschen in *jedem* Gesellschaftssystem fragen ...« (Einführung 21 f.); und aufzunehmen sind erst recht die sozialistischen Leitbilder von sozialer Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit. Beide, bürgerlicher und marxistischer Humanismus, gehen einseitig von entweder dem personalistischen oder dem sozialistischen Ansatz aus. Die Sozialethik aber darf in diesem Sinne nicht einseitig verfahren: »Sie beruht auf der Dialektik von Person und Gesellschaft. Wir stellen die These auf, daß diese Dialektik allein im *christlichen* Humanismus recht begründet werden kann, der aus dem Widerstreit des bürgerlichen und des marxistischen Humanismus herausführte (Einführung 22). - Worin ist dieser hohe Anspruch begründet? Wendland verweist wiederum primär auf die eschatologische Ausrichtung:

»Der christliche Humanismus steht in der Erwartung des >Reiches Gottes« *Dieses* wird das wahre Reich

des Menschen sein. Allein im Reiche Gottes werden die Hoffnungen der Menschen erfüllt, und die Bestimmung ihres Menschseins erreicht, was unter den Bedingungen der Entfremdungs-Existenz nicht möglich ist. Diese Zukunftsbezogenheit dirigiert den christlichen Humanismus; denn ohne diese würde er zur bloßen normativen oder Gesetzes-Ethik, ohne Antwort auf die Frage nach der *endgültigen* Überwindung der Entfremdung absinken, welche für die geschichtliche, menschliche Daseinsweise eine end-zeitliche sein muß« (Einführung 24).

»Der Gott der Herkunft ist der Gott der Zukunft. Darum überschreitet der christliche Humanismus das Gewordene, ja die Geschichte überhaupt, in der Richtung nach vorne (Einführung 25).

Man kann kritisch fragen, ob mit dem hohen Anspruch, die Widersprüche zwischen »personalistisch« und »sozialistisch« im christlichen Humanismus aufzuheben, die ethischen Absichten von Liberalismus und Sozialismus zureichend erfaßt (oder ob sie, wie Y. Spiegel a.a.O. 154 meint, »grob verzeichnet«) sind. Doch würde eine solche Kritik die tiefere Intention und auch Wirkung Wendlands nicht treffen. Es geht ihm unseres Erachtens ja nicht darum, eine abstrakte Überlegenheit des christlichen Humanismus über den bürgerlichen oder den marxistischen zu konstatieren, sondern in erster Linie darum, die gegenseitige Dialog- und Anschlußfähigkeit aufzuweisen und so der christlichen Ethik aus dem vielfach empfundenen Getto einer theologischen Eigenwelt herauszuhelfen:

Der christliche Humanismus »nimmt alle Wahrheit der humanistischen Gesellschaftskritik in sich auf. Er entwickelt im kritischen Dialog mit dieser die -reale Utopie- eines gesellschaftskritischen Leitbildes, einer sozialetischen Zielsetzung für diese geschichtliche Gesellschaft, für den Menschen in dieser; er bejaht die geschichtliche *Begrenzung* der Zielsetzung (z. B. -soziale Gerechtigkeits, Widerstand gegen alle Entmenslichung des Menschene, >übernationale Rechtsordnungen) als Bedingung der konkreten Fassung und Zuspitzung der sozialetischen Maßstäbe« (Einführung 26).

4. Verantwortliche Gesellschaft

Angesichts der Tatsache, daß der Begriff Verantwortung immer mehr zu einer Art Schlüsselbegriff der Ethik in der Gegenwart geworden ist, dürfte es von Interesse sein, daß Wendland auf der Suche nach zulänglichen Begriffen für eine Theologie der Gesellschaft schon früh das Konzept der »verantwortlichen Gesellschaft« aufgenommen hat. Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates hatte bald nach dem Zweiten Weltkrieg in Amsterdam 1948 diese Formulierung gebraucht. An der Vorbereitung der 2. Vollversammlung 1954 in Evanston war Wendland bereits selbst beteiligt. »Ich hatte die Aufgabe, mehrere Memoranden zum Hauptthema zu schreiben und die Beziehung des Eschatons Jesus Christus zu den verschiedensten Sphären und Dimensionen der Welt herauszustellen, dies alles in sozialetischer Hinsicht. Damit war ich zugleich in meinem Element und durfte wieder einmal erfahren, welche Erhellung und Bereicherung aus den ökumenischen Dimensionen in meine persönliche sozial-ethische Arbeit gelangte« (Wege und Umwege 192). In Evanston wurde das Konzept Verantwortliche Gesellschaft erneut aufgenommen und Wendland machte es sich zu eigen. Er will mit seiner Sozialetik ja unter anderem versuchen, die sozialen Strukturen der modernen Gesellschaft theologisch in den Blick zu bekommen, zu begreifen, um sie schließlich »positiv-kritisch« zu beurteilen. Damit setzt er sich in Gegensatz zu einer theologischen

Tradition, die die Moderne nur negativ als Säkularisierung, Verweltlichung, Zersetzung echter Werte und Gemeinschaft oder Entseelung der Arbeit zu sehen vermag. Weil sie es versäumt hat, den Blick über ihren eigenen Zaun in andere Wissenschaften zu lenken, sich selbst also in dogmatischen starren Mauern gettoisiert hat, deshalb fehlt solcher Theologie das Fundament zum Gespräch mit »der Welt«. Die geringere Berührungsangst ökumenischer Theologen mit human-, gesellschafts- und wirtschaftswissenschaftlichen Kategorien beeindruckt und inspiriert Wendland, seinerseits unbefangen über die Grenze zu gehen. Es ist ein Konstitutivum seiner Sozialethik geworden.

Zu den Voraussetzungen des Begriffs verantwortliche Gesellschaft zählt Wendland zunächst einmal die - unbefangen in diesem Zusammenhang als naturrechtlich charakterisierte - Freiheit, die dem Menschen zukommt und ihn für Mitmensch und Gesellschaft verantwortlich macht. Naturrechtlich deshalb, weil hier noch kein genuin christlicher Maßstab gegeben ist, vielmehr ein solcher, der für jedes Gesellschaftssystem in Anschlag zu bringen ist.

»Es handelt sich mithin bei dem Leitbild der verantwortlichen Gesellschaften weder um eine nur aus Christen bestehende Gesellschaft, noch um eine christliche Gesellschaften in dem Sinne, daß ihre sozialen Ordnungen »verchristlicht« wären und sie auf diese Weise etwa gar eine Art Vorstufe zum Reiche Gottes darstellte« (Kirche 129).

Dennoch bildet die Existenz der christlichen Gemeinde, die als weltliche Christenheit lebt, ohne die sozialen Ordnungen zu verkirchlichen, eine weitere Voraussetzung zu einer verantwortlichen Gesellschaft ... Wendland betont immer wieder,

»wie wichtig es ist, daß die Gemeinde als weltliche Christenheit das Leben der Gesellschaft mitlebt, das heißt ihre jeweiligen Nöte und Gestaltungsaufgaben aus der eigenen, politischen, sozialen, wirtschaftlichen Arbeit ihrer Glieder kennt und durch diese ihre Glieder in der Welt an denselben Aufgaben steht wie alle anderen in Politik, Wirtschaft, Verwaltung, Rechtsleben tätigen Menschen der Gesellschaft« (Kirche 131).

Für die Verhältnisbestimmung von Kirche und Gesellschaft verwendet Wendland gerne die Paradoxie der chalzedonensischen Formel: Sie sind weder identisch noch streng getrennt. Der Struktur des Wendlandsehen Theologietreibens entspricht es, daß er seine eigene Position in Abgrenzung zumeist gegen Extrempositionen formuliert. So wendet er sich mit seinem Konzept der verantwortlichen Gesellschaft einerseits gegen einen vom Liberalismus und liberalen Kapitalismus inspirierten Individualismus.

»Der Versuch, die ganze Gesellschaft vom Einzelnen her, vom Individuum als dem Sozialatom her aufgebaut und konstruiert zu denken, widerstreitet dem christlichen Denken, das den Einzelnen nie als solchen denken kann, sondern als Mitmenschen sehen muß« (Kirche 133).

Die andere Extremposition wäre ein Kommunismus mit seiner Verheißung einer vollkommenen Erlösung in der Geschichte und seiner totalen Kontrolle des gesellschaftlichen und individuellen Lebens - wie er 25 Jahre später tatsächlich und schmerzhaft in der »Herbstrevolution 1989« in der DDR in Erscheinung treten und die kritischen Anfragen Wendlands bestätigen sollte.

Es darf nicht vergessen werden, daß auch die moderne Gesellschaft in Strukturen der Gemeinschaft lebt und leben muß. Wendland bedient sich gerne der *Tönniessehen* Unterscheidung von Gesellschaft und Gemeinschaft, wie er überhaupt bei seinen soziologischen Gewährsleuten wie *Freyer, Gehlen, v. d. Gablentz, Schelsky* durchaus einer später im Umkreis der kritischen Theorie als »bürgerlich« bezeichneten Option zuneigt. Die Betonung der Wichtigkeit des Lebens in kleinen Gruppen, weil dort ein Miteinander möglich ist, das durch die Strukturen der technisierten Arbeitsorganisation hindurchgreift, verleitet ihn allerdings nicht zu der romantischen Vorstellung, nach der man einen modernen, durchrationalisierten Betrieb analog zum Idyll einer organischen Gemeinschaftsbeziehung oder zum überschaubaren Zusammenhang von Berufsständen schaffen kann. Wendland lehnt in deskriptiver Absicht das kommunistische Klassenschema für die moderne westliche Gesellschaft ab. Vielmehr neigt er der Schelskyschen These zu, in Ausgleich, Nivellierung, wachsender Konformität, Abnahme des Proletariats zugunsten einer breiten Schicht Angestellter oder eines »im ganzen einheitlichen Arbeitsbürgertums« (Kirche 136) habe sich eine sogenannte »nivellierte Mittelstandsgesellschaft« gebildet (Kirche 136).

Das Konzept der verantwortlichen Gesellschaft greift aber nicht nur die genannten Gegensätze an.

»So trifft der Begriff der verantwortlichen Gesellschaft die Neigung der heutigen Gesellschaft, den Menschen im wesentlichen als den Träger der technischen Vernunft, den homo faber, den homo technicus anzusehen« (Kirche 139),

und mit dieser Neigung die Gefahr, ihn entweder als autonomen Schöpfer der gesamten gesellschaftlichen Welt zu verstehen (Marx), oder aber ihn zum Objekt der von ihm selbst geschaffenen Technik zu erniedrigen. Im funktionalen System der modernen Gesellschaft (Freyer) mit ihren Segmentalisierungs- und Fragmentierungstendenzen muß die Theologie der Gesellschaft Anwalt des ganzen Menschen sein, um seine volle Kreatürlichkeit in seiner personalen Gesamtexistenz zur Geltung zu bringen. Der sozialkritische Charakter des Begriffs der verantwortlichen Gesellschaft verlangt, daß der Mensch inmitten der technisch-funktionalen Apparate in Freiheit und Mitmenschlichkeit lebt. »Vielleicht ist ihm damit die größte Aufgabe seiner ganzen bisherigen Geschichte gestellt« (Kirche 140).

Weitere vom Konzept der verantwortlichen Gesellschaft bekämpfte Richtungen sind die mit dem Gedankengut eines ungezähmten Pluralismus einhergehenden gefährlichen Gegen Tendenzen der Absolutsetzung von Teilinteressen sowie ein freiheitsfressender Konformismus, der sich in praktischem Materialismus ebenso wie im östlichen Kollektivismus ausdrückt.

»Die >verantwortliche Gesellschaft aber fordert die Durchbildung der gesellschaftlichen Demokratie und ein kritisch kontrollierendes Bewußtsein der Gesellschaft, das sich an sozialetische Maßstäbe bindet, die für alle Interessen- und Machtgruppen in der Gesellschaft gültig sind« (Kirche 143).

Und: »Freiheit und Gerechtigkeit, Person und Gesellschaft, das Recht des einzelnen und die Gesamtordnung des Gemeinwesens müssen als komplementäre Begriffe gefaßt werden, damit die über alle falschen Antithesen und unechten Alternativen hinausweisende Bewegung dieses Zielbildes sichtbar werden kann« (Revolutionäre Gesellschaft 113).

Es mutet uns Heutige etwas optimistisch an und erinnert an den problematisch gewordenen

Begriff der »formierten Gesellschaft«, wenn Wendland sich die Einheit der Gesellschaft als Neuintegration vorstellt, und zwar

»als Zusammenführung und Einbindung der Einzelnen und der Gruppe in eine gesellschaftliche Ordnung, die aus für alle Glieder der Gesellschaft verbindlichen, sozialetischen Maßstäben oder Leitbildern lebt und darum die Kraft besitzt, im Kampf mit den auseinanderstrebenden Sonder- und Teilinteressen, das Gemeinwohl durchzusetzen und die Teilglieder der Gesellschaft mit dem Bewußtsein zu erfüllen, daß sie eine Gesamtheit von Stellvertretungen und gegenseitigen Diensten verkörpern« (Kirche 143).

Dies ist Aufgabe einer christlichen Gemeinde, die neue soziale Formen der Gemeindebildung (Wächteramt der Kirche) im Verbund mit säkularen, gesellschaftlichen Kräften selbst erarbeitet.

Die verantwortliche Gesellschaft ist weder eine christliche Sozialordnung noch gar das Reich Gottes auf Erden; sie hat keinen Letztcharakter. Es ficht Wendland überhaupt nicht an, daß dieses Konzept von Nichtchristen unterstützt werden kann. Vielmehr betrachtet er es als »die kritische Aufnahme des weltlichen Naturrechts unter die eschatologische Norm und Wahrheit der göttlichen Liebe« (Kirche 157). Die Kirche beziehungsweise eine Theologie der Gesellschaft hat nicht nur eine Ethik für Christen zu entwickeln. Der Mensch schlechthin ist ihr legitimes Thema. Deshalb versteht sie sich als Anwalt der Menschlichkeit im Sinne einer christlichen Humanität und kann Forderungen allgemeinen, humanen Charakters entwickeln.

»Die Kirche ist um des Menschen willen, um der menschlichen Gesellschaft willen da. Deshalb gibt es kein Feld menschlichen Lebens, das ihrer Mitverantwortung entzogen werden könnte« (Revolutionäre Gesellschaft 114).

5. Gesellschaftliche Diakonie

Einen weiteren wichtigen Baustein in Wendlands Theologie der Gesellschaft bildet das Leitbild der gesellschaftlichen Diakonie. Für Wendland gilt zunächst allgemein, daß Ethik und praktische Theologie die Diakonie in ihrem Nachdenken vernachlässigt haben; eine Feststellung, die man gewiß heute wiederholen kann. Diakonie insgesamt, als karitative wie als gesellschaftliche Diakonie ist christologisch zu fundieren, denn die Gesamtsendung Christi muß unter das Stichwort diakonein gerückt werden (Mk 10,45 par.). Im dienenden Christus manifestiert sich eine Urparadoxie unseres Glaubens; der königliche, göttliche und zukünftige Richter und Erlöser der Welt ist nichts als der Dienende: Christos Doulos, Christos Diakonos.

»Die eigentliche Tiefe des Diakonates Christi ... liegt darin, daß der Herr Knecht ist und bleibt, und zugleich wiederum, daß der Knecht göttlicher Kyrios ward und ist und bleibt« (Revolutionäre Gesellschaft 184).

Hier liegt das Fundament jeglicher christlicher Diakonie. Gesellschaftliche Diakonie soll nun

das traditionelle Diakonieverständnis prinzipiell ausweiten. Die überkommene kirchlich-karitative Diakonie läßt sich durch drei Merkmale kennzeichnen: sie arbeitet pflegerisch und sozialpädagogisch. Dies aber erscheint vor dem theologischen Oberbegriff einer christologisch begründeten Diakonie als zu eng. Sogar schon *Wiehern* hatte einen weiteren Begriff von Diakonie, den zu verwirklichen er aber wegen des zerrissenen Zustandes des Protestantismus nicht in der Lage war und den auch die Kirche bis in die Zeit nach 1945 nicht realisieren konnte. Caritas ist prinzipiell Einzelfallhilfe, selbst wenn sie auch mit Gruppen arbeitet. Dagegen schlägt die gesellschaftliche Diakonie einen anderen Weg ein:

»Die gesellschaftliche Diakonie ist auf die Institution gerichtet, sie fragt nach dem Verhältnis des Menschen zu den Institutionen und den durch Sachstrukturen vermittelten, sozialen Beziehungen ... und (sie) fragt nach den Mächten und Kräften, die den Menschen hindern, ein wirklich menschliches und menschenwürdiges Dasein zu führen« (Grundzüge 128f.).

Ihr Bezugspunkt sind gesellschaftliche Schichten und Gruppen und das Ergehen der Menschen in und durch diese Gruppen - ein fast wissenssoziologischer Ansatz Wendlands, implizit unterfüttert durch die Gehlensehe Institutionslehre. Und schließlich blickt gesellschaftliche Diakonie auf das Verhältnis der Gruppen in der Gesellschaft zueinander. Ihr Interesse ist der soziale Frieden, also gerade nicht die Pazifizierung des einzelnen durch Versorgung, sondern die Verwirklichung von Partnerschaft der in Gruppen oder Institutionen eingebundenen Menschen. Daß ihr dabei das Ergehen des Individuums nicht aus den Augen gerät - ihr Leitziel bleibt die eschatologische Bestimmung des Menschen, der zur Gliedschaft im Reich Gottes berufen ist -, verbindet sie mit der traditionellen Diakonie. »Gesellschaftliche Diakonie vereint Person und Gesellschaft durch dienende Liebe« (Revolutionäre Gesellschaft 180). Aber ihr Aufgabenhorizont ist gesellschaftsweit, sozial-ethisch ausgelegt:

»Seit den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte hat die christliche Sozialethik größtes Gewicht darauf gelegt, daß die Einheit, die moralische und soziale Einheit der menschlichen Gesellschaft gewahrt bleibe; das hat sie von vornherein über nationale Unterschiede, über Klassen- und Rassegegensätze erhoben, und die ökumenische, ethische Tradition scheint mir auch heute ein wichtiges Anliegen der gesellschaftlichen Diakonie zu sein, nämlich dafür zu sorgen, daß wir als Menschen in dieser Gesellschaft trotz aller nationalen Fremdheitserfahrungen, trotz aller Unterschiede unseres geistigen und kulturellen Niveaus und Bildungsausganges und unserer sozialen Herkunft lernen, miteinander zu leben, einander zu verstehen, zu respektieren; denn das ist ein Grundfundament für den Bestand der menschlichen Gesellschaft, daß die einzelnen Gruppen sich nicht gegenseitig vertilgen wollen, sondern daß wir es lernen, die Lebensnotwendigkeit jeder einzelnen Schicht in der modernen Gesellschaft anzuerkennen und praktisch zu respektieren. Insofern ist also die Einheit der menschlichen Gesellschaft tatsächlich ein Hauptziel des christlichen, sozialen Handelns, der gesellschaftlichen Diakonie« (Grundzüge 130f.).

Im Zuge der gesellschaftskritischen Diskussion, die sich kurz nach Wendlands Emeritierung auch im Lager von Theorie-Wissenschaften und Theologie immer stärker ausweitete und deutlich auch auf die Rolle von Religion und Sozialethik richtete, wurde nicht zuletzt an dieses Konzept der gesellschaftlichen Diakonie die Frage gerichtet, ob es sich nicht vorrangig oder sogar einseitig auf eine Funktion im Sinne der religionssoziologischen Integrationsthese beschränke, also darauf, »Kitt der Gesellschaft« zu sein, sich mit den Aufgaben der Sozialhygiene zu begnügen und nicht radikal genug nach den wirklichen Ursachen der

gesellschaftlichen Konflikte zu fragen. Wendland stellt sich diesen, in seiner Zeit in einer solchen Zuspitzung erst aufkommenden Fragen noch nicht. Er dürfte sie aber auch inhaltlich nicht für sein Konzept akzeptiert haben, weil er davon ausgeht, daß gesellschaftliche Diakonie im Prinzip immer gemäß der reformatorischen Ekklesiologie im Bezugsrahmen einer *societas semper reformanda* handelt. Reform aber geschieht für ihn zunächst innerhalb der Institutionen.

»Die gesellschaftliche Diakonie hat es primär mit den Institutionen zu tun, unter dem Gesichtspunkt der Befindlichkeit, des Wohlergehens und der Wohlfahrt des Menschen in jenen Institutionen der Gesellschaft. Es kommt darauf an, diese Institutionen ständig den neuen Erfordernissen der wechselnden geschichtlichen Situationen anzupassen, d. h. die Institutionen müssen ständig reformiert werden, und zwar unter dem anthropologisch-sozialethischen Leitfaden der sozialen und ökonomischen, seelischen und leiblichen Wohlfahrt des Menschen und seiner menschenwürdigen Existenz« (Grundzüge 133).

Eine letzte Aufgabe der gesellschaftlichen Diakonie ist ihr Kampf gegen die Entfremdung und ihre Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Ideologien. Wendland nennt, wie so oft, Nationalismus, Marxismus, Konservatismus und Liberalismus. Sie werden einer ständigen sozialen, politischen und ethischen Kritik unterworfen. Es findet, so hofft Wendland, Entideologisierung statt, die er dann seinerseits im positiven Sinne als moralische Sozialhygiene auffaßt. So kann humane Einheit der menschlichen Gesellschaft entstehen.

6. Revolution und Kirche

In der Ökumene der endfünfziger und sechziger Jahre wurde das Thema Revolution zu einem der meistverhandelten theologischen Gegenstände. Die »alten« Kirchen sahen sich genötigt, ihre traditionellen Themen zugunsten der Probleme der Christen in den Entwicklungsländern mit ihren vielfältigen Erfahrungen von Ungerechtigkeit zurückzustellen. Ein Tenor dieser Entwicklung ist es, die Aufgabe der Christenheit als weltveränderndes Handeln zu begreifen und mit dem Revolutionsbegriff zu verbinden. Es fügt sich gut in Wendlands Theologie der Gesellschaft, daß er sich dem Begriff der Revolution, freilich in einem durchaus eigenen Verständnis, öffnet.

Auf der ökumenischen Studien- und Expertenkonferenz zum Thema des rapid social change in Thessaloniki hält Wendland 1959 das Einleitungsreferat über den christlichen Humanismus. Und 1966 spricht er auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf neben Theologen wie *Vissert* [†] *Hooft*, *Thomas*, *Blake* und *Shaull* über Kirche und Revolution.

Gegen die Verwendung eines traditionellen Revolutionsbegriffs steht die Erfahrung der Zeit: Sowohl eine rein politische Konzeption, derzufolge Revolution den Herrschaftswechsel von Einzelpersonen oder Machteliten und Oberschichten meint, als auch ein eher sozialer Begriff von Revolution nach dem Schema eines gewaltsamen Umsturzes durch eine bislang unterdrückte Klasse engt das zureichende Verständnis ein. Denn die Signatur dieser Zeit heißt totale Revolution, Weltrevolution:

»Total erstens im quantitativ räumlichen Sinne, daß sie die ganze Welt, alle Kontinente und alle Bereiche des Lebens erfaßt und durchwühlt, umwälzt, und zweitens im qualitativen Sinne des Wortes, insofern sie mit einer ungeheuren Dynamik, mit einem ungeheuren Gewicht bis in die letzten Tiefen der menschlichen Seele und des menschlichen Geistes vordringt und auch vor den heiligsten, innerlich am tiefsten empfundenen religiösen und kultischen Traditionen keineswegs haltmacht - und ich möchte meinen, auch gar nicht haltmachen kann« (Kirche und Revolution, in: ÖRK Hg: Appell an die Kirchen der Welt, Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Stuttgart, Berlin 1967, 84).

Es geht um eine Neuordnung der menschlichen Gesamtgesellschaft, die Durchbrechung aller historisch sozialen und ökonomischen Formen, die sich z. B. in neuen Ehe-, Familien- und Gemeinschaftsstrukturen zeigt, die aber genauso gut auf dem Felde der Agrarwirtschaft und politischen Verfaßtheit abgelesen werden kann. Sehr optimistisch sieht Wendland eine Tendenz zur Fundamentaldemokratisierung am Werke, die aber nicht zu einfach mit europäisch-nordamerikanischen Vorstellungsschemata gemessen werden darf.

An die Adresse der eigenen Herkunftstradition gerichtet rechnet Wendland mit einer Theologie ab, die stets nur mit dem status quo sich zu versöhnen trachtete:

»Ich meine jeden christlichen Konservatismus, der bei uns in Europa Hunderte von Jahren eindeutig und einseitig das Feld beherrscht hat und es dem christlichen Denken und Handeln völlig unmöglich machte, jemals eine klare, positive Haltung gegenüber revolutionären Vorgängen und Verhaltensweisen in der menschlichen Geschichte einzunehmen. Das hat die verheerende Folge gehabt, daß die Christenheit auf die Seite der herrschenden historischen Mächte, auf die Seite der Vergangenheit gezogen wurde, daß man sie immer mehr und mehr mit ihrer eigenen Vergangenheit oder mit der politischen und sozialen Vergangenheit eines bestimmten Gesellschaftssystems gleichsetzen konnte. Das hat die Christenheit, die Kirche und das theologische Denken in Europa um seine schöpferischen Möglichkeiten, um seine Bewegungsfreiheit, um seine Offenheit, um seine Solidarität mit dem Menschen unserer Tage gebracht« (Appell 85).

Ideologisch pervertiert wäre allerdings ein säkularisiertes, nach dem Schema des jungen Marx entworfenes Verständnis von Revolution, das sich eine Emanzipation der Menschen von allen Entfremdungen, Übeln, Ungerechtigkeiten oder Unrechtsherrschaft sucht, ein Verständnis, das dem Verdikt einer schwärmerisch-säkular-eschatologischen Utopie verfallen müßte. Dagegen postuliert Wendland als Ansatzpunkt ein christliches Revolutionsverständnis, das zwar auch eschatologisch qualifiziert ist, aber nicht als Jenseitsvorstellung, vielmehr als »das gegenwärtige Wirklichwerden und Wirken des Reiches Gottes in Jesus Christus und in seiner Gemeinde auf diesem Erdboden« (Appell 87). Wendland spricht mißverständlich von einer Revolution von oben. Ihr Träger ist die Gemeinde, die Kirche, die mit ihrem »aktiven Ethos der dienenden Liebe an der Weltveränderung und der Weltumgestaltung arbeitet, um Freiheit, Gerechtigkeit, Wohlfahrt und eine menschenwürdige Existenz für alle Menschen zu erkämpfen« (ebd.). Ihr Kampf ist antidämonisch und prophetisch insofern, als er gegen ideologische Verschleierungen jeglicher Unmenschlichkeit gerichtet ist und ihr die falsche Maske abreißt:

»Allein auf dem Wege über den antidämonischen, prophetischen Kampf der Zeugen und der in der Liebe dienenden Jünger und Nachfolger Jesu Christi bricht sich das Reich Gottes, dem Menschen zum ewigen Heil und zur irdischen Wohlfahrt dienend, hier auf Erden seine Bahn« (ebd.).

Das erfordert ein besonderes Weltverhältnis des Christen, das nach Matth 25 und Ga16,2 als Solidarität der Anteilnahme mit den Menschen im Verbund mit Offenheit für die Zukunft der Kirche und der Welt beschrieben werden kann. Sie bedient sich der christlicherseits so oft verpönten westlichen menschlichen Vernunft, um als Kooperator Gottes die Welt zu verändern. Als kritisches Leitbild dient ihr dabei das pragmatisch und faktisch realisierbare Konzept der verantwortlichen Gesellschaft. Es geht um einen Prozeß der Humanisierung der menschlichen Gesellschaft, an deren Spitze die Kirche stehen muß, die sich mit der Revolution von unten verbündet und so die weltgeschichtliche Forderung der Stunde erfüllt.

»Was uns beruft und ermächtigt in der Diskontinuität der Zeiten, die pneumatische, geistliche Kontinuität der Kirche zu glauben und aus ihr zu leben, die Einheit der Kirche Christi durch alle Zeitalter, durch alle sich wandelnden politischen und gesellschaftlichen Systeme hindurch zu wahren, das ist doch nichts anderes als die eschatologische, im Heiligen Geist Gegenwart werdende Freiheit der Kinder Gottes. Die ist uns verliehen, die ist unser xAdelstitek, und aus dieser Freiheit heraus sind wir ermächtigt, eine weltverändernde, christliche Humanität zu leben, die der Menschenwürde, der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Partnerschaft Bahn bricht und der Entwürdigung des Menschen durch Ideologien oder Institutionen widersteht« (Appell 90).

In diesem Zitat klingen, über die Revolutionsthematik hinaus, noch einmal die zentralen Begriffe und Gedanken aus Wendlands Theologie der Gesellschaft an: die konstitutive eschatologische Ausrichtung, die Rolle der Kirche im Gegenüber zur Gesellschaft und in der Einheit mit ihr, die Humanisierung der menschlichen Gesellschaft, der Sache nach auch »gesellschaftliche Diakonie« und »verantwortliche Gesellschaft«. In diesen Begriffen spiegeln sich die theologischen Absichten und Ansätze, mit denen Wendland versucht hat, die von ihm wie von anderen als gravierend empfundenen Defizite der Sozialethik angesichts der sich rapide verändernden Nachkriegswelt tendenziell aufzuarbeiten. Besonders wichtig waren ihm, die erkannten oder vermuteten individualethischen Engführungen sowie die rückwärtsgerichteten Gesellschaftsvorstellungen einer dualistisch erstarrten Zwei-Reiche-Lehre zu überwinden, darüber hinaus den Dialog mit den Sozial- und Humanwissenschaften ebenso wie mit den nichttheologischen Konzepten einer modernen Ethik entschieden in Gang zu setzen. Wendland hat mit diesen Absichten und ihren Durchführungen eine breite kirchliche, gerade auch ökumenische Resonanz gefunden. Es war ihm offenbar vergönnt, den oft noch latenten Bedarf einer neuen ethischen Orientierung aufzuspüren und die eigenen Antwortversuche in der zeitgenössischen theologischen Plausibilität deutlich zu machen. Mit der Durchführung seiner Themen hat er gleichzeitig die Fachdiskussion kräftig angeregt und ihr das Postulat einer vom Grundansatz aus dialogfähigen Theologie der Gesellschaft für ihren weiteren Weg aufgegeben.

Prof Dr. Karl-Wilhelm Dahm
Dr. Wolfgang Marhold
Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften
Universitätsstraße J3- J7
4400 Münster

Literatur

Eine fast vollständige Bibliographie (16 Seiten) der außerordentlich umfangreichen literarischen Produktion Wendlands hat *Reinhard Gaedeus* Anlaß des 75. Geburtstages von H.-D. Wendland erarbeitet. Sie ist in der Zeitschrift für Evangelische Ethik 1978 als Beilage zu Heft 4 veröffentlicht worden. Aus dieser Bibliographie werden hier noch einmal die nach dem Kriege (ab 1956) erschienenen und in unserem Artikel verarbeiteten oder zitierten Hauptveröffentlichungen aufgeführt. Im folgenden Literaturnachweis werden die zitierten Werke durch kursiv gesetzte Kurztitel, wie sie im Text benutzt wurden, kenntlich gemacht.

- 1956 *Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt.* Hamburg 1956, 2. verbesserte und ergänzte Aufl. 1958, Nachdruck Darmstadt 1973.
- 1959 *Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart.* Hamburg 1959 (Studien zur Evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik; 5).
- 1960 *Eigentum für alle? Eigentum und Gesellschaftsordnung in der evangelischen Soziallehre.* Hamburg 1960 (Akademievorträge zu sozialethischen Grundfragen der Wirtschaft, Gesellschaft und Kirche 9).
- 1962 *Der Begriff Christlich-sozial. Seine Geschichte und theologische Problematik.* Köln und Opladen 1962 (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Abt. Geisteswissenschaften; 104).
- 1963 *Einführung in die Sozialethik.* Sammlung Göschen 1203, 2. Aufl. Bd. 4203 Berlin 1970, New York 1971.
- *Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht.* Bad Gandersheim 1963, Neuauflage Köln 1965 (Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung. Individuum und Gemeinschaft; 3).
- 1965 *Nationalismus und Patriotismus in der Sicht der christlichen Ethik.* Münster 1965 (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, Heft 58).
- 1967 *Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Sozialethische Aufsätze und Reden.* Gütersloh 1967, 2. Aufl. 1968.
- *Grundzüge der evangelischen Sozialethik.* Köln 1968.
- *die ökumenische Bewegung und das H. Vatikanische Konzil.* Köln, Opladen 1968 (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Abt. Geisteswissenschaften; 145).
- 1969 *Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft.* Hg. von H.-D. Wendland, Göttingen 1969 (Arbeiten aus dem Mitarbeiter- und Freundeskreis des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Universität Münster).
- 1970 *Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung. Grundrisse zum Neuen Testament.* Göttingen 1970, 2. Aufl. 1975, 3. Aufl. 1978 (Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe; 4).
- 1971 *Die Krise der Volkskirche - Zerfall oder Gestaltwandel?* Opladen 1971 (Rheinisch Westfälische Akademie der Wissenschaften. (Vorträge G 176).
- 1972 *Vom Leben und Handeln der Christen. Eine Betrachtung zu Römer 6.* Stuttgart 1972.
- 1977 *Wege und Umwege. 50 Jahre erlebter Theologie 1919-1970.* Gütersloh 1977.

Arthur Richs Bedeutung für die Wirtschafts- und Sozialethik

Aus Anlaß des 80. Geburtstags von Arthur Rich

Von Theodor Strohm

Arthur Rich gehört zu den Gründungsvätern und langjährigen Gestaltern der Zeitschrift für Evangelische Ethik. Er hat der evangelischen Sozialethik im deutschsprachigen Raum innerhalb der wissenschaftlichen Theologie wie auch im Gegenüber zur katholischen Soziallehre ein eigenständiges Profil verschafft und die evangelische Kirche – nicht zuletzt auch als langjähriges Mitglied ihrer »Kammer für soziale Ordnung« – bei der Wahrnehmung ihrer sozialen Verantwortung konstruktiv begleitet. Als ich 1978 als sein Nachfolger auf dem Züricher Lehrstuhl und als Leiter des Sozialethischen Instituts Arthur Rich den Dank seiner Schüler bei einer Festveranstaltung im Institut abstatten und die umfangreiche Festschrift »*Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben*« (Zürich 1980) überreichen konnte, wagte niemand zu hoffen, daß dem Kollegen Rich ein weiteres Jahrzehnt intensiver Weiterarbeit geschenkt und der damals noch utopisch erscheinende »große wirtschaftsethische Entwurf« geplant und fertiggestellt werden könnte. In diesem Jahr feiern wir den 100. Geburtstag von *Oswald von Nell-Breuning*, dem Nestor der Katholischen Soziallehre, und den 90. Geburtstag von *Heinz-Dietrich Wendland*! Dem jüngsten unter diesen ehrwürdigen Herren und väterlichen Freunden gratulieren die Herausgeber und die Verantwortlichen im *Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn*. Wir gedenken dieses Geburtstages voller Dankbarkeit und Ehrerbietung und wünschen Arthur Rich Gottes Segen für die ihm weiterhin geschenkten Lebensjahre.

In drei kurzen Gedankengängen sollen der theologisch-biographische Kontext, dann der sozial- bzw. wirtschaftsethische Ansatz und schließlich die Wirkung der Arbeiten Arthur Richs beleuchtet werden.

1. Arthur Rich hat nie ein Hehl daraus gemacht, daß er aus dem Arbeiter- und Handwerkermilieu stammt, mit 15 Jahren in seiner Heimat Schaffhausen in eine Maschinenfabrik als Hilfsarbeiter, dann als Mechanikerlehrling eintrat. Er hat die industrielle Arbeitswelt von Grund auf erfahren und auch erlitten. Schon während dieser Zeit (1925-1930) lernte er den Züricher Theologen und religiösen Sozialisten *Leonhard Ragaz* kennen. Die »religiös-soziale Bewegung«, in der Rich auch aktiv blieb, nachdem er sich entschlossen hatte, die höhere Schule und dann ein Theologiestudium zu absolvieren, bildete den Wurzelboden, aus dem sich allmählich der lebendige Stamm der theologischen Sozialethik herausbildete. Die Beschäftigung mit Ragaz durchzieht alle Phasen seines Denkens, bei ihm konnte der Weg zu einer »radikal« verstandenen »Verantwortung im politisch Sozialen« und zur Entdeckung einer »christlichen Weltlichkeit« mit- und nachvollzogen werden. Entscheidendes Motiv ist, was Rich die »Existentialisierung der absoluten Hoffnung« bei Ragaz nennt, das heißt die Hoffnung in der Erwartung der Zukunft des Reiches Gottes, die im Bereich des

»Vorletzten« und noch »Relativen« die menschlichen Kräfte der Weltveränderung zu entbinden vermag.

Der Gefahr des geschichtstheologischen Dezisionismus, den er bei Ragaz in dessen starker Bindung an konkrete Erscheinungen, wie Sozialismus, Völkerbund, Pazifismus, erkannte, entging Rich durch den im Glauben begründeten Appell an die »kritische Distanz«, die ihn z. B. bei aller Auseinandersetzung mit *Kar/ Marx* und dem Marxismus davor bewahrte, die Spannung zwischen »Marxistischer und christlicher Zukunftshoffung« abzumildern. 1936 schrieb er: »Karl Marx's bleibendes Verdienst liegt in der kühnen Denunziation des menschötenden Antlitzes der kapitalistischen Welt, oder theologisch gewendet, in der Erkenntnis der gesellschaftlichen Sünde in concreto.« Die Beschäftigung mit Marx und dem Marxismus, mit dessen Gesellschafts- und Religionskritik wie mit dessen Menschenbild und den »kryptoreligiösen Motiven« im Denken von Marx durchzieht als zweites Moment wie ein roter Faden sein Denken bis in die Gegenwart hinein. Die Wurzeln des theologischen Ansatzes Arthur Richs blieben aber verborgen, würde nicht auf die Konstellation verwiesen, die ihn im Studium und in der theologischen Arbeit in Zürich geprägt und zu Eigenständigkeit angeregt hat: *EmU Brunners* weltoffene Theologie, aber zugleich dessen in gesellschaftskonservative und naturrechtlich geprägte Bahnen lenkender Ansatz reizte zum Widerspruch, *Kar/ Barths* christologischem Universalismus, dem Rich sich verpflichtet wußte, fehlten die methodischen Schritte zu konkreter sozialetischer Verbindlichkeit. Hinzu kam die intensive Beschäftigung mit *Hu/drych Zwing/is* reformatorischer Theologie, deren sozialetische Kraft Rich wie keiner vor ihm herausarbeitete. In der komplementären Zuordnung von »göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit« bei Zwingli erkannte Rich die fruchtbare Spannung, in der Christen zu vorwärtsdrängendem Handeln in Kirche und Welt veranlaßt werden. Wer immer sich ausführlich mit Rich beschäftigt, wird nicht nur tiefer in die Schweizer Szenerie im spannenden Wandel der Zeiten verwiesen, sondern erfährt etwas von der Weitläufigkeit - man denke an seine Beschäftigung mit *Berdjajew* und *Pasca/-*, die die scheinbar so kleine Welt der Schweiz in sich aufgenommen hat und zugleich abstrahlt.

Etikettierungen seines sozialetischen Ansatzes sind ebenso unvermeidlich wie unzulänglich. »Kriteriale Situationsethik« trifft die charakteristische und auch seit vielen Jahren konstante Bemühung, Kriterien konkreter, situationsbezogener ethischer Entscheidungsfindung einzuführen, den Vorgang der Entscheidung transparent zu machen und die Rückbindung an den christlichen Glauben in der offenen sozialen Kommunikation durchzuhalten. Es ist aber keine unbestimmte Situation, sondern die Wirklichkeit der industriellen Arbeitswelt und die daraufbezogenen wirtschaftlichen und politischen Handlungsprozesse, die ihn - darin ist er Oswald von Nell-Breuning wesensverwandt - seit jeher beschäftigen. Er will diese Wirklichkeit nicht in ethischer Perspektive kommentierend begleiten, sondern in aller Vorläufigkeit verbindlich strukturieren und so deren Neugestaltung oder doch wenigstens klare Optionen für bestimmte Entscheidungsmodelle ermöglichen. Nicht so sehr der innere Strukturwandel der Industriegesellschaft mit ihren Revolutionsschüben und Transformationen steht hier zur Debatte. Das Thema der »Eigengesetzlichkeit« der Industriegesellschaft, das noch in der Wirtschaftsethik von *Georg Wünsch* (1927) das Feld beherrschte, tritt zurück hinter dem Gedanken, Wirtschaft und Gesellschaft auf ihren humanen Sinn und die humane Gestaltungsaufgabe hin zu befragen. Der Gefahr, am Ende eine christliche Idylle zu

konzipieren, die in theologischen Entwürfen zur Wirtschaftsethik häufig vermutet wird, entgeht Rich, indem er sich auf die großen Linien der ordnungspolitischen Debatte beschränkt. Eine der Humanität verpflichtete Wirtschaftsordnung kann weder dem Extrem der Kommando- und Zentralverwaltungswirtschaft noch dem Laissez-faire-Kapitalismus das Wort reden, sondern wird auf den dritten Weg verwiesen. Um diesen zu bestimmen, wird ein ganzes Arsenal sozialetischer und theologischer Kategorien und Leitlinien entwickelt, die zum Spezifikum des wirtschaftsethischen Ansatzes von Rich wurden. Die theologische Ethik schaltet sich in die Debatte dort ein, wo sie spätestens seit dem Neuanfang von 1945 geführt wurde und angesichts der Katastrophe der Kommandowirtschaft und der Krise des Kapitalismus bis heute nichts an Virulenz eingebüßt hat.

2. Angelpunkt seines sozialetischen Ansatzes ist der Gedanke der Humanität, der Christen mit Nichtchristen auf allen Handlungsfeldern verbindlich zusammenführt, der aber durch den christlichen »Auferstehungsglauben« weitreichende neue Dimensionen gewinnt. Als wichtigstes Element tritt der Gedanke hervor, daß das Vertrauen in die humanen Möglichkeiten der Menschenwelt allzu leicht in naiven Fortschrittsoptimismus übergeht und - angesichts der Erfahrung des Bösen und der realexistierenden Schrecken des Bösen - allzu rasch umschlägt in Zynismus oder Resignation.

Glaube, Hoffnung, Liebe, die ihren Sitz im Durchleiden und Überwinden des »personal und strukturell Bösen« in der Welt durch Christus, kurz im Auferstehungsglauben, haben, werden zu den tragenden Elementen der Sache der Humanität.

Es ist deutlich, daß diese Begründung der Humanität jenseits der Grenze der rationalen Begründbarkeit liegt, vielmehr auf der Ebene fundamentaler Erfahrungsgewißheit im christlichen Glauben verankert ist. Diese kann aber im Vollzug der Begegnung von Christen und Nichtchristen auf den gemeinsamen Handlungsfeldern ihre Selbstevidenz und Tragfähigkeit erweisen. Es ist ohne weiteres einsichtig, daß Glaubenserfahrung und christliche Hoffnung der Motivationsebene zugehören. Wie aber steht es mit der Liebe? Ist es nicht der Glaube, der in der Liebe tätig wird? Die Liebe ist verbindendes Element zwischen Motivations- und Handlungsebene wird aber nicht als Norm oder Kriterium herangezogen, sondern als »kritische Instanz« im Sinne von Phil 1,9ff. interpretiert. An ihr sind die Kriterien zu messen, sie müssen dem »vernünftig-wirklichkeitsbezogenen Anspruch der Liebe standzuhalten wissen« und erhalten dadurch auch ihre Verbindlichkeit.

Die Handlungsebene wird von der komplementären Zuordnung der Grundkriterien des Menschengerechten und des Sachgerechten gekennzeichnet, das Eine bedingt das Andere, denn sachwidriges Handeln richtet sich letztlich auch gegen das Menschengerechte. Sachnotwendigkeiten in der Wirtschaft gehören in das von Menschen geschaffene Gefüge von Institutionen, so daß ihre Objektivität nicht die von objektiven Naturgesetzen ist. Vielmehr ist sachgemäßes Handeln selbst Ausdruck der Humanität. Die Rationalität in wirtschaftlichem Handeln ist im vernünftigen Wesen des Menschen angelegt. Rich rechnet z. B. die Elemente des Wettbewerbs, effizienter Produktionsverfahren, Rechnungsführung und Planung zu den Sachnotwendigkeiten, die der Rationalität des Menschen gemäß sind und, wenn sie wirklich sachgemäß gehandhabt werden, dem Menschengerechten entsprechen und nicht widerstreiten.

Diese Fundamentalunterscheidung von Sachgerechtigkeit und Menschengerechtem kommt der in der wirtschaftswissenschaftlichen Debatte seit langem hervorgehobenen Zuordnung von »Humanität« und »Wirtschaftlichkeit« als den tragenden und sich gegenseitig stützenden Säulen des Wirtschaftslebens nahe. Wie überhaupt Rich sich bemüht, überall anzuknüpfen an eine wertgebundene Konsensbildung. Ja, er erhebt diese Anknüpfung sogar in den Rang eines Kriteriums. Unter den sieben Kriterien, die er in seinem Wirtschaftsethischen Entwurf (1984) festgeschrieben hat, wird von der »relativen Rezeption« gesprochen, als dem Sicheinlassen auf vorhandene Ansätze, wo immer dies möglich und geboten erscheint. Auch die anderen Kriterien kreisen um den kommunikativen Aspekt des Humanum: »Relationalität« weist hin auf den Umgang mit ethischen Werten und Tugenden im »allgemeinmenschlichen« Erfahrungshorizont; »Mitmenschlichkeit« und »Partizipation«, die als institutionell vermittelte Mitmenschlichkeit erscheint, gehören in diesen Zusammenhang. In den Kriterien der »Geschöpflichkeit« und der »Mitgeschöpflichkeit« wird die Angewiesenheit und die Verwiesenheit in der geschöpflichen Wirklichkeit hervorgehoben. Schließlich wird im Kriterium der »Kritischen Distanz« unterstrichen, daß nichts von Menschen Hervorgerufenes Anspruch auf Letztgültigkeit beanspruchen darf und eben auch kein wirtschaftliches Ordnungssystem mit diesem Anspruch propagiert werden darf.

Rich verzichtet bei diesem Kriterienkatalog auf die häufig und auch in der ökumenischen Debatte verwendeten Kategorien wie »Freiheit«, »Gerechtigkeit« oder auch »Verantwortlichkeit«, Vielmehr ist er bemüht, solche Grundprinzipien oder Ideale bereits herunterzuholen auf die Ebene operationalen Handelns, indem er sie zerlegt und interpretiert. Diese Bemühung wird erst recht fortgesetzt bei dem Versuch, den Weg zu ordnungspolitischen Maximen des Handelns im Bereich der Ökonomie zu ebnen.

Mit den Maximen werden Leitlinien ausgezogen, thetisch formuliert, um anzudeuten, zu welchen Grundentscheidungen in den wirtschaftlichen Bezügen man kommt, wenn die Ansprüche des Menschengerechten mit den Sachaufgaben in Verbindung gebracht werden. Maximen sind immer vorläufige Aussagen im Blick auf den einzuschlagenden Weg. Konkret deuten sie den schon erwähnten dritten Weg zwischen Kapitalismus und bürokratischer Zentral- und Kommandowirtschaft an.

Rich nähert sich diesem Ziel, indem er zunächst die ökonomische Sinnfrage aufwirft und die Kriterien mit dem Zweck der Wirtschaft in Verbindung bringt. Die vierfache Zweckbestimmung der Wirtschaft wird im Band 2 seiner Wirtschaftsethik (1990) gleichsam den Einzelentscheidungen und Maximen vorgeschaltet. Fundamentaler Zweck der Wirtschaft ist die Lebensdienlichkeit bezogen auf das elementare Grundbedürfnis des Menschen, »zu leben, materiell gesichert zu leben, sich zu mehren und als Individuum wie als Gesellschaft zu entwickeln«. Diesem fundamentalen Zweck sind zugeordnet: der humane Zweck der Wirtschaft, bezogen auf die menschliche Arbeit als dem entscheidenden Produktionsfaktor; sodann der soziale Zweck, bezogen auf die gerechte Verteilung der Arbeit und der Güter, und der ökologische Zweck, bezogen auf den sorgfältigen Umgang mit den Naturgütern.

Auf der Basis dieser von ethischen Kriterien bestimmten allgemeinen Zielsetzung kann Rich dann die Grundzüge und Maximen eines ordnungspolitischen Konzepts herausarbeiten, die im wesentlichen den heute geltenden Vorstellungen der sozialverpflichteten Marktwirtschaft nahekommen. Es ist klar, daß etwa dem Gedanken der wirtschaftlichen Effizienz die

Partizipation der Arbeitnehmer in der Betriebs- und Unternehmensverfassung nicht widerspricht, sondern entspricht. Es ist klar, daß die Verhinderung von marktbeherrschenden und wettbewerbsverzerrenden Machtstrukturen ebenso geboten ist wie die marktmodifizierende Funktion von planvollen Rahmenbedingungen und Steuerungsinstrumenten. Rich kommt es vor allem darauf an, zu zeigen, daß eine »gemischtwirtschaftliche Ordnung des Produktionsmitteleigentums«, in der Privateigentum, Staatseigentum und freigemeinwirtschaftliches Eigentum sich wechselseitig ergänzen und dadurch die wirtschaftliche Macht teilen und ausbalancieren, den Zwecken der Wirtschaft unter heutigen Bedingungen am ehesten gerecht wird.

3. Es ist Rich gelungen, die Dreiecksbeziehung von systematischer Theologie - Sozialethik und Wirtschaftsordnung gedanklich zu durchdringen, zu ordnen, dem wirtschaftlichen Laien verständlich und den Fachleuten plausibel zu machen. Dies ist eine Leistung, die gar nicht überschätzt werden kann. Rich bewahrt die Theologen davor, durch kurzschlüssige Zuordnungen ihren Auftrag zu verfehlen. Er nötigt sie vielmehr, in die Sachdebatte einzutreten und Rechenschaft über ihre Voraussetzungen abzulegen. Es ist erstaunlich, daß Rich über Jahrzehnte des radikalen sozialen Wandels in den Grundzügen seinem Ansatz treu bleiben konnte und ihn lediglich fortgeschrieben hat. Damit hält er die älteren Überlieferungen in seinem Ansatz lebendig und trägt zur Wiedergewinnung der sozialen Identität des deutschen Protestantismus bei. Die überraschende Aktualität dieses Ansatzes im Zeichen des revolutionären Wandels des planwirtschaftlichen Zentralismus in Osteuropa liegt auf der Hand. Der dritte Weg auch gegenüber dem liberalistischen Kapitalismus erscheint gegenwärtig als die gegebene Lösung für die krisengeschüttelten Wirtschaftssysteme dieser Länder. Den vom wissenschaftlichen Sozialismus und materialistisch geprägten Theoriemodellen der Nachkriegszeit - insbesondere in Osteuropa - ist heute eine ethisch bestimmte ordnungspolitische Perspektive gegenüberzustellen, die der Forderung der Sachgerechtigkeit standhält. Hier mitzuwirken ist Aufgabe unserer Generation und - wie heute allzu offenkundig - ohne stellvertretende Mitarbeit der Kirchen kaum zu praktizieren.

Ich habe wiederholt - auch in dieser Zeitschrift - darauf hingewiesen, daß Arthur Rich die Denkschriftenarbeit der Sozialkammer der EKD entscheidend mitbegleitet hat. Wir haben von seinem ethischen Ansatz in freier schöpferischer - vielleicht auch gelegentlich allzu pragmatischer - Form Gebrauch gemacht, haben Kriterien dem jeweiligen Sachbereich zugeordnet und Maximen formuliert. Die in Theologie und Kirche lebendige ethische Urteilsbildung im Blick auf den verbindlichen sozialen Dialog ist ohne Richs Beiträge kaum denkbar, selbst dann, wenn sie eher den Charakter von Vorschlägen und Formulierungshilfen annehmen. In meinen Augen befinden wir uns auf dem Weg zu einer ökumenisch bestimmten Sozialethik. In diese müßten die neuen Erkenntnisse der katholischen Soziallehre ebenso integriert werden wie die seit der ökumenischen Weltkonferenz von Amsterdam erkennbaren Bemühungen um eine ethische Bestimmung der »verantwortlichen Weltgesellschaft«. Im letzten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts eröffnet sich zum ersten Male die reale Chance, daß Hoffnungen, die Rich in seinen jungen Jahren im Dialog mit Leonhard Ragaz aufgenommen hat, auf eine Weltgemeinschaft, die sich dem Humanum und der Kreatürlichkeit der Welt verpflichtet weiß, die gemeinsam an diesem Zweck arbeitet, in aller Vorläufigkeit auch in

Erfüllung gehen. Dieser Aspekt erfüllt uns mit Dankbarkeit und er wird für uns zugleich zur alles entscheidenden Verpflichtung.

Prof Dr. Dr. Theodor Strohm

Kar/straße 16

6900 Heide/berg

Ethik und Risiko

Von Hans Ruh

Fragen im Zusammenhang mit Risiken gehören immer mehr zu den stark diskutierten Themen der Gegenwart. Insbesondere haben schwere Schadensfälle in den letzten Jahren (Bophai, Tschernobyl, Schweizerhalle) die bewußte Wahrnehmung von Großrisiken geschärft, und es ist auch kaum zu bestreiten, daß wir als Gesamtgesellschaft schwerwiegende Risiken immer mehr eingehen. Wozu? Natürlich jeweils um eines Vorteils willen, vor allem aber um *zivilisatorischer Vorteile* willen. Indem wir Risiken eingehen, nehmen wir die Möglichkeit schwerster Schadensfälle in Kauf um eines zivilisatorischen Vorteils willen. Allerdings erfahren wir solche zivilisatorischen Vorteile oft nicht mehr als solche, sondern wir sehen uns schlicht Zwängen ausgesetzt, die uns das Eingehen von Risiken als fast zwangsläufig erscheinen lassen.

Wie geht man *methodisch* mit der Frage des *Risikos* um? Sicher gehört diese Frage auch in den Bereich der Ethik. Die genannten Schadensfälle sind schwere Bedrohungen für höchste Werte, im Extremfall selbst der Überlebensfähigkeit. Der an der Naturwissenschaft orientierte Umgang mit dem Risiko hat die Formel $\text{Schadengröße} \times \text{Eintretenswahrscheinlichkeit}$ geprägt. Diese Formel macht geneigt, schwerwiegende Risiken dadurch zu verharmlosen, daß sie wegen der vermuteten geringen Eintretenswahrscheinlichkeit in unendliche Ferne gerückt werden. Diese Formel kann deshalb nicht als Schlüssel zur Lösung akzeptiert werden, weil sie die Frage ausklammert, ob es Schadenfälle geben könnte, die gänzlich unakzeptabel sind.

Aber wenn man die Perspektive sozusagen umdreht und davon ausgeht, daß wir zumindest bei manchen wissenschaftlichen und zivilisatorischen Strategien die *Möglichkeit* einer Katastrophe nicht völlig ausschließen können, dann wird eine andere Schwierigkeit sichtbar: Können wir beim Ernstnehmen jeder Möglichkeit der Katastrophe überhaupt noch handeln? Geraten wir da nicht in eine völlige Lähmung jeglicher wissenschaftlicher und zivilisatorischer Aktivität?

Nochmals, wie sieht das Instrumentarium aus, mit dem wir mit solchen Fragen, gerade auch mit den ethischen, methodisch sinnvoll umgehen können?

Bevor wir uns an die Beantwortung dieser Problemstellung im engeren Sinne machen, sind ein paar Vorüberlegungen notwendig. Diese betreffen zunächst das Umfeld heutiger Risikowirklichkeit. Die Möglichkeit von ökologischen, militärischen und technischen Großrisiken hat zu tun mit zentralen Entwicklungen der Neuzeit. Etwa mit der rasanten Technikentwicklung und Wissensproduktion oder mit der Komplexität technischer und organisatorischer Systeme, mit den dadurch gegebenen Wechselwirkungen und den praktisierten Koppelungen. Das Tempo des Fortschrittsprozesses läßt oft Selbstkorrekturen nicht die nötige Zeit. Die sinnliche Wahrnehmung von Gefahren wird abgeschottet durch die Dazwischenschaltung von künstlichen Systemen.

Solche und viele andere Faktoren wirken dahin, daß immer größere Risiken mit immer weiterreichenden Folgen möglich werden. *Hans Jonas* beschreibt die Gefährlichkeit dieser

Entwicklung wie folgt: »Denn überall wird einmal der Punkt erreicht, an dem der Besitz der Macht die fast unwiderstehliche Versuchung mit sich bringt, die Macht auch dann zu gebrauchen, wenn ihr Gebrauch gefahrbringend und verderblich ist, zumindest aber ganz unabsehbare Folgen zeitigen kann. Darum wäre es vielleicht besser, die betreffende Macht gar nicht erst zu besitzen ... Unter den drohenden Schadenswirkungen der Großtechnik gibt es sogar solche, die sich aus sich selbst heraus fortsetzen, so daß dann keine Technik mehr imstande ist, den Schädigungsprozeß aufzuhalten, geschweige denn die Schäden zu heilen.«!

Diese unterschiedlichen Perspektiven des Risikos: Totale Lähmung der Aktivität oder Inkaufnahme der Möglichkeit unakzeptabler Schäden decken ein schwieriges Problem auf, das zur Risikofrage gehört: der wissenschaftliche und der ethische Umgang mit der *unsicheren Prognose*. Das Mißliche daran für die Ethik liegt in dem Umstand begründet, daß normative Urteile aufgrund von unsicheren hypothetischen Annahmen gefällt werden müssen.

In diesem Umgang mit der Unsicherheit der Prognose kommt es zu einer Polarisierung, die sich wesentlich am Begriff des *Moratoriums* entzündet. Auf der einen Seite steht der schon erwähnte Hans Jonas, der bereits in seinem Buch: *Das Prinzip Verantwortung*, den Begriff der »Heuristik der Furcht« verwendet", In dem schon erwähnten Aufsatz von Jonas: *Warum wir eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen*, wird der Grundgedanke der Heuristik der Furcht weiter expliziert. So hat das Unheil deshalb das höhere Gewicht, weil der Mensch zwar ohne das größere Gut, nicht aber mit dem größten Übel leben kann. Die Heuristik der Furcht sorgt auch für die Selbstbescheidung. Diese ist nötig und sinnvoll zugleich: Der technische Fortschritt kann die Probleme, die er aufwirft, nicht bewältigen, und die Großtechnik entwickelt eine Schadenswirkung, die sie nicht mehr beheben kann. Andererseits zwingt gerade der Verzicht zu neuen Strategien für alternative Erfindungen".

Die andere Seite nennt diese Heuristik der Furcht bzw. Abwandlungen davon ein unheilvolles Moratoriumsdenken. »Die Entscheidungen werden vertagt. Es entsteht ein faktisches Moratorium: Man sagt weder Ja noch Nein und hofft, damit Zeit zu gewinnen - und verliert dabei Substanz.«

Beide Autoren, sowohl Hans Jonas als auch *Michael Kohn*, zeigen klar den Kontext, aus dem heraus sie ihre Positionen beziehen: Während Hans Jonas durch mögliche Entwicklungen und Schadenfälle die philosophisch als notwendig begründete Pflicht zum Dasein, die Überlebensfähigkeit, gefährdet sieht, bestreitet Michael Kohn, daß Ökologie »das ganze Leben« sei.

Dieser Konflikt zwischen der Position der Heuristik der Furcht und der Klage über ein lähmendes Moratoriumsdenken kompliziert sich durch weitere Überlegungen. Zu denken ist da an die durch *E. Seifert* an manchen Stellen im deutschen Sprachbereich eingeführten Grundgedanken des als »Bioeconomics« bezeichneten Ansatzes von *N. Georgescu-Roegen*⁵. »Ein unorthodoxer Nationalökonom - wie ich einer bin - würde sagen, daß das, was in den ökonomischen Prozeß aufgenommen wird, aus wertvollen natürlichen Stoffen besteht, das, was aus ihm entlassen wird, aus wertlosem Abfall ... Vom Gesichtspunkt der Thermodynamik aus tritt Materie/Energie in den ökonomischen Prozeß in einem Zustand niedriger Entropie ein, und sie verläßt ihn in einem Zustand hoher Entropie.«

In der Konsequenz heißt dies, daß jeder Umgang des Menschen mit Materie einen höheren

Grad von *Entropie* bewirkt und damit die *Lebensgrundlagen längerfristig zerstört*. Man kommt auf dasselbe Resultat auch ohne die Vorstellung der Entropie: Sofern der Mensch über die Erneuerbarkeit hinaus Energie und Materie verbraucht, zerstört er die Grundlagen des Lebens, natürlich immer in einem langfristigen Horizont. Unverhüllt heißt dies, daß nicht bloß der Mensch als Individuum, sondern auch als Gattung sterblich ist.

Daraus kann man wiederum sich diametral entgegenstehende Konsequenzen ziehen. Man kann sagen: Wenn dem Leben der menschlichen Gattung ohnehin eine Grenze gesetzt ist, dann macht es nichts aus, oder dann ist es nichts prinzipiell ethisch Unmögliches, wenn der Mensch aus Gründen zivilisatorischer Güter die Lebensgrundlage riskiert: Er kann ja ohnehin nicht anders leben als Leben prinzipiell zu zerstören. Am anderen Ende kann man darauf erwidern, daß es ethisch notwendig sei, die Ressourcen so zu schonen, daß der Prozeß des menschlichen Lebens möglichst lange dauern könne.

Zu dieser Kontroverse soll hier noch nicht definitiv Stellung bezogen werden. Es geht hier zunächst nur darum, zu zeigen, wie komplex sich die Frage des Umgangs mit dem Risiko darbietet.

Nun also zurück zur Frage nach dem methodischen Umgang, auch und gerade in ethischer Hinsicht, mit all den Problemen, die wir soeben entdeckt haben. Wir gehen dabei aus von der Definition des Begriffs Risiko durch *O. Rammstedt*: »Risiko ist das bewußte zur Disposition stehen von Struktur um einer Chance willen.«? Statt des Begriffs »zur Disposition stehen« würde sich wohl auch nahelegen, von »zur Disposition stellen« zu reden, wie das übrigens auch Rammstedt im Umfeld seiner Definition tut", Geht man von dieser Definition aus, dann läßt sich die ethisch relevante Problemstellung zunächst auf eine doppelte Fragestellung reduzieren:

1. Wie soll das richtige Verhältnis zwischen der riskierten Schadengröße und dem damit einzuhandelnden Gut aussehen?

2. Welche Schadengröße ist noch akzeptabel, bzw. welche Schadengröße ist, unabhängig von der Eintretenswahrscheinlichkeit, absolut unakzeptabel?

Sucht man nach einem Instrumentarium für den Umgang mit den angeführten Problemen, drängt sich die *Kategorie der Ebenen* auf. Intuitiv leuchtet ein, daß die Beurteilung der genannten Fragen davon abhängt, auf welchen Ebenen die Größen Schadenausmaß und zivilisatorische Vorteile zu situieren sind. Sollte z. B. das Schadenausmaß auf einer höchsten Ebene anzusiedeln sein, die mit einem diesbezüglichen Risiko verbundenen Vorteile aber auf unteren Ebenen, dann wäre zu begründen, warum solche Vorteile dazu berechtigen, weitreichende Risiken einzugehen.

Von diesem Gedanken her legt sich die Konstruktion verschiedener Ebenen nahe. Denkbar ist eine oberste Ebene, auf der Probleme des Fortbestandes menschlicher und nichtmenschlicher Lebewesen beziehungsweise Arten anzusiedeln sind. Es ist dies die Ebene der *Gattungs- und Naturgeschichte*. Die Statuierung einer solchen Ebene ist dann notwendig, wenn es ethische Gründe gibt für die absolute Sicherstellung der Überlebensfähigkeit der menschlichen Gattung, oder prinzipiell aller Arten von Lebewesen überhaupt. Das heißt, diese Ebene ist die einer ökologischen Ethik. Gibt es aber eine ökologische Ethik?

Ausgehend von grundlegenden Normen wie »Ehrfurcht vor allem Lebendigen«, »Ehrfurcht vor dem in langer Zeit Gewordenen« sowie dem Gleichheitsgrundsatz kann die Frage nach

einer ökologischen Ethik einmal auf der Linie *physikozentrischer*, dann auf der *anthropozentrischer* Überlegungen verfolgt werden.

Ich beginne nun mit der Frage, ob sich von den genannten ethischen Grundsätzen her Orientierungen gewinnen lassen auf der Linie *physikozentrischer* Überlegungen. Als ein in der Ethik akzeptierter Grundsatz soll gelten, daß sich von Seinsurteilen direkt keine Sollensurteile ableiten lassen. Das heißt: Aus dem Sosein der Natur lassen sich keine ethischen Normen erschließen. Das Natürliche ist nicht per se ethisch. Die Frage ist aber, ob es ethisch sein kann, das Natürliche als Norm gelten zu lassen.

Einen ersten Schritt weiter könnte uns eine Hypothese entlang dem ethischen Gleichheitsgrundsatz führen: Wenn in der nichtmenschlichen Natur den menschlichen vergleichbare Zwecke und Interessen erkennbar wären, müßte nach der Regel: Gleiches ist gleich zu behandeln, verfahren werden. Nun gibt es eine Reihe von Beobachtungen, welche die Gleichheit allen Lebens unter für die Ethik relevanten Gesichtspunkten zum Ausdruck bringen:

- Menschen wie nichtmenschliche Lebewesen sind in gleicher Weise Glieder der einen Erdgemeinschaft;
- Menschen wie nichtmenschliche Lebewesen sind Teile eines Systems von Interdependenzen;
- alle Lebewesen sind teleologische Lebenszentren, das heißt, sie streben nach Entfaltung, Entwicklung oder nach einem Ziel;
- die meisten Lebewesen sind leidens- und frustationsfähig;
- fast alle Lebewesen haben gewisse vergleichbare biologisch/physikalische Notwendigkeiten;
- fast alle Lebewesen haben so etwas wie Verlangen nach Freiheit.

Insofern also nichtmenschliche Lebewesen in bezug auf diese Strebungen des Lebens mit dem Menschen vergleichbar sind, kann der erste Grundsatz für eine ökologische Ethik gewagt werden: Alle Lebewesen haben ethisch gesehen prinzipiell das gleiche Recht auf Leben. Die Frage ist nur, was wir damit im Blick auf Handlungsorientierungen für den Menschen gewonnen haben. Denn der menschliche Eingriff in die Natur vollzieht sich immer und notwendig entlang bestimmter Prioritäten, es sei denn, wir behandeln alle Lebewesen gleichmäßig.

Gibt es aber für menschliches Handeln maßgebliche *ethische Präferenzen* innerhalb der Natur?

Zunächst scheint es einleuchtend zu sein, die Erkenntnis von *Zielen der Natur* als gesichert anzunehmen. Zu einem solchen Grundbestand an gesicherten Zielen scheinen Phänomene wie Artenvielfalt, genetische Vielfalt, Vermusterung, Evolutionsfähigkeit und Stabilität zu gehören.

Aber, woher sollen wir wissen, daß die Natur dies prioritär will? Was spricht gegen die Annahme, daß sie im Zerstörungsfall, z. B. infolge einer ökologischen oder militärischen Katastrophe, die sie auf eine niedrige Stufe zurückwirft, nicht mit noch größerer Lust wieder von vorne anfängt? Allerdings, wir können nicht wissen, ob sie dann noch die Energie vorfindet für einen rasanten Neuanfang. Die Frage muß hier also so gewendet werden: Welche Folgerungen ziehen wir aus unserem unsicheren Wissen. Ich meine, unsicheres Wissen ist

keine zureichende Legitimation für zerstörerische Eingriffe des Menschen. Vielmehr konvergieren Wissen und Nichtwissen über die Ziele der Natur an einem Punkt: Sie legen beide den Respekt vor dem Spruch der Natur (*H. Jonas*) nahe. *Respekt vor der Natur* wird zur *Vorzugsnorm* einer ökologischen Ethik.

Es ist fast mit den Händen zu greifen, daß dieser Respekt sich insbesondere auf die zentralen Äußerungen der Natur beziehen muß: Auf die Erhaltung der Überlebensfähigkeit, auf die Vielfalt und Vermusterung. Aber eben nur fast. Mit mehr Sicherheit ist allerdings zu sagen, daß es nicht mit diesem Respekt vereinbar ist, daß eine einzige Art, nämlich der Mensch, in so kurzer Zeit so viele andere Arten der Lebensgrundlagen beraubt. Das hat es nicht nur noch nie gegeben, das widerspricht allen Wesensmerkmalen der Natur überhaupt.

Und in Anlehnung an diese wohlbegründete Aussage kann es wohl nicht der notwendigen Ehrfurcht und dem Respekt vor dem in langer Zeit Gewordenen entsprechen, wenn der Mensch plötzlich ein Veränderungstempo anschlägt, das dem tastenden, sich wieder korrigierenden Vorgehen der Natur so diametral widerspricht.

Und endlich kann es nicht richtig sein, wenn der Mensch das ökonomische Lebensgesetz der Natur zerstört, nämlich den Aufbau auf dem Gesetz der möglichst niedrigen Entropie.

Blicken wir auf das bisher Gesagte zurück, dann wird deutlich: Auf dem physikozentrischen Weg ist es schwierig, zu gesicherten Erkenntnissen über eine ökologische Ethik zu gelangen. Einige wenige Aussagen scheinen aber doch mit gutem Grund den Anspruch auf Geltung zu stellen.

1. Grundsätzlich haben alle Lebewesen das gleiche Recht auf Leben.
2. Die Unsicherheit über die Ziele der Natur macht Respekt vor den Lebensgrundlagen zur Vorzugsnorm.
3. Die konzentrierten und akzelerierten zerstörerischen Eingriffe einer Art, des Menschen, sind mit diesem Respekt nicht zu verbinden.

Wenden wir uns nun dem *anthropozentrischen Ansatz* zu. Der Mensch ist ja auch Teil des biotischen Systems und muß als Träger von Interessen in die Überlegungen zu einer ökologischen Ethik einbezogen werden. Die zentrale Frage betrifft hier die Erhaltung der Lebensgrundlagen zukünftiger Generationen. Gibt es eine ethische Verpflichtung für die Lebensgrundlage zukünftiger Generationen?

Ich denke, daß diese Frage vom Gleichheitsgrundsatz her eindeutig zu bejahen ist. Wir können nicht gerne leben, unser Leben schützen, Lebensqualität verbessern und gleichzeitig sagen, spätere Generationen sollen nicht mehr leben können. Dies ist zu sagen gegen die Mischung einer falsch verstandenen Apokalyptik und einem verantwortungslosen »*Aprez nous le deluge*«. Der Wahrheitsgehalt dieser Art Apokalyptik ist der, daß wir Menschen als Individuen und Art endlich, begrenzt sind.

Das Inkaufnehmen *rascher* Krisen widerspricht nicht dieser Endlichkeit, wohl aber dem Gebot, menschliche Leiden zu vermeiden, welche mit rasch eintretenden dramatischen Umweltkrisen verbunden wären. Hier konvergieren theologische und philosophische Überlegungen: Der Gott, der die Schöpfung als den äußeren Grund der Versöhnung fahrlässig zerstören läßt, ist nicht der Gott der Bibel.

In dieser Hinsicht läßt sich ein Grundsatz der ökologischen Ethik ganz präzise formulieren: Die uns direkt nachfolgenden Generationen sollen mit den unsrigen vergleichbare Lebens-

grundlagen vorfinden; diese sind ihnen so zu erhalten, daß nichtkorrigierbare Entwicklungen vermieden werden und sie ihre Verantwortung für ihre Zukunft voll übernehmen können. Anthropozentrisch gesehen besteht die ökologische Ethik zutiefst in der *Tradierung der Überlebensfähigkeit und Verantwortungsfähigkeit*.

Nun ist deren Sicherstellung gebunden an die Verlässlichkeit der Natur. Zur Verlässlichkeit der Natur gehören nun all diese Wesensmerkmale der Natur, die wir auf dem physikozen-trischen Weg nur zögernd namhaft machen konnten: Stabilität, Artenvielfalt, genetische Vielfalt, Gleichgewicht, Lebensgemeinschaften, Ressourcenerhaltung, niedrige Entropie.

Damit kommt nun so etwas wie eine ökologische Ethik in Sicht, welche als sicheren Pfeiler die *Erhaltung der Artenvielfalt* kennt.

Was haben wir mit diesen Überlegungen zu einer ökologischen Ethik gewonnen? Ich meine, die sicheren Grundlagen für die Statuierung einer für die Ethik relevanten Beurteilungsebene auf der Stufe Menschheits- und Naturgeschichte. Es ist schwer vorstellbar, daß es gerechtfertigt sein könnte, daß die Menschheit um wissenschaftlicher oder zivilisatorischer Vorteile willen Risiken auf der obersten Ebene in Kauf nimmt, sofern diese Risiken auch nur minimal die Überlebensfähigkeit betreffen. Und da das Eingehen von Risiken, welche die Lebensgrundlagen der Gattungen gefährden, nicht zu rechtfertigen ist, fällt auch das Moment der Eintretenswahrscheinlichkeit dahin. Es gibt tatsächlich ein absolutes Verbot für Risiken auf der Gattungs- bzw. naturgeschichtlichen Ebene. Offen ist jetzt allerdings noch die Antwort auf die Frage, ob dies auch gilt angesichts der Unausweichlichkeit der Zerstörung der Lebensgrundlagen unter dem Aspekt der Entropie. Mir scheint, daß es zwei gute Argumente gibt gegen die Inkaufnahme von Risiken mit großer Schadenfolge in einem relativ kurzfristigen Horizont.

1. Es kann nicht richtig sein, daß eine Art, nämlich die Menschen, und davon *eine* Generation, in kurzer Zeit auf der Ebene der Gattungs- und Naturgeschichte die irreversible Zerstörung der Lebensgrundlagen risiziert.

2. Die Art der Schäden infolge heute bekannter Risikotypen: Atomkrieg, Atomkatastrophen, ökologischer Kollaps sind mit derartigen unermesslichen Leiden verbunden, daß sie nicht als akzeptabel gelten können. Zu denken ist dabei an ein wahrscheinliches Dahinvegetieren über Jahrhunderte.

Und so muß es dabei bleiben: Risiken auf der von uns konstruierten Ebene sind, auch unabhängig von der Eintretenswahrscheinlichkeit, ethisch absolut unakzeptabel. Auf dieser Ebene, das heißt bei der Gefährdung der Lebensgrundlagen, ist Heuristik der Furcht angezeigt.

Allerdings darf man nun diese Heuristik der Furcht nicht ungeprüft überall dort anwenden, wo schwerwiegende Risiken möglich sind. Sofern mit solchen Risiken nicht die Lebensgrundlagen insgesamt, sondern nur partielle, trotzdem schwerwiegende Schäden verbunden sein können, muß man sich nach weiteren Beurteilungskriterien umsehen. Als Beispiele für solche Risiken unterhalb der obersten Ebene seien vorgestellt die Zerstörung einer Region (Tschernobyl) oder die Gefährdung einer Stadt (Bophal, Basel). Hier kann man nicht einfach die Heuristik der Furcht anwenden. Als ein weiteres Kriterium mag hier durchaus die *Eintretenswahrscheinlichkeit* gelten. Vor allem aber sind es zwei Kriterien, die unbedingt in Anschlag zu bringen sind.

1. Die *Mitsprache*: Solche Risiken sind ethisch nur dann gerechtfertigt, wenn die potentiell Betroffenen in freier Entscheidung und bei Kenntnis der relevanten Fakten in einem demokratischen Verfahren zugestimmt haben.

2. Das Argument des *schweren Leidens*: Die Mitsprache muß insbesondere auf der Grundlage einer klaren Kenntnis möglicher Leiden erfolgen.

Solange diesen Kriterien nicht Rechnung getragen worden ist, gilt auch für regionale Risiken bzw. Schadenfälle die Heuristik der Furcht. Aufgrund der hier gemachten Unterscheidungen müssen jetzt konkrete mögliche Schadenfälle dahin befragt werden, auf welcher Ebene sie zu situieren sind. Beispielsweise kann kein Zweifel darüber bestehen, daß ein Atomkrieg oder eine Klimakatastrophe auf der Ebene der Gattungs- und Naturgeschichte zu situieren und daß damit verbundene Risiken absolut nicht in Kauf zu nehmen sind.

Die rasante Zerstörung der Artenvielfalt müßte zunächst unter dem Aspekt der Ebene analysiert werden. Sollte die Überlebensfähigkeit des Menschen, oder sollte gar die Überlebensfähigkeit eines großen Teils des biotischen Systems gefährdet sein, dann gilt ebenso das absolute Verbot der Inkaufnahme von Risiken, unabhängig von der Eintretenswahrscheinlichkeit.

Anders liegen die Probleme z. B. bei der Gefährdung einer Großstadt oder einer Region. Hier liegen die gefährdeten Werte nicht auf der höchsten Ebene. Aber schwerwiegende Risiken können nur dann in Kauf genommen werden, wenn die Kriterien, Eintretenswahrscheinlichkeit, informierte Mitsprache und schweres Leiden angemessen berücksichtigt worden sind.

Prof Dr. Hans Ruh
Kirchgasse 9
CH-8001 Zürich

Abstract

Calling the risks of advanced technologies into question will inevitably result in an evaluation of the inherent hazardous potential.

The consideration of maintaining the bases of living for human and non-human beings as a commonly accepted primary ethic value leads to the conclusion that only the criterion of forecast maximum damages can be utilized for said evaluation but not the criterion of probability. Furthermore such an evaluation will have to take into account the hazardous potential affecting mainly those who do not possess any right of decision in these matters but will have to bear severe pain in case control of the hazardous potential gets lost.

Anmerkungen

1. *Hans Jonas*: Warum wir eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen, in: *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*, hg. von *E. Ströcker*, München 1984, S. 85.
2. *Hans Jonas*: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1979, S. 63ff.
3. *Ders.*, aaO., S. 84ff.
4. *Michael Kohn*: *Programmierte Pausen auf Schritt und Tritt*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 25,31. 1. 1990, S. 67.

5. Siehe dazu *Eberhard K. Seifert*: Zur Behandlung von »Natur« in der Oekonomie, in: Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik IV, Loccumer Protokolle, 1989, S. 44ff.
6. *Ders.*, aaO., S. 51f.
7. *Adalbert Evers/Helga Nowotny*: Über den Umgang mit Unsicherheit, Frankfurt 1987, S. 34.
8. *Ders.*, aaO.

Die Zwei-Reiche-Lehre bei John Locke

Von Gunter Zimmermann

Im Herbst 1685 hob der französische König *Ludwig XIV.* das Edikt von Nantes auf. Fast zur gleichen Zeit versuchte in England der Stuart-König *Jakob II.* die Testakte von 1673 zu revozieren, die für die Ausübung eines öffentlichen Amtes die Teilnahme an der Abendmahls-handlung nach anglikanischem Ritus und die feierliche Abschwörung und Ablehnung der katholischen Transsubstantiationslehre vorgeschrieben hatte. Beide Ereignisse schienen in ihrer Dublizität für die Zeitgenossen den endgültigen und unwiderruflichen Triumph des Papismus und des politischen und religiösen Absolutismus in Westeuropa anzukündigen. In diesem Moment, in den letzten Tagen des Novembers und der ersten Hälfte des Dezembers 1685, schrieb der englische Publizist *John Locke* in Amsterdam seine folgenreiche »Epistola de tolerantia«-.

Veröffentlicht wurde die Schrift zum ersten Mal im April oder Mai 1689 in Gouda durch den langjährigen Vertrauten Lockes in Holland", den angesehenen Theologen und Leiter der arminianischen Gemeinde *Philip van Limborch*". Am 6. Mai 1689 berichtete der holländische Geistliche dem politischen Parteigänger der Whigs, der nach der Landung *Wilhelm von Oraniens* bereits wieder in England weilte, über die Publikation. In demselben Brief versprach Limborch weiter, er werde die Buchhändler drängen, Ausgaben dieses lateinischen Traktats so bald wie möglich nach London zu senden. In seiner Antwort vom 6. Juni, in dem er für die Übersendung der Belegexemplare dankte, teilte Locke jedoch dem Arminianer mit, ein Engländer habe schon mit der Übersetzung des Werkes begonnen. Dieser Engländer war *William Popple*, ein bekannter Kaufmann, der aus seinen sozianianischen Neigungen kein Hehl machte". Nach ungefähr vier Monaten, am 10. September 1689, schrieb der liberale Philosoph an Limborch, daß die englische Fassung dieser Abhandlung mit dem Titel »A Letter concerning Toleration«, deren Entstehung Locke - wie *Mario Montuori* exakt herausgearbeitet hat - sehr genau verfolgt hatte", fertiggestellt und im Druck erschienen sei",

Unsere Frage soll im folgenden sein, inwieweit sich in diesem für die Geschichte der Aufklärung und des Toleranzgedankens einflußreichen und maßgeblichen Brief die Wirkungen der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre nachweisen lassen. Dabei ist im einzelnen zu untersuchen und zu analysieren, inwiefern diese Schrift, in der sozusagen die Grundgedanken des religiös-politischen Liberalismus über das Problem der Beziehungen der kirchlichen Gemeinschaften untereinander zusammengefaßt sind, durch die theologische Unterscheidung zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Welt bestimmt ist. Zur Beantwortung dieser Frage wollen wir die ersten grundlegenden Abschnitte der Epistel heranziehen, in denen der anerkannte Schriftsteller der Aufklärung die fundamentalen theoretischen Richtlinien für die Verwirklichung und Realisierung einer toleranten Praxis im gesellschaftlichen und religiösen Leben entwirft.

Die wahre Religion und die Kirche Jesu Christi

Den ersten Gedankengang seines Briefes' widmet Locke dem Problem, welches die Kennzeichen einer *wahren Kirche* und eines *wahren Christen* sind. Beide Fragestellungen gehen insofern ineinander über, als für den liberalen Philosophen die wahre Kirche mit einer aus wahren Christen zusammengesetzten Gemeinschaft identisch ist. Schon im ersten Satz seiner Abhandlung legt der Aufklärungsschriftsteller seinem anonymen Gesprächspartner den Gedanken nahe, das hauptsächliche Charakteristikum der wahren Kirche sei die Toleranz. Doch ist diese Toleranz in Lockes Darstellung noch nicht verengt auf die heute geläufige Bedeutung, nach der Toleranz im spezifischen Sinne als die Duldung und Anerkennung anderer religiöser und weltanschaulicher Denk- und Verhaltensrichtungen zu begreifen ist. Vielmehr ist für den Parteigänger der Whigs Toleranz Ausfluß, Konsequenz und Folge eines wahren christlichen Lebens und Handeins, das in den anschließenden Bemerkungen noch genauer und ausführlicher beschrieben wird. So konstatiert der liberale Philosoph wenige Sätze später, daß der wahre Christ, gedacht als der Angehörige der wahren Kirche, sich hervorhebt durch Liebe, Demut und allgemeine Gutwilligkeit gegenüber der gesamten Menschheit. Die Aufgabe der wahren Religion, stellt er im selben Atemzug fest, ist es, das Leben der Menschen zu regeln nach den Grundsätzen der *Tugend* und der *Frömmigkeit*. Daher muß jeder, der sich in die Reihen Christi einordnen und unter seiner Fahne aufstellen will, in erster Linie und vor allem anderen sich selbst und seine eigenen Wünsche und Begierden bekämpfen. Ohne Heiligkeit des Lebens, Reinheit der Sitten, Güte und Demut des Herzens kann niemand beanspruchen, den Namen Christi, das heißt den Namen eines Christen, zu führen".

Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift ist offenkundig, daß niemand ein Christ sein kann ohne den Glauben, der durch die Liebe wirkt. Diese theologische Beschreibung des Christen hat Auswirkungen auf Lockes Verständnis der Verbreitung der christlichen Religion: Nur diejenigen, die wirklich das *christliche Bekenntnis in ihr Herz* eingeschlossen haben, nur diejenigen, die wirklich das christliche Vertrauen »verinnerlicht« haben, können sich ohne falschen Schein und Verstellung, ohne verderbliche Heuchelei und unerträgliche Anmaßung bemühen, andere für den christlichen Lebensweg zu gewinnen",

Locke entfaltet in dieser ersten Argumentation das christliche Leben, das Leben des Glaubens, der durch die Liebe wirkt, nicht isoliert und beziehungslos. Er sieht diese *Praxis der Barmherzigkeit und Toleranz* in einer klaren Relation zu einem anderen, entgegengesetzten Verhalten, das er als *Streben nach Macht und Herrschaft* über andere Menschen erfaßt. Mit dieser Opposition zwischen dem christlichen und dem weltlichen Leben nimmt er explizit das Wort Jesu Mt 20,25-28 par. auf, das ebenfalls eine klare Alternative zwischen den Fürsten und Gewaltigen dieser Erde und der christlichen Gemeinde aufbaut. Für Locke, den Ausleger des Neuen Testaments, zeigt sich das Streben nach Macht und Herrschaft aber nicht allein im weltlichen, sondern auch im »kirchlichen« Bereich, wenn das Alter (heiliger) Stätten und Namen, die Pracht des äußeren Gottesdienstes, die Strenge der sittlichen Disziplin und Kirchenzucht, die Rechtgläubigkeit der theologischen Lehre und alle anderen Dinge dieser Art zu den entscheidenden und ausschlaggebenden Kennzeichen der »wahren Kirche« erhoben werden. Seiner Ansicht nach sind alle, die auf derartige Äußerlichkeiten, auf derartige

»Werke«, könnte man fast sagen, vertrauen, sehr weit von dem tatsächlichen Christ-Sein entfernt. Zur wahren Religion gehört es nämlich nicht, einen *äußerlichen Pomp* zu zelebrieren, eine kirchliche Herrschaft zu errichten und zwangshafte Gewalt auszuüben, sondern ein *Leben nach den Grundsätzen der Tugend und der Frömmigkeit* zu führen (S. 7).

Aufgrund des mit *Mt 20,25-28 par.* theologisch begründeten Gegensatzes zweier extrem verschiedener Lebensweisen, der christlichen Suche nach *ewiger Erlösung* und dem weltlichen Streben nach *zeitlicher Macht*, ist es stringent, daß nur diejenigen sich um die Erlösung anderer sorgen können, die an ihrer eigenen Erlösung interessiert sind. An dieser Stelle erkennt Locke die substantielle Schwäche des politischen und des religiösen Absolutismus. In der aktuellen Situation des Jahres 1685 fragt er, ob diejenigen, die andere nach dem Gebot der Religion verfolgen, foltern, umbringen und vernichten, es aus Sorge um das ewige Heil der Verfolgten tun oder nicht. Der liberale Philosoph behauptet mit allem Nachdruck, daß er diesen Gedanken, der die Praxis der intoleranten Ketzerverfolger konstituiert und legitimiert, nur akzeptieren kann, wenn sie offenkundig mit gleichem Eifer und Ungestüm ihre Freunde und Bekannten wegen der manifesten Sünden zur Rechenschaft ziehen und bestrafen, die diese gegen den klaren Wortlaut der Bibel begehen. Wenn sie, folgert der führende Schriftsteller der Aufklärung, nach dem Grundsatz der Liebe und der Sorge um das ewige Heil irrende Menschen ihrer Güter berauben und ihre Glieder verstümmeln, wenn sie dieselben Menschen in furchtbaren und schrecklichen Gefängnissen foltern und verhungern lassen und ihnen am Ende das Leben nehmen, müssen sie in gleicher Weise gegen Hurerei, Schalkheit, Geiz und alle andere Laster vorgehen, die nach den Worten des Apostels *Paulus Röm 1,18-32* Überreste der heidnischen Sittenverderbnis und Korruption sind. Diese und andere Verbrechen, fährt Locke fort, sind der Ehre Gottes, der Reinheit der Kirche und der Erlösung des Menschen sicher abträglicher als die mit einem unschuldigen Leben verbundene gewissensbedingte Abweichung von kirchlichen Entscheidungen und die bewußte Trennung vom öffentlichen Gottesdienst (S. 9 und 11).

Die Spaltungen unter den Sekten dürfen auch nach Meinung des liberalen Philosophen nicht der Erlösung des Menschen im Wege stehen; aber von Ehebruch, Hurerei, Unreinigkeit, Unzucht, Abgötterei und allen anderen derartigen Vergehen erklärt der Botschafter Jesu Christi ausdrücklich, daß diejenigen, die solches tun, nicht das Reich Gottes ererben werden (*Gal5,21*). Wer sich also aufrichtig und ehrlich um die Ausbreitung der Gottesherrschaft unter den Menschen müht, muß sich mindestens mit gleicher Sorgfalt und mit gleichem Eifer um die Unterbindung derartiger gegen Gottes Wort gerichteter Verstöße kümmern wie um die Ausrottung der Sekten. Bei jedem anderen Verhalten, bei dem die religiöse Gemeinschaft zwar unversöhnlich und grausam gegenüber denen ist, die in ihrer Meinung von ihr abweichen, aber sanftmütig und nachlässig gegenüber moralischen Verfehlungen gegen die Gebote Gottes, ist es eine illegitime und unberechtigte Anmaßung, das Wort »Kirche« zu verwenden. Eine soziale Gruppe, die in dieser Art und Weise ihre Beziehungen zu ihren Mitmenschen ordnet, zeigt durch ihre Handlungen selbst in aller Klarheit, daß sie nicht abzielt auf die Förderung des Reiches Gottes, sondern auf die eines anderen Reiches (S. 11 und 13).

Um dieses theologische Urteil zu untermauern, führt Locke aus, daß es ihm sehr seltsam erscheine, aus herzlicher Sehnsucht nach der Erlösung eines anderen Menschen diesen selbst - in unbekehrter Gemütsverfassung! - in Folterqualen sich winden zu lassen. Selbst, wenn diese

Intention aber eventuell noch gelten mag, so wird doch niemand behaupten können, daß ein derartiges Verhalten mit dem christlichen Glauben übereinstimme. Wenn jemand statuiert, daß Menschen durch Feuer und Schwert gezwungen werden müssen, gewisse Lehren zu vertreten und dieser oder einer anderen Form des Gottesdienstes zu folgen, während ihr moralisches Handeln völlig unberücksichtigt bleiben kann, wenn jemand wagt, Menschen zu bekehren, indem er sie gewaltsam nötigt, Dinge zu bekennen, die sie nicht glauben, aber ihnen gleichzeitig erlaubt, Dinge zu tun, die die Heilige Schrift explizit verbietet, ist offenkundig, daß dieser Eiferer begierig ist, eine zahlreiche Menge zu versammeln, die mit ihm in seinen *Oberzeugungen* übereinstimmt. Daß derselbe Mensch mit diesen Mitteln beabsichtigt, die wahre christliche Kirche zu errichten, ist jedoch ganz und gar unglaublich (S. 13).

Nach der eindeutigen Alternative *Mt 20,25-28 par.* ist theologisch einsichtig, daß nur diejenigen, die *nicht* für die Förderung der wahren Religion und der Ausbreitung der Kirche Jesu Christi sich einsetzen, Waffen gebrauchen, die nicht zum »christlichen Kampf« gehören. Diejenigen aber, die tatsächlich nach der Erlösung der Menschheit streben, treten in die Fußstapfen ihres Erlösers und folgen dem vollkommenen Beispiel des Friedensfürsten nach. Er hat seine »Soldaten« zur Eroberung der Völker und zur Versammlung in seiner Kirche nicht ausgesandt, bewaffnet mit dem Schwert und anderen Instrumenten der Gewalt, sondern ausgerüstet mit dem Evangelium des Friedens und der exemplarischen Heiligkeit des Lebenswandels (S. 13).

In diesen Aufforderungen und Ermahnungen Christi offenbart sich wiederum die grundsätzliche und prinzipielle Opposition zwischen den beiden Wegen, zwischen dem Weg der Gewalt, den die Gewaltigen dieser Erde einschlagen, und dem Weg des Friedens, den das Evangelium verkündigt. Mit einem geglückten Vergleich bezeichnet Locke diesen letzteren Weg als die »Methode Christi«. Wenn Ungläubige wirklich durch Gewalt bekehrt werden sollten, wird nämlich nach der theologischen Auffassung Lockes durch das biblische Zeugnis klar vor Augen geführt, daß es dem Sohn Gottes wesentlich leichter gewesen wäre, dies durch seine himmlischen Legionen zu bewerkstelligen, als irgendeinem Sohn der Kirche, wie mächtig auch immer, der dasselbe Ziel mit seinen irdischen Dragonern erreichen will!",

Es ist zu einem manchmal gedankenlos wiederholten Topos geworden, daß es der Aufklärung an historischem Verständnis gemangelt habe. Sicherlich läßt sich von den bisherigen Überlegungen Lockes nicht behaupten, daß er in einer geschichtlich eindringlichen und »empathischen« Weise die leitenden Motive und Absichten der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Inquisition zu ergründen suche!". Aber wer nach derartigen Interpretationen und Deutungen forscht, befindet sich in »A Letter concerning Toleration« am falschen Platz. Die historische Position des liberalen Philosophen war nicht der geschichtliche Abstand zu der Periode des *religiösen Absolutismus* und der Ketzerverfolgungen, der zwangsläufig ein distanzierendes, unbeteiligtes historisches Verständnis ermöglicht und fördert, sondern die aktuelle Situation, in der *Ludwig XIV.* als ein getreuer Sohn der Kirche die Hugenotten mit Feuer und Schwert verfolgte und *Jakob II.* die Restitution des Papismus in England mit politischen Mitteln befürwortete und propagierte, die aktuelle Situation, in der sich der Triumph des religiösen und des politischen Absolutismus in Westeuropa zu vollenden schien. In einem solchen Augenblick konnte es für jemand, der an der lebendigen intellektuellen und geistigen Auseinandersetzung teilnehmen wollte, nicht um die geschichtliche Bewertung und

die historische Einordnung der Inquisition gehen, sondern allein um die systematisch-theologische Frage, welches Verhalten denn tatsächlich als das Verhalten eines wahren Christen und einer wahren Kirche klassifiziert werden kann. Für Locke handelte es sich, mit anderen Worten, nicht darum, sich in seiner Schrift *einer vergangenen Epoche anzunähern*, sondern eher darum, durch seine Schrift *eine gegenwärtige Epoche abzuschließen*, die mit seinem systematisch-theologischen Begriff der wahren Religion und der Kirche Jesu Christi nicht zu vereinbaren war. Die Frage, die an ihn zu richten ist, kann deswegen nur lauten, *ob* seine Konzeption der wahren Religion und der Kirche Jesu Christi systematisch-theologisch verantwortet werden kann.

Gesellschaft und Religion

Unter den besonderen Umständen, unter denen der liberale Philosoph seinen Brief schreibt, ergibt sich seiner Ansicht nach die Beantwortung der systematisch-theologischen Frage, welches Verhalten als das Verhalten eines wahren Christen und einer wahren Kirche klassifiziert werden kann, nicht von selbst. Der Verzicht auf Gewalt, Macht und Herrschaft gehört zwar analytisch zum Wesen des christlichen Glaubens und zur Struktur des christlichen Lebenswegs. Die Duldung derjenigen, die in Fragen der religiösen Überzeugung von anderen abweichen, entspricht so sehr dem Evangelium Christi - und außerdem der allgemeinen Vernunft -, daß es monströs erscheint, daß Christen die Notwendigkeit und den Nutzen eines *toleranten Verhaltens* in einem so klaren Licht nicht entdecken können. Dennoch ist Locke der Auffassung, daß auch derart augenfällige Einsichten durch theologische Reflexionen unterstützt werden müssen. Er ist davon überzeugt, daß Stolz und Ehrgeiz, Fanatismus und unbarmherzige Unterdrückung anderer im gesellschaftlichen Leben vermutlich niemals vollständig auszurotten sind. Aber er weist darauf hin, daß bis jetzt mindestens dafür gesorgt ist, daß niemand mit dem nackten Ausleben derartiger Leidenschaften ein öffentliches Lob gewinnt. Vielmehr muß jeder seinen Stolz und seinen Ehrgeiz, seinen Fanatismus und seine Machtgier mit einem sozial gebilligten »Mantel« zudecken. In einer solchen Konstellation ist es die unumgängliche Aufgabe des Theologen, sich dafür zu engagieren, daß der Geist der Unterdrückung und der unchristlichen Grausamkeit nicht mit dem Vorwand der Sorge für das öffentliche Wohl und die Aufrechterhaltung der Gesetze bekleidet wird; es ist Sache des Theologen, daß nicht unter dem *Deckmantel der Religion* Zügellosigkeit und Libertinismus einen bequemen Schutz erlangen; der Theologe erfüllt seine Pflicht, wenn er verhindert, daß unter dem Schein der Loyalität und des Gehorsams, des zarten Gewissens und des aufrichtigen Gottesdienstes ein gewalttätiger Tyrann andere und möglicherweise auch sich selbst täuscht'>.

Um seine notwendige Funktion wirkungsvoll auszuüben, muß der Theologe nach dem Urteil des liberalen Publizisten zur *Zwei-Reiche-Lehre* greifen. In Lockes Terminologie wird dieser Gedanke ausgedrückt durch die Forderung, genau zu unterscheiden zwischen dem Bereich der *bürgerlichen Regierung* und dem *Bereich der Religion*. Nur der Theologe, der zwischen diesen beiden Herrschaften, dem Reich der Welt und dem Reich Gottes, differenzieren kann, ist in der Lage, denjenigen überzeugend entgegenzutreten, die unter der

Berufung auf den christlichen Glauben ihre eigenen Ziele, ihre eigenen Vorteile und ihren eigenen Ehrgeiz, ihren eigenen Fanatismus und ihre eigene Machtgier, verfolgen. Nur der Theologe, der in dieser Weise sowohl der bürgerlichen Regierung als auch der Religion ihren jeweiligen legitimen Raum zuweisen kann, wird fähig sein, den Streit zu schlichten zwischen denen, die sich für die Seelen anderer Menschen engagieren - oder es wenigstens vorgeben», und denen, denen das Wohl des Gemeinwesens am Herzen liegt. Nur der Theologe, der die Zwei-Reiche-Lehre anwenden kann, ist kompetent, den beiden sozialen Ordnungen ihre besonderen Rechte und Privilegien, aber auch ihre besonderen Aufgaben und Pflichten zu eröffnen (S. 15).

Kirche als freiwillige Vereinigung und die Freiheit der kirchlichen Ordnung

Nachdem Locke den Umkreis der politischen Herrschaft bestimmt und den einen Pol der Zwei-Reiche-Lehre erläutert hat, wendet er sich der Frage zu, *was eine Kirche sei*. Seiner kurzen Definition nach ist eine Kirche eine Gemeinschaft von Menschen, die aus eigenem Antrieb und freiwillig zusammenkommen, um gemeinsam Gott in einer Art und Weise zu verehren, die ihrem eigenen Urteil nach ihm angenehm und ihnen selbst zur Erlösung nützlich ist (S. 23).

Um Mißverständnissen vorzubeugen, ist darauf hinzuweisen, daß es dem Theologen Locke nicht darum geht, zu beschreiben, wie der Gläubige zum Glauben kommt beziehungsweise vom Glauben ergriffen wird, sondern darum, darzustellen, wie der Gläubige Mitglied einer Kirche wird. Unter diesem Aspekt wiederholt der führende Schriftsteller der Aufklärung mit Nachdruck, daß eine Kirche eine *autonome und freiwillige Vereinigung* sei. Niemand ist ein geborenes Mitglied einer Kirche, weil nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift Kirchenmitgliedschaft nicht in gleicher Weise wie Landbesitz vererbt wird. Daher ist auch niemand »von Natur« an irgendeine besondere Kirche oder Sekte gebunden, sondern jeder Christ schließt sich autonom und freiwillig der religiösen Gemeinschaft an, in der er seiner Überzeugung nach das Bekenntnis und den Gottesdienst gefunden hat, die Gott in Wahrheit gefallen (S. 23).

Der einzige Grund, um in einer kirchlichen Gemeinschaft zu bleiben, ist derselbe Grund, aus dem der Gläubige in sie eingetreten ist, die Hoffnung auf Erlösung. Wenn er nach seiner Aufnahme in die Gemeinschaft irgendeinen Irrtum in der Lehre oder irgendeine Unstimmigkeit im Kult entdeckt, die seiner Hoffnung auf Erlösung widersprechen, hat er deswegen auch die Freiheit, aus dieser Vereinigung wieder auszutreten. Das resultiert mit logischer Zwangsläufigkeit aus dem Wesen einer *religiösen Genossenschaft*, in der alle Mitglieder nur durch die Bänder gebunden sind, die aus der Hoffnung auf das ewige Heil gewirkt sind (S.23).

Während die bürgerliche Gesellschaft, das Gemeinwesen, durch den Schutz, die Erhaltung und die Förderung der bürgerlichen Interessen zusammengehalten wird, ist das einzige Integrationsmittel in einer Kirche oder einer Sekte die Hoffnung auf Erlösung. In der bürgerlichen Gesellschaft ist das Instrument, das die Verfolgung ihrer Ziele gewährleisten und

garantieren soll, *die äußerliche Gewalt*. Die Frage, über welche Mittel eine kirchliche Genossenschaft verfügt, um ihre Ziele zu erreichen, stellt sich nach dem Ansatz der protestantischen Theologie im Grunde nicht und wird auch von Locke nicht erörtert, aber es kann immerhin gefragt werden, in welcher Weise die Beziehungen der Kirchenangehörigen untereinander geregelt und geordnet werden sollen. Unter diesem Gesichtspunkt kann diskutiert werden, welche Gewalt eine religiöse Gemeinschaft besitzt und welchen Gesetzen die Kirche selbst unterworfen ist (S. 23).

Die Notwendigkeit dieser Diskussion folgt daraus, daß keine freiwillige Vereinigung, ob es sich nun um eine wissenschaftliche Akademie, eine kommerzielle Gesellschaft oder einen sozialen Klub handelt, ohne eine gewisse Ordnung und eine gewisse *Regelung ihrer Interaktionen* bestehen und gedeihen kann. Der Ort und die Zeit der Versammlungen müssen geklärt und die Bedingungen zur Aufnahme und zum Ausschluß von Mitgliedern müssen festgelegt werden; ebenso wenig dürfen die Wahl bestimmter Funktionsträger und die Einrichtungen eines geordneten »Geschäftsgangs« vernachlässigt werden. Wiederum ist jedoch in der von Locke von vornherein festgesetzten Struktur einer derartigen kirchlichen Gemeinschaft impliziert, daß das Recht, in derartigen Fragen irgendwelche Satzungen und Normen aufzustellen, exklusiv bei der Genossenschaft selbst liegt, in die alle Angehörigen autonom und freiwillig eingetreten sind. Allerhöchstens kann dieses Recht an führende Persönlichkeiten delegiert werden, die aber die Vereinigung selbst zu diesem besonderen Zweck autorisiert hat. Diese Zusatzbestimmung ändert jedoch im Kern nichts daran, daß jeder religiösen Gemeinschaft das *Recht zur Selbstbestimmung* über ihre eigenen Belange inhärent ist (S. 23 und 25).

Aufgrund dieser Definitionen kann der liberale Philosoph leicht mit dem Einwand fertig werden, daß für eine Kirche eine episkopale Kirchenverfassung notwendig und konstitutiv sei mit Bischöfen und Priestern, die ihre Autorität von den Jüngern Jesu durch eine ununterbrochene Sukzession erhalten und sie insofern auf die Apostel selbst zurückführen können. Gegen dieses Kirchenverständnis erklärt der Schriftsteller der Aufklärung in seiner Widerlegung erstens, daß die Unumgänglichkeit dieser Kirchengestaltung nicht durch die Heilige Schrift begründet werden kann. Es gibt kein Mandat Christi, in dem er das Amt eines Bischofs unzweideutig als für die christliche Gemeinde unbedingt erforderlich erklärt. Ganz im Gegenteil lautet die maßgebliche und entscheidende Aussage des Herrn in diesem Zusammenhang, daß, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt seien, er mitten unter ihnen sei (*Mt 18,20*). Jeder möge, meint Locke, deswegen selbst erwägen, ob dieser Versammlung, in deren Mitte Jesus Christus selbst sei, irgend etwas zur Kirche fehle. Sicher ist seiner Auffassung nach jedoch in jedem Fall, daß diesen im Namen Jesu zusammengekommenen Gläubigen nichts zu ihrer Erlösung fehle. Wenigstens für eine religiöse Gemeinschaft ist diese Qualifikation ausreichend (S. 25).

Weniger grundsätzlich, sondern eher pragmatisch ist zum zweiten zu überlegen, daß alle diejenigen, die so großen Wert auf göttliche Institutionen und ununterbrochene Sukzession legen, unter sich selbst so zerstritten sind, daß gerade ihre Uneinigkeit die Gläubigen erstens zur Wahl, zweitens aber verständlicherweise auch zur Reflexion darüber zwingt, welcher dieser verschiedenen kirchlichen Konfessionen mit ihren verschiedenen Kirchenfürsten sie sich anschließen sollen. Die *Freiheit der kirchlichen Ordnung*, das heißt die Freiheit, in eine

besondere kirchliche Gemeinschaft eintreten zu können, die die Verfechter einer bestimmten Kirchenorganisation verneinen, wird also durch ihre allem Anschein nach unaufhebbaren Spaltungen zwangsläufig ermöglicht und unweigerlich gefordert (S. 25 und 27).

Aufgrund der faktischen Verhältnisse schlägt Locke gegen die Gegner des Liberalismus deswegen zum dritten vor, daß jeder religiösen Vereinigung in der theologischen Theorie die Freiheit gewährt werden soll, die in der Realität sowieso nicht beseitigt und außer Kraft gesetzt werden kann. Jeder, der es für notwendig erachtet, die kirchliche Autorität in einem ehrwürdigen Alter und in einer ununterbrochenen Sukzession zu verankern, soll die Freiheit haben, sich einer solchen christlichen Gemeinschaft anzuschließen, solange er nur anderen Christen die Freiheit läßt, für sich selbst die Kirche auszusuchen, die sie persönlich für die für ihre Erlösung und ihr ewiges Heil geeignetste halten. Indem in dieser durch das Herrenwort Mt 18,20 begründeten Weise verfahren wird, ist es möglich, die *Glaubens- und Gewissensfreiheit* nach allen Seiten hin zu bewahren. Niemand wird in der Frage der Interaktionen innerhalb seiner religiösen Vereinigung einem Gesetzgeber unterworfen, den er sich nicht erwählt und bestimmt, für den er sich nicht selbst persönlich entschieden hat (S.27).

Der Parteigänger der gegen die englische Staatskirche opponierenden Whigs ist nicht davon überzeugt, daß mit diesen Argumenten bereits alles gesagt sei. Vielmehr nimmt er den Gedankengang noch einmal auf und fragt seinen imaginären Gesprächspartner, den Apologeten der episkopalen Kirchenverfassung, ob es der wahren Kirche Jesu Christi nicht angemessener wäre, die unbedingt notwendige Ordnung ihres Zusammenlebens allein auf solche Regelungen zu beschränken, die der Heilige Geist selbst mit ausdrücklichen Worten in der Heiligen Schrift als für die Erlösung und die ewige Seligkeit notwendig festgesetzt hat. Paßt dieses Verfahren nicht besser zu der wahren Kirche Christi als die Inauguration persönlicher Erfindungen und Interpretationen durch Menschen, die gerade für diese persönlichen Erfindungen und Interpretationen göttliche Autorität beanspruchen? In einer anderen Umgebung umschreibt Locke mit diesen Worten sehr genau das Phänomen, das die Reformatoren als »*Menschenlehren*« oder »*Menschensatzungen*« bezeichnet und als das entscheidende Argument gegen die mittelalterliche Kirchenordnung ins Feld geführt haben. In konsequenter Fortführung des reformatorischen Urteils erklärt der Anhänger der Whigs: Wenn Menschen durch kirchliche Gesetze Vorschriften und Regeln aufstellen, die der Heilige Geist in der Heiligen Schrift entweder nicht erwähnt oder mindestens nicht explizit befiehlt, wenn Menschen für die kirchliche Gemeinschaft Normen und Gebote festlegen, die Christus selbst nicht für die ewige Seligkeit fordert, können diese Menschen vielleicht eine Vereinigung ins Leben rufen, die nach ihren Vorstellungen und möglicherweise auch für ihren Nutzen geschaffen ist; aber wie diese Gemeinschaft, die auf Gesetzen begründet ist, die nicht die Gesetze Christi sind, die Personen aus ihrer Mitte ausschließt, die *er* eines Tages in sein himmlisches Königreich aufnehmen wird, die Kirche Jesu Christi genannt werden kann, das, bemerkt der liberale Philosoph, »verstehe ich nicht« (S. 27).

Vielleicht, deutet Locke an, ist es wirklich aussichtslos, über derartige Probleme zu diskutieren, vielleicht ist es wirklich unfruchtbar, derartige Fragen zu erörtern. Daher schließt der protestantische Christ seine Ausführungen über das geistliche Regiment mit dem schlichten Bekenntnis, daß das Evangelium häufig bezeuge, daß die Jünger Jesu *Verfolgungen*

erleiden müssen; doch daß die Gemeinde Christi *andere verfolgen* und mit Feuer und Schwert zwingen solle, ihren Glauben und ihre Lehre anzunehmen, davon stehe in den Büchern des Neuen Testaments kein Wort (S. 27 und 29).

Die Auseinandersetzung mit dem Vertreter der episkopalen Kirchenverfassung hat endgültig illustriert, was im Gedankengang Lockes von Anfang an per definitionem festgelegt war, nämlich daß der Zweck einer religiösen Vereinigung die öffentliche Verehrung Gottes in der Hoffnung auf das ewige Heil ist. Alle Kirchenzucht kann sich nur auf dieses Ziel richten und jede Kirchenordnung ist dadurch begrenzt. Da in einer derartigen Gemeinschaft prinzipiell kein Gesetz sich auf den Besitz weltlicher Güter richten kann, da in einer derartigen Gemeinschaft bürgerliche Interessen grundsätzlich keine Rolle spielen können, ist in dem Bereich der Religion auch keine äußere Gewalt notwendig. Die Gewalt, die gewaltsamen Mittel, die zur Erlösung nichts beitragen können, sind nicht der Kirche anvertraut, sondern der bürgerlichen Obrigkeit, die sie zur Rechtsprechung über alle äußeren Güter verwenden muß (S. 29).

Wie können dann, lautet die Schlußfrage an Locke, die Regeln und Normen innerhalb einer kirchlichen Gemeinschaft erfüllt werden, wenn ihre Verwirklichung ohne alle Sanktionen, ohne alle Gewalt geschehen soll? Die Antwort des liberalen Philosophen ist beschlossen in allem, was früher schon beschrieben worden ist. Nach Lockes Definitionen ist einsichtig, daß Regeln und Normen innerhalb einer kirchlichen Gemeinschaft allein durch *Aufforderungen*, *Ermahnungen* und *Ratschläge* begründet und nahegelegt werden können. Wenn durch diese »Medien« die Übertreter nicht zurückgeführt und die Irrenden nicht belehrt werden können, bleibt nichts anderes übrig, als derartige Personen aus der Vereinigung auszuschließen. *Exkommunikation* ist das äußerste Mittel, zu dem eine christliche Gemeinde greifen kann. Keine andere Bestrafung kann von einer religiösen Genossenschaft verhängt werden als die Lösung des Bandes, durch das ein Kirchenglied an den Kirchenkörper gebunden ist. Gewalt dagegen übersteigt die Kompetenzen einer Institution, deren Ursprung und deren Autorität schließlich in dem Friedensfürsten Jesus Christus liegt (S. 29).

Locke und die Reformatoren

Daß die Sprache Lockes sich von der Sprache der Reformatoren unterscheidet, fällt bereits beim ersten Hören bzw. Lesen auf. Der ironische und beinahe skeptische Ton, in dem der Schriftsteller der Aufklärung seine Probleme erörtert, ist mit dem apodiktischen und solennen Ernst nicht zu vergleichen, mit dem die protestantischen Theologen des 16. Jahrhunderts das Wort Gottes predigen. Abgesehen von diesem nicht unwichtigen stilistischen Gegensatz sind aber, wenn wir die nahezu gleichlautenden Aussagen über das weltliche Regiment übergehen, drei wesentliche inhaltliche Unterscheidungen zu beobachten, sobald wir die Ausführungen Lockes über *Religion*, *Kirche* und *Toleranz* der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre gegenüberstellen:

Erstens sprechen die Reformatoren vom »Reich Gottes«, während der liberale Theoretiker »eine Kirche« beschreibt. In dem »Reich Gottes«, nicht in »einer Kirche« wird das Verhalten verwirklicht, das nach Mt 20,25-28 - ein Wort, das, wie wir gesehen haben, auch bei Locke

einen entscheidenden Platz einnimmt - dem weltlichen Streben nach Macht und Herrschaft entgegengesetzt ist, das Verhalten, in dem die Mitglieder des Gottesreiches sich erbauen und aufrichten durch den gemeinsamen und gegenseitigen Dienst. Das Reich, dessen Herr der Herr Jesus Christus ist, vereinigt alle die, die in der Überwindung von Sünde, Anfechtung, Hölle und Tod Gott gemeinsam verehren und ihn gemeinsam anbeten, wohingegen für Locke mit dieser Charakterisierung »eine Kirche« bzw. »eine kirchliche Gemeinschaft« definiert ist.

Zum zweiten sind in der genuinen Ausdrucksweise der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre die Regierungsmittel im Reich Gottes »das Evangelium« bzw. »das Wort Gottes«. Demgegenüber spricht der liberale Theoretiker eher neutral von »Aufforderungen, Ermahnungen und Ratschlägen«. Für die Reformatoren handelt es sich um eine inhaltlich besonders, sozusagen »material«, gefüllte Botschaft, während der Schriftsteller der Aufklärung auf die inhaltlich allgemeine, allerdings »formal« entscheidende Komponente Wert legt, daß die Instrumente des geistlichen Regiments im wesentlichen negativ, nämlich durch Gewaltlosigkeit, ausgezeichnet sind.

Schließlich sind drittens die Reformatoren im großen und ganzen davon überzeugt, daß das Reich Gottes in dieser Welt nicht wahrzunehmen und nicht zu erkennen ist, wohingegen für Locke die erfahrbare Gestalt seiner religiösen Vereinigungen kein Problem darstellt. Manche evangelische Theologen des 16. Jahrhunderts behaupten sogar, daß die Christen, die Angehörigen des Gottesreiches, sich in diesem Säkulum überhaupt nicht begegnen und treffen können, während der liberale Philosoph demgegenüber unbekümmert von einer Kirche spricht, die ebenso zusammenkommt und Versammlungen abhält wie eine wissenschaftliche Akademie, eine kommerzielle Gesellschaft oder ein sozialer Klub. Auf dieser Beobachtung aufbauend, könnte man zusammen mit den beiden zuerst genannten Differenzierungen den gesamten Gegensatz in der Aussage zusammenfassen, daß für die Zwei-Reiche-Lehre der Reformatoren »das Reich Gottes« ein *Gegenstand des Glaubens* ist, wohingegen für die liberale Konzeption John Lockes »eine Kirche« ein Thema der (christlichen) *Gesellschaftstheorie* bildet.

Trotz dieser nicht zu leugnenden Divergenzen ist es aber doch berechtigt, die *liberale Auffassung* in den *Kontext* bzw. in die Wirkungsgeschichte der *Zwei-Reiche-Lehre* zu stellen. Bei aller Differenzierung darf der Historiker nämlich nicht vergessen, daß die (christliche) Sozialtheorie des Liberalismus mit der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre in wesentlichen Punkten übereinstimmt. Erstens setzt Locke, wie die protestantischen Theologen des 16. Jahrhunderts, eine Spaltung zwischen den beiden wichtigsten Bereichen des gesellschaftlichen Lebens voraus, zwischen dem Reich der Welt und dem Reich Gottes, zwischen der politischen Gemeinschaft, dem Gemeinwesen, und der religiösen Vereinigung, der Kirche. Zum zweiten ist er wie die Reformatoren der Überzeugung, daß es sich bei dieser Kluft nicht um die Opposition von Gemeinschaft und Individuum handelt, sondern um die Gegenüberstellung von zwei »Organisationen«, die ihr Zusammenleben in einer völlig unterschiedlichen und schlichtweg kontradiktorischen Weise ordnen und regeln. Drittens schließt er sich den evangelischen Theologen der frühen Neuzeit in der entscheidenden Aussage an, daß die Divergenz zwischen den beiden »Sozialkörpern«, zwischen dem Reich der Welt und dem Reich Gottes, zwischen der politischen Gesellschaft und der christlichen Gemeinde, durch die Begriffe »Gewalt« bzw. »Gewaltlosigkeit« zu charakterisieren ist. All diese Konvergenzen

legen die Schlußfolgerung nahe, daß die liberale Theorie Lockes über das Verhältnis von Staat und Kirche und die gegenseitige Toleranz der Religionsgemeinschaften nicht einen bewußten Gegensatz gegen die reformatorischen Anschauungen aufbauen, sondern die *Zwei-Reiche-Lehre in einer reflektierten Weise fortsetzen* und in einen neuen Bereich hineinführen will, nämlich in den Bereich lebendig erfahrbarer Gemeinschaftsformen. In diesem Zusammenhang ist daran zu denken, daß das 17. Jahrhundert schließlich das Jahrhundert bildete, in dem in den Naturwissenschaften zum ersten Mal in der Geschichte abstrakte Spekulationen durch das Experiment überprüft und auf ihre praktische Anwendung hin erprobt wurden. Daß Locke in seiner (christlichen) Sozialtheorie durch das Vorgehen der Naturwissenschaftlicher beeinflusst wurde!", steht außer Zweifel.

Unter diesem Aspekt sind auch die genannten Gegensätze zwischen den Reformatoren und Locke, zwischen der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre und der liberalen Theorie in einem neuen Licht zu betrachten. - Bei Berücksichtigung des geistigen Umfeldes kann nicht übersehen werden, daß der große Schriftsteller der Aufklärung kein Theologe ist, der das Wort Gottes verkünden will, sondern ein Theologe, der das aktuelle Problem der gewaltsamen Unterdrückung Andersgläubiger im Namen Jesu Christi in einer alle Beteiligten überzeugenden Weise lösen will. Bei dieser eminent praktischen Zielsetzung ist es nicht verwunderlich, daß er erstens für seine Abhandlung einen ironischen und beinahe skeptischen Ton wählt und zweitens nicht in einer mehr oder weniger dogmatischen Weise das Reich Gottes beschreiben will, in dem Christus durch sein Evangelium herrscht und regiert, obwohl dieses Reich in dieser Welt nicht zu erkennen ist, sondern eine Kirche, in der die Mitglieder einander durch Überlegungen und Argumente überzeugen, wie dies auch in anderen Vereinigungen, in einer wissenschaftlichen Akademie, in einer kommerziellen Gesellschaft, in einem sozialen Klub, zu beobachten ist. Trotz dieser Akzentverschiebung auf das praktische, das alltägliche, das erfahrbare Zusammenleben ist jedoch historisch offensichtlich, daß Locke seine wesentlichen Impulse aus der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre gewonnen hat, wenn er für jede kirchliche Gemeinschaft, die sich auf den Friedensfürsten Jesus Christus beruft, das Gebot der Gewaltlosigkeit verpflichtend macht.

Dr. Gunter Zimmermann
Peter-Böhm-Straße 41
6904 Eppe/heim

Abstract

Expecting the imminent triumph of religious and political absolutism Locke tries, in »A Letter concerning Toleration«, to define the true Christian and the true church. He invites his readers to differentiate between civil government and religious communities. A church is a voluntary association, the members of which are held together by the common hope of salvation. In this association there is no need for power and force, which are necessary in civil government. Pursuing this theme in a subtle way Locke develops the reformatorical doctrine of the two kingdoms.

Anmerkungen

1. Vgl. *Mario Montuori*: Introduction, S. XV f., in: *John Locke*: A Letter concerning Toleration. Latin and English texts rev. and ed. with variants and an introduction, in: *John Locke*: On Toleration and the Unity of God, by *Mario Montuori*, Amsterdam 1983.
2. Aus politischen Gründen hatte Locke im August 1683 wie schon vor ihm sein einflußreicher politischer Mentor, *Anthony Ashley Cooper*, seit 1672 Earl of Shaftesbury, England verlassen und sich nach Holland begeben, vgl. z. B. *Maurice Cranston*: *John Locke. A biography*, London/New York/Toronto 1957, S. 230.
3. *Philip van Limborch*, geb. am 19. Juni 1633, wurde 1668 von der arminianischen Bruderschaft in Amsterdam zum Professor gewählt. Fast 45 Jahre lang stand er bis zu seinem Tode am 30. April 1712 an der Spitze ihres Seminars, das unter ihm seine höchste Blüte erlebte. Sein bedeutendstes Werk, »*Theologia christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christanae*«, ist eine umfassende und ausgezeichnete Darstellung der arminianischen Lehre, vgl. RE 11, S. 502.
4. Vgl. *Maurice Cranston* (s. Anm. 2), S. 260 u. ...
5. Vgl. *Mario Montuori* (s. Anm. 1), S. XL.
6. Vgl. aaO., S. XXXIII.
7. In der Forschung wird üblicherweise angenommen, daß das Werk realiter ein persönliches Schreiben Lockes an Philip van Limborch darstelle, doch hat *Mario Montuori* darauf aufmerksam gemacht, daß die Ansichten des Briefpartners in »A Letter concerning Toleration« kaum mit denen *Philip van Limborchs* identisch sein dürften. Die Epistelform ist also mit hoher Wahrscheinlichkeit als fiktiv zu verstehen, *Locke* dürfte von vornherein eine Publikation ins Auge gefaßt haben, vgl. aaO., S. XXV - XXVII.
8. Vgl. *John Locke* (wie Anm. 1), S. 7 und 9. - Wie in diesem Absatz wird auch in allen folgenden auf die englische Fassung der Schrift Bezug genommen, da *Mario Montuori* mit überzeugenden Gründen nachgewiesen hat, daß die englische Übersetzung *Poppies*, die unter der ständigen Kontrolle Lockes hergestellt wurde, eher den Intentionen des liberalen Philosophen entspricht als die letzten Endes von *Philip van Limborch* verantwortete lateinische Version, vgl. *Mario Montuori* (s. Anm. 1), S. XLI.
9. Vgl. *John Locke* (s. Anm. 1), S. 9; Nachweise weiterhin im Text.
10. Vgl. aaO., S. 13 und 15. - In diesem Sinne mißbilligte auch Papst *Innozenz XI.* die Religionsverfolgungen in Frankreich, da, wie er erklärte, »sich Christus nicht dieser Methode bedient hat« (zit. nach *Martin Kriele*: *Recht und Macht*, S. 143, in: Dieter Grimm (Hg.): *Einführung in das Recht. Aufgaben, Methoden, Wirkungen*, UTB 1362, Heidelberg 1985).
11. So ist wohl die Kritik von *Ju/ius Ebbinghaus* in seiner Einleitung in die deutsche Übersetzung des Toleranzbriefes zu verstehen, vgl. ders.: Einleitung, S. XXVI-LXIII, in: *John Locke*: Ein Brief über Toleranz. Englisch-deutsch, übers., eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von *Ju/ius Ebbinghaus*, Hamburg 1957.
12. Vgl. *John Locke* (s. Anm. 1), S. 15; Nachweise weiterhin im Text.
13. *Locke*, der als Mediziner ausgebildet wurde, hat bereits während seines Studiums in Oxford Freundschaft mit dem berühmten Chemiker *Robert Boyle*, seinem hauptsächlich wissenschaftlichen Mentor, geschlossen und später immer wieder Kontakte zu bedeutenden Naturwissenschaftlern gesucht, vgl. *Maurice Cranston* (s. Anm. 2), S. 74-79 u.ö.

Vorbemerkung

Bei den nachstehenden »Arnoldshainer Thesen zur Abschaffung der Freiheitsstrafe« handelt es sich um das Ergebnis einer Arbeitsgruppe, zu deren Bildung die Evangelische Akademie Arnoldshain im Jahre 1981 einen Kreis von Rechtswissenschaftlern, Kriminologen, Strafrichtern, Staatsanwälten und Strafvollzugspraktikern eingeladen hatte. Intendiert war die Lenkung des kriminalpolitischen und fachwissenschaftlichen Interesses auf die prinzipielle Fragwürdigkeit der Freiheitsstrafe und auf die des Strafvollzugs als ihre praktische Konsequenz. Aus diesem Grund steht im Vordergrund nicht die Kritik der bestehenden Vollzugspraxis, sondern die kritische Prüfung der sozioethischen, verfassungsrechtlichen und empirischen Rechtfertigung ihrer Voraussetzung »Freiheitsstrafe«. Aus-

gangspunkt ist, daß der gegenwärtige Strafvollzug nur einer der Gründe ist, die nach 10 Jahren Strafvollzugsreform erneut zur grundsätzlichen Reflexion über die Rechtfertigung des Freiheitsentzugs zum Zwecke der Bestrafung Anlaß geben.

Obwohl im Verlauf des achtjährigen Diskussionsprozesses eine Konzentration der Arbeitsgruppenmitglieder auf den Unterzeichnerkreis erfolgte, blieb die Interdisziplinarität des erforderlichen Sachverhalts und die Pluralität der versammelten kriminalpolitischen Interessen bis zuletzt in der Arbeitsgruppe erhalten. Von hierher handelt es sich bei den nachstehenden Thesen und Vorschlägen auch um ein Kompromißergebnis.

Ulrich O. Sievering
6384 Schmitten

Arnoldshainer Thesen zur Abschaffung der Freiheitsstrafe

Vorschläge der Arbeitsgruppe »Alternativen zur Freiheitsstrafe«

I. Vorwort

Mit Tagungen und Seminaren begleitet die Evangelische Akademie Arnoldshain seit mehr als zehn Jahren die Strafrechts- und Strafvollzugsreform kritisch und konstruktiv. Die Probleme des Strafvollzuges und der Straffälligenhilfe sowie die Situation des Kriminalitätsoپfers sind Gegenstand des eigenständigen Akademieschwerpunkts »Krimi-

nalpolitik«. Hier ist ihre Arbeit bestimmt von der christlichen Einsicht, daß selbst der humanste Behandlungsvollzug grundsätzlich immer nur ultima ratio sein darf und er nur gerechtfertigt werden kann, wenn die Suche nach Alternativen zur Freiheitsstrafe nicht aufgegeben und sich für ihre Verwirklichung eingesetzt wird.

Mit der Arnoldshainer Tagung »Alternativen zur Freiheitsstrafe« vom 23. bis zum 25. Oktober 1981 sollte diese Einsicht stärker in die kriminalpolitische Auseinandersetzung eingebracht werden. Vor dem Hintergrund überfüllter Gefängnisse, zunehmender Enttäuschung der in den Behandlungsvollzug gesetzten Erwartungen, wachsender Ratlosigkeit hinsichtlich der Legitimation der Freiheitsstrafe und der Funktion des Strafvollzugs sowie angesichts der Konzeptionslosigkeit auf seiten der Kriminalpolitik war zur Diskussion gestellt worden, ob auf die Freiheitsstrafe verzichtet und

* Im Rahmen der Dokumentation der ZEE werden Thesen zur Abschaffung der Freiheitsstrafe vorgelegt, die aus einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Akademie Arnoldshain hervorgegangen sind, in der *Sigrid Bernhardt*, Prof. Dr. *Heinz Cornel*, Dr. *Thomas Feltes*, Prof. Dr. *Hans-Clous Leder*, Dr. *Wolfram Schädlér*, *Ulrich O. Sievering*, Prof. Dr. *Dieter Zimmermann* mitgearbeitet haben. Diese Dokumentation wird in Heft 4/1990 fortgesetzt.

Red.

inwieweit sie durch andere Sanktionsformen ersetzt werden kann und muß. Angeregt von dieser Fragestellung bildete sich dann 1982 eine interdisziplinäre Arbeitsgruppe, die es sich zur Aufgabe gemacht hatte, das strafrechtliche Sanktionensystem zu hinterfragen und Vorschläge für weniger eingriffsintensive strafrechtliche Sanktionen in der Absicht zu erarbeiten, der kriminalpolitischen Diskussion neue prinzipielle und praktische Anstöße zu geben.

Ziel dieser Arbeitsgruppe war weder die Formulierung einer realitätsfernen Utopie, noch eines Reformschritts, der sich als bruchloser Kompromiß in die kriminalpolitische Diskussion einfügt. Ausgehend von grundsätzlichen Überlegungen sollte vielmehr die Berechtigung der Freiheitsstrafe bei einzelnen Straftatbeständen überprüft und der Freiheitsstrafe funktional äquivalente aber humanere strafrechtliche Sanktionen und außerstrafrechtliche Reaktionen, die an den geltenden normativen Voraussetzungen und realen Gegebenheiten anknüpfen, entwickelt werden.

Die Ausgangsfragen lauteten:

1. Wie sind die Auswirkungen der Strafrechts- und Strafvollzugsreform zu bewerten?

2. Ist die Freiheitsstrafe mit den Grundprinzipien der evangelischen Sozialethik und den Verfassungsprinzipien des Grundgesetzes vereinbar?

3. Müssen bei der Verhängung jeder strafrechtlichen Sanktion folgende Gesichtspunkte geprüft und gewürdigt werden:

- Inwieweit ist ein Delikt Ausdruck einer problematischen sozialen Lage?
- Kann dem/der TäterIn u. U. durch ein auf Freiwilligkeit basierendes Angebot geholfen werden?
- Inwieweit war ein Delikt Ausdruck eines Konflikts zwischen Täter und Opfer? Kann dieser Konflikt geschlichtet oder durch Schadenswiedergutmachung gelöst werden?
- Ist die Verhängung einer Sanktion zur Vermeidung künftiger Delikte unverzichtbar?
- Ist die Wahrscheinlichkeit weiterer schwerer Rechtsgutverletzungen so groß und gibt es keine milderen Möglichkeiten der Vermeidung oder erheblichen Verminderung dieses Risikos, daß eine freiheitsentziehende Sicherungsmaßnahme als gesellschaftliche Verteidigung verhängt werden muß?

Als ihre Antwort auf diese Frage legt die Arbeitsgruppe nach intensiven Beratungen und Diskussio-

nen die nachstehenden Thesen und Vorschläge vor. Dabei wird in These 2 zum Verhältnis von evangelischer Sozialethik und Freiheitsstrafe nicht allein in einer Detailfrage Position bezogen. An dieser Stelle zwischen historischem Befund der kriminalpolitischen Ausgangslage in These 1 und der mit These 3 zur verfassungsrechtlichen Legitimation der Freiheitsstrafe eingenommenen Blickrichtung bildet die evangelische Sozialethik gewissermaßen das Scharnier für den mit den nachfolgenden Thesen und Vorschlägen unternommenen Perspektivenwechsel. Da letztere in ihrer Diktion zwangsläufig dem traditionellen Sprachgebrauch folgen müssen, wird in These 2 unter anderem dargelegt, in welchem Sinne der Begriff »Strafe« nachfolgend zu verstehen ist; daß er nicht einfach durch den Sanktionsbegriff ersetzt wird, sondern Strafe und Sanktion als essentiell verschieden vorausgesetzt werden. Auf diese Weise gelangen zugleich die Grundprämisse und das programmatische Anliegen dieser kriminalpolitischen Empfehlung zur Darstellung. Es wird in den Blick gerückt und es soll das Bewußtsein dafür wachgehalten werden, daß im traditionellen Strafbegriff zwei Strafzwecke mit entgegengesetzter Zielrichtung zusammenfallen: die vergangenheitsorientierte *Wiederherstellung* einer persönlichen Vertrauensbeziehung zu Gott bzw. der durch eine Straftat als verletzt betrachteten Rechtsordnung und die *zukunftsorientierte Vermeidung* strafrechtlich relevanten Verhaltens.

Vor diesem Hintergrund haben die anschließenden Thesen und Vorschläge zur Voraussetzung, daß die Verteidigung der Freiheitsstrafe, oder genauer, die *Freiheitsentziehung zum Zwecke der Bestrafung*, weder ethisch zu rechtfertigen noch rechtsstaatlich legitimierbar ist und keineswegs als eine sinnvolle Maßnahme angesehen werden kann, die den/die StraftäterIn befähigen könnte, künftig in sozialer Verantwortung ein Leben ohne Straftaten zu führen – wie es in § 2 Satz 1 StVollzG als Vollzugsziel formuliert worden ist. Als gerechtfertigt wird die *Freiheitsentziehung* deshalb allein für den Fall anerkannt, daß die Abwehr der vom Täter für die Gemeinschaft ausgehenden, in seiner Straftat sichtbar gewordenen Gefährlichkeit anders nicht möglich ist. Und die *Freiheitsstrafe* wird nicht als prinzipiell gerechtfertigt, sondern als nur vorläufig berechtigt unter der Prämisse anerkannt, daß sie nicht verteidigt, sondern dem Diktum *Gustav Radbruchs* folgend (»Es bedarf keines bes-

seren Strafvollzuges, sondern Besseres als Strafvollzug») um sie gerungen wird.

Dergestalt sieht sich die Arbeitsgruppe mit ihren Thesen und Vorschlägen in der Tradition der Empfehlung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland »Seelsorge in Justizvollzugsanstalten« aus dem Jahre 1979 in der es unter anderem heißt (S. 12):

»In der Vergangenheit wurde die Aufgabe der Gefängnis-seelsorge oftmals darin gesehen, das Urteilen und Strafen des Staates als ein Handeln Gottes einsichtig zu machen. Diese Auffassung kann heute so nicht mehr vertreten werden ... Gefängnis-seelsorge bejaht den Auftrag des Staates, »für Recht und Frieden zu sorgen« (5. These der theologischen Erklärung von Barmen) "" Sie sieht im Freiheitsentzug jedoch einen Notbehelf, ein äußerstes Mittel des Staates, die Rechtsordnung aufrechtzuerhalten, wenn alle anderen Möglichkeiten versagen.«

Im Mittelpunkt der hier gemachten Vorschläge zum Ersatz der Freiheitsstrafe steht die Laufzeitleistungsstrafe - welche zutreffender »Laufzeitleistungssanktion« zu bezeichnen wäre. Mit ihr geht die Arbeitsgruppe über Vorschläge hinaus, die bereits im Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches von 1966 formuliert worden waren.

Die Arbeitsgruppe möchte mit ihren Thesen und Vorschlägen, die im Rahmen eines Kriminalpolitischen Forums der Evangelischen Akademie Arnoldshain am 26./27. Mai 1989 erstmals der Öffentlichkeit vorgestellt und einem breiteren Publikum zur kritischen Prüfung vorgelegt werden, zur Wiederaufnahme der Diskussion um Alternativen zur strafrechtlichen Sanktion und um alternative Sanktionen zur Freiheitsstrafe einen Anstoß geben und so zur Neubelebung der allgemeinen kriminalpolitischen Diskussion beitragen, die Ende der 80er Jahre - zumindest im Bereich des Erwachsenenstrafrechts - zum Stillstand gekommen zu sein scheint.

Schmüen-Arnoldshain, im Mai 1989

11. Thesen

These 1: Kriminalpolitische Ausgangslage

Die Erwartungen an die Strafrechts- und Strafvollzugsreform, die sich vom Anfang der 60er Jahre über zwei Jahrzehnte hinzog, wurden zum größten

Teil enttäuscht. Ihre Ziele - Entkriminalisierung und Zurückdrängung der Freiheitsstrafe, Humanität und Rationalität - wurden nur ansatzweise erreicht.

Heute wird erneut eine Verschärfung der Strafrechtspolitik gefordert. Der Resozialisierungsgedanke wird entweder ganz aufgegeben oder zumindest nur noch eingeschränkt vertreten, wobei Strafrecht und Strafvollzug wieder mehr an den Kriterien der Abschreckung und/oder der »gerechten« Strafe orientiert werden sollen.

Daneben haben sich kriminalpolitische Positionen herausgebildet, die die Freiheitsstrafe völlig ablehnen.

Begründung

Der Erfolg resozialisierender Maßnahmen ist zuerst in Nordamerika und dann auch in Skandinavien mit zunehmender Skepsis gesehen worden. Umfassende Studien konnten keine eindeutigen Nachweise dafür erbringen, daß Behandlungsmaßnahmen innerhalb und außerhalb des Vollzuges zu niedrigeren Rückfallquoten führen. Zusätzlich wurde zunehmend Kritik an der Tatsache der zwangsweisen Behandlung und der Legitimation von Strafe als Hilfe laut. Als Konsequenz daraus ist in den USA seit Ende der 70er Jahre weitestgehend darauf verzichtet worden, Strafe unter resozialisierenden Aspekten zu rechtfertigen und Maßnahmen entsprechend auszugestalten. In zunehmendem Maße wird als Kriterium für die Verhängung der Strafe die Gerechtigkeit und Angemessenheit der Strafe in den Vordergrund gestellt. Finnland hat eine entsprechende Regelung seit 1976 in seinem Strafgesetzbuch, Schweden führt sie demnächst ein. In den USA wurden in mehreren Bundesstaaten und zuletzt auch für Bundesgesetze Strafrichtlinien erlassen, die mehr oder weniger ausschließlich die Höhe der Strafe von objektivierbaren Kriterien wie der Schwere der Rechtsgutverletzung und den Vorstrafen des Täters abhängig machen.

Der Europarat hat sich Ende 1987 auf einer wissenschaftlichen Tagung ebenfalls mit dieser Problematik beschäftigt und wird u. U. demnächst eine entsprechende Empfehlung an seine Mitgliedsstaaten verabschieden, vor allem auch, um Strafzumessungsunterschiede innerhalb der einzelnen Mitgliedsstaaten auszugleichen.

In der Bundesrepublik Deutschland sind derzeit erste (auch gesetzgeberische) Versuche zu erken-

Jahr	Vollzug	Verändg.	Bewährungs- aufsicht	Verändg. in %	Insges.	Verändg. in %
1963	48413		27401		75814	
1973	50522	+ 4,4	52821	+ 92,8	103343	+36,3
1983	55816	+10,5	114659	+ 117,1	170475	+65,0
1984	53166	- 4,8	120581	+ 5,2	173747	+ 1,9
1985	50225	- 5,5	124868	+ 3,6	175093	+ 0,8
1986	45666	- 9,1	127494	+ 2,1	173160	+ 1,1
1987	44903	- 0,2	143196	+ 12,3	188099	+ 8,6

nen, den Resozialisierungsgedanken in Frage zu stellen bzw. für den Vollzug einzuschränken. Dabei dürfte die Tatsache eine erhebliche Rolle spielen, daß auch hier sich Erfolge von Resozialisierungsmaßnahmen empirisch nicht nachweisen ließen. Sofern niedrigere Rückfallquoten gemeldet wurden, war nicht belegbar, daß sich diese günstigeren Quoten auf entsprechende Behandlungsmaßnahmen oder aber lediglich auf eine humane und weniger eingriffsintensive Vollzugsgestaltung (z. B. offener statt geschlossener Vollzug) zurückführen ließen. Dazu kommt, daß im Bundesgebiet gerade zu einem Zeitpunkt, als der Resozialisierungsgedanke zunehmend Anerkennung gefunden hatte, die Belegung im Strafvollzug einen Wert erreichte, der die Bundesrepublik in die Spitzengruppe der europäischen Länder führte. Bis 1984 lag die Bundesrepublik mit mehr als 65000 Gefangenen und einer Gefangenenquote von 106(Gefangene auf jeweils 100000 Einwohner) an dritter Stelle unter den Mitgliedsstaaten des Europarates.

Ende 1986 war die entsprechende Gefangenenrate auf 87,9 pro 100000 zurückgegangen und entsprach damit in etwa derjenigen von Frankreich, Luxemburg und Portugal; auch ist seit 1986 die Quote in Großbritannien mit 95,3 noch höher. Auch wenn sich damit ein Trend zu einer geringeren Gefängnisbelegung in den letzten Jahren andeutet und stabilisiert hat, vermag der aktuelle Stand letztlich nicht zu befriedigen.

Aber nicht nur die Zahlen, sondern auch die Ergebnisse der Strafvollzugsreform können nicht zufriedenstellen. Zwar wurde das Vollzugsziel der sozialen Integration festgeschrieben und der Rechtsschutz für Gefangene verbessert, aber Isolationsstrakte, intensive Kontrollen in den Vollzugs-

anstalten (z. B. wegen Drogenschmuggels) sowie nach wie vor unzureichende räumliche Verhältnisse, verbunden mit einer Überbelastung des Personals haben die Situation der Gefangenen verschärft. Hinzu kommt, daß wesentliche Forderungen der Strafvollzugsreform, wie z. B. die volle Einbeziehung der Strafgefangenen in die Sozialversicherung und die Einführung tariflicher Entlohnung nicht erfüllt wurden. Gleiches gilt für den offenen Vollzug als Regelvollzug.

Die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur Berücksichtigung der Schwere der Schuld bei der Prüfung von Urlaubsanträgen von zu lebenslanger Freiheitsstrafe verurteilten Gefangenen (BVerfGvom 28.6.1983, NJW 1984,33) hat Tendenzen verstärkt, die Schwere der Schuld neben dem eigentlichen Vollzugsziel in § 2 StVollzG als Leitlinie des Handeins im Vollzug festzuschreiben. Hierin liegt eine massive Gefährdung der mit der Strafvollzugsreform beabsichtigten Liberalisierung.

Während um die Durchsetzung und Finanzierung des Behandlungsvollzuges, insbesondere um Stellenwert und Ausgestaltung der Sozialtherapie, gestritten wurde, kehrte zunehmend Skepsis bezüglich allzu hoher Erwartungen gegenüber der Behandlung in Gefängnissen ein. Kritisiert wurde sowohl die Ausweitung sozialer Kontrolle durch »sanfte Methoden«, die Unmöglichkeit der Therapie unter Zwang als auch die Verhängung längerer Freiheitsstrafen durch die neue Legitimation des Gefängnisses als Behandlungsinstitution.

Die vermehrte Aussetzung von Freiheitsstrafen zur Bewährung und Unterstellung der Verurteilten unter Bewährungsaufsicht hat einerseits die Anzahl der Gefangenen nicht nachhaltig verringern können, andererseits die Zahl der Personen,

die so unter staatlicher Sozialkontrolle stehen, mehr als verdoppelt (s. Tabelle auf S. 221).

In den letzten Jahren stieg vor allem die Straflänge stark an. Während 1970 nur 30% aller verhängten unbedingten Freiheitsstrafen auf über 9 Monate lauteten, waren es 1987 47,9%, und entsprechend stieg die Anzahl der mit Strafzeiten länger als fünf Jahre Einsitzenden zwischen 1973 und 1983 um 87% an, während die Zahl der Einsitzenden mit Strafzeiten unter 9 Monaten nur um 22% anstieg. Die Gerichte haben in diesem Zeitraum vermehrt längere unbedingte Freiheitsstrafen verhängt, obwohl die Gesamtzahl der zu unbedingter Freiheitsstrafe Verurteilten bis 1980 zurückging.

Zwischen 1983 und 1987 ging beispielsweise die Anzahl der mit Freiheitsstrafe unter 2 Jahren Einsitzenden um 16% zurück, während die Zahl der mit Strafen über 5 Jahren Einsitzenden um 9% anstieg.

War die Strafrechtsreform mit der Forderung der Verminderung kurzer Freiheitsstrafen angetreten, um deren stigmatisierende und Sozialbeziehungen störende Funktion zu vermeiden, so zeigt das Ergebnis, daß zwar die kurzen Strafen bis zu sechs Monaten stark zurückgingen, diese aber

durch längere ersetzt wurden (statt wie beabsichtigt und erwartet durch Geldstrafen) und so insgesamt trotz weniger Verurteilungen zu unbedingter Freiheitsstrafe die Anzahl der Gefangenen bis 1984 wuchs, weil deren durchschnittliche Strafdauer anstieg.

Während sich die Zahl der unbedingten Freiheitsstrafen unter sechs Monaten von 22217 im Jahr 1971 auf 9682 im Jahr 1986 trotz steigender registrierter Delikte mehr als halbiert hat, hat sich die Anzahl der Verurteilungen zu fünf bis fünfzehn Jahren Freiheitsstrafe im gleichen Zeitraum mit 444 zu 1161 fast verdreifacht.

These 2: Evangelische Sozialethik und Freiheitsstrafe

Auf der Grundlage des Evangeliums und anhand der Unterscheidung zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Welt zeigt evangelische Sozialethik:

- 1. Die Strafe Gottes und die strafrechtliche Sanktion gehören essentiell verschiedenen Seinsphären an.
- 2. Der Schuld des Sünders und der Schuld des Rechtsbrechers liegen unterschiedliche Schuld-begriffe zugrunde.

Gefangene und Gefangenensrate in der Bundesrepublik Deutschland in der Zeit von 1970-1988 (jeweils zum 31. 3.)

Jahr	Straf- gefangene	Untersuchungs- gefangene	Gefangenensrate (insgesamt)
1970	35927	12665	79,0
1972	33318	15502	79,8
1974	39763	15556	84,8
1976	37860	14181	93,6
1978	41557	13496	89,8
1980	42235	14929	92,9
1982	45584	16539	100,8
1983	48243	14600	102,3
1984	49254	13800	103,1
1985	48402	13047	100,7
1986	45342	12098	94,1
1987	42463	11479	88,3
1988*	36300	11900	78,9

* Geschätzte Zahlen (für 1988 anhand der Monatsstatistik);

Quellen der Tabellen:

Rechtspflege, Reihe 4, Strafvollzug (1970-1987)

Rechtspflege, Reihe 5, Bewährungshilfe (1963-1987)

3. Aus dem Evangelium ist weder ein Gebot noch ein Verbot der Freiheitsstrafe ableitbar.
4. Evangelische Sozialethik gebietet die Vermeidung der Freiheitsstrafe und die ständige Suche nach Alternativen.

Begründung

1. Der systematischen Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt dient evangelischer Theologie - in Abgrenzung zur mittelalterlichen Zwei-Schwerter-Lehre - die *reformatorische* Zwei-Reiche-Lehre. Anhand der Differenz von *Evangelium* und *Gesetz* unterscheidet evangelische Theologie zwischen dem Reich Gottes als dem Reich der absoluten Wahrheit des Evangeliums, wie es im Neuen Testament bezeugt ist, und dem Reich der Welt als dem Reich der relativen Wahrheit aller menschlichen Erkenntnis. Dabei umfaßt der Gesetzesbegriff das quasi-naturgesetzliche Geschichtsgesetz der sozialen Entwicklung und die positiv gesetzte Rechtsordnung, die sich beispielsweise in der Bundesrepublik Deutschland funktional ausdifferenziert in (Verfassungs-)Recht und Gesetz (vgl. BVerfGE 34, 286, 287).

Die Beziehung zwischen beiden Reichen beschreibt evangelische Theologie als Korrelation, das heißt als eine positiv nicht feststellbare, sondern nur anhand von Ereigniskoinzidenzen vermittelbare Kausalbeziehung. Und als empirische Vermittlungsinstanz beider Reiche gilt ihr ausschließlich das vom Glauben an Jesus Christus geleitete individuelle Gewissen bzw. die vom christlichen Glauben getragene Gewissensentscheidung des einzelnen Christen.

Von dieser systematisch-theologischen Grundlage aus verweist evangelische Sozialethik darauf, daß es sich bei jeder Rechtsordnung um keine a priori göttliche Heilsordnung oder natürliche Schöpfungsordnung, sondern um ein von Menschen positiv gesetztes Normensystem handelt. Die Rechtsordnung als die Einheit von Recht und Gesetz gilt evangelischer Sozialethik nicht als eine logische Konsequenz aus einem absoluten, der sozialen Wirklichkeit enthobenen und vorgegebenen Sittengesetz, sondern als rationale Rekonstruktion der öffentlichen Moral und als rationale Konstruktion der durch das Recht normierten sozialen Wirklichkeit einer Epoche oder Wahlperiode. Evangelische Sozialethik geht davon aus, daß in einer Rechtsordnung die Menge der Wertvorstellungen einer Gemeinschaft qua positive Set-

zung ihren Ausdruck gefunden haben, die für alle ihre Mitglieder Gültigkeit haben sollen und daß allein solche Wertvorstellungen mittels Recht und Gesetz zu allgemeingültigen Sollensvorstellungen gemacht werden sollten, die für mindestens die Mehrheit der ihnen Unterworfenen zustimmungsfähig sind.

2. Im Hinblick auf das Verhältnis von *Evangelium* und *Strafrecht* unterscheidet evangelische Sozialethik zwischen dem existentiellen *Schuldig-Sein* aller Menschen und dem aktuellen *Schuldig-Werden* des einzelnen Menschen. Ersteres ist die Konsequenz des Sündenfalls (1 Mos 3,1). Das zweite ist die Folge einer sündhaften Gesinnung gegenüber dem Nächsten. Das heißt: Unabhängig davon, ob ein Handeln moralisch oder strafrechtlich sanktioniert ist, führt die gesinnungsmäßige Verletzung der Sphäre eines anderen Menschen zu einem Schuldigwerden vor Gott.

Ist jeder Mensch existentiell schuldig vor Gott und wird der einzelne Mensch aufgrund seiner sündhaften Gesinnung gegenüber dem Mitmenschen in besonderer Weise schuldig vor Gott, so ist er nicht zwangsläufig ein im rechtlichen Sinne schuldiger Mensch. Anhand der Zwei-Reiche-Lehre verweist evangelische Sozialethik darauf, daß der theologische Schuldbegriff und der rechtliche Schuldbegriff essentiell verschiedenen Seins-sphären angehören und gänzlich unterschiedliche Bedeutung haben. Der *theologische Schuldbegriff* betrifft das Verhältnis des Menschen zu Gott, und er beschreibt die subjektive Zurechenbarkeit einer negativen Gesinnung gegenüber dem »Nächsten« als vor Gott zu verantwortende Sünde. Damit ist der theologische Schuldbegriff dem transzendenten Bereich des Reich Gottes zugehörig. Im strikten Gegensatz dazu betrifft der *rechtliche Schuldbegriff* das Verhältnis der Menschen untereinander, und er beschreibt die subjektive Zurechenbarkeit einer rechtlich sanktionierten Tat als Unrecht. Der rechtliche Schuldbegriff gehört damit zum immanenten Bereich des Reichs der Welt. Dargestellt fallen für evangelische Sozialethik transzendenter *Schuldgehalt* einer Gesinnung, den allein Gott kennt, straft und vergibt - und über die zu richten die alleinige Sache Gottes ist - und immanenter *Unrechtsgehalt* einer Tat, den der Mensch anhand der von ihm positiv gesetzten Rechtsordnung erkennen und beurteilen kann, systematisch auseinander. Anhand der Zwei-Reiche-Lehre werden so die *existentielle Schuld* aller Menschen, die

aktuelle (Gesinnungs-) Schuld des Sünders und die *rechtliche (Tat) Schuld* des Rechtsbrechers eindeutig voneinander geschieden.

Auf diese Weise macht evangelische Sozialethik rational nachvollziehbar, daß es zwischen der Reaktion Gottes auf die *Schuld* des/der Rechtsbrecher(s)In und die Reaktion einer Rechtsgemeinschaft auf das Unrecht seiner/ihrer Tat keine logische, für dritte begehbare Brücke gibt; und daß die Sphäre der Schuld und die Sphäre des Unrechts ausschließlich empirisch-korrelativ vermittelt sind: durch die Gewissensentscheidung des/der Straftäter(s)In im Gegenüber zu Gott auf der einen und durch die Strafzumessungsentscheidung des/der Straftäter(s)In zwischen Straftat und Rechtsordnung auf der anderen Seite. Die strafrechtliche Sanktion kann somit nicht im Namen Gottes verhängt werden, sondern ausschließlich im Namen des Volkes als Rechtsgemeinschaft fehlbarer Menschen. Mit der Ausdehnung der Schuld von der positiven Tat auf die handlungsleitende Gesinnung geht damit die Einschränkung der Sanktionierbarkeit der Tat auf ihren positiv feststellbaren bzw. methodisch-diskursiv konstatierbaren Unrechtsgehalt einher. Basieren beide, der strafrechtliche Schuld begriff der Tatzurechenbarkeit und der theologische Schuld begriff der Sündhaftigkeit, auf derselben handlungsleitenden Gesinnung, so unterscheiden sie sich jedoch darin, daß diese für Gott erkennbar ist, dagegen vom/von der StrafrichterIn nur vermutet werden kann.

3. Die Ausdifferenzierung von transzendenter Heilsordnung und immanenter Rechtsordnung hat zur Folge, daß nicht jeder Rechtsbruch zwangsläufig eine Sünde ist. Die Sündhaftigkeit eines Rechtsbruchs hängt ab von der theologischen Qualität der Rechtsordnung. Für evangelische Sozialethik manifestiert sich in einem Rechtsbruch nur dann eine Sünde, wenn die Rechtsordnung, gegen die der Rechtsbruch verstößt, mit der Liebesethik des Neuen Testaments vereinbar ist, das heißt, wenn die Rechtsordnung auf der Anerkennung der Gotesebenbildlichkeit jedes Menschen ungeachtet seines Geschlechts, seiner Abstammung und Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens sowie seiner religiösen und politischen Anschauungen beruht und damit die Friedensbotschaft Jesu für alle in gleicher Weise zur Geltung zu bringen erlaubt. Erst unter der Bedingung einer solchen legitimen Rechtsordnung besitzt ein Rechtsbruch einen immanenten Unrechtsgehalt

und einen transzendenten Schuldgehalt. Nur dann manifestiert sich in einem Rechtsbruch eine Schuld gegenüber Gott. Das heißt umgekehrt, daß das Befolgen einer Rechtsordnung, die die Kriterien der neutestamentarischen Liebesethik nicht erfüllt, schuldig vor Gott machen *kann* – wie der Nationalsozialismus gezeigt hat und der Rassismus in Südafrika heute vor Augen führt.

4. Eine legitime Rechtsordnung macht die *Schuld des Sünders* vom *Unrecht des Rechtsbrechers* zwar unterscheidbar, doch für den Menschen nicht meßbar. Anhand des Rechtsbruchs kann der Mensch das *Vorhandensein* von Schuld erkennen, jedoch nicht ihre Schwere. Ihr *Ausmaß* kennt Gott allein. Aus diesem Grund kann Schuld kein Maßstab der Strafzumessung sein. Vielmehr verweist das im Unrecht sichtbar gewordene Vorhandensein von Schuld auf die dem weltimmanenten Strafrecht vorgegebene Grenze für die Sanktionierbarkeit der Straftat. Aus diesem Grund, und weil für evangelische Sozialethik der Schluß vom Unrechtsgehalt einer Tat auf den Schuldgehalt der sie leitenden Gesinnung unmöglich ist, markiert das Gewissen des Straftäters die von keinem Dritten überschreitbare Grenze zwischen *strafrechtlicher Sanktion* seiner Tat und der *Strafe Gottes* für seine Schuld.

Artikulierte sich in ersterer das friedensorientierte Interesse der Rechtsgemeinschaft an Rückfallvermeidung und an der Unterwerfung des Rechtsbrechers unter das Recht, so steht hinter letzterer das Versprechen der Sündenvergebung Gottes, wenn der Straftäter zur Sühne der in seiner Tat zum Ausdruck gekommenen Gesinnungsschuld bereit ist.

5. Hat die Vergebung der *existentiellen* Schuld den Glauben an Gott und die Wahrheit des Evangeliums sowie das von diesem Glauben getragene Liebeshandeln gegenüber dem »Nächsten« zur Bedingung, so verlangt die Vergebung der *aktuellen* Gesinnungsschuld *Reue* und *Buße*. Beide umfaßt der Begriff der *Sühne*. Ist Reue die von der Umkehr zum Glauben vollzogene Gesinnungsänderung, so handelt es sich bei der Buße um eine *Gott* die Ernsthaftigkeit der Reue anzeigende Liebeshandlung. Sühne als die Einheit von Reue und Buße zielt damit ausschließlich auf die Wiederherstellung der Heilsbeziehung zwischen dem Sünder und Gott; auf die Umkehr zu Gott und die Unterwerfung unter seinen Willen. Sühne zielt nicht auf die Heilung der Rechtsbeziehung zwi-

sehen dem Rechtsbrecher und der Rechtsgemeinschaft. Aus diesem Grund kann eine strafrechtlich als Sanktion auferlegte Schadenswiedergutmachung von sich aus keine Sühne sein. In ihr *kann* Sühne ihren Ausdruck nur dann finden, *wenn* ihr Motiv die Reue ist. Kurz: Sühne, Reue und Buße sind strafrechtlich nicht erzwingbar und für einen Dritten nicht erkennbar. Ob eine strafrechtlich verhängte Schadenswiedergutmachung aus innerweltlicher Opportunität geleistet oder *auch* als Sühne erbracht wird, weiß nur Gott allein.

Vor diesem Hintergrund bleibt für evangelische Sozialethik kein Begriff der Strafe zurück, der es erlauben würde, das Gottesverhältnis des Menschen unmittelbar in der Semantik der Strafrechtspraxis zu beschreiben. Mit anderen Worten, für evangelische Sozialethik gibt es keine Legitimation des Strafrechts aus den Metaphern der Strafe. Die *Schuld*, die Jesus weggetragen hat, bedeutet keine Normübertretung, sondern eine kollektive Selbstverstrickung, die nicht vergolten, sondern von der nur erlöst werden kann. Die *Sühne*, die er vollbracht hat, bedeutet keine religiös-sittliche Leistung, sondern die Auslieferung an Gott im Zugrundegehen. Kurz: Die Begriffe »Schuld«, »Sühne«, »Reue«, »Buße« und »Gnade« beschreiben die Beziehung des Menschen zu Gott und nicht zwischen den Menschen untereinander. Sie sind der Semantik des Evangeliums, nicht des Gesetzes zugehörig. Nicht um der strafrechtlichen Sanktion, sondern um der Ewigen Verdammnis zu entgehen, fordert das Neue Testament: »Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!« (Math. 4,17).

6. Sühne kann durch strafrechtliche Sanktion nicht erzwungen, wohl aber verhindert werden, wenn bei ihrer Verhängung von der potentiellen Bereitschaft zur Reue abgesehen wird, und ihr Vollzug keine Buße ermöglicht. Dann geraten Strafrecht und strafrechtliche Sanktion selbst in die Gefahr, gegen die Liebesethik des Neuen Testaments zu verstoßen. Eine solche Gefahr wohnt der Verhängung der Freiheitsstrafe und ihrem Vollzug tendenziell inne. Ihre prinzipielle Anerkennung findet diese Gefahr in der Institution der Gefängnisseeleorge, die die von der Separierung des Straftäters unterbrochene, grundsätzlich nur in der Verkündigung des Evangeliums und der Gemeinschaft des Glaubens erfahrbare Beziehung zu Gott aufrechterhalten soll. Ist die Praxis der Gefängnisseeleorge diakonisches Handeln, so ist

die Institution »Gefängnisseeleorge« sichtbares Zeichen eines historischen Notbehelfs für die Zeit, in der es die Freiheitsstrafe (noch) gibt. Keineswegs wird der Strafvollzug durch Gefängnisseeleorge zu einer prinzipiell gerechtfertigten Einrichtung. Im Gegenteil führen diakonische Notwendigkeit und institutionelles Vorhandensein der Gefängnisseeleorge vor Augen, daß es für sie nur so lange eine Existenzberechtigung gibt, wie es ihre Voraussetzung die Freiheitsstrafe, gibt. Die Gefängnisseeleorge legitimiert nicht den Strafvollzug, sondern die Freiheitsstrafe macht die Gefängnisseeleorge erforderlich. Mit anderen Worten, die Institution »Gefängnisseeleorge« mahnt ständig an ihre eigene historische Aufhebung durch die Negation der Bedingung ihrer Notwendigkeit - der Freiheitsstrafe.

7. Weil für evangelische Sozialethik die strafrechtliche Sanktion weder aus einem der öffentlichen Moral immanenten Sittengesetz noch aus einer göttlichen Heils- oder natürlichen Schöpfungsordnung ableitbar ist, fragt sie erstens nach der *theologischen Qualität* der Rechtsordnung, die die Freiheitsstrafe legitimiert, und zweitens sieht sie die Freiheitsentziehung als Kriminalstrafe auf solche Straftaten begrenzt, die (noch) nicht anders sanktionierbar erscheinen bzw. die Zulässigkeit des Freiheitsentzugs auf den Täterinnenkreis beschränkt, dessen potentielle Gefährlichkeit zum Schutze der Allgemeinheit keinen anderen Weg zuläßt. Deshalb ist für evangelische Sozialethik die Freiheitsstrafe nur dann und soweit gerechtfertigt, als sie durch eine legitime Rechtsordnung systematisch begründet ist und für sie keine funktionalen Äquivalente vorhanden bzw. noch nicht gefunden worden sind. Das heißt: Einzig unter der Voraussetzung ihrer Legitimität und unter der Bedingung der ständigen Suche nach Alternativen zur Freiheitsstrafe ist für evangelische Sozialethik der Freiheitsentzug als strafrechtliche Sanktion gerechtfertigt. Dergestalt steht für evangelische Sozialethik der Freiheitsentzug als strafrechtliche Sanktion unter dem prinzipiellen Vorbehalt der Vorläufigkeit und unter dem Gebot seines Verzichts und Ersatzes.

Daß die liberale Demokratie, wie sie sich in Westeuropa herausgebildet hat, und die Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland mit der Liebesethik des Neuen Testaments vereinbar sind, hat unter anderem die Evangelische Kirche in Deutschland mit ihrer Denkschrift »Evangelische

Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe« im Jahre 1985 systematisch entfaltet und bekräftigt.

Auf der theologischen Grundlage der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre und vor dem Hintergrund dieser sozioethischen Bewertung ergibt sich die Notwendigkeit, die derzeitige Verhängungs- und Vollstreckungspraxis der Freiheitsstrafe im Lichte von Grundgesetz und Verfassungsrechtsprechung zu prüfen und alternative strafrechtliche Konfliktlösungsformen zu entwickeln.

Diese Prüfung und die Formulierung von strafrechtlichen Alternativen zur Freiheitsstrafe sind der Gegenstand der anschließenden Thesen und Vorschläge.

These 3: Verfassungsrechtliche Legitimation der Freiheitsstrafe

Die Freiheitsstrafe, wie sie im Strafgesetzbuch und im Strafvollzugsgesetz normiert ist und wie sie von der Rechtsprechung angewendet wird, verstößt gegen tragende Verfassungsprinzipien.

Begründung

Die Freiheitsstrafe stellt einen Eingriff in das Grundrecht der Unverletzlichkeit der Freiheit dar (Art. 2 Abs. 2 Satz 2 GG). Ein Eingriff in dieses Grundrecht ist nur zulässig, wenn

1. ein einschränkendes Gesetz im Sinne des Art. 2 Abs. 2 Satz 3 GG vorhanden ist, dem eine Güterabwägung zugrundeliegt,
2. der sogenannte Wesensgehalt des Grundrechtes nicht angetastet ist (Art. 19 Abs. 2 GG),
3. der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit gewährt ist,
4. die Würde des Menschen nicht verletzt ist (Art. 1 GG).

1. (Gesetzesvorbehalt) Das Grundrecht der Freiheit steht unter Gesetzesvorbehalt (Art. 2 Abs. 2 Satz 3 GG); es kann durch Gesetze eingeschränkt werden. Nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts besteht jedoch eine Wechselwirkung zwischen einzuschränkendem Grundrecht und einschränkendem Gesetz, so daß der Gesetzgeber hier keine vollständige Gestaltungsfreiheit hat (BVerfGE 7, 198). Er muß vielmehr eine Güterabwägung zwischen dem Grundrecht und den Rechten der Gemeinschaft, die durch das einschränkende Gesetz geschützt werden sollen, treffen. Dies ist im Strafgesetzbuch nicht geschehen. Es sieht die Freiheitsstrafe grundsätzlich

unabhängig von der Schwere der zu ahndenden Rechtsgutverletzung vor. Grundlage für die Strafzumessung ist die Schuld des/der Täter(s)In (§ 46 Abs. 1 Satz 1 StGB), ohne daß eine Abwägung zwischen dem durch den/der TäterIn verletzten Rechtsgut und dem Grundrecht der Freiheit vorgeschrieben ist.

2. (Wesensgehaltgarantie) Die Freiheitsstrafe nach dem Strafgesetzbuch in der Ausgestaltung des Strafvollzugsgesetzes verstößt nicht gegen die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. 2 GG, wenn sie zeitlich begrenzt und wenn während des Vollzugs Lockerungen wie Urlaubsgewährung vorgesehen sind.

Ein Verstoß ist selbst dann *nicht* gegeben, wenn man - wie das Bundesverfassungsgericht - den strengen Prüfungsmaßstab der absoluten Theorie zugrundelegt, die auf die Bedeutung des Grundrechts für den einzelnen abgestellt und nicht nur auf die soziale Funktion des Grundrechts (relative Theorie).

Im Gegensatz zur Auffassung des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE 45, 187ff.) verletzt hingegen die *lebenslange Freiheitsstrafe* diese Wesensgehaltgarantie, weil

- das Grundrecht auf Freiheit nach den Bestimmungen des Strafvollzugsgesetz für mindestens 10 Jahre vollständig entzogen wird (keine Lockerungsmöglichkeiten),
- die neugeschaffene Vorschrift des § 57a StGB die lebenslange Freiheitsstrafe nicht zeitlich begrenzt, sondern den Entzug des Grundrechts auf Freiheit für immer ermöglicht.

3. (Verhältnismäßigkeitsgrundsatz) Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit ist als Grundmaßstab staatlichen Handelns mit Verfassungsrang (BVerfGE 16, 195, 202; BVerfGE 45, 187, 253; BVerfGE 70, 297, 311) zwar für die Anordnung von Maßregeln der Besserung und Sicherung in § 62 StGB und für die Anordnung der Untersuchungshaft in den §§ 112 Abs. 1 Satz 2, 113 StPO normiert, nicht aber für die Freiheitsstrafe. Er findet auch bei der Verhängung der Freiheitsstrafe in der Rechtsprechung kaum Niederschlag.

Inhaltlich fordert der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit, daß der beabsichtigte strafrechtliche Eingriff in angemessenem Verhältnis zu der Schwere der Tat steht und daß der Zweck des Eingriffs in angemessenem Verhältnis zu dem Mittel (Freiheitsstrafe) steht (BVerfGE 45, aaO.).

Die Einschränkung der Freiheit durch die Frei-

heitsstrafe steht in allen Fällen, in denen der/die TäterIn geringerwertige Rechtsgüter als diejenigen von Leben, körperlicher Unversehrtheit und Freiheit verletzt hat, außer. Verhältnis zur Schwere der Tat.

Auch die Verhältnismäßigkeit von Mittel und Zweck ist bei der Freiheitsstrafe nach geltendem Recht grundsätzlich nicht gewahrt. Allgemein anerkannte Zwecke staatlichen Strafens, also auch der Verhängung der Freiheitsstrafe, sind die aus § 46 Abs. 1 StGB ableitbare Funktion der Strafe als reiner Schuldausgleich und die von der Rechtsprechung entwickelten Strafzwecke der Spezial- und Generalprävention.

Als *Schuldausgleich* (§ 46 Abs. 1 StGB) verletzt die Freiheitsstrafe - außer in den bereits genannten Fällen besonders schwerer Rechtsgutverletzungen durch den/die TäterIn - das Übermaßverbot.

Den *Strafzweck der Generalprävention* definiert das Bundesverfassungsgericht in Übereinstimmung mit dem Bundesgerichtshof negativ als Abschreckung und positiv als Erhaltung und Stärkung des Vertrauens in die Bestands- und Durchsetzungskraft der Rechtsordnung (BVerfGE 45, 187, 256). Auch das Bundesverfassungsgericht geht davon aus, daß eine abschreckende Funktion der Freiheitsstrafe nicht nachgewiesen werden kann (BVerfGE aaO.). Daher muß davon ausgegangen werden, daß auch weniger grundrechtseinschränkende Sanktionen (z. B. Geldstrafe) für eine mögliche Abschreckungswirkung ausreichen. Das Vertrauen in die Durchsetzungskraft der Rechtsordnung wird eher durch eine wirksame Strafverfolgung und mehr Durchsichtigkeit im Sanktionensystem und in der Rechtsprechungspraxis gewährleistet, als speziell durch Verhängung der Freiheitsstrafe.

Den *Strafzweck der Spezialprävention* definiert das Bundesverfassungsgericht (BVerfGE 45, 187, 256ff.) positiv als Sühne und Besserung des/der Täter(s)In. Eine Form der gesetzlichen Umsetzung ist das Vollzugsziel in § 2 Satz 1 StVollzG. Negativ bedeutet sie Sicherung der Allgemeinheit vor dem/der TäterIn (§ 2 Satz 2 StVollzG).

Eine Realisierung des positiven Anteils der Spezialprävention durch die Freiheitsstrafe läßt sich durch Rückfallstatistiken nicht belegen.

Auch der Anteil der Sühne an der spezialpräventiven Zielsetzung ist gerade im sog. Behandlungsvollzug in Frage gestellt, wenn man darunter eine Auseinandersetzung mit dem Tatumrecht und des-

sen Folgen versteht. Nirgendwo ist ein Straftäter seiner Straftat so entfremdet wie im Vollzug der Freiheitsstrafe. Wiedergutmachung ist finanziell während der Strafverbüßung weitgehend unmöglich. Die Aufmerksamkeit des Gefangenen wird auf den Behandlungsaspekt des Strafvollzuges gelenkt und zugleich werden ihm Möglichkeiten für Alltagserfahrungen entzogen, wodurch sein Verantwortungsbewußtsein u. U. geschwächt wird (OLG Schleswig v. 10. 12. 1984, NStZ 1985, S.475).

Dem Sicherungszweck wird die Freiheitsstrafe grundsätzlich nur insoweit gerecht, als der Verurteilte tatsächlich eingesperrt ist. Gerade dies sieht die gesetzliche Regelung im Strafvollzugsgesetz für das Gros der verhängten Strafen aber gar nicht mehr vor. Vielmehr ist durch die gesetzlichen Lockerungsmöglichkeiten, in manchen Fällen gleich zu Beginn des Strafvollzuges, eine sichernde »Verwahrung des Täters« (BVerfGE 45, 195, 257) nicht gewährleistet.

Der sog. Behandlungsvollzug schränkt durch die Normierung einer Pflicht zur Mitwirkung an der Behandlung weitere Grundrechte neben dem der Freiheit ein (vgl. § 196 StVollzG). Als milderes Mittel gegenüber der Freiheitsstrafe erscheint daher ein rein sichernder Freiheitsentzug mit eindeutiger zeitlicher Begrenzung allein in den Fällen, in denen die Güterabwägung zwischen Sicherheitsbedürfnis und verletztem/gefährdetem Rechtsgut dies unerläßlich macht.

4. (Verletzung der Menschenwürde) Die Würde des Menschen wird - jedenfalls im geschlossenen Vollzug - durch die Freiheitsstrafe tangiert. Dies belegen Vorgänge wie das Ablegen aller Kleider und persönlichen Gegenstände bei Zugang, das Eingeschlossenwerden in einem Haftraum, Mehrfachbelegung der Hafträume, Benutzung der Toilette vor den Augen der Mitgefangenen, die Vorführung zu Gerichtsterminen über öffentliche Straßen und Flure in Fesseln und anderes mehr.

Das Bundesverfassungsgericht hat dazu ausgeführt, daß das Gebot der Achtung der Menschenwürde insbesondere bedeute, daß »grausame, unmenschliche und erniedrigende Strafen verboten sind« und daß »der Täter ... nicht zum bloßen Objekt der Verbrechensbekämpfung unter Verletzung eines verfassungsrechtlich geschützten sozialen Wert- und Achtungsanspruches gemacht werden darf« (BVerfGE 28, 389, 391; 45, 187, 228). Diese Grundsätze können nicht nur für die Frage

gelten, ob die lebenslange Freiheitsstrafe persönlichkeitsverändernd bzw.-zerstörend wirkt, sondern müssen Maßstab für die gesamte Praxis des Umgangs mit Delinquenten sein. Unter Zugrundelegung dieses Maßstabes dürften aber viele Elemente des derzeitigen Vollzuges von Freiheitsentzug eine Verletzung der Menschenwürde darstellen.

Es mag zutreffen, daß viele dieser verletzenden Akte durch Veränderungen in Verfahren und Ablauf theoretisch veränderbar sind. »Es ist Aufgabe des Staates, die Vollzugsanstalten so auszugestalten, daß sie der gesetzlichen Verpflichtung zu derartigen Maßnahmen nachkommen können« (BVerfGE 45, 187,240). Praxis ist, daß chronischer Personalmangel mit der Folge erhöhter Sicherheitsprobleme als Begründung für die Verletzung der Würde des Menschen in den genannten einzelnen Bereichen herhalten muß.

Es dürfte sich dabei auch um reale Grenzen handeln, die einem Staat bei dem Aufwand für einen sozialen Bereich gesetzt sind. Echte Chancen zum Abbau der vielfältigen Verletzungsmöglichkeiten des Art. 1 GG liegen daher in einer erheblichen Reduzierung des Freiheitsentzuges mit der Folge einer würdigeren Gestaltung für die - vergleichsweise wenigen - Betroffenen ohne absolute Erhöhung des derzeitigen Personalaufwandes.

Soweit der Staat keine Güterabwägung und Prüfung des Grundsatzes der Verhältnismäßigkeit bei Verhängung von Freiheitsstrafen verpflichtend vorschreibt und während des Freiheitsentzuges nicht dafür sorgen kann, daß die Menschenwürde unangetastet bleibt, muß er auf Freiheitsentziehung als staatliche Maßnahme verzichten, weil diese verfassungswidrig ist.

Erläuterung zur Begründung von These 3 von Sigrid Bernhardt

1. Es dürfte notwendig sein, die sehr komprimiert begründete These 3 etwas ausführlicher und verständlicher - auch anhand von Praxisbeispielen - an dieser Stelle zu erläutern.

Die Formulierung der These ist recht radikal, trotzdem Ergebnis eines Kompromisses nach kontroverser Diskussion. Die Radikalität kann die Diskussion beleben. Auf der anderen Seite würde es sicherlich befriedend wirken, wenn man schlicht formulieren würde: Die Freiheitsstrafe ist verfassungsrechtlich nicht unbedenklich.

2. Der Gedanke, das geltende Strafrecht aus der

verfassungsrechtlichen Perspektive anzuzweifeln, wurde in der Praxis geboren, die verschiedene Arbeitsgruppenmitglieder - auch ehemalige - in unterschiedlicher Art als Hintergrund haben. Ich selbst habe in meinem Alltag als Anstaltsleiterin oft den Kopf geschüttelt oder auch heiliges Entsetzen über meine eigenen Entscheidungen oder diejenigen von MitarbeiterInnen empfunden. Das Kopfschütteln setzte an, wo sich zum Beispiel eine mehrfach wegen Schwarzfahrens verurteilte Frau nach diversen Bewährungswiederrufen anschickte, eine 18monatige Freiheitsstrafe zu verbüßen, oder wo die klapperdürren elenden Drogenabhängigen in den Knast einfuhren. Entsetzen packte mich in der Hilflosigkeit des Alltages, wenn eine Frau, die sich am Wochenende selbst stellte, erstmal ohne persönliche Gegenstände zu einer anderen Frau in eine Kübelzelle gesperrt wurde, oder wenn ich informiert wurde, daß eine Frau, die sich nach Zugang im Alkoholdelirium befand, in der im Knastjargon sogenannten B-Zelle gelandet war. Das Kopfschütteln betrifft das Strafgesetzbuch und seine Anwendung, das Entsetzen den selbstverantworteten Strafvollzug.

Die These von der Verfassungswidrigkeit betrifft primär das Strafgesetzbuch und seine Anwendung und nur sekundär das Strafvollzugsgesetz und seine Anwendung, das Strafvollzugsgesetz setzt das Strafgesetzbuch ja voraus. Im Rahmen dieser Bedingung ist es allerdings ein sehr gut überlegtes Gesetz, das den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit an verschiedenen Stellen betont. Es kann aber auch nicht verfassungsmäßig sein, wenn schon das zugrundeliegende Gesetz, das Strafgesetzbuch, im Bereich der Verhängung von Freiheitsstrafen verfassungsrechtliche Mängel hat.

Die Prüfung der Verfassungsmäßigkeit der im Strafgesetzbuch normierten Freiheitsstrafe wurde anhand der Entscheidungen und begrifflichen Definitionen des Bundesverfassungsgerichts vorgenommen. Wenn man sich genauer mit den Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts zu den Grundrechten befaßt, entsteht schon der Eindruck, daß *gesellschaftliche Tabus* auch vom Bundesverfassungsgericht eingehalten werden. Die Freiheitsstrafe steht nun einmal in unserer Gesellschaft überhaupt nicht zur Disposition. Ich erinnere daran, daß es noch gar nicht lange her ist, daß dies auch bei der Todesstrafe der Fall war.

3. Nach Artikel 2 Abs.2 Satz 2 GG ist die Freiheit der Person unverletzlich. In dieses Recht

darf jedoch aufgrund eines Gesetzes eingegriffen werden.

Das Strafgesetzbuch ist ein förmliches Gesetz im Sinne unserer Verfassung. Es liefert – neben Vorschriften in anderen Gesetzen – die Grundlage für die Verhängung von Freiheitsstrafen. Damit möchte man meinen, es sei alles in Ordnung, denn sowohl die Strafverhängung wie auch der Vollzug sind gesetzlich geregelt.

So einfach kann es aber nicht sein und ist es nach der inzwischen sehr umfangreichen Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts auch nicht. Jedes Gesetz muß seinerseits verfassungsmäßig sein, d. h. es darf den Inhalt der Verfassungsvorschrift nicht aushebeln. Zitat des Bundesverfassungsgerichts im Urteil zu lebenslanger Freiheitsstrafe, BVerfGE 45, 187, 223:

»Die gesetzgeberische Gestaltungsfreiheit wird jedoch durch die Verfassung in mehrfacher Hinsicht eingeschränkt. Der Gesetzgeber muß bei der Ausübung der ihm erteilten Ermächtigung sowohl die Unantastbarkeit der Würde des Menschen (Art. 1 Abs. 1 GG), das oberste Prinzip der verfassungsmäßigen Ordnung, als auch weitere Verfassungsnormen, insbesondere den Gleichheitssatz (Art. 3, Abs. 1 GG) und das Gebot der Rechts- und Sozialstaatlichkeit (Art. 20 Abs. 1 GG) beachten. Ist schon die Freiheit der Person ein so hohes Rechtsgut, daß sie nur aus besonders gewichtigem Grund eingeschränkt werden darf (BVerfGE 22, 180-219-), so bedarf der lebenslange Entzug dieser Freiheit einer besonders strengen Prüfung am Maßstab des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes.«

Nach diesen Maßstäben wurde im Rahmen der Arbeitsgruppe die gesetzliche Regelung der Freiheitsstrafe überprüft.

3.1 Prüfungsmaßstab war zunächst die in dem eben verlesenen Zitat nicht erwähnte, in der Entscheidung aber dann berücksichtigte sogenannte Wesensgehaltgarantie. Es handelt sich um Artikel 19, Absatz 2 GG, der lautet: »In keinem Fall darf ein Grundrecht in seinem Wesensgehalt antastet werden.« Über Inhalt und Bedeutung dieser Vorschrift besteht eine Menge Streit. Halten wir uns an das Bundesverfassungsgericht, das die sogenannte Kernbereichstheorie vertritt: Zitat aus einer Entscheidung über die Verwertbarkeit von heimlichen Tonbandaufnahmen: »Selbst überwiegende Interessen der Allgemeinheit können einen Eingriff in den absolut geschützten Kernbereich privater Lebensgestaltung nicht rechtfertigen; eine

Abwägung nach Maßgabe des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes findet nicht statt (BVerfGE 34, 238, 245). Das heißt: es muß von dem Grundrecht für den einzelnen etwas übrigbleiben.

Auch wenn – wie Sie in der Thesenbegründung nachlesen können – die Wesensgehaltsgarantie bei der zeitigen Freiheitsstrafe nicht verletzt sein dürfte, so ist ein Blick in die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur lebenslangen Freiheitsstrafe an dieser Stelle ganz interessant, um zu belegen, was ich eingangs zur Einhaltung gesellschaftlicher Tabus sagte: Das Bundesverfassungsgericht hat Artikel 19 Abs. 2 gar nicht geprüft, vielmehr folgendes gesagt: »Dabei kommt es nicht darauf an, was unter »Antasten des Wesensgehalts« eines Grundrechts im Sinne des Artikel 19 Abs. 2 Grundgesetz zu verstehen ist (...). Vielmehr ist hier folgende Überlegung ausschlaggebend: Der parlamentarische Rat war sich bei seinen Beratungen über die strafrechtlichen Beschränkungen der persönlichen Freiheit im klaren. Die lebenslange Freiheitsstrafe gehörte zu den althergebrachten Strafen, die der Grundgesetzgeber vorfand. Sie rückte nach der Abschaffung der Todesstrafe (Art. 102 GG) an die Spitze des Strafenkataloges. Weder aus der Entstehungsgeschichte des Artikel 2 Abs. 2 Satz 2 (...) in Verbindung mit Artikel 102 GG (...) und Artikel 104 GG (...) noch aus der des Artikel 119, Abs. 2 GG (...) ergibt sich der geringste Anhaltspunkt dafür, daß diese überlieferte Strafe in Frage gestellt werden sollte. Dies hat objektiv in der ursprünglichen Fassung des Artikel 114 GG seinen Niederschlag gefunden. Daraus kann zwar, wie oben dargelegt wurde, keine allgemeinverfassungsrechtliche Billigung der lebenslangen Freiheitsstrafe, wohl aber ihre Verträglichkeit speziell mit Artikel 2 Abs. 2 Satz 2 und Artikel 19, Abs. 2 GG hergeleitet werden« (BVerfGE 45, 187, 270).

Das ist wirklich erstaunlich. Das bedeutet nämlich, daß die Grundrechte mit dem Inhalt der Gesetze, die zur Zeit der Verabschiedung des Grundgesetzes galten und gebilligt wurden, zu lesen sind, d. h. hier liegt eine Umkehrung der Rangfolge vor: Nicht ein Grundrecht bestimmt den Inhalt bzw. die Auslegung eines Gesetzes, sondern ein Gesetz bestimmt den Inhalt eines Grundrechts. Artikel 19 Abs. 2 GG ist dann gar nicht zu prüfen. Ähnlich würde das Bundesverfassungsgericht vielleicht argumentieren, wenn die Verfassungsmäßigkeit der Freiheitsstrafe schlechthin zur Prüfung. Die Freiheitsstrafe war auch 1949

bereits vorhanden und damit im Bewußtsein des Parlamentarischen Rates.

3.2 Kommen wir zu einem weiteren Prüfungsmaßstab: der sogenannten Wechselwirkung zwischen Grundrecht und einschränkendem Gesetz.

Da sind jetzt die Praxisbeispiele betroffen, die ich vorhin im Zusammenhang mit dem Kopfschütteln erwähnte. Ihre Reihe ließe sich beliebig verlängern. Ich erinnere mich z. B. an einen Sonntag, an dem die Staatsanwaltschaft anrief. Man habe eine Zigeunerin verhaftet, gegen die Vollstreckungsbefehl aufgrund Verurteilung wegen Diebstahls bestehe. Nun sei das Problem, daß sie einen Säugling bei sich habe. Ich lehnte die sofortige Aufnahme des Säuglings aufgrund der formalen Aufnahmebedingungen für die Aufnahme von Kindern (Gesundheitszeugnis etc.) ab. Die Frau wurde auf freien Fuß gesetzt und ich hatte das Gefühl, daß das ein vernünftiges Ergebnis war.

Die Wechselwirkung zwischen dem Grundrecht und dem einschränkenden Gesetz hat das Bundesverfassungsgericht für die allgemeinen Gesetze entwickelt, die in Artikel 5 Abs. 2 GG als Schranke der Meinungsfreiheit vorgesehen sind. Diese Gesetze müssen laut Bundesverfassungsgericht im Lichte des Grundrechts gesehen werden, dem sie Schranken setzen (BVerfGE 7, 198, 208; BVerfGE NJW 1982, 1449). Sie müssen ihrerseits »aus der Erkenntnis der wertsetzenden Bedeutung des Grundrechts im freiheitlichen demokratischen Staat ausgelegt und so ... selbst wieder eingeschränkt werden«. Es handelt sich also um die Aufforderung an den Anwender eines einschränkenden Gesetzes - in unserem Falle den Strafrichter -, das Gesetz entsprechend der Bedeutung auszulegen und anzuwenden. Das gilt nicht nur für die sogenannten allgemeinen Gesetze, die der Meinungsfreiheit in Artikel 5 GG Schranken setzen, sondern nach einer weiteren Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts auch für die Gesetzesvorbehalte bei anderen Grundrechten, also auch für Artikel 2 Abs. 2 GG. Bei allen begrenzenden Regelungen, so das Bundesverfassungsgericht, hat der Gesetzgeber die im Grundrecht verkörperte Grundentscheidung - in unserem Falle den Schutz der Freiheit - zu beachten (BVerfGE 69, 272, 348).

Der Strafrichter hat nur eingeschränkte Möglichkeiten einer derartig güterabwägenden Gesetzesanwendung, insbesondere bei der Anwendung der Bestimmungen, die ausschließlich Freiheits-

strafe androhen. Es sind grob gezählt knapp 90 Straftatbestände, bei deren Vorliegen der Richter Freiheitsstrafe verhängen muß. Im übrigen findet sich in der Strafzumessungsvorschrift des § 46 Abs. 1 StGB dieser Gedanke nicht einmal im Ansatz, wenn ausschließlich die Schuld Maßstab für die Strafzumessung sein soll¹. Finden kann man den gesuchten Gedanken in § 243 StGB. Für den schweren Diebstahl wird nur Freiheitsstrafe angedroht. Der Tatbestand wird aber ausgeschlossen, soweit eine geringwertige Sache unter den Bedingungen des § 243 StGB gestohlen wird. Hier findet sich also die Abwägung zwischen dem Rechtsgut, das durch die Straftat verletzt wird, von demjenigen, das durch die Freiheitsstrafe tangiert wird. Dies ist im Strafgesetzbuch aber die Ausnahme.

3.3 Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit als weiterer Prüfungsmaßstab führt im Grunde zum selben Ergebnis, nämlich zu einer Güterabwägung zwischen dem vom Straftäter verletzten Recht und dem durch die Freiheitsstrafe tangierten Recht auf Freiheit der Person. Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit ergibt sich für das Bundesverfassungsgericht unmittelbar aus der Verfassung (BVerfGE 70, 278, 311; 19, 342, 348), teilweise leitet es ihn konkret aus dem Rechtsstaatsprinzip (BVerfGE 25, 269, 292) oder aus dem Wesen der Grundrechte selbst (BVerfGE 19, 342, 349). Jeder Eingriff in ein Grundrecht muß verhältnismäßig sein. In einer Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur Frage der Verhältnismäßigkeit der Verhängung der lebenslangen Freiheitsstrafe bei verminderter Schuldfähigkeit steht folgender Satz zu lesen: »Artikel 1, Abs. 1 Artikel 2, Abs. 1 in Verbindung mit dem Rechtsstaatsprinzip gebieten, daß die verhängte Strafe die Schuld des Täters nicht übersteigen darf, sondern in einem gerechten Verhältnis zur Schwere der Tat und zum Maß der Schuld stehen muß« (BVerfGE NJW 1979, 207, 208). Die Schwere der Tat prüft das Bundesverfassungsgericht aber immer nur nach subjektiven Gesichtspunkten im Bereich der Schuld, nicht im Bereich dessen, was objektiv geschehen ist. Eine Gegenüberstellung von verletztem Rechtsgut und staatlichem Eingriff durch Freiheitsstrafe findet nicht statt. Dies entspricht der gesetzlichen Lage, die als Maßstab für die Strafzumessung auch nur die Schuld normiert, nicht dagegen die Bedeutung der begangenen Straftat, wie dies in § 62 StGB für die Anordnung von Maßregelung der Besserung und

Sicherung und §§ 112 Abs. 1 Satz 2, 113 StPO für die Anordnung der Untersuchungshaft immerhin vorgesehen ist.

Sowohl die Beachtung des Grundsatzes der Verhältnismäßigkeit als auch des zuvorgenannten Maßstabes der Güterabwägung auf der Grundlage der Wechselwirkung zwischen Grundrecht und einschränkendem Gesetz dürfte dazu führen, daß die Freiheitsstrafe in allen Fällen, in denen durch die Straftat geringerwertige Rechtsgüter als diejenigen von Leben, körperlicher Unversehrtheit und Freiheit tangiert worden sind, nicht verhängt werden darf",

Wesentlicher Inhalt des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes ist auch die Gegenüberstellung von Mittel und Zweck. Es geht konkret um die Fragestellung, ob die gesetzlichen bzw. in der Rechtsprechung entwickelten Strafzwecke in angemessenem Verhältnis zu dem Mittel, nämlich der Freiheitsstrafe stehen. Hier kann auf die recht ausführliche Begründung im Thesenheft verwiesen werden.

3.4 Letzter Prüfungsmaßstab ist die Würde des Menschen nach Artikel I GG.

Der Prüfung anhand dieses Grundrechts hat das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil zur lebenslangen Freiheitsstrafe viel Raum gegeben und folgende Definition aufgestellt: »Das Gebot der Achtung der Menschenwürde bedeutet insbesondere, daß grausame, unmenschliche und erniedrigende Strafen verboten sind. Der Täter darf nicht zum bloßen Objekt der Verbrechensbekämpfung unter Verletzung seines verfassungsrechtlich geschützten sozialen Wert- und Achtungsanspruches gemacht werden« (BVerfGE 28, 386, 391; 45, 187, 228). Diese Definition hat es dann allerdings nur der Fragestellung zugrundegelegt, ob ein menschenwürdiges Dasein mit der Perspektive einer lebenslangen Freiheitsstrafe noch möglich ist und auf die Dauer der Jahre aufrechterhalten werden kann. Das hat zu der These geführt, daß dies ohne jede Chance, je wieder in Freiheit zu kommen, nicht der Fall ist. Nicht auseinandergesetzt hat sich das Gericht mit dem Vollzugsalltag. Insoweit hat es sich mit dem Satz: »Es ist Aufgabe des Staates, die Vollzugsanstalten so auszustatten, daß sie der gesetzlichen Verpflichtung zu derartigen Maßnahmen - gemeint ist eine dem Leben draußen angeglichene Vollzugsgestaltung - nachkommen können.« begnügt (BVerfGE 45, 187, 240). Ich finde es bedenklich, mögliche Verfassungsverstöße mit Hilfe von Forderungen, wie es sein sollte, schlicht

nicht zur Kenntnis zu nehmen. Das Bundesverfassungsgericht führt in derselben Entscheidung aus: »Der Satz >Der Mensch muß immer Zweck an sich selbst bleiben< gilt uneingeschränkt für alle Rechtsgebiete, denn die unverlierbare Würde des Menschen als Person besteht gerade darin, daß er als selbstverantwortliche Persönlichkeit anerkannt bleibt« (BVerfGE 45, 187, 278). Bei Artikel 1 GG geht es um die Wahrung von Identität und Integrität. Erniedrigung und Bloßstellung haben mit menschlicher Würde zu tun. Menschenwürde achten heißt, daß sich jede staatliche Gewalt hinsichtlich ihres Zieles, ihrer Mittel und ihrer Intensität in einem Rahmen halten muß, der eine Verletzung der Würde des Menschen ausschließt (*Wassermann-Podlech* in Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Reihe Alternativ-Kommentare zu Artikel 1, Abs.1, Rdnr. 13ff.). Letztlich kann man nur im Einzelfall bestimmen, ob die Würde des Menschen durch Erniedrigung, Bloßstellung, Infragestellung seiner Selbstverantwortlichkeit verletzt bzw. nicht geachtet worden ist. Jedenfalls sind die Justizvollzugsanstalten mit ihren heutigen Problemen im Bereich einer tendenziell zu starken Belegung, im Bereich von Drogen und Sicherheit und ständiger personeller Überforderung eben nicht Orte, an denen eine Verletzung der Würde des Menschen ausgeschlossen ist.

Die Beispiele im Alltag sind zahllos und - weilsie Alltag sind - zumeist wenig reflektiert. Es beginnt mit dem Zugang: Bei jeder Begrüßung, vor jedem Gespräch das Nacktausziehen, Kontrolle und Wegsperrten fast aller persönlichen Sachen, die eine Menge mit der Identität und dem selbstverantwortlichen Leben zu tun haben. Hier habe ich immer wieder erlebt, daß es Mitarbeiterinnen gab, die ein absolut strenges Vorgehen in diesem Bereich nicht über sich brachten, die zuließen, daß Unterwäsche nicht ausgezogen werden mußte oder die bei dem Belassen von Gegenständen großzügiger verfuhrten. Ich hatte den Eindruck, daß hier die Würde beider Beteiligten - der Bediensteten wie der Gefangenen - durch rigide Anordnungen betroffen war. Weitere Beispiele: Teilung eines Haftraumes mit einer anderen Gefangenen, Toilettenbenutzung vor den Augen der anderen, Abschießen der Tür. Diese Dinge sind erniedrigend und nur notwendig, weil die Anstalten Massenbetriebe sind, die alles aufnehmen, von den Kaufhausdieben über die Rauschgiftabhängigen bis zu Gewalttätern. Weitere Beispiele sind: Auftritte in der Öffentlich-

keit, wie Gerichte, Kliniken, sogar Beerdigung von Angehörigen in Fesseln; Urinkontrollen bei Rauschgiftabhängigen. Einerseits bieten letztere die Chance zum Nachweis für Drogenfreiheit, andererseits ist dies nur der Fall, wenn Schmuggeln von Fremdurin ausgeschlossen ist. Also wieder eine entwürdigende Situation für Gefangene und Bedienstete. Die Unterbringung in einem besonders gesicherten Haftraum mit Monitorüberwachung ist eines der plastischen Beispiele.

Die Reihe der Beispiele läßt sich beliebig fortsetzen. Und wenn man eine Sache abgeschafft hat, etwa die Doppelbelegung oder Hafträume ohne abgetrennte Naßzellen oder Urinkontrollen, kommen neue Möglichkeiten der Verletzung der Menschenwürde. Und wenn es der Personalmangel ist, der dazu führt, - wie jüngst -, daß ein Gefangener in Anstaltskleidung zur Taufe seines Kindes geführt wird mit Begrenzung seiner Aufenthaltszeit auf fünfzehn Minuten. Das alles ist nur vermeidbar, wenn Freiheitsentzug auf ein Minimum reduziert wird, wie es von der Arbeitsgruppe vorgeschlagen wird und wenn dadurch in kleinen Einheiten ohne organisatorische Überforderung gearbeitet werden kann.

4. Der Freiheitsentzug als Reaktion auf strafbares Verhalten auf der heutigen gesetzlichen Basis ist in der Mehrzahl der Fälle unverhältnismäßig bezogen auf die durch die Straftaten verursachten Rechtsgutverletzungen und bezogen auf die damit verfolgten Zwecke. Er verletzt außerdem im Vollzugsalltag vielfach die Würde des Menschen, wesentlich aufgrund von Überforderung in den Anstalten.

Wenn wir uns heute die Abschaffung der Freiheitsstrafe schwer vorstellen können, fällt mir der Ausspruch eines Kollegen ein, den er nach dem Lesen der These 3 getan hat: »Wer weiß, vielleicht schütteln die Leute in hundert Jahren den Kopf darüber, daß wir so viele Leute eingesperrt haben, so wie wir heute über die Todesstrafe den Kopf schütteln.« Auch wenn dies ein unrealistisch anmutender Traum von einer besseren Welt sein mag, und auch wenn das Kopfschütteln über die Todesstrafe heute noch keineswegs einhellig ist, so haben doch Träume zuweilen schöpferische Kraft.

These 4: Subsidiarität des Strafrechts

Der Grundsatz der Subsidiarität ist im Strafrecht bei der Tatbestandsfestlegung (1) und bei der Strafmaßfestlegung (2) zu berücksichtigen. Zudem darf das Strafrecht nur dort eingreifen, wo außerstrafrechtliche Konfliktregelungsversuche nicht zum Erfolg geführt haben.

(1) Mit einer Strafandrohung versehen werden dürfen nur Tatbestände, deren Verletzung eine unmittelbare Gefahr für die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung des Gemeinwesens bedeutet.

(2) Bei der allgemeinen Festlegung des Strafrahmens wie bei der Festlegung der konkreten Strafe muß immer die am wenigsten eingriffsintensive Sanktion den Vorrang haben.

Begründung

Strafrecht erzielt seine Wirkung durch die Androhung und Vollziehung der Einschränkung von Rechten von Individuen. Es darf mit seinen besonders einschneidenden Rechtsfolgen nur als ultimo ratio eingesetzt werden, d. h. wenn andere weniger eingriffsintensive Maßnahmen nicht erfolgreich waren oder nicht erfolgversprechend sind (vgl. BVerfGE 32, 98). Dabei liegt die Beweislast für die Notwendigkeit der eingriffsintensiveren Maßnahme beim Gesetzgeber, der sich bei der Entscheidung darüber objektiver wissenschaftlicher Erkenntnisse zu bedienen hat. Solange die eingriffsintensivere Maßnahme nicht empirisch nachweisbar erfolgreicher beim Schutz der betreffenden Rechtsgüter ist, darf auf sie nicht zurückgegriffen werden.

Das Grundgesetz gewährleistet die allgemeine menschliche Handlungsfreiheit (vgl. BVerfGE 6, 36). Der Staat darf deshalb auch gegenüber den tatsächlichen oder potentiellen Straftätern nur dann Freiheit beschränken, wenn dies unbedingt erforderlich ist zur Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung oder zum Schutz von individuellen Rechtsgütern. Dabei ist das Prinzip der Verhältnismäßigkeit strikt zu beachten. Strafrechtliche Normen sind dann nicht erforderlich und mit den Zielen der Verfassung unvereinbar, wenn der Rechtsgüterschutz durch geringere Einschränkungen, beispielsweise durch Ausnutzung des Zivilrechts, Verwaltungsrechts oder Sozialrechts möglich ist und die soziale Ordnung auch ohne diese Straftatbestände aufrechterhalten werden kann. Darüber hinaus sind auch bei der strafrechtlichen Reaktion das Verhältnismäßigkeitsprinzip und das

Sozialstaatsprinzip zu beachten. Dies bedeutet, daß der Eingriff in die Freiheitsrechte des Straftäters in einem angemessenen Verhältnis zum verletzten Rechtsgut stehen muß. Auch darf Strafe nur dann in Freiheitsstrafe eingreifen, wenn gleichzeitig entsprechende Hilfeleistungen angeboten werden, die ein erneutes Straffälligwerden verhindern können oder zumindest die sozialschädlichen Auswirkungen des Eingriffs in die Freiheitsrechte mindern. Bei diesen pädagogischen, sozialen und psychologischen Hilfen ist darauf zu achten, daß nicht unter dem Deckmantel der Hilfe ein neues Kontrollsystem eingeführt wird.

Vor dem Hintergrund der Umstrukturierung der postindustriellen Gesellschaft sind neue Konfliktregelungsmechanismen zu entwickeln, die einerseits die Rechtsposition des/der Täter(s)In nicht verschlechtern dürfen, andererseits den Schutz des Opfers gewährleisten und den Rechtsfrieden wiederherstellen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß bereits jetzt der größte Teil der in der Gesellschaft auftretenden Konflikte ohne die Einschaltung des Strafrechts bewältigt wird. Dies trifft auch für eine Vielzahl von Fällen zu, in denen strafrechtliche Vorschriften verletzt werden. Diese außerstrafrechtlichen Konfliktregelungen sind auszubauen und auch präventiv zu fördern (z. B. durch entsprechende Maßnahmen in Schule und Familie).

Im Bereich der Strafverfolgung kann eine Entkriminalisierung dadurch erfolgen, daß die Konfliktlichtungsmöglichkeiten außerhalb des Strafrechts ausgebaut, die Anzahl der Antragsdelikte erhöht und das Legalitätsprinzip dort eingeschränkt wird, wo es ohne Verzicht auf den Rechtsschutz Straffälliger möglich ist.

Anzahl und Regelungsumfang der im Strafgesetzbuch enthaltenen Tatbestände können reduziert werden, wie das in den letzten hundert Jahren schon mehrmals geschehen ist, ohne daß die Grundfunktionen des Strafrechtssystems (Rechtsgüterschutz und Ordnungsfunktion) beeinträchtigt wurden.

Weiterhin kann das konkrete Strafmaß spürbar gemindert werden, wobei dies sowohl quantitativ als auch qualitativ möglich ist. So wurden in der Vergangenheit Sanktionsformen völlig abgeschafft (Strafen an Leib und Leben) oder durch andere, weniger eingriffstintensive weitestgehend ersetzt (Freiheitsstrafe durch Geldstrafe).

Da die Strafhöhe keinen nachweisbaren Einfluß

auf die Normakzeptanz und die Normbefolgung hat, können auch die allgemeinen Strafrahmen und die konkreten verhängten Strafen reduziert werden, ohne daß dies negativ spezial- oder generalpräventive Auswirkungen hätte.

Zu denken ist weiterhin an die Einschränkung der Strafbarkeit von Jugendlichen und Heranwachsenden, indem die Strafmündigkeitsgrenze heraufgesetzt wird (von 14 Jahre auf 16 oder 18 Jahre). Sollte sich eine Schlechterstellung und Benachteiligung der nach Jugendstrafrecht Verurteilten in der Form herausstellen, daß z. B. im Vergleich zu den Erwachsenen höhere Strafen verhängt werden, so wäre diese Ungleichbehandlung abzubauen.

These 5: Entbehrlichkeit der Freiheitsstrafe

Die Freiheitsstrafe ist grundsätzlich entbehrlich. Die verschiedenen Zwecke und unterschiedlichen Funktionen der Freiheitsstrafe sind, soweit sie verfassungsrechtlich legitimierbar sind, durch

- andere Sanktionen und durch
- Maßnahmen der Sicherung

humaner, rationaler, weniger grundrechtseinschränkend und entwürdigend zu erreichen. Auf dieser Grundlage kann die Freiheitsstrafe als Sanktionsform aus dem Strafgesetzbuch gestrichen werden.

Begründung

Mit den vorgelegten kriminalpolitischen Thesen wird empfohlen, auf den *Freiheitsentzug als Krimina/sanktion* völlig zu verzichten. Die gegenwärtig diskutierten, offen genannten und daher einzig legitimen Zwecke des Vollzugs von Freiheitsstrafe können auch mit anderen, weniger eingriffstintensiven Mitteln erreicht werden.

Verdeckte oder versteckte Zwecke, die nicht offen genannt und/oder auch nicht mit den einschlägigen Gesetzen zu vereinbaren sind, stehen hier nicht zur Diskussion, da sie bereits jetzt nicht zu einer rechtlichen Legitimation des Strafvollzugs taugen.

Als legitimer Zweck des Strafvollzugs kann vor dem Hintergrund des Strafvollzugsgesetzes nur die Resozialisierung anerkannt werden (vgl. § 2 Satz 1 StVollzG). Dieser Zweck kann aber nach heutiger, unbestreitbarer Auffassung in der Kriminologie, wenn überhaupt, dann zumindest besser mit nicht-freiheitsentziehenden, also ambulanten Maßnahmen erreicht werden. Die bisherigen empirischen

Ergebnisse zur Rückfallforschung sind insoweit eindeutig, als die Rückfallquoten nach Strafvollzug höher sind als nach ambulanten Maßnahmen; zumindest ist nicht nachweisbar, daß der Strafvollzug *bessere* Rückfallergebnisse produziert als andere, nichtstationäre Maßnahmen. Wenn dies aber der Fall ist, dann kann das Ziel der Resozialisierung nicht zur Legitimation des Strafvollzuges herangezogen werden, weil im Sinne der Verhältnismäßigkeitsprüfung dann die nicht-freiheitsentziehenden Maßnahmen vorgezogen werden müssen (s. o. These 4).

Soweit der Schutz der Allgemeinheit (Sicherung) als Vollzugsziel angesehen wird, verkennt diese Auffassung die Intention des Strafvollzugsgesetzes und auch des Strafgesetzbuches, nach dem das Ziel der Sicherung der Allgemeinheit vor weiteren Straftaten nur durch Anordnung der Sicherungsverwahrung gem. § 66 StGB erfolgen kann. Die Formulierung in § 2 Satz 2 StVollzG, nach der der Vollzug der Freiheitsstrafe *auch* dem Schutz der Allgemeinheit dienen soll, ist so zu verstehen, daß *durch die Resozialisierung* dieser Schutz erreicht werden soll. Die Sicherung der Allgemeinheit gehört zwar zum (notwendigen) Wesen der Freiheitsstrafe, ist aber auch nach geltendem Recht weder ihr Zweck noch ihr Ziel. Für die vorliegenden Thesen kann dies insofern auch außer acht gelassen werden, als für die Fälle, in denen *zum Zwecke der Sicherung* ein Freiheitsentzug notwendig und *zulässig* erscheint, die besondere Maßnahme des sichernden Freiheitsentzuges vorgesehen wird.

Die allgemeinen Strafzwecke können nach herrschender Auffassung zwar nicht für die *Vollstreckung*, aber für die *Verhängung* der Freiheitsstrafe von Bedeutung sein. Hierzu zählen die (positive und negative) Generalprävention sowie die (ebenfals positive und negative) Spezialprävention.

Zur negativen Generalprävention (Abschreckung) ist festzustellen, daß entsprechende Wirkungen von Strafsanktionen generell eher umstritten sind. Abschreckend wirken nach den bisherigen Ergebnissen der Generalpräventionsforschung eher Aspekte wie die Entdeckungswahrscheinlichkeit und Entdeckungsgeschwindigkeit einer Straftat. Die Schwere einer Sanktion spielt nur dann eine gewisse Rolle, wenn sie in absolut keinem Verhältnis zur Schwere der Tat steht (z. B. Todesstrafe für Drogendelikte), und selbst dann ist ein eindeutiger empirischer Nachweis der generalprä-

ventiven Wirkung von Sanktionen nicht zu führen.

Die positive Generalprävention geht davon aus, daß durch die Strafandrohung und Sanktionierung die Normtreue der Bevölkerung gestützt wird. Hier ist unklar, inwieweit zur Stützung der Normtreue tatsächlich die Sanktion der Freiheitsstrafe notwendig ist, oder ob nicht dieses Ziel genauso effektiv mit anderen Sanktionen erreicht werden kann. Auch mit nicht-freiheitsentziehenden Sanktionen kann der Gesetzgeber deutlich machen, welche Normen er für besonders achtenswert hält. Die bisherigen Ergebnisse der Präventionsforschung lassen hier eher den Schluß zu, daß die allgemeine Auffassung des sozialen Umfeldes die Normtreue eher stützt (oder schwächt) als bestimmte strafrechtliche Sanktionen.

Gleiches gilt für die negative Spezialprävention, nach der der individuelle (auch potentielle) Täter durch die Sanktion von der Begehung (weiterer) Taten abgehalten werden soll. Dieser individuelle Abschreckungseffekt tritt (sofern überhaupt) unabhängig von der Schwere der Sanktion auf, wie die bisherigen Ergebnisse im In- und Ausland gezeigt haben. Auch hier ist wieder das Entdeckungsrisiko bedeutsamer als die Strafschwere. Für einen abschreckenden Strafvollzug, d. h. einer Ausgestaltung des Vollzuges, die den/der TäterIn aus Angst vor dem Vollzug keine weiteren Straftaten begehen läßt, fehlen die rechtlichen Grundlagen. Eine solche Ausgestaltung einer Strafe würde die Verfassung nicht zulassen.

Bei der positiven Spezialprävention gilt das bereits oben zum gegenwärtigen Vollzug angeführte: Ambulante Sanktionen sind zur Behandlung und Besserung des Straftäters eher geeignet als freiheitsentziehende.

Damit wird deutlich, daß sowohl die bei der Verhängung einer Strafe relevanten Strafzwecke als auch die für die Vollstreckung *zulässigen* nicht nur eher und besser, sondern auch humaner, rationaler und weniger grundrechtseinschränkend durch nichtfreiheitsentziehende Strafen erreicht werden können. Wenn dies aber der Fall ist, dann kann nicht nur die Freiheitsstrafe als *Strafsanktion* abgeschafft werden, sie muß es sogar vor dem Hintergrund unseres Verfassungsverständnisses.

Für die Fälle, in denen zum Schutz des Lebens, der körperlichen Unversehrtheit oder der Freiheit anderer Personen einem Straftäter die Freiheit entzogen werden muß, als eigenständige Maßnah-

me die Freiheitsentziehung vorgesehen (vgl. In. Vorschläge, B. Maßnahmen des sichernden Freiheitsentzugs).

Anmerkungen

1. Der daneben erwähnte Maßstab der Auswirkungen auf das zukünftige Leben des Täters betrifft ebenfalls nicht die Rechtsgüterabwägung.
2. Dabei wird von einer Höherrangigkeit des Rechts auf körperliche Unversehrtheit und auf Freiheit gegenüber

der Eigentumsgarantie ausgegangen. Diese Wertentscheidung ist nicht nur im Strafgesetzbuch getroffen worden, sondern sie ergibt sich auch daraus, daß regelmäßig mit der Verletzung der körperlichen Unversehrtheit und der Freiheit die Einschränkung weiterer Grundrechte einhergeht, z. B. Auswirkungen auf das Eigentum, die freie Entfaltung der Persönlichkeit etc. Bei der Verletzung des Eigentums ist dies in der Regel nicht der Fall, nur in sehr schweren Fällen.

Daraus ergibt sich, daß körperliche Unversehrtheit und Freiheit umfassendere Rechte sind **und** ihre Verletzung schwerwiegender ist als dies bei der Eigentumsgarantie der Fall ist.

Tanner, Klaus: Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen Bd. 15). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1989, XXI und 288 S. 64,- DM.

Tanners Arbeit - 1987 in München als theologische Dissertation vorgelegt - besteht aus drei Hauptteilen. In Teil »A. Verfassung« (3-36) werden »Grundelemente des modernen Verfassungsdenkens« und »Die Weimarer Reichsverfassung« vorgestellt. Tanner bestimmt dabei den ethischen Gehalt des modernen Verfassungsdenkens im Sinne T. Rendtorffs, um dann die Weimarer Verfassung einerseits »als Kompromiß« (14) zwischen wichtigen gesellschaftlichen Gruppen und andererseits »als Dokument liberalen Denkens« (30) zu charakterisieren. Mit dem zweiten Teil beginnt eine Untersuchung, die jeweils der Diskussion in Staatsrechtslehre und protestantischer, speziell lutherischer Theologie gilt. Tanner zeigt in »B. Die Delegitimierung der Weimarer Reichsverfassung«, wie in Staatsrechtslehre (37-59) und Theologie (59-100) der gültigen Verfassung die Legitimation entzogen oder verweigert worden sei. Dabei geht er vom »Krisenbewußtsein« der Juristen G. Holstein, H. Heller und R. Smend aus, um dann ausführlicher die Liberalismus- und Rationalismuskritik bei E. Kaufmann und C. Schmitt darzustellen. In beiden Fällen interpretiert Tanner diese als Basis für eine fundamentale Kritik an der Weimarer Verfassung. Analog dazu wird in dem der Theologie gewidmeten Abschnitt das verbreitete Krisenbewußtsein aufgezeigt und die das Fach bestimmende Liberalismuskritik. Es kommt Tanner dabei darauf an, für diese - demokratiefeindliche - Kritik nicht nur Belege von konservativen Lutheranern wie Brunstäd und Althaus, sondern ebenso von Vertretern der dialektischen Theologie - also auch Barth - aufzuführen. Danach werden an Texten von R. Seeberg, Fr. Brunstäd, E. Hirsch und P. Tillich ausführlicher »die Konturen theologi-

scher Krisenbedeutung mit ihrer Zentrierung auf die Kritik an Aufklärung, Rationalismus und Liberalismus« (68) vorgeführt.

Im dritten und längsten Hauptteil wird unter »C. Die Suche nach neuer Verbindlichkeit« dargelegt, wie in beiden Disziplinen (103-186; 186-262) eine den neuzeitlichen Pluralismus negierende und der parlamentarischen Demokratie feindliche Suche nach weltanschaulicher Einheit herrschte.

In dem der Staatsrechtslehre gewidmeten Abschnitt wird ausführlicher der methodische Neuansatz von J. Binder (Rechtsidealismus 11ff.) und R. Smend (Integrationslehre, 123ff.), das Grundverständnis bei E. R. Huber (136ff.) und das Votum von G. Leibholz für einen autoritären Staat (143ff.) vorgestellt. Dieser Abschnitt schließt mit Ausführungen, die die »Rezeption lutherischen Gedankenguts« in der staatsrechtlichen Diskussion nicht nur darstellen, sondern zum historiographischen Streit um die Kulturbedeutung des Luthertums in Beziehung setzen (157ff.). Diese Passage ist auch deswegen wichtig, weil hier deutlich wird, daß Tanner sich in der staatsrechtlichen Debatte ganz auf die Seite des Rechtspositivismus stellt. Insbesondere H. Kelsens »Kritik am Substantialismus der neuen Staatsrechtslehre« (180) sowie dessen »Plädoyer für die relativistisch-demokratische Weltanschauung« (185) bestimmen Tanners eigene Position.

In dem der lutherischen Theologie gewidmeten Abschnitt des dritten Hauptteils geht es um den nationalen Kulturstaat als »Leitideal lutherischer Theologen« (186). Hier bezieht sich Tanner insbesondere auf Althaus, Brunstäd, Hirsch, Holl und H.-D. Wendland. Die heiden Lutheraner Gogarten und Tillich, die im zweiten Hauptteil kritisch referiert wurden, kommen hier nicht mehr zu Wort.

Die Ausrichtung dieser Untersuchung erschließt sich, wenn man Tanners Schlußsatz auf den Beginn der Arbeit bezieht. Tanner behauptet: »Nicht das vermeintlich nur positivistische Festhalten am formalen Charakter von Recht und Verfassung ist zur Bedrohung für die parlamentarische Demokratie geworden, sondern das Beschwören ethischer Idea-

le und überpositiver Werte« (267). Dieser Satz ist mehr als ein Urteil über einen historischen Sachverhalt, der das Denken in so einfachen Alternativen verbietet. Der zitierte Satz enthält auch eine Warnung an den Protestantismus heute. Denn Tanner hatte seine Arbeit mit folgender Feststellung über das Grundproblem aktueller politischer Auseinandersetzungen »im bundesdeutschen Protestantismus« eingeleitet: »Hohe moralische Leidenschaft für politisches Engagement sind (sief!) dabei oft verbunden mit einer Skepsis gegenüber den Kontiklregelungsmechanismen der parlamentarischen Demokratie« (IX).

Tanners Arbeit steht also im Zusammenhang mit einer grundsätzlichen These über das Verhältnis von Neuzeit und (deutschem) Protestantismus. Am historischen Beispiel soll ein - für ihn keineswegs vergangener Mangel - des deutschen Protestantismus genauer erfaßt werden: sein »strukturelles Problem im Verhältnis ... zur modernen Demokratie« (IX). Für Tanner liegt es in einem bestimmten Denkmuster. Der deutsche Protestantismus sei von der Unfähigkeit belastet, die Bedeutung der formalen Elemente neuzeitlicher Staatsverfassung adäquat zu würdigen. Folgerichtig stellt Tanner dann auch die Zusammenfassung seiner historischen Arbeit (263-267) unter die programmatische Überschrift: »Von der Wertesubstanz zu einer Ethik der Rechtsform«. In Ansatz und Ausrichtung seiner Arbeit fühlt sich Tanner also dem Programm seines Lehrers *T. Rendtorff verpflichtet*. Von daher ist es verständlich, daß Rendtorff im vergangenen Jahrgang dieser Zeitschrift bei der Entfaltung seiner »Ethik der Machtordnungsverhältnisse« die Arbeit seines Assistenten angeführt hat (ZEE 1989, 99 Anm. 2).

Dieser Kontext sorgt insofern für Klarheit, als sich die historische Arbeit an einer eindeutigen These orientieren kann. Als Ergebnis der Untersuchung wird freilich eine umfassende Verifikation präsentiert. Ich gestehe, daß mich dies Resultat stutzig macht. Denn meine Erfahrung im Umgang mit der Geschichte ist immer wieder diese: die klaren, einfachen Thesen sind nicht mehr als nützliche Hypothesen, die - falls mit dem nötigen Gespür für das Thema gewählt - in den meisten Fällen nur nach allerlei Einschränkungen und Modifikationen »verifiziert« werden können.

Von solcher Bereitschaft zu oder Interesse an Differenzierung konnte ich in Tanners Arbeit nichts entdecken. Ihm geht es vielmehr darum,

durch Zitate aus vieler Leute Schriften umfassend zu belegen, daß die »Staatsrechtsmetaphysik und lutherische Staatsethik der zwanziger Jahre ... die eigentliche Leistungskraft des vermeintlich nur Formalen, die Selbstbegrenzung im Hinblick auf substantielle weltanschauliche Wahrheiten,« verkannt haben und »die mit hohem ethischen Pathos geführte Dauerdebatte um die Legitimität der Verfassungsordnung ... das Fundament der parlamentarischen Demokratie von Weimar unterhöhlt« hat (266).

Mein Einwand richtet sich natürlich nicht gegen die in Tanners These eingegangene, bekannte Einsicht, in der neuen Staatsrechtslehre und der lutherischen Theologie habe es eine verbreitete Feindschaft gegenüber der Weimarer Verfassung und der parlamentarischen Demokratie gegeben. Mein Einwand bezieht sich vielmehr darauf, daß als Feinde der Demokratie so gut wie alle erscheinen, die nicht Liberale oder Rechtspositivisten gewesen sind. So erscheint im zweiten Hauptteil etwa *Tillich* an der Seite von *Hirsch* und anderen, deren Fundamentalkritik am Weimarer System auch ich nicht bezweifeln würde. Ich will ebenfalls nicht leugnen, daß bei Tanner eine ganze Reihe von Aussagen Tillichs aufgeführt werden, die so klingen, als würde hier von einem Linken genau das gemeint, was von den Rechten schon bekannt ist. Aber der Umgang mit diesem zur Nachfrage herausfordernden Tatbestand überzeugt mich nicht. Es fehlt der Versuch, solche »Parallelen« auf ihren jeweiligen Kontext zu beziehen und zu prüfen, ob sich daraus nicht ganz andere Konturen für die Interpretation ergeben. So kommt es zu einer Verzeichnung des Gesamtbildes von Tillich, das sich aus Tanners Umgang mit diesem direkt ablesen läßt.

So kann etwa in dem Abschnitt über die »Kritik an der papierenden Verfassung« (89 ff.) für *Hirsch*, *Seeberg* und *Brunstäd* die Verachtung gegenüber dem Verfassungstext belegt werden. Für Tillich jedoch muß hier eingeräumt werden, er habe den durchrationalisierten demokratischen Rechtsstaat »bejaht«, Der Vorwurf wird aber dahingehend abgewandelt, daß es Tillich um eine theonome Fundierung des Staates ging und nicht um die »vorrangige Aufgabe« der »Befestigung und Bewahrung« des demokratischen Rechtsstaats. (93) Ungeprüft bleibt in diesem Zusammenhang die naheliegende Frage, ob nicht jene theonome Fundierung - wie immer man zu ihr stehen mag -

gerade die Funktion hatte, auf die es nach Tanner ankommt. Noch aufschlußreicher ist in dieser Hinsicht die Konzeption des dritten Hauptteils. Hier hätte der Erweis erbracht werden müssen, daß auch der Sozialist Tillich sich einer demokratiefeindlichen Verstaatlichung des Gewissens schuldig gemacht hat. Warum unterblieb dieser Versuch (und ebenso die an sich zu erwartende Kritik an Gegarten)?

Die Problematik der für Tanner typischen Pauschalisierungen wird auch daran deutlich, wie er die juristische Debatte stilisiert. Hier erscheinen an der Seite von C. Schmitt, H. Gerber und E. R. Huber - an deren Opposition zur Weimarer Republik in der Tat kein Zweifel sein kann - auch R. Smend, E. Kaufmann und G. Leibholz; drei Juristen also, die M. Friedrich zufolge mit ihrem »Willen zum rechtlichen Ernstnehmen der Weimarer Verfassung« hinter den für Tanner einzig vertrauenswürdigen Positivismen keineswegs zurückstanden (AöR 102, 1977, 173). Von Argumenten, wie sie Friedrich zugunsten der Genannten anführt, erfährt man in Tanners Untersuchung nichts. Tanner begnügt sich damit, auf Friedrichs Position in einem Satz pauschal hinzuweisen (37, Anm. 1), um dann seine Kritik - gestützt auf die entsprechenden Vorarbeiten von J. Meinck und W. Bauer - ohne Auseinandersetzung mit den Gegenthesen von Friedrich vorzutragen.

Neben solchen methodischen Bedenken möchte ich drei Punkte nennen, die mir im Zusammenhang mit der grundsätzlichen Frage, was die protestantische Theologie zur Demokratie zu sagen hat, von einiger Bedeutung zu sein scheinen. Sie beziehen sich auf Tanners Interpretation der Weimarer Verfassung.

1. Ich sehe nicht, mit welchem historischen Recht Tanner die These vertreten kann, die Weimarer Verfassung selbst enthalte »zwei unterschiedliche Ansätze zu ihrer Legitimation«; nämlich einmal den, der sich auf die »formalen Regelungen des organisatorischen ersten Hauptteils« beruft und zweitens den, der sich an den »materiellen Bestimmungen und politischen Zielvorstellungen des Grundrechtteils« (31) orientiert. Aus dem Zitat von Thoma, das für Tanner die »Spannung zweier Legitimationsmuster« spiegelt, spricht für mich genau das Gegenteil: die für Thoma notwendige Verknüpfung vom ersten und zweiten Teil dieser Verfassung. Thomas Worten zufolge kann nämlich auch eine »republikanische Verfassung ...

mit dem kahlen Gerüst der Verfassungsorganisation allein die Herzen ihrer Bürger nicht gewinnen« (Zitat Tanners, S. 30).

2. Ich sehe nicht, mit welchem historischen Recht Tanner einerseits die Weimarer Verfassung als gesellschaftlich notwendigen Kompromiß darstellen und dann in den Ausführungen zum Grundrechtsteil die Zielvorstellung des Sozialstaats als Gefahr für die Verfassung verstehen kann. Wenn er feststellt, die Nichteinlösung dieses Versprechens konnte die Anerkennung der Verfassung aushöhlen (28), so verweist er doch nur auf die Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen Verfassungswirklichkeit und Verfassungsanspruch. Sollte das aber gegen die Verfassungsurkunde sprechen? Doch wohl nur dann, wenn sie allein in ihren liberalen Elementen legitim wäre. Hat sie jedoch politisch-gesellschaftlich ihre Bedeutung und Chance als Kompromiß gehabt, scheint mir das Urteil des Historikers Erdmann überzeugend. Er hat im Blick auf den zweiten Teil der Weimarer Verfassung - aus dem er bemerkenswerterweise Elemente nennt, die bei Tanner keine Rolle spielen - den Satz geschrieben: »Es ist von schwerwiegenden negativen Folgen für die innere Entwicklung der Weimarer Republik gewesen, daß der in Arbeitsgemeinschaft und Sozialpolitik, im Konzept der Gemeinwirtschaft und in den Ansätzen zur Mitbestimmung in unterschiedlicher Weise angelegte Gedanke der sozialen Partnerschaft und des Interessenkompromisses sich gegen Realität und Ideologie des Klassenkampfes von beiden Seiten nicht durchzusetzen vermochte« (Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, dtv, Bd. 19, 128).

3. Tanners Interpretation der Weimarer Verfassung ist also nicht frei von Widersprüchen. Einerseits kommt es ihm daraufan, die Bedeutung der Legalität der Verfassung herauszustellen. Andererseits aber führt seine eigene Bindung an liberale Traditionen und ein formales Demokratieverständnis dazu, daß inhaltliche Aussagen über die Verfassung schon im Ansatz unter den Verdacht der Demokratiefeindlichkeit geraten. Damit aber wird auch sein Pluralismuskonzept hinfällig: wenn nur Tanners Demokratieverständnis gelten soll, kann es zwischen liberalen Demokraten einerseits sowie konservativen und sozialistischen Demokraten andererseits zu keinem legitimen Konsens kommen.

Dr. Ernst-Albert Scharffenorth
6900 Heidelberg

Bibliographie

Grundfragen der Ethik

- Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften.* Hg. von Hans Jörg Sandkühler. 4 Bände. Hamburg: FelixMeiner 1990. Zus. Ca. 4000 S. Subskriptionspreis bis 31. 12. 1990 358,- DM (späterer Preis: 478,- DM).
- Frank, Manfred:* Zeitbewußtsein. Pfullingen: Neske 1990 (Opuscula Bd. 50). 135 S. 16,80 DM.
- Frey, Christofer:* Theologische Ethik. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990 (Neukirchener Arbeitsbücher). 298 S. 39,80 DM.
- Huber, Wolfgang.* Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung. München: Chr. Kaiser 1990. Ca. 336 S. Ca. 49,- DM.
- Huber, Wolfgang, Petzold Ernst und Theo Sundermeier* (Hg.): Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns. München: Chr. Kaiser 1990. Ca. 320 S. Ca. 79,- DM.
- Luhmann, Niklas, Maturana, Umberto, Namiki, Mikio, Redder, Volker und Francisco Varela:* Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien. München: Wilhelm Fink Verlag 1990 (Reihe: Materialität der Zeichen; A, Band 3), 140 S. 48,-DM.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm:* Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie Bd. 1 Ca. 364 S. Ca. 79,- DM.
- Muguerza, Javier:* Ethik der Ungewißheit. Freiburg: Karl Alber 1990 (Praktische Philosophie, Bd. 34). Ca. 240 S. Ca. 58,- DM.
- Oeimüller, Willi* (Hg.): Theodizee – Gott vor Gericht? München: Wilhelm Fink Verlag 1990. Ca. 120 S. Ca. 28,- DM.
- Reese, Wilhelm:* Die Selbstfindung des Ich in der inneren Anschauung. Freiburg: Karl Alber 1990 (Fermenta philosophica). 176 S. 38,- DM.
- Ricœur, Paul:* Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice. Hg. von Oswald Bayer. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990. Ca. 100 S. Ca. 30,-DM.
- Steinorth, Ulrich:* Klassische und moderne Ethik. Grundlinien einer materiellen Moraltheorie. Reinbek: Rowohlt 1990 (rowohlt's enzyklopädie No. 55-505-0). 18,80 DM.
- Die Trennung von Natur und Geist.* Hg. von

- Rüdiger Bubner, Burkhard Gladiger und Walter Haug. Zur Aufklärung der Einheit der Wissenschaften in der Neuzeit. München: Wilhelm Fink Verlag 1990. Ca. 280 S. Ca. 48,- DM.
- Treziak, Heinrich:* Differenz und »bin«, Schritte zu einem phänomenologischen Urtyp. Freiburg: Karl Alber 1990 (Alber Reihe Philosophie). Ca. 270 S. Ca. 68,- DM.
- Walter, Jürgen:* Philosophisches Argumentieren. Lehr- und Übungsbuch. Freiburg: Karl Alber 1990 (Kolleg Philosophie). Ca. 200 S. Ca. 34,-DM.
- Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus.* Hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 752). 310 S. 22,-DM.

Historische Probleme der Ethik

- Descartes, René:* Le Monde ou Traite de la Lumiere - Die Welt oder Abhandlung über das Licht. Übers. u. m. e. Nachw. v. G. Matthias Tripp. Weinheim: VCH 1989 (Actahumaniora). 177 S. 48,- DM.
- Forster, Michael N.:* Hegel and Skepticism. Cambridge, MA: Harvard University Press 1989. 272 S. 23,50 f./35,50 \$.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Ein kooperativer Kommentar hg. v. Otfried Höffe. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1989. Ca. 336 S. Ca. 98,- DM.
- Hans Joachim [wand] - Theologie in der Zeit.* Lebensabriß und Briefdokumentation. Bibliographie. Hg. v. Peter Sängner und Dieter Pauly. München: Chr. Kaiser (Kaiser Taschenbücher, 85) Ca. 344 S. Ca. 26,- DM.
- Oßwald, Bernhard:* Anton Günther. Christliches Philosophieren im Kontext einer Philosophie der Subjektivität. Paderborn: Schöningh 1990 (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion und Ökumene, Bd. 43). 288 S. Ca. 68,- DM.

Profil des neuzeitlichen Protestantismus. Hg. v. Friedrich Wilhelm Graf. Band 1: Aufklärung - Idealismus - Vormärz. Güterloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: 1990 (Siebenstern No. 1430). Ca. 320 S. m. ca. 12 Fotos. 39,80 DM.

Rang, Bernhard: Husserls Phänomenologie der materiellen Natur. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1990 (Philosophische Abhandlungen, Bd. 56). Ca. 380 S. Ln. Ca. 96,- DM; Kt. Ca. 84,- DM.

Savigny, Eike von: Wittgensteins »Philosophische Untersuchungen«. Ein Kommentar für Leser. Band 2. Abschnitte 316 bis 693. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1989. X, 338 S. Ln. 78,- DM; Kt. 68,- DM.

Simmel, Georg: Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Erster Band hg. v. Klaus Christian Köhnke. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989 (Gesamtausgabe, Band 3). 464 S. 48,- DM (Subskriptionspreis: 40,- DM).

Wirtschaftsethik, u. a. Weltwirtschaft, Energiefragen

Die Entdeckung der Ökonomie. Kategorien, Gegenstandsbereiche und Rationalitätstypen der Ökonomie an ihrem Ursprung. Hg. von Josef Wieland. Bern/Stuttgart: Paul Haupt 1989 (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik, Band 2). 327 S. 58,- DM.

Goudzwaard, Bob und Harry M. de Lange: Weder Armut noch Überfluß. Plädoyer für eine neue Ökonomie. Aus dem Holländischen übers. von Paulander Hausmann und E. A. Scharffenorth. Eingeleitet und für den bundesdeutschen Kontext bearbeitet von Hans Diefenbacher. München: Chr. Kaiser 1990 (Kaiser Taschenbücher, 77). Ca. 128 S. Ca. 9,80 DM.

Handbuch Energie. Hg. von Dieter Schmitt und Heinz Heck. Pfullingen: Neske 1990 (Reihe Res Publica). Ca. 480 S. 78,- DM.

Risiko und Wagnis. Die Herausforderung der industriellen Welt. Hg. von Mathias Schüz Gerling Akademie. 2 Bände. Pfullingen: Neske 1990. zus. Ca. 700 S. Ca. 92,- DM.

Starbatty, Joachim (Hg.): Klassiker des ökonomischen Denkens. Band I: von Platon bis John Stuart Mill. 340 S. 20 Abb. 58,- DM.

Band II: Von Karl Marx bis John Maynard

Keynes. 384 S. 21 Abb. 58,- DM. München: C. H. Beck 1989. (Bei Abnahme beider Bände: 96,- DM).

Waibl, Elmar: Ökonomie und Ethik 11: Die Kapitalismusdebatte von Nietzsche bis Reaganomics. Stuttgart: frommann-holzboog 1990 (problematika 104, 2). 295 S. 68,- DM.

Weber, Max: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920. Hg. von Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1989 (Max Weber-Gesamtausgabe, 1/19). XIII, 621 S. 286,- DM; Subskriptionspreis 244,- DM.

Bioethik, u. a. Medizin, Genetik

Baumann-Holzle, Bondolfi, Alberto und Hans Ruh (Hg.): Genetische Testmöglichkeiten. Ethische und rechtliche Fragen. Frankfurt a. M.: Campus 1990 (Gentechnologie, Bd. 20). VI, 176 S. 24,80 DM.

Brody, Baruch A. (Ed.): Moral Theory and Moral Judgments in Medical Ethics. Dordrecht (NL): Kluwer Academic Publisher 1988. 240 S. 110,- Dfl/32,- £.

Brody, Baruch A. (Ed.): Suicide and Euthanasia. Historical and Contemporary Themes. Dordrecht (NL): Kluwer Academic Publishers 1989 (Philosophy and Medicine, 35). 250 S. 130,- Dfl/39,- !.

Engelhardt, Dietrich v. (Hg.): Ethik im Alltag der Medizin. Spektrum der medizinischen Disziplinen. Berlin/Heidelberg/New-York: Springer 1989. XII, 236 S. m. 8 Abb. 68,- DM.

Grosch, Klaus, Hampe Peter und Joachim Schmidt (Hg.): Herstellung der Natur? Stellungnahmen zum Bericht der Enquete-Kommission »Chancen und Risiken der Gentechnologie«, Frankfurt a. M.: Campus Verlag 1990 (Gentechnologie, Bd. 21). 226 S. Ca. 24,80 DM.

Vogel, Friedrich: Humangenetik in der Welt von heute. 12 Salzburger Vorlesungen. Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1989. XI, 207 S. m. 68 Abb. 29,80 DM.

Weisz, George (Ed.): Social Science Perspectives on Medical Ethics. Dordrecht (NL): Kluwer Academic Publishers 1990 (Culture, Illness and Healing, 16). 312 S. 120 Dfl./39,50!.

Zusammengestellt von Gunhild Frey

Einleitung

Die gesamteuropäische Wirklichkeit hat sich im Jahre 1990 dramatisch verändert. Die Wirkungen erreichen die meisten Regionen und viele Dimensionen der Gemeinschaft aller Völker der Erde. Im Herzen Europas hat Deutschland wider Erwarten das langgehegte Ziel seiner Vereinigung erreicht, Grund zur Dankbarkeit und zugleich eine enorme Herausforderung im Blick auf die humane und ökologische Gestaltung der Lebensverhältnisse. Mit Recht wird festgestellt: Die Nachkriegszeit mit ihren Erstarrungen, Konfrontationen ist jetzt zu Ende. Die Umrisse der neuen Epoche zeichnen sich zwar ab: Die Organe der Vereinten Nationen können gestärkt und wirksamer als bisher ihre Integrations- und Steuerungsaufgaben wahrnehmen. Neue regionale Strukturen bilden sich heraus. Aber niemand wird behaupten können, dies alles werde sich von selbst in humane Bahnen lenken. Die Völkergemeinschaft steht angesichts der Ambivalenz der Situation heute am Scheideweg: sie kann entweder in verstärkter Kooperation die bedrängenden Fragen der Zerstörung der Lebensgrundlagen, der Bevölkerungsentwicklung, der Migration und Versorgungsungleichgewichte in Angriff nehmen oder sie gibt dem Recht des Stärkeren, der Rücksichtslosigkeit und Mißachtung der Lebensrechte der Schwächeren freien Lauf. Die Christenheit sollte nicht zögern, an einer Perspektive für die neue Epoche zu arbeiten und neue Formen der Intervention und Kooperation zu entwickeln.

Die Zeitschrift für Evangelische Ethik will sich mit ihren begrenzten Möglichkeiten daran beteiligen. *Elisabeth Raiser* zeigt im vorliegenden Heft recht genau den Stand der ökumenischen Bemühungen auf und gibt die Richtung an, in der der konziliare Prozeß weitergehen soll. Drei Studien beschäftigten sich mit dem Thema Europa. In den Dimensionen Diakonisches Handeln, EG-Binnenmarkt und Arbeitsschutz werden Zugänge aus sozial-ethischer Sicht eröffnet. Die Autoren *Jürgen Stein* (Diakonisches Werk Baden), *Franz Segbers* (Sozialakademie Friedewald) und *Theodor Strohm* (Sozialkammer der EKD) können deutlich machen, daß die Kirche sich in einen intensiven Lern- und Arbeitsprozeß hineinbegeben hat.

Der Sozialethiker *Larry Rasmussen* zeichnet ein »Portrait der gegenwärtigen evangelischen Ethik in USA«, das die Gefährdung der Ethik angesichts des Komplexitätsdrucks der Weltprobleme deutlich hervorhebt. Schließlich gibt die Religionssoziologin *Ingrid Lukatis* einen Überblick über die Empirische Religions- und kirchensoziologische Forschung der letzten Jahre und greift einen Diskussionsstrang auf, der von Anfang an die Arbeit der ZEE begleitete.

Ein reiches Angebot, für das die Herausgeber den Mitautoren ihre Dankbarkeit bezeugen.

T. S.

Zur Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul

Von Elisabeth Raiser

»Die Weltversammlung ist gescheitert ...«, »Eine provinzielle Theologie« oder »Anspruchsvoll im Ton, in der Aussage aber eine Aneinanderreihung von Selbstverständlichkeiten«, »Unverständlich und an aufgeklärte Laien unserer Breitengrade nicht vermittelbar«, »Kaum Sachkenntnis und Expertise bei den anstehenden Problemen«, »Männlich, weiß, europäisch im Stil - inakzeptabel für die Dritte Welt ...«

Das ist nur eine kleine Auswahl kritischer Zitate, die während oder direkt nach der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul Anfang März dieses Jahres durch die Medien gingen. Sie provozierten eine Flut von differenzierten und insgesamt sehr viel positiveren Artikeln oder Vorträgen von Teilnehmern und Teilnehmerinnen der Versammlung und sie provozierten bei Gruppen und Gemeinden ein Interesse an den Geschehnissen in Seoul, wie es nach der erfolgreichen und allerorts zu Recht hochgelobten ökumenischen Versammlung in Basel nicht annähernd zu beobachten war. Bewegung liegt meist mehr in der Auseinandersetzung als im Konsens. Ein gegenwärtiges Beispiel in der Politik dafür ist der Streit um die Bündniszugehörigkeit eines vereinigten Deutschland: nie hätten sich so viele Bürger und Bürgerinnen der Staaten Europas, nicht zuletzt bei uns, so intensiv mit der Frage nach dem Charakter der bisherigen Bündnissysteme und den positiven Möglichkeiten für die Entwicklung einer Strategie der gemeinsamen Sicherheit in Europa im Rahmen der KSZE befaßt, wäre die Zugehörigkeit Deutschlands zur NATO von der Sowjetunion widerspruchsfrei hingenommen worden.

Aber hier ist kein Kommentar zu den politischen Ereignissen Europas, sondern zur christlichen Weltversammlung in Seoul gefragt.

Ich möchte ihn stellen unter die beiden Stichworte: *tatsächliche Schwierigkeiten* und *weiterführende Impulse*.

Bei den Schwierigkeiten ist zunächst die unterschiedliche Zielerwartung zu nennen. Die Kirchen des Ökumenischen Rates hatten in Vancouver aufgerufen zu »einem Konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtungen (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung« - nicht etwa zu einem Konzil, wie es ursprünglich von den Kirchen der DDR vorgeschlagen worden war.

Aber die Erwartungen an diese Versammlung in Seoul knüpften bei etlichen Teilnehmern wohl doch an die alte Vorstellung an, daß hier im *Bonhoefferschen* Sinn das Wort der Kirchen gesprochen würde, das die Welt nicht überhören kann. Aus dieser Erwartung heraus "mußte natürlich verwundern, daß so relativ wenige wirkliche Fachexperten in Sicherheits-,

Wirtschafts- und Umweltfragen anwesend waren. Hier lag übrigens wohl wirklich ein Manko der Konferenz, auch wenn sie nicht als krönender Abschluß, sondern als eine Art Knotenpunkt auf dem Konziliaren Weg verstanden werden sollte. Bestandsaufnahme war gefragt, das Abtasten dessen, was die Kirchen gemeinsam zu den anstehenden Problemen sagen könnten und ein erster Schritt auf gegenseitige Verpflichtungen (in Form von Bundesschlüssen) hin. Auch wenn es hier zunächst um ethische Maßstäbe des gemeinsamen Handeins ging – die daraus abgeleiteten konkreten Handlungen, zu denen man sich verpflichtet, bedürfen des Rates der Experten ebenso, wie der Stimme der Betroffenen und Leidenden. Am ehesten gelang dieser Dialog zwischen Experten und Betroffenen während der drei Hearings an einem der Abende – aber insgesamt hätten diese inhaltlichen Auseinandersetzungen um Sachfragen mehr Zeit gebraucht, als in den acht Tagen der Konferenz gegeben war.

Der Zeitfaktor wirkte sich um so ungünstiger aus, als die Vorbereitungsphase in den Kirchen der verschiedenen Erdteile sehr unterschiedlich gelaufen war. Zwar waren in allen Erdteilen Vorkonferenzen durchgeführt worden, aber sie hatten außer in Europa eher den Charakter kleinerer Konsultationen. Außerdem war die Zeit zur Kommentierung des Entwurfsdokumentes sehr kurz gewesen. Abgesehen davon entspricht die schriftliche Stellungnahme zu schriftlichen Dokumenten in relativ abstrakter Sprache nicht der Kultur vieler Kirchen der Dritten Welt, wo die Verständigung sehr viel ausschließlicher im Gespräch geschieht. Das Gespräch aber braucht mehr Zeit und Ruhe, als sie die Planung der Versammlung vorsah. Immerhin geschah es in einigen Arbeitsgruppen aufrecht intensive und weiterführende Weise.

Gespräch – Sprache: Hier liegt ein grundsätzliches Problem! Wie kann man individuelle Erfahrungen, die etwa in den Zeugnissen während der ausgedehnten Gottesdienste laut wurden, in abstrakten allgemeingültigen Formulierungen festhalten? Die Ablehnung des ersten Teils des Dokuments, das neben der theologischen Grundlegung des Bundesgedankens eine Beschreibung der gegenwärtigen Weltsituation und der Verflochtenheit von Ungerechtigkeit, Militarismus und Umweltzerstörung versuchte, wurde von etlichen Teilnehmern damit begründet, daß sie selbst in den Texten nicht vorkämen. Hier stellt sich also ein grundsätzliches Kommunikationsproblem. Es zeigt sich spiegelbildlich in der Kritik vieler nördlicher Teilnehmer, die aus der Tradition der Aufklärung kommend die theologischen Aussagen in den Affirmationen als unverständlich und an unsere Welt, unsere Gesellschaft nicht vermittelbar empfinden. Theologen wenden umgekehrt wiederum ein, es werde hier eine naive Gemeindetheologie ohne theologisches Niveau vertreten. Wie also soll man reden? Ist das Ganze nicht ein Selbstgespräch der ohnehin schon Bekehrten, wie *Carl Friedrich von Weizsäcker* kritisch anfragte'?

An dieser Stelle möchte ich eine kleine Begebenheit einflechten, die zeigt, welche ökumenischen Lernprozesse in Seoul trotz der Sprachschwierigkeiten stattfanden. C. F. v. Weizsäcker erzählte mir, er habe in seiner Arbeitsgruppe diese europäische Kritik an den Aussagen des Textes geübt und habe alsbald Unterstützung von zwei anderen Europäern erhalten. Dann hätte sich ein Teilnehmer aus Afrika gemeldet und gesagt, für ihn bringe genau diese theologische Sprache die Erfahrung des Glaubens und der Hoffnung seiner Landsleute zum Ausdruck: »Gott steht auf der Seite der Armen!« Er wurde von zwei weiteren Vertretern der Dritten Welt

unterstützt. Diese Worte beeindruckten die nördlichen Vertreter - es sei etwas von der Erfahrung aufgeschienen, daß, wenn man keine menschliche Instanz mehr habe, die einen vor Hunger und Unterdrückung schützt, Gott als Retter in sehr elementaren Worten angesprochen werden könne und müsse. Diese Erfahrung machen wir hier im reichen Norden wohl nur noch ausnahmsweise - aber es ist wichtig, daß wir auf sie hören, auch wenn unsere Antwort zunächst nur Schweigen ist!

Zum Sprachproblem gehörte auch die Frage nach dem »wir« aller gemeinsam verabschiedeten Texte. Wer ist das Wir? Wenn wir Schuld bekennen und zur Umkehr rufen: Wer spricht für wen? Kirchenleitungen? Kirchen der nördlichen Länder? Alle Christen - haben wir nicht ganz verschiedene Schuldbekennnisse auszusprechen - z. B. auch als Männer und Frauen? Frauen haben ja bekanntlich die kirchlichen Entscheidungen nicht oder kaum mitgefällt und mußten sie dafür um so öfter in der Basis mittragen. Wenn es um konkrete Verpflichtungen geht - und das war ja das Ziel der Versammlung in Seoul mit den Bundesschlüssen - dann müssen diese Verpflichtungen verschieden aussehen, je nachdem, ob Kirchen im Norden, im Osten oder im Süden sprechen. Diese Differenzierung ist ansatzweise in Seoul gelungen. Der Gedanke des Bundesschlusses zwischen Christen in aller Welt als Antwort auf das Geschenk des Bundes Gottes enthält diese Vielfalt der Verpflichtungen. In der Konkretion bedeutet sie z. B., daß wir hier im reichen Norden mit dafür verantwortlich sind, daß die staatlichen Schulden der Dritten Welt ganz erlassen werden und die Schulden von Privatbanken um mindestens 50 Prozent reduziert werden (Bundesschluß I: 2.7). Die Kirchen in der Dritten Welt dagegen müssen sich darum bemühen, daß das Geld, das durch einen Schuldenerlaß gewonnen werden könnte, im Land tatsächlich den Armen und sozial Schwachen zugute kommt und nicht in die Taschen der reichen Oberschicht wandert. Dazu brauchen wir die Sachkenntnis von Basisorganisationen und ökumenischen Gremien des jeweiligen Schuldnerlandes (Bundesschluß I: 3.6). Ähnliche Beispiele aus dem Bereich Frieden und Schöpfungsbewahrung ließen sich anführen, etwa beim Waffenhandel oder bei der Frage der Energieeinsparungen.

Diese Vielfalt der Verpflichtungen wird übrigens in der Präambel zu den Bundesschlüssen von Seoul biblisch sehr überzeugend begründet, wenn es dort heißt: »Gott ruft uns alle zur Buße und Umkehr auf ... Dieser Ruf hat nicht dieselbe Bedeutung für uns alle. Jesu Berufung zum Leben hatte vielerlei Gestalt - für die Reichen hieß er, befreit euch von dem ungerechten Mammon, die Kranken forderte er auf, an Gottes Liebe und heilende Macht zu glauben, die Privilegierten ermahnte er, ihren Reichtum und ihre Macht zu teilen, die Niedergeschlagenen rief er auf, die Verzweiflung zu überwinden, die Gebildeten sollten ihrem Stolz und ihrer Überheblichkeit absagen, die Schwachen sich selbst mehr trauen. Auch heute ruft uns Jesus auf unterschiedliche Weise. Wir leben unter völlig verschiedenen Bedingungen, und wir haben noch längst nicht verstanden, was es mit diesen Unterschieden auf sich hat ...«

Und doch war für viele Teilnehmer und Teilnehmerinnen gerade der Bundesgedanke in der in Seoul vorgeschlagenen Form nicht wirklich akzeptabel; theologisch nicht genügend entfaltet und daher nach Meinung etlicher in Gefahr, einer Abwertung zu verfallen. Das Unbehagen betraf bei manchen auch die einseitige Parteinahme, die zu dem Schluß führen konnte, daß alle, die sich nicht in dieser Weise verpflichten, vom Bund ausgeschlossen bleiben",

Es bleibt eine offene Frage und Herausforderung" ob die in der reformierten Tradition beheimatete Symbolkraft des Bundes ökumenisch für alle verbindlich werden kann. Können wir

sie weiterentwickeln oder sollten wir andere Symbole der gegenseitigen Verbindlichkeit und Verpflichtung neu entdecken und entfalten?

Ein weiterer kontroverser und nicht gelöster Konflikt: die Beurteilung der zentralen Frage der Wirtschaft. Die Stimmen aus der Dritten Welt wurden unüberhörbar, daß nach ihrem Ermessen Gerechtigkeit der Schlüsselbegriff des Konziliaren Prozesses sein muß, von dem sich Frieden und Bewahrung der Mitwelt ableiten lassen müßten. Sie erfahren täglich in ihrem Überlebenskampf die Macht und Gewalttätigkeit der freien Marktwirtschaft, die sich ungezügelt in ihren Ländern entfaltet und bisher Hunger und Elend der Bevölkerung nur vergrößert hat. Gepaart ist sie mit der Strategie der sogenannten Konflikte niedriger Intensität, d. h. mit militärischen Interventionen zur Aufrechterhaltung der wirtschaftlichen Macht der Herrschenden und mit der Ausbeutung der Natur nach allen Regeln des Profits. »Strukturen der Sünde« können sie dieses Geflecht von Ungerechtigkeit und Unterdrückung nur nennen.

Dem stand in Seoul gegenüber die Hoffnung vieler Osteuropäer auf die Segnungen eben dieser Marktwirtschaft, von der sie bisher durch die sozialistischen Regime ferngehalten waren. Damit brach zugleich der Konflikt auf zwischen den Interessen Osteuropas und denen der Entwicklungsländer. Würden Erstere auf Kosten der Letzteren wirtschaftliche Hilfe vom Westen erhalten?

Und schließlich eng mit den vorhergehenden Fragen zusammenhängend: die alte Diskussion um Gewalt und Gewaltlosigkeit beim Kampf um Befreiung. Es ist ein wesentlicher Fortschritt in dieser ökumenischen Debatte, daß die verabschiedeten Texte ein klares Bekenntnis zu einer Kultur der Gewaltlosigkeit enthalten, wobei letztere als aktive, verändernde Kraft verstanden wird. Eine konkrete Umsetzung dieses Bekenntnisses liegt im Aufbau von internationalen christlichen Friedensdiensten, die in Konfliktzonen mit Methoden der gewaltfreien Konfliktlösung arbeiten sollen und von den Kirchen finanziert und getragen werden. Diese Gedanken wurden übrigens besonders stark von Frauen vertreten - es zeigt sich immer wieder ein Friedenspotential bei den Frauen, das den Handlungen mehr zutraut als abgewogenen Texten.

Nach all diesen offenen Fragen: Wo liegen *Impulse von Seoul*, an die wir in der ökumenischen Diskussion anknüpfen können - wo zeigen sich konkrete Handlungsfelder für die Kirchen bei uns?

Durch die zehn »Affirmationen« des Dokumentes, die Bezeugungen des Glaubens und der Hoffnung, wie ein Delegierter sie nannte, zieht sich wie ein roter Faden die Wahrung der Menschenrechte als Grundausrichtung unseres ethischen Handelns. Während der Versammlung wurde noch eine eigene Affirmation zu den Menschenrechten formuliert und mit überwältigender Mehrheit angenommen. Sie sind weit gefaßt entsprechend der Entwicklung in der säkularen Menschenrechtsdiskussion und umfassen neben den individuellen kollektive soziale, wirtschaftliche und kulturelle Rechte der Völker; das Recht auf die Nutzung des angestammten Grund und Bodens, das Recht auf Selbstbestimmung auch bezüglich eines eigenen Entwicklungsmodells. Diese Betonung der Menschenrechte als Rahmenbedingung für einen vorstaatlichen geschützten Raum der Menschen, könnte einen neuen Anknüpfungspunkt sowohl in der Diskussion mit der römisch-katholischen Kirche als auch mit nichtchristlichen Gesprächspartnern bilden. Bei den bundesrepublikanischen Foren für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung, aber auch in der Vorbereitung auf Basel, hatten die römisch-katholischen Teilnehmer immer wieder

die von Gott geschenkte Würde als Grundlage der sozialetischen Überlegungen genannt; sie spielt in den Aufsätzen und Beiträgen katholischer Theologen zum Konziliaren Prozeß eine hervorragende Rolle' und ist in die Stuttgarter Erklärung eingegangen".

Solange die Kirchen sich nicht darauf versteifen, daß die Frage der Menschenrechte ihr ureigenster christlicher Beitrag zur Sozialethik sei – was einfach historisch nicht stimmt –, ergeben sich gerade hierenge Anknüpfungspunkte zu den säkularen Gesprächspartnern. Der derzeitige Leiter des Außenamtes der russisch-orthodoxen Kirche, *Erzbischof Kyrill*, hatte diesen Dialog mit dem Ziel der Schaffung einer gemeinsamen moralisch-sittlichen Ebene in seiner großen Rede in Basel gefordert'. In dem KSZE-Abschlußdokument von Wien werden die Menschenrechte und die Verpflichtung der Staaten auf ihre Sicherung in aller Breite und mit zahlreichen überprüfbaren Konkretionen festgelegt. Das ist bereits ein wesentlicher Bestandteil einer Hausordnung für das gemeinsame europäische Haus – wobei Europa hier die USA und Kanada und ganz Sibirien miteinschließt! Die Kirchen wollen und sollen an der Formulierung dieser Hausordnung teilnehmen. Aber sie können sich nicht auf Europa beschränken. Das Seouler Dokument spricht 'von der Notwendigkeit der Wahrung der Menschenrechte natürlich auf Weltebene. Bildet das nicht einen positiven, weiterführenden Anknüpfungspunkt für das Gespräch mit anderen Religionen und Weltanschauungen, das sich die Christen in Seoul erneut zum Ziel gesetzt haben?

Gerechtigkeit ist die Grundlage des Friedens, betont das Seouler Dokument. Es kann zwischen den Völkern nur Frieden geben, wenn auch im Innern der Systeme Gerechtigkeit herrscht, d. h. wenn dieses System Gerechtigkeit gewährt und nicht Konfrontation provoziert", Genau diese Gerechtigkeit ist aber eng mit den Rechten der Persönlichkeit verbunden. Hier könnte also auch der Schlüssel zur Verständigung zwischen den nördlichen und südlichen Kirchen bzw. Bewegungen liegen, genau wie er in der gegenwärtigen Zeit zur Annäherung zwischen Ost und West führt. Gerechtigkeit als Ausgangsbegriff des Konziliaren Prozesses ist in der Betonung der Menschenrechte im Grunde gegeben und zwar in einer Weise, die weder den Frieden als Versöhnung noch das Lebensrecht der Natur und des mit der Natur in enger Beziehung lebenden Menschen hinten anstellt.

Eng damit zusammen hängt der Begriff des »gerechten Friedens«, der schon in der Stuttgarter Erklärung entwickelt wird als Gegenbild zur klassischen Lehre des »gerechten Krieges«. Nur Abwesenheit vom Krieg ist noch kein Friede. Auch der Friede muß gezähmt werden – z. B. die pax americana! Nehmen die Kirchen diese Herausforderung an, die Vorstellung des gerechten Friedens theologisch zu entfalten? Eines scheint jedenfalls klar: wenn sie die Botschaft vom gerechten Frieden ernst nehmen, können sie gar nicht anders, als parteilich für die Armen einzutreten (Affirmation 2) und jedem Machtmißbrauch, auch dem wirtschaftlichen, Widerstand entgegenzusetzen (Affirmation 1). Wobei ich noch immer die klare Selbstkritik der Kirchen bezüglich ihres eigenen Machtgebrauchs vermisste. Ebenso wie ich es ärgerlich finde, daß die Ablehnung der theologischen Rechtfertigung der Unterordnung der Frau unter den Mann wieder aus dem Text (Affirmation 4) herausgefallen ist, nachdem sie im zweiten Entwurf des Dokumentes deutlich formuliert war. Genau hier hat die Kirche mit ihren geistlichen Mitteln ja unerträglichen eigenen Machtmißbrauch betrieben! Wir Frauen haben den Wegfall des entscheidenden Satzes nicht schnell genug gemerkt – wir brauchen wohl noch etwas Übung für die Redaktion und Abstimmung von solchen Texten!

Nach Seoul muß der Konziliare Prozeß weitergeben. Ich möchte die vielen verschiedenen Formen, wie das geschehen kann, hier nun nicht mehr aufzählen. Nur einen Wunsch möchte ich äußern: daß die Diskussion nicht im innerkirchlichen Raum steckenbleibt. Jesus Christus ist Mensch geworden und hat die Türen des Reiches Gottes für die Menschen dieser Erde geöffnet. Sein Leben ist ein Zeugnis für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung das alle Menschen einschließt, aber auch alle Menschen herausfordert. Werden es die Kirchen schaffen, sich zu einem Sprachrohr seiner Botschaft zu machen? Auch auf die Gefahr hin, daß sie mit den bestehenden Mächten in Konflikt geraten?

Dr. Elisabeth Raiser
Dt-Kolbe-Straße 13
5810 Witten-Bommern

Anmerkungen

1. *Carl Friedrich von Weizsäcker*: Ein Schritt auf dem Weg, der noch nicht zu Ende gegangen ist, in: *Unterwegs in Sachen Zukunft*, herausgegeben von *Lothar Coenen*, Stuttgart und München 1990, S. 253f.
2. Vgl. *Lothar Coenen*: Der Reichtum der Erfahrung, teilgehabt zu haben an den Leiden Christi, ebd. S. 246.
3. Vgl. z. B. *Josef Homeyer*: Die Kirche und Europa aus katholischer Sicht, in: *UNA SANCTA* 4/89, S. 267.
4. Stuttgarter Erklärung 3.112 und 3.21, abgedruckt in *EKD-Texte 27: Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung*, S. 89 und 91.
5. *Erzbischof Kyrill*: Zur Ökologie des Geistes, abgedruckt in *epd-Dokumentation* Nr. 25/89, S. 9-24, bes. S. 9 und 20ff.
6. Ebd. S. 22.

Die Zweite Soziale Dimension - Chancen und Verpflichtungen der Diakonie im europäischen Einigungsprozeß

Von Jürgen Stein

Die Institutionen der westeuropäischen Integration dienen seit ihrer Gründung dem ökonomischen Wachstum der Mitgliedsstaaten und der Verbesserung der Güterversorgung ihrer Bürger. Je enger und je lebendiger der Integrationsprozeß wurde, um so mehr traten (gestützt auf § 117 der Römischen Verträge) weitere Summenziele hinzu, die insbesondere seit der Festlegung auf den »single market« auch mehr und mehr anerkannt werden, darunter auch die Soziale Dimension.

In § 117 der Römischen Verträge ist von der »Verbesserung der Lebens- und Arbeitsbedingungen der Arbeitskräfte« die Rede. Es geht um Beteiligung an Betriebsentscheidungen, Arbeits- und Gesundheitsschutz. Das Spektrum erweitert sich, wenn im gleichen Zusammenhang nach Arbeitslosigkeit und erschwerem Zugang zum Arbeitsmarkt für Jugendliche, Behinderte und andere benachteiligte Gruppen gefragt wird. Hier sind schnell Themen angesprochen, die über den Horizont eines »Europas der Arbeitsbedingungen« hinausreichen. Um Klarheit zu schaffen, sollte jene *Zweite Soziale Dimension*, die auch gesellschaftlich aus den verschiedensten Gründen benachteiligte Gruppen eine Teilhabe an Fortschritten in Europa ermöglicht oder sie wenigstens vor negativen Effekten schützt, gesondert betrachtet werden. Als dynamische Prozesse sind die Dimensionen selbstverständlich nicht voneinander zu trennen; so muß natürlich jeder Betrag, der etwa in ein Hilfsprogramm fließen soll, zuerst verdient werden und so kann dauerhaftes Wirtschaftswachstum nicht unter ungesicherten sozialen Rahmenbedingungen stattfinden (auf vernachlässigten Sozialen Dimensionen läßt sich höchstens die Scheinblüte eines Booms konstruieren, der von Faktoren wie sozialem Unfrieden, mangelnder Qualifikationsbereitschaft und Realitätsverlust der Profiteure unsanft gebremst wird). Wo aber Ressourcen geschaffen werden, setzt das Ringen um ihre Verteilung ein; sie sind schneller (und zwar nicht nur für soziale Zwecke) ausgegeben als erarbeitet und wer handeln will, muß wachsam sein. »Zu den unerläßlichen Voraussetzungen für den Erfolg der Operation (der Integration) gehört es auch, die Vorteile und Chancen, die der großräumige Markt bieten kann, deutlich aufzuzeigen und die Notwendigkeit flankierender Politiken anzuerkennen.«

Hier ist die Aufgabe der Diakonie als Lebens- und Wesensäußerung christlichen Glaubens anzusetzen: Die Einigung dieses vom Christentum geprägten Kontinents kann auch benachteiligten Gruppen Früchte bringen, aber dies wird nicht von selbst geschehen. Das »Haus Europa« soll keinen Stacheldraht zwischen den Zimmern haben, es muß aber auch rollstuhlfahrergerecht

gebaut sein. Und die Rampen im richtigen Winkel - um das Bild noch etwas auszuwalzen - müssen jetzt angelegt werden, wo im Binnenmarkt der EG die Tatsachen geschaffen werden, an denen später keine Erweiterung des Baues nach Osten, Norden oder Süden vorbeikommen wird. »Europa wird nicht nur ein Europa der Behörden, der Unternehmen oder der Arbeiter sein, sondern auch ein Europa der Behinderten, der Nichtseßhaften, der Suchtkranken und pflegebedürftigen alten Menschen und derjenigen, die im Beruf oder ehrenamtlichem Einsatz für sie eintreten. Die Mitwirkung von Einrichtungen der Freien Wohlfahrtspflege kann ihre Interessen und Bedürfnisse einbringen ... Wer könnte sonst darauf achten, daß in europäischer wie in nationaler Gesetzgebung ausreichend Spielraum für ganzheitliche Hilfe bleibt?«

Chancen und Risiken für die Diakonie

Die Zweite Soziale Dimension bringt für die Diakonie Chancen und Risiken. Einige Beispiele aus verschiedenen Blickwinkeln seien genannt, um dies zu verdeutlichen:

1. Die benachteiligten Gruppen, die Menschen in Not, die Klienten der Dienste und Bewohner der Einrichtungen können von einem allgemeinen wirtschaftlichen Wachstum profitieren, sofern entsprechende Grundsatzbeschlüsse auf nationaler wie übernationaler Ebene fallen. Das Risiko liegt darin, daß diese Beschlüsse nicht in dem Maße gefaßt werden, daß sie die durch die Europäisierung des Bezugsrahmens noch verschärften »Wettbewerbsnachteile« weniger mobiler, weniger qualifizierter und weniger anpassungsfähiger Menschen in unserer Gesellschaft aufwiegen können",

So droht durchaus ein »Europa der zwei Geschwindigkeiten«, wie es zwischenstaatlich immer wieder ins Gespräch kommt, Realität innerhalb der Gesellschaften zu werden. Dieser Gefahr muß durch eine engere und gezieltere Zusammenarbeit im Einsatz für Gerechtigkeit, Hilfe in Notlagen und organisierte christliche Nächstenliebe auf europäischer Ebene begegnet werden.

2. Für die Verbände der Diakonie ergeben sich neue Aufgaben der Vertretung und Beratung ihrer Mitglieder, neue Verrechtlichungen, Auseinandersetzungen mit Partnern, die ganz andere Vorstellungen von Unterordnung und Zusammenwirken haben. Es besteht die Gefahr, in der Euro-Lobby unterzugehen, aber es bietet sich auch die Chance zu ganz neuartigem fachlichen Austausch, zu verstärkten Kontakten in der nahen und fernen Ökumene - der erleichterte Zugang zu einer Fülle von Erfahrungen und auch die Chance, bei übernational orientierten Partnern mit Anliegen Gehör zu finden, die auf nationaler Ebene schwer zu vertreten sind.

3. In der Mitte zwischen diesen Strudeln von Wirkungen und Notwendigkeiten steht die Mitarbeiterin und der Mitarbeiter vor den Notlagen ihrer alltäglichen Arbeit. Auch sie könnten zu den Nicht-Gewinnern der Integration gehören, wenn ihr Verdienst noch langsamer steigt als der in einem blühenden Import-Exportgeschäft oder in multinationalen Behördenzentren und wenn womöglich Dequalifizierungen durch »Angleichungen« stattfinden. Eine lebendige Zweite Soziale Dimension mit engen Kontakten zwischen sozialen und auch diakonischen Diensten im neuen Großraum kann andererseits auch für sie einen erweiterten Horizont bedeuten, kann ihnen Chancen geben, z. B. die Tätigkeit einmal unter ganz andersartigen Bedingungen zu

erleben und zu reflektieren, und die Gewißheit geben, daß ihre Aufgaben auch unter den neuen Bedingungen anerkannt und die Notlagen ihrer Klienten nicht vergessen sind.

Möglichkeiten für die Diakonie auf europäischer Ebene

Wie sind nun die Aussichten? Es dürfte besser sein, sich bei der Antwort nicht so sehr auf Prognosen und Erwartungen zu verlassen, die Wachstumsprozente kumulieren oder Katastrophenszenarios ausmalen, sondern das zu betrachten, was von der Zweiten Sozialen Dimension heute schon erkennbar und bewertbar ist'.

Hierbei muß zunächst in aller Deutlichkeit festgestellt werden: Die Europäischen Institutionen sind für Dienste, Einrichtungen und Verbände der Diakonie in der Bundesrepublik ein neuer, aber durchaus interessanter Partner und dies trotz ursprünglich anderer Aufgabenstellung. Noch ist das Eigengewicht diakonischer Arbeitsfelder und Probleme im Bereich der EG-Institutionen nicht groß. Es gibt aber doch unter ihrer Regie umfangreiche Untersuchungen zur Situation von Behinderten, arbeitslosen Jugendlichen und anderen benachteiligten Gruppen".

Zur Europäischen Entwicklungspolitik bemerkt Pfr. *Hans Roser*: »Das umfangreiche Angebot, das Brüssel den Non-Governmental-Organisations (NGOs) macht, haben wir aus dem Raum der Diakonie kaum in Anspruch genommen - und dabei könnten wir die eigenen Programme mehr als verdoppeln.«? Schon 1984 hat die Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst kirchliche Gruppen und Gremien aufgefordert, sich mit der als insgesamt positiv bewerteten EG-Entwicklungspolitik auseinanderzusetzen »und so dazu beizutragen, daß das, was im Rahmen der EG im Interesse einer besseren Zusammenarbeit zwischen Nord und Süd geschehen kann und muß, eine breitere gesellschaftliche Basis in den Mitgliedsstaaten der EG gewinntc".

Statistische und fachliche Analysen im Auftrage der EG sind eine wichtige Quelle auch für nationale Konzeptionen und Bewertungen, nicht zuletzt weil sie unabhängig von nationalen Wahlstrategien geschrieben und veröffentlicht werden können. So untersucht eine aktuelle Studie des ISO-Instituts Saarbrücken im Auftrag der Kommission die Situation der verschiedenen Ausländergruppen in südeuropäischen Staaten, nennt auch Menschenrechtsverletzungen beim Namen und zeigt Unzulänglichkeiten in der nationalen Statistik auf⁹.

Beiden Erhebungen und Analysen fällt allerdings als typisch auf: es wird in der Regel zwischen öffentlichen und privaten Diensten unterschieden, bei letzteren aber nicht mehr zwischen gewerblichen und karitativen Trägern¹⁰.

Das Profil kirchlicher Hilfsdienste, das in der Bundesrepublik bisher in Abgrenzung zu öffentlichen Einrichtungen gesucht wird, muß hier gegenüber privaten Anbietern ebenfalls herausgearbeitet werden. Dies wäre schon innerhalb der Bundesrepublik ein Desiderat, es wird aber in einem freien Dienstleistungsmarkt Westeuropas ganz unerläßlich. »Die Funktion und Rollenverteilung staatlicher, privater gemeinnütziger und privater kommerzieller Dienstleistungsanbieter wird sich voraussichtlich durch den EG-Binnenmarkt verschieben. Die privaten kommerziellen Dienste, die EG-weit ihre Bewegungsfreiheit durchsetzen werden, erlangen eine größere Bedeutung, und die in der Bundesrepublik im Vergleich zum EG-Ausland einzigartige Struktur der freien Wohlfahrtspflege wird sich behaupten müssen. Es wäre müßig, an dieser

Stelle Prognosen über diese Verschiebungen abgeben zu wollen; sie sind ja auch allemal noch politisch beeinflussbar. Die Gefahren solcher Verschiebungen liegen dort, wo kommerzielles Interesse eine ungleiche oder unzureichende soziale Versorgung zur Folge hat. Die Chancen liegen darin, daß die Vorzüge und Nachteile der drei Angebotstypen im Hinblick auf eine bedarfsgerechte Versorgung optimaler genutzt werden können".

Im Kranz der EG-Institutionen gibt es – allerdings vergleichsweise gering ausgestattet – die »Europäische Stiftung zur Verbesserung der Lebensbedingungen« mit Sitz in Dublin und einem umfangreichen länderübergreifenden Forschungsplan. Ihre Jahresberichte erscheinen in Luxemburg. Mehrmals jährlich berichtet »ES-News« über die entsprechenden Themen.

Nicht vergessen werden dürfen Debatten und Entschließungen des Europaparlamentes (z. B. zum Flüchtlings- und Asylrecht, zu Sucht, Jugendarbeitslosigkeit u. a.). Als allgemeine wichtige Informationsquelle sei noch die Zeitschrift der Kommission »Soziales Europa« genannt. In der Regel sind Themen der Zweiten Sozialen Dimension jedoch mit anderen Bereichen stark verknüpft und könnten leicht in den Hintergrund gedrängt werden, weil für letztere eine unmittelbare Zuständigkeit der europäischen Ebene besteht. So hat der zuständige Ausschuß des Europaparlamentes die Themen »Soziale Angelegenheiten, Beschäftigung und Arbeitsumwelt« und auch die o. g. Stiftung in ihrem Arbeitsprogramm sehr viele drängenden Fragen des Umwelt- und Gesundheitsschutzes zu behandeln. Einzelne Fragestellungen erhalten so bestimmte Zusammenhänge vorgegeben, z. B. die Drogenproblematik strafrechtliche Fragen, die Kleinkinderbetreuung die Eingliederung von Frauen in den Arbeitsmarkt u. a. Dies ist aber ein auf nationaler Ebene nicht unbekanntes Phänomen: Diakonie auf der Tagesordnung zu halten und die Beachtung ihrer Aspekte auch in Konkurrenz zu anderen Dringlichkeiten zu sichern, ist auf allen Ebenen die Aufgabe von Verantwortungsträgern in Diensten, Einrichtungen und Verbänden. Insofern ändert »Europa« hier nichts an der Aufgabenstellung.

Zugewinn für die Diakonie vor Ort

Es gibt auch für die Diakonie vor Ort wirksame Aktionen der Europäischen Gemeinschaft: die Programme zur Bekämpfung der Armut, die sich den »am stärksten benachteiligten Gruppen« in der Gesellschaft zuwenden. Hier wird übrigens die Stellung freier Wohlfahrtsverbände ausdrücklich anerkannt", und so profitieren auch in der Bundesrepublik Helfer und Klienten von diesen Initiativen aus Brüssel. Dieses Programm fordert ebenso die aktive Mitwirkung der Betroffenen und wird wissenschaftlich begleitet. *Venturini* konstatiert, »daß die Tätigkeit der Gemeinschaft zur Bekämpfung der Armut in ihren traditionellen Formen wie auch der Neuen Armut mit ihrem eigenen Determinismus ihren berechtigten Platz neben den nationalen Maßnahmen und der Tätigkeit der Nicht-Regierungsorganisationen hat. Sie ist damit ein angesichts der verfügbaren Mittel zwar bescheidenes, aber reales Instrument zur Stärkung des wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhalt der Gemeinschaft.c"

Über das erste Gemeinschaftsprogramm 1975-1980 wird heute immerhin gesagt, es »habe eine radikale Umwandlung der Methoden der traditionellen Wohlfahrtsverbände in den ältesten Mitgliedsstaaten herbeigeführt". Die europäische Stiftung und die Benachteiligtenprogramme weisen eine sozialwissenschaftliche Dimension auf, die der Wohlfahrtsarbeit in Deutschland

nicht selten fehlt. Dies kann verschieden beurteilt werden, wirkt sich aber sicherlich auf die generelle Einschätzung dieses Wohlfahrtswesens durch die EG-Verantwortlichen aus, wofür der nicht eben freundliche oben zitierte Satz ein Beispiel sein mag. Es könnte nötig sein, hier Irritationen bewußt entgegenzuwirken. Für uns ist an dieser Stelle aber wichtiger, daß ein spürbares Interesse der europäischen Institutionen am Schicksal benachteiligter Menschen besteht.

Wenn dieser Beitrag also auch Befürchtungen aus Sicht der Diakonie hinsichtlich des Einigungsprozesses nennt, so möchte er doch Mut machen, sich mit Europa zu beschäftigen, auf mögliche Partner zuzugehen und jede Möglichkeit zu nutzen, in Europa und von Europa zu lernen, wie menschlicher Not unter Gottes Wort begegnet werden kann. Christen in Europa als »Nomaden des Neuen Bundess" werden dafür eintreten, daß beim Abbau der äußeren Grenzen nicht andere Grenzen innerhalb der Gesellschaften und im Denken und Fühlen der Menschen höher werden.

Auf den ersten Blick scheint die »europäische Ebene« für die HelferIn oder den Helfer im täglichen Dienst sehr weit entfernt zu sein. Manche Hilfsbemühungen haben grenzüberschreitende Dimension und jedes Zusammenrücken der Staaten wird hier neue Möglichkeiten auch im Bereich der Methodik der Hilfe bieten".

Aber auch wenn Helfer nicht in einem Heim für alte Menschen oder einer Sozialstation in der Trägerschaft einer deutschen diakonischen Einrichtung auf den Balearen¹⁷ arbeiten können, gibt es doch eine ganze Reihe indirekter, aber keineswegs unwichtiger Auswirkungen der verschiedensten Prozesse. Sie im Auge zu behalten, im geeigneten Moment auf sie einzuwirken und die Mitarbeiter rechtzeitig zu informieren und zu schulen, ist eine wesentliche Aufgabe der Verbände im Bereich der Diakonie. Sie sind zu höchster Aufmerksamkeit für ihr vielschichtiges Arbeitsgebiet verpflichtet, denn »zu alten Zeiten begegneten sich hier Kirche und Welt am engsten ... Auf dem sozialen Felde zeigt sich, ob und mit welcher Wirkung von der Kirche ." verändernde Kraft ausstrahlt ... Umgekehrt wirkt an dieser Nahtstelle menschlicher Existenz die Struktur menschlichen Lebens auch auf die Kirchen. Veränderungen im staatlichen Leben, im Staatsaufbau, in Staatsverfassung und Gesellschaftsstruktur ziehen auch Veränderungen für die Kirchen nach sich. Oft ist schwer, zwischen Ursache und Wirkung zu unterscheiden.c"

»Der unverwechselbare Beitrag der evangelischen Kirchen darf bei dem Bau des gemeinsamen Hauses Europas nicht fehlen. Das -protestantische Prinzip<- um mit *Paul Tili*eh zu reden - sollte kritisch und gestaltend in den Dialog um das zukünftige Europa eingebracht werden können.« *Albert Roth* mahnt in diesem Zusammenhang auch die Bedeutung der europäischen Kooperation in der theologischen Ausbildung an".

Auf der anderen Seite gibt es die Funktion der Gemeinschaft als »Katalysator und Drehscheibe des Informations- und Erfahrungsaustauschs - häufig die Vorstufe für den Transfer innovativer Erfahrungen von Land zu Land-e". Sie gilt es gezielt zu nutzen, wo dies die Hilfe und Zuwendung erleichtern kann.

Diakonie auf europäischer Ebene: ihre Aufgaben

Wie sehen aber Aufgaben auf europäischer Ebene aus? Einige Beispiele über aktuelle Themen seien genannt:

1. Die Gefahr, daß sich zugleich mit dem Binnenmarkt eine »Festung Europa« entwickelt, die zwar nach innen Mobilität garantiert, sich gegenüber Flüchtlingen und Schutzsuchenden aus anderen Teilen der Welt abriegelt und auf deren Markt sich Produkte der dritten Welt nicht behaupten können, ist sicherlich nicht gebannt. In den Gesprächen der *TREVI-Runde*, der Entwicklung des Schengener Abkommens, besonders des jüngst abgeschlossenen Zusatzabkommens, und auch der Diskussion um Ausländer- und Asylrecht in mehreren europäischen Staaten und die EG-Flüchtlingscharta lassen sich trotz 'mancher gegenteiliger Versicherung Anhaltspunkte für eine solche Entwicklung finden".

In der Bundesrepublik und Italien fand gleichzeitig eine Reform des Ausländerrechtes statt, wobei in Italien nicht die Fragen des Asyls oder des Familiennachzuges im Vordergrund stehen, sondern das Problem der »Clandestini«, illegaler Einwanderer. Jeweils ging es um gewisse Statusaufbesserungen für im Lande Befindliche, aber zugleich um restriktive Maßnahmen der Begrenzung weiterer Zuwanderung. Wie in Deutschland die EKD und ihr Diakonisches Werk kritisch zum neuen Ausländerrecht und zur Einschränkung des Asylrechtes Stellung beziehen, so hat auch die Lutherische Kirche Italiens die italienische Neuregelung kritisiert".

Ist die Verzögerung in der Verwirklichung des Schengener Abkommens (Wegfall der Grenzkontrollen zwischen BRD, Frankreich und den Beneluxländern) noch mit Fragen der Drogenkriminalität und des Terrorismus begründet worden, so erweist sich die Angst vor Migration aus Drittstaaten zum ersten Mal bei der gescheiterten Abschaffung der Grenzkontrollen zwischen Frankreich, Spanien und Portugal als echtes Integrationshindernis-".

Im Zusatzabkommen zum Schengener Vertrag wurden nun »Ausgleichsmaßnahmen« vereinbart, die bei konsequenter Anwendung ebenfalls Hindernisse für den Binnenverkehr sein können. Hierbei wird deutlich, daß sich in anderen EG-Staaten das Problem der Flüchtlingsmigration aus Nicht-EG-Staaten nicht im Asylrecht stellt, sondern durch illegalen Grenzübertritt und »Mißbrauch« des Touristenvisums. Hiergegen trifft Sehengen 11massive Vorkehrungen durch die insbesondere verhindert werden soll, daß Touristen »untertauchen« und Teil der Schattenwirtschaft werden. Die Arbeitsgemeinschaft »Pro Asyl« bezeichnet das Abkommen mit der weiteren Einführung von Visa-Pflichten als »Vereinbarung zur Abwehr von Flüchtlingene".

Innen- und außenpolitischer Druck, vor der Binnenmarkterrichtung weitere »Einfallstore« zu schließen, wird zunehmen. Andererseits zeigen sich die EG-Behörden in diesen Fragen durchaus nicht ohne Verständnis, hier ist allerdings nach wie vor die Summe nationaler Politiken maßgebend. Resolutionen des Europaparlamentes und Entwürfe einer verantwortungsvollen europäischen Flüchtlingscharta können nur in Politik umgesetzt werden, wenn alle EG-Regierungen mitziehen.

2. Die Gefahr des »Sozialdumpings«, das heißt einer Senkung der sozialen Rechte und Leistungen für weite Teile der Bevölkerung auf einen europäischen Durchschnittswert oder sogar den jeweils »kleinsten gemeinsamen Nenner«, ist zu beachten. Ein weiterer Aspekt besteht in der

Verlagerung von Produktion in Billiglohnregionen im EG-Raum oder von der Organisation von Lohndruckerkolonnen z. B. im Bauwesen. Die Folge könnte neben einer allgemeinen Niveau-senkung bei Sozialleistungen insbesondere eine zunehmende Unsicherheit von Arbeitsplätzen sein. Da hiervon zuerst die ohnehin benachteiligte Klientel der Diakonie (Behinderte, Ältere, Minderqualifizierte) betroffen wäre, ist dies kein unwichtiger Aspekt". Die aus dem *Cecchini-Bericht* herausinterpretierten euphorischen Erwartungen haben bei vielen Mitarbeitern von Diakonie und Kirche in der Bundesrepublik eher Ärger ausgelöst", denn sie erlebten seit 1982, wie wirtschaftliches Wachstum an Problemgruppen z. B. auf dem Arbeitsmarkt vorbeilief. Auf einem Symposium des Instituts für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung, IAB Nürnberg, wurden kürzlich wiederum optimistische Prognosen geäußert. Auf Basis einer nach Wirtschaftszweigen differenzierten Prognos-Studie errechnet das IAB bis 2000 einen Rückgang der Arbeitslosigkeit in der EG durch Effekte des Binnenmarktes um 16,1% (d. h. von 16,3 Mio. 1987 auf 11,5 Mio.- für die Bundesrepublik wird für 2000 ein Wert von 997000 errechnet)".

Dieses Problem kann beispielhaft zeigen, wie sich solche Statistiken aus Sicht der Diakonie und ihrer Klienten anders lesen: 1. Die Jugendarbeitslosigkeit geht in erster Linie aus demographischen Gründen zurück., Damit wächst die Gefahr, daß Strukturveränderungen unterbleiben, die zur Behebung schwerwiegender Nachteile jugendlicher Arbeitssuchender nötig wären. 2. Der positive Beschäftigungseffekt errechnet sich durch die Annahme, daß mit Preisnachlässen angeregte Nachfrage den Effekt der »Freisetzungen«, welche eben diese Preissenkungen möglich gemacht haben, wieder wettmachen. Wo die »Freigesetzten« bleiben, wird nicht verraten. 3. Der Faktor »Qualifizierung« wird noch wichtiger als bisher auch für Jugendliche und auch ältere Beschäftigte. Sie werden zugegebenermaßen mit einem höheren Arbeitslosigkeitsrisiko leben müssen. 4. Die Berechnungen klammern Faktoren wie die Bildung einer »stillen Reserve« von vorneherein aus - gerade hier finden sich aber überdurchschnittlich viele Klienten der Hilfsdienste wieder, die sich entweder nicht arbeitslos melden oder aus den statistischen Kriterien, z. B. wegen langer Dauer der Arbeitslosigkeit, »herausfallen«. Die Befürchtungen diakonischer Mitarbeiter, für Problemgruppen würden sich die Aussichten bestenfalls nicht verbessern, können also auch durch diese neuen Berechnungen nicht widerlegt werden.

Ob die Freizügigkeit auf der anderen Seite hilft, die Mitarbeitergewinnung für wichtige diakonische Arbeitsfelder zu erleichtern, muß ebenfalls bezweifelt werden. Die Anerkennung der entsprechenden Abschlüsse wäre sicherlich eine Erleichterung, aber »mit der einzigen und wahrscheinlich nur vorübergehenden Ausnahme von Irland nimmt die Überalterung der Bevölkerung in allen behandelten Ländern ZU«²⁸, so daß man hier nur auf Kosten der sozialen Dienste anderer Staaten »wildern« könnte.

3. Zahlreiche Rechtsfragen haben bereits diakonische Verbände und Einrichtungen als Arbeitgeber, Besteuerungsobjekte aber auch in manchem Aspekt ihrer täglichen Hilfsarbeit mit »europäischen« Vorschriften, Richtlinien oder Urteilen in Berührung gebracht. Der Grad der Spezifizierung, der hier schon heute erreicht ist, zeigt im übrigen wie nichts sonst, daß die Europäische Gemeinschaft nichts Spekulatives wie das »Europäische Haus« mehr ist. Unüberlegte Harmonisierungen z. B. des Gemeinnützigkeits- und des Arbeitsrechtes könnten den Trägern Verschlechterungen gegenüber bundesdeutschen Regelungen bringen. Unsinnig sind entsprechende Befürchtungen sicher nicht, denn Unternehmen könnten ebenso das bundesdeut-

sehe Kirchensteuereinbehaltungsverfahren zum Wettbewerbsnachteil erklären wie privat-gewerbliche Anbieter sozialer Dienste Privilegien gemeinnütziger sozialer Dienste als unzulässige Subventionierung betrachten. Die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes kann sich hiermit schon befassen, lange bevor Rechtsfragen auf die offizielle Tagesordnung politischer EG-Institutionen geraten. Brisant ist auch die Frage »ungeschützter Arbeitsverhältnisse«, von denen es in Europa nach Schätzungen des Sozialausschusses des Europaparlamentes 14 Millionen in der EG gibt (rund 90% Frauen). Der Ausschuß bereitet hierzu eine Gesetzesinitiative vor".

Fragen der Steuerharmonisierung sind auch nicht ohne Interesse für die Diakonie, wenn es zum Beispiel um eine Sonderbehandlung von Pflegehilfsmitteln bei der Umsatzsteuer geht" oder wenn das Blaue Kreuz durch eine Angleichung von Alkoholsteuern nach unten eine weitere Vergrößerung des Suchtmittelkonsums befürchtet". Auf die Probleme, die sich für finanzschwache Bürger aus den EG-bedingten Mehrwertsteuererhöhungen ergeben könnten, hat die Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft schon 1988 hingewiesen".

Noch bevor sich allerdings die Diakonie und ihre Institutionen mit diesen Fragen auseinandersetzen, steht schon ein anderes Problem an: die Rolle der Europäischen Einigung im *deutschen* politischen Geschäft. Kaum eine nationale Initiative der letzten Jahre ist nicht zentral oder wenigstens am Rande mit den Notwendigkeiten begründet worden, eine Harmonisierung in Europa zu erleichtern, deutsche Errungenschaften zu sichern, Standortnachteile auszugleichen oder peinliche Niveaurückstände zu beseitigen. Je nachdem wird der »hohe Standard« beschworen, den es (unter Umständen durch Abstriche) zu sichern gilt, in anderen Fällen erklären interessierte Vertreter, die BRD sei schon »Schlußlicht« in Europa oder drohe es zu werden. Angesichts dieser Argumente wird die Diakonie auch national ihre Position nur vertreten können, wenn sie ebenso »europäisch« argumentieren kann und in der Lage ist, zum Beispiel vorgelegte Statistiken, die oft noch gar nicht standardisierte Werte akkumulieren, zu bewerten und durch authentische Äußerungen ihrer Partner in anderen Staaten die Gewichte zurechtzurücken. Können ihre Verbände an dieser Stelle nicht mithalten, werden sie schon lange bevor die europäische Ebene für den Alltag sozialer Arbeit relevant wird, Mitwirkungsmöglichkeiten verlieren. »Da es bei den europäischen Fragen und Entwicklungen immer um das Leben der Menschen, ihr Zusammenleben und den Umgang mit den Ressourcen und Landschaften, das heißt der ganzen Schöpfung dieses Kontinents geht, kann den Christen und den Kirchen ganz allgemein nicht gleichgültig sein, wie sich Europa entwickelt .. Wie verhalten sich die wirtschaftlichen Entwicklungen zur Lebensqualität für die Menschen in den EG-Ländern? Welche gesellschaftlichen Vorstellungen im Blick auf Arbeitsplätze, Erziehung und Ausbildung, Familien stehen im Vordergrund"?« Fachverbandsübergreifend muß ein schneller Zugriff auf entsprechende Informationen sichergestellt sein. Diese Aufgabe stellt sich natürlich auch in umgekehrter Richtung. Manche Partnerkirche in anderen EG-Staaten dürfte für die Bereitstellung deutscher Erfahrungen mit Strukturen dankbar sein, die in ihrem Lande als »Modell Deutschland« zu Recht oder auch, aus Sicht der Mitarbeiter, zu Unrecht propagiert werden.

Nicht nur Einzelfragen, sondern auch allgemeine Tendenzen müssen bedacht werden. Wem die Integration unmittelbar nutzt, ist prognostizierbar: dem finanziell und geistig mobilen

Bürger, sei er nun gut ausgebildeter Arbeiter oder liquider Unternehmer; dem Vertreter beweglicher und anpassungsfähiger Strukturen; dem, der Risiken nicht scheut und sie sich leisten kann; dem, der Partner im neuen Großraum hat und schnellen Zugang zu Informationen verschaffen kann. Diese Beschreibung paßt nun leider fast nie auf die Klienten der Diakonie.

Der Wert der »Mobilität«, um dies herauszugreifen, steigt in unserer Gesellschaft auch ohne europäische Dimension ständig an und die Chancenungleichheit zwischen »Mobilen« und, verschuldet oder unverschuldet, »weniger Mobilen« (zum Beispiel alte Menschen, körperlich und geistig Behinderte, Familien mit Kindern, Alleinerziehende, gering qualifizierte Arbeitslose ...) wird sich durch jede Erweiterung der Großräumigkeit erhöhen. Es gibt noch eine ganze Reihe solcher Inkongruenzen, und Christen müssen fragen, ob die Verkündigung der Werte des Evangeliums nicht ein Beitrag zur Minderung dieser Probleme sein kann. Insbesondere darf die Kirche nicht den Trend zum »schneller-größer-reicher« zur alleinigen Richtschnur der Schwerpunktsetzung machen, sondern sollte weiterhin mit Benachteiligten für deren Chancen eintreten und sie nicht am Rande liegen lassen. Auch die Mitarbeiter müssen spüren, daß ihr Einsatz der Kirche im neuen Großraum Gesamtdeutschland oder Europa nicht weniger wichtig ist als zuvor. Wie zum Beispiel eine deutsche Landeskirche den Menschen in strukturschwachen landwirtschaftlichen Zonen verspricht, »die Kirche im Dorf zu lassen«?, so sagt der Church Urban Fund in Großbritannien zu: »The Church will not desert the inner cities«, das heißt die verarmten Stadtkerne der alten Industriezentren, für die diese Fonds der Kirche von England durch Beiträge der Diözesen und Spenden in den nächsten 20 Jahren 80 Millionen Pfund bereitstellen will, und zwar sowohl für soziale Dienste wie auch für neue Formen der Verkündigung".

Die Tatsache, daß im EG-Europa hinsichtlich der Mobilitätschancen ohnehin eine Mehr-Klassen-Gesellschaft (Beschäftigte- Studenten- Rentner- Hilfsempfänger) besteht, darf hierbei nicht übersehen werden. Dies ist ein weiteres Indiz dafür, daß eine Zweite Soziale Dimension Europas noch einen weiten Weg vor sich hat".

Gestaltungsaufgaben für die Diakonie in Deutschland

Was können Verbände der Diakonie in Deutschland dazu beitragen, daß absehbare Folgen der Integration nicht als unabwendbare politische Naturereignisse betrachtet werden und daß die Chancen, Lebensbedingungen auch benachteiligter Gruppen durch europäische Impulse zu verbessern, genutzt werden?

Zunächst sind die Aufgaben hier keine anderen als die auf nationaler Ebene: Hilfen für Helfer geschehen durch Fürbitte, Beratung, Information und Fortbildung, durch Vertretung von Interessen im kleinen Kreise wie durch Öffentlichkeitsarbeit. Wo immer möglich, muß bei der Gestaltung von Rahmenbedingungen für Hilfe mitgewirkt werden. Bei der Erfüllung solcher Aufgaben hat ein deutscher diakonischer Spitzenverband auf europäischer Ebene allerdings Schwierigkeiten zu erwarten. Da ist zuerst das grundsätzliche Handikap aller »NGOs« (Nicht-Regierungsorganisationen), im Dialog zwischen EG-Institutionen und nationalen Regierungen durchzudringen. Hier hat ja selbst eine europäisch legitimierte

Einrichtung wie das Europaparlament seine Probleme. Gewerkschaften und eine Vielzahl anderer Verbände beklagen ihre Schwäche und richten eigene Vertretungen in den Europa-Zentren ein. Das Problem der Ansprechbarkeit der EG-Institutionen verstärkt sich noch bei der föderalen Struktur in der Bundesrepublik. In vielen Fällen wird es sich in Angelegenheiten der Diakonie noch lange anbieten, eher den »nationalen Zugang« zu wählen und die eigene Regierung anzusprechen. Möglicherweise können die landeskirchlichen Strukturen Deutschlands auch erfolgreich in ein Konzert der Regionen Europas eingebracht werden. Die Einrichtung eigener Vertretungen an den Europa-Hauptstädten oder eine Beteiligung an entsprechenden Maßnahmen der EKD käme gleichfalls in Betracht. Die relative Nähe der derzeitigen Bundeshauptstadt Bonn zum Europazentrum Brüssel bietet auch die Möglichkeit einer »Mitversorgung« durch »Bonner Stellen«. Solche Vertretungen müßten allerdings eine angemessene »Unterfütterung« durch Forschungs- und Dokumentationsstellen haben, denn Informationen für eine fachliche Beurteilung »europäischer« Projekte und Probleme im Sozialbereich müssen erst erschlossen werden.

Die Kirchen werden aber mit Vertretungen an europäischen Behörden niemals nur Lobby-Aufgaben übernehmen. Es sei daran erinnert, daß die europäische Kommission für Kirche und Gesellschaft als ein Gesprächskreis christlicher Mitarbeiter der europäischen Institutionen begonnen hat. Sie leben oftmals unter schwierigen beruflichen oder privaten Umständen und sollten der Kirche weiterhin eine persönliche Ansprache Wert sein.

Die Bedeutung von Ansprechpartnern innerhalb der EG-Organen ist noch größer, denn zur Schwäche der Nicht-Regierungsorganisation kommt hinzu, daß die Struktur »freier kirchlicher Wohlfahrtsverband« natürlich nicht-deutschen Europäern äußerst fremd vorkommen muß. Das gilt für das Verhältnis der Verbände zum Staat, zur Kirche und untereinander. An einem Beispiel sei dies verdeutlicht: Im Herbst 1989 entbrannte in Spanien eine Kontroverse um die staatliche Förderung »freier« sozialer Tätigkeit". Caritas klagte an, seine Initiativen würden aus dem Staatshaushalt geringer gefördert als sozialistisch orientierte Verbände oder auch das Rote Kreuz. In der Erwiderung gab das Sozialministerium zu verstehen, was Caritas für die katholische Kirche sei, sei eben für den Staat das Rote Kreuz".

Hier handelt es sich sicherlich um eine andere Vorstellung von den Beziehungen zwischen den Verbänden als die in der Bundesrepublik, wo die entsprechenden Organisationen alle als »freie« verstanden werden und ihrerseits in einer Bundes- und zahlreichen Landes- und Kreisarbeitsgemeinschaften kooperieren! Durch die Begegnung mit anderen Kräfte- und Größenverhältnissen der Verbände in EG-Europa (die für protestantische Gruppen in praktisch allen Staaten weit ungünstiger sind als in der Bundesrepublik - sind sie doch in den meisten Staaten gegenüber den Katholiken und vielerorts auch gegenüber den Muslimen in der Minderheit) sollte diese Partnerschaft nicht gefährdet werden.

Verständigungsschwierigkeiten können fatale Folgen haben, wenn einmal ein dringendes Anliegen der Diakonie in der Bundesrepublik auf die europäische Tagesordnung gerät. Gerade weil eine Generalvereinigung in den Sozialen Sicherungssystemen der zwölf Staaten noch lange nicht ansteht, besteht die Gefahr, daß Teil- und Randbereiche nahezu unbemerkt im Zuge anderer Verfahren mitbetroffen werden und in den EG-Organen niemand so sensibilisiert ist, daß er dies bemerkt. Hiergegen hilft nur ein Netzwerk von Informationen und Kontakten.

Mit diesen Gefahren und Problemen verbunden ist aber auch die Möglichkeit eines

länderübergreifenden fachlichen Austausches. Dieser war natürlich auch früher möglich und wurde auch im Rahmen dieser Möglichkeiten gepflegt", aber er erhält »Rückenwind« durch den Stellenwert des Themas in der Öffentlichkeit und vor allem dadurch, daß der institutionalisierte Informationsfluß dichter wird. In und von Europa zu lernen, ist sicher die größte Aufgabe und größte Chance für Diakonie in der EG. Angesichts der deutschen Wiedervereinigung wird es sehr wichtig sein, daß die ostdeutsche Diakonie hier miteinbezogen wird.

Andere Strukturen in anderen Ländern machen es dort anscheinend einfacher, sogenannte »radikale Lösungen« voranzutreiben, von deren Erfahrungen man auch lernen kann, wenn es um weniger umfassende Lösungen geht. So kann man das Altenhilfewesen in Dänemark studieren, um zu sehen, wie man ohne Altenheime auskommt, die Drogenpolitik der Niederlande oder die Psychiatriereform in Italien sind weitere solche Beispiele. Für einzelne Modelle und Pilotvorhaben gilt natürlich noch viel mehr: die Erfahrung des einen Landes kann unter Beachtung der besonderen Gesamtumstände anderswo fruchtbar gemacht werden. Solch ein Austausch findet natürlich zunächst auf Ebene der Fachleute statt, da aber die Arbeitsfelder doch eng zusammenhängen und allemal Grundsatzfragen theologischer und sozialwissenschaftlicher Dimension berührt werden, sollte für eine gewisse Koordination und Sammlung der Erfahrungen gesorgt sein.

Über die Sammlungs- und Dokumentationsfunktion hinaus geht die Aufgabe, auf geeigneten Feldern eine »Gegenöffentlichkeit« herzustellen. Beispielhaft ist hier das Migration Newssheet, eine monatliche Sammlung von Informationen zu Flüchtlingen, illegalen Einwanderern und Asylsuchenden, das im besten Sinne Partei ergreift und die Kehrseite der offiziellen Darstellungen zeigt".

Die Britische Church Action on Poverty mit der Erklärung »Hearing the cry of the Poor« zeigt gleichfalls, mit welchen Mitteln auch eine unabhängige christliche Initiative für Aufmerksamkeit sorgen kann. Von der hier verwendeten typisch angelsächsischen Strategie des »endorsements« (nicht allgemein zustimmungsfähige, aber deshalb auch inhaltsleere Papiere auszuarbeiten, sondern prägnante Stellungnahmen Persönlichkeiten wie der breiten Öffentlichkeit zur »Rückenstärkung« durch Zustimmung oder »agreeing to disagree« vorzulegen) wäre noch viel zu lernen".

Es seien nochmals zwei Beispiele dafür genannt, wie sich europäischer fachlicher Dialog, nationale praktische Fragestellungen und der Auftrag christlicher Verkündigung durch Diakonie miteinander verbinden. Es sind zugleich Fragen, die gerade auch für die Diakonie in den ostdeutschen Landeskirchen von Interesse sein dürften, da sie hier Probleme vorfindet, zu denen die herkömmlichen bundesdeutschen Modelle unter Umständen nicht passen.

In Westdeutschland findet die Frage der Kindertagesbetreuung derzeit große Aufmerksamkeit. Schon bevor sich die Notwendigkeit ergab, das in diesem Punkt »vollversorgte« DDR-System einzugliedern, ergab sich durch Forderungen der Industrie und des Dienstleistungssektors (einschließlich der diakonisch-kirchlichen Hilfseinrichtungen) die Notwendigkeit, eine höhere Quote der Frauenbeschäftigung ins Auge zu fassen. Das Modell des in zwei Tagespartien einige Stunden geöffneten Kindergartens erscheint hier auch vielen kirchlichen Mitarbeitern schon unter den Prämissen eines traditionellen »christlichen Familienbildes« als nicht zukunftssicher. Immer weniger Gemeinschaften von Erwachsenen und Kindern entsprechen ihm noch.

Stellt man dem gegenüber, daß die Kirche den Anspruch nicht aufgeben will, mit »ihren« Kindergärten eine »Gemeinde der Kleinen« zu schaffen, die viele »Großen« neu gewinnen kann und daß nach wie vor eine möglichst enge Bindung von Kindern an ihre Eltern (sprich Mütter?) als beste Voraussetzung christlicher »Sozialisation« gilt, dürfte die Aussage nicht zu gewagt sein: Daran, ob es in 20 bis 30 Jahren noch Kinderbetreuung durch die Kirchengemeinden gibt und wie sie aussieht, wird sich zeigen, ob in einer säkularisierten Gesellschaft Gemeindeaufbau und damit bereits mittelfristig auch »Kirche« noch möglich ist.

Die Zukunft höherer Frauenbeschäftigungsquoten ist in anderen EG-Staaten unter durchaus vergleichbaren Umständen schon Gegenwart. Unter dem Blickwinkel »Kinderbetreuung 'und Beschäftigungschancen« haben die EG-Organen die Angelegenheit bereits im Blick. Ein EG-Bericht von 1988 berichtet detailliert über die Betreuungssituation in den Mitgliedsstaaten und fordert schließlich: »The Community should play a leading role in initiating and supporting a co-ordinated European approach ... the Community should fund and develop an European Programme on Childcare and Equality of Opportunity ... fund and co-ordinate cross-national studies ... fund and organise a small, expert seminar on fathers, with particular reference to how they might be encouraged to take a greater share in family responsibilities ... In the longer term ... an European Centre, specifically concerned with child-care, employment and equal opportunities".«

Ein fachlicher und theologischer Austausch über die Rolle kirchlicher Kinderbetreuung und Familienarbeit sollte hier einsetzen. Es wäre wichtig, über die Informationen über Namen und formalen Charakteristika von Diensten und Angeboten hinaus, über Inhalt und alltägliche Form der Kinderbetreuung zu sprechen. In anderen EG-Staaten werden mehr Kinder länger außerhalb der Familien betreut, aber auch die Studie von Moss läßt erkennen, daß hier Kindern, Eltern und Erziehern ein hohes Maß an »Flexibilität« zugemutet wird, das wohl kaum ohne Folgen bleiben kann. In diesem Zusammenhang erscheint interessant, daß in Großbritannien erst in diesem Jahr landesweite Qualitätsstandards für Kinderbetreuungseinrichtungen erlassen werden. Auch hier ist ein rasches Ansteigen privater Angebote zu verzeichnen, nachdem sich traditionell die Schulen stark engagieren".

Hier liegt also ein auch für Kirche und Diakonie dringendes nationales Problem vor, ein Interesse der EG-Organen ist schon erkennbar und die Diskussion im eigenen Land ist bereits verknüpft mit anderen Ländern. Dies wären die Voraussetzungen dafür, daß der oben genannte Austausch auf Interesse stößt und Nutzen bringt.

Gleiches gilt für das zweite Beispiel: die Freiwilligendienste. In den Hilfsorganisationen und sozialen Einrichtungen der Bundesrepublik spielen die Zivildienstleistenden eine große, um nicht zu sagen: eine zentrale Rolle. Ohne sie werden sich z. B. die Räder des »Essens auf Rädern« nicht mehr lange drehen. Abgesehen davon, daß auch in der kirchlichen Diskussion um die gesellschaftliche Funktion des Bundeswehr-Ersatzdienstes als »Friedensdienst« dieser Einsatz im Sozialbereich mehr als einmal mit kritischen Anmerkungen versehen wurde, wird mit der Zukunft der deutschen Armeen auch die des Zivildienstes unsicher. Jede Verkürzung der Bundeswehrdienstzeit bringt hier schon Probleme für Zivildienststellen mit sich. Es wundert daher nicht, daß immer mehr Stimmen einen längeren Sozialen Dienst, womöglich nun auch für Frauen, ins Gespräch bringen.

Ein Blick über die Grenzen zeigt, daß es einen Zivildienst in Art und Quantität wie in der BRD

(in Frankreich knapp 5000 »Objecteurs de Conscience-r“) nirgendwo gibt. Modelle für die Organisation von Freiwilligendiensten gibt es jedoch zahlreich. Diese Dienste sprechen allerdings alle Bürger an, unabhängig vom Alter. Berichte über das Gildenwesen in den Niederlanden oder die *Baudouin-Stiftung* in Belgien liegen vor. In Großbritannien wird unter prinziplicher Schirmherrschaft 1990 eine neue Organisation der »volunteers« ins Leben gerufen, »a quest to make the brave gentle and the gentle braver“. Diese Organisationen bieten eine sehr viel straffere Organisation als sich es deutsche »Ehrenamtlichkeit« heute zutraut. Äußere Zeichen der Zusammengehörigkeit bis hin zur Quasi-Uniformierung sind nicht selten. Sie wenden sich in erzieherisch-persönlichkeitsbildender Funktion an junge Leute, andere verstehen sich als Möglichkeit von Gemeinweseneinsatz älterer Menschen. Viele Ansätze beziehen schon Auslandseinsätze mit ein. Hier sollten die Kirchen in Deutschland mitwirken am Entstehen eines europäischen Netzwerkes freiwilligen Einsatzes, das das Entstehen mancher Misere in den Hilfsdiensten vor Ort verhindern könnte. Es wäre absolut nicht abwegig, in entsprechende deutsche Überlegungen auch die christliche Pfadfinderschaft mit einzubeziehen, denn aus dieser Quelle beziehen die Organisationen anderer Länder zweifellos einen Teil ihres Selbstverständnisses. Die Erfahrungen beim Diakonischen Jahr und kirchlicher Au-pair-Vermittlung, die bekanntlich auch eine sehr lange Tradition hat“, bieten ebenso geeignete Ansatzpunkte. Unter den deutschen demographischen Umständen sollten Möglichkeiten und Interessen »junger Alter« hier von Anfang an mitbedacht werden. Da bereits übernationale Angebote gemacht werden (das Programm Live and Work in Britain der Zentralstelle für Arbeitsvermittlung zielt zum Beispiel genau auf den »diakonischen« Bereich), besteht Handlungsbedarf.

Der Erfahrungsaustausch über diese und alle anderen gemeinsam interessierenden Fragen kann durch neue oder verstärkte Vertretungs- und Dokumentationsstellen von Kirche und Diakonie verbessert werden. Sicherlich stellt der Integrationsprozeß aber auch einige für das Selbstverständnis von Kirche und Diakonie in Deutschland wichtige Forschungsaufgaben für Theologie und »Diakonik«“, So müßte untersucht werden, welche Auswirkungen staatskirchliche beziehungsweise nationalkirchliche Strukturen auf die jeweilige diakonische Arbeit in Gemeinden und Einrichtungen haben. Wie wirkt sich das auf die Abgrenzung kirchlicher und öffentlicher Tätigkeitsfelder aus“? Wie sieht die Partnerschaft aus, gerade angesichts der Tatsache, daß auch hier Säkularisierung stattfindet? Dies kann dazu beitragen, das Verhältnis der Diakonie zum Staat präziser zu bestimmen, als dies mit dem sogenannten »Subsidiaritätsprinzip« geschieht.

Aus dem umgekehrten Blickwinkel sollte gleichfalls nachgeforscht werden, was nun die Merkmale der Diakonie in der Position einer relativen oder gar absoluten Minderheitenkirche ausmacht. Die Presbyterianische Kirche Portugals zum Beispiel kann kaum daran denken, das Land mit einem »flächendeckenden Netz« von Sozialstationen zu überziehen. Wie sie aber im Fischerdorf Cova e Gala an der Mündung des Rio Mondego einen Hilfeverbund von Kinderbetreuung, alternativem Landbau, Sozialzentrum und ambulanter Altenhilfe aufgebaut hat, das kann helfen, den Begriff »Exemplarität« diakonischen Handelns auch für Dienste in reicheren Ländern mit Leben zu füllen“.

Zu fragen ist nach einer Stellung der Kirche zur lauter werdenden Forderung nach »Deregulierung« im Sozial- und Wirtschaftsleben, wobei die Erfahrungen der englischen Partner

mit drei Legislaturperioden »Thatcherism« und der französischen Kirchen mit den Ver- und Entstaatlichungskampagnen der Ära Mitterrand sicherlich eine reiche Fundgrube darstellen.

Beobachtungen zum Verhältnis des diakonischen zum privat-kommerziellen Helfen sollten gleichfalls systematisiert werden und wie schon ausgeführt, findet sich hier in Westeuropa eine Fülle von Erfahrungen.

Ein verstärkter Dialog über die Diakonie in der Orthodoxie kann seine Impulse ebenso von der Rolle Griechenlands in der EG wie von der Öffnung der osteuropäischen Gesellschaft erhalten⁵⁰. Von hier sind zum Beispiel Impulse für die Beziehung zwischen Liturgie und Diakonie zu gewinnen, da allein schon die Verwendung der »Originalsprache« ja die Nähe von Liturgie/leiturgia und damit zur ganzen antiken Tradition dieses Begriffes als sozial wirksamen Handeins erschließt". Eine enge Partnerschaft in Westeuropa kann auch bei diesen Kontakten helfen – so dürfte die schwer zugängliche rumänische Orthodoxie unter Umständen eher zum Dialog mit Vertretern anderer »lateinischer« Nationen bereit sein als mit deutschen Stellen.

Ein europäischer Dialog kann schließlich helfen, die Stellung der Diakonie im Ringen um das konziliare Anliegen der Gerechtigkeit genauer zu fassen. Im Kontrast mit Begriffen wie »Fürsorge« oder »Öffentliche Verantwortung« sind hier sicherlich fundierte Aussagen möglich. Zu Problemen und Folgen solcher Begrifflichkeiten sei aus einem Text angelsächsischer Herkunft über »Soziale Verantwortung« zitiert: »Der Begriff hat in Kreisen der Kirche von England andere wie) Moralische Fürsorge- und xSoziale Hilfe: verdrängt. Den ersteren verbinde ich in meiner Erinnerung vor allem mit der Fürsorge um ledige Mütter und den zweiten mit derjenigen für Alkoholiker. Mit anderen Worten, sie werden mit gewissen benachteiligten Schichten der Bevölkerung verbunden, die gewissen Gefahren ausgesetzt waren und denen die Kirche Hilfe bot, die heute größtenteils die Sozialdienste übernehmen. Dies war eine direkte Verantwortung: Die Kirche führte Heime für solche Menschen, sie stellte das Personal für deren Betrieb an, und man konnte sagen, ob sie in einem bestimmten Fall diese Verantwortung gut oder schlecht ausübte. Auch die Grenzen dieser Verantwortung konnten abgesteckt werden. So konnte z. B. der Rat für Soziale Hilfe eine begrenzte Tagesordnung für seine Sitzung haben und war in der Lage zu beurteilen, welche Punkte auf die Tagesordnung gehörten und welche nicht. Paradox erscheint vielleicht, daß die Übergabe dieser Verantwortung an die staatlichen Behörden mit einer Umbenennung des Rates für Moralische Fürsorge oder Soziale Hilfe in »Ausschuß für Soziale Verantwortung« einhergeht. »Verantwortung« scheint hier in einem allgemeineren Sinne gebraucht zu werden, und gerade durch das Ablegen von spezifisch begrenzten Verantwortungsgebieten legte sich die Kirche die Aufgabe auf, diese Verantwortung auf eine tiefere und theologischere Weise zu definieren.c"

Ist dies alles aber nicht doch eine Überforderung? Nun sollen die Diakonie, ihre Institutionen und ihre Mitarbeiter auch noch den westeuropäischen Einigungsprozeß begleiten, wo doch an allen anderen Spitzen der Windrose dringende Aufgaben gestellt sind: im Süden - der Zwei-Drittel-Welt – Ungerechtigkeit, aus der Hunger und Elend erwächst - im Osten der Aufbruch der Völker in ein neues Lebens- und Wirtschaftsverständnis, wo viele langjährige Partner nun Beratung und Hilfe erhoffen – im Norden Kontakte mit den skandinavischen und baltischen Kirchen: wichtig, gerade weil ihre Länder am westeuropäischen Einigungsprozeß nicht teilnehmen. Es gibt aber eine Einheit der Aufgabe von Christen auf allen diesen Feldern. Ein zusammenwachsendes EG-Europa wird nach dem jetzigen Stand der Dinge von

materiellem Reichtum und Wachstum geprägt sein. Vor einigen Jahren noch verbreitete Begriffe wie »Euro sklerose« sind ebenso verschwunden wie die Herausforderung durch eine »real existierende« entgegengesetzte Wirtschaftsordnung. Vieles ist in Bewegung und in Gärung – Christen sollen der Sauerteig sein, dies sind also für sie ideale Umstände der Wirksamkeit. Wer soll sonst die Menschen dieser reichsten Region der Welt an die Geschichte vom Reichen Mann und vom armen Lazarus (Luk 16,19ff.) erinnern? Der anglikanische *ErzbischofRunde* verwies sicherlich nicht zufällig gerade bei seinem Besuch im Europaparlament auf verbleibende Fragen nach der Fähigkeit der westlichen Ordnung, »auf die Schreie der Armen im In- und Ausland zu hören, Wege des Friedens zu suchen und sorgsam auf die Erde zu achten, die allein Wachstum, Überfluß und nicht zuletzt das kostbare Geschenk des Lebens zu bewahren vermäge",

Dr. Jürgen Stein

Diakonisches Werk der Evang. Landeskirche in Baden

Vorholzstraße 3- 7

7500 Karlsruhe 1

Abstract

In spite of accelerated economical growth disadvantaged groups (p. e. handicapped or unemployed people, refugees) might be »non-winners« of a European Single Market now determining the structures of any future »European House«. The responsibility of diaconia is to prevent a split between those citizens who are able to offer mobility and flexibility and rely on effective multinational pressure-groups and those who do not. With help from concerned organs of the E. C. diaconia might benefit from an enhanced exchange of experiences, define the social responsibility of the churches in Europe and participate in the shaping of a common future.

Anmerkungen

1. Überblick über die Entwicklung gibt *Patrick Venturini*: Ein Europäischer Sozialraum für 1992, Dokument der Kommission der Europäischen Gemeinschaften, Luxemburg 1989, S. 13 ff.
2. *Venturini*, aaO., S. 34.
3. *Gerhard Weiser*: Vorwort zu: Diakonisches Werk der Evangelischen Landeskirche in Baden e. V. (Hg.), *Diakonie in europäischer Verantwortung und Wirksamkeit*, Karlsruhe 1989 (künftig zit: Diakonisches Werk Baden), S. 3. Vgl. auch *Sigrid Arnade*: Europa nach 1992, Perspektiven für behinderte Menschen, in: *Blätter der Wohlfahrtspflege* 2/1990, S. 49-51.
4. Eine Wettbewerbsverschärfung im Binnenmarkt erwartet bzw. begrüßt *Werner Steinjan*: Dauerarbeitslosigkeit ein Skandal? *Evang. Kommentare* 6/1990, S. 329 ff. Er prognostiziert eine allgemeine Deregulierung auf Kosten des »Kartells der Besitzstandswahrer«.
5. Zu den Zielen und Instrumenten einer Sozialpolitik in Europa aus Sicht eines Freien Wohlfahrtsverbandes vgl. *Bernd Hennigsen*: Grundlagen der Sozialpolitik der Europäischen Gemeinschaft, *Blätter der Wohlfahrtspflege* 1/1990, S. 40 f. Das ganze Heft ist schwerpunktmäßig Fragen der europäischen Integration und ihrer Aspekte für einen Wohlfahrtsverband und seine Mitarbeiter gewidmet.
6. Vgl. Beispiele im Beitrag des Verfassers »Rahmenbedingungen der Diakonie im Europa des Binnenmarktes, bisherige Ergebnisse und Versuch eines Überblicks«, in: *Diakonisches Werk Baden*, aaO., S. 4-15.
7. Statement vor der Diakonischen Konferenz der EKD, Mannheim 10. 10. 1989.
8. Kirchenamt der EKD (Hg.): Auf dem Weg zu einer neuen Entwicklungspolitik der Europäischen Gemeinschaft,

- Hannover 1984, S. 17 (»Leitgedanken für eine neue Entwicklungspolitik der EG aus kirchlicher Sicht«), Zur aktuellen Entwicklung vgl. Evang. Pressedienst Zentralausgabe, künftig zitiert: epd ZA, Nr. 118 vom 22. 6. 1990, S. 6.
9. *Felix Monteiro*: Un informe de la Comission ..., *El Pais internacional* 28. 3. 90.
 10. Eine »Auflösung« dieses Begriffs vom Privaten Träger in der Beschreibung der Ländersituationen unternimmt auch *Frank Vincentz*: Europäischer Heimleiterkongreß in Berlin, Altenheim 11/1989, S. 508ff., nur mit erkennbaren Schwierigkeiten.
 11. *Helmut Hartmann*: Die Konsequenzen des EG-Binnenmarktes für soziale Dienstleistungen, Blätter der Wohlfahrts-pflege 2/90, S. 43 ff.
 12. Europäische Gemeinschaften/Kommission: Mittelfristiges Aktionsprogramm der Gemeinschaft zur wirtschaftlichen und sozialen Eingliederung der am stärksten benachteiligten Gruppen ..., Bulletin der Europäischen Gemeinschaften Beilage 4/1989, Luxemburg 1989, insbes. S. 11. Regelmäßige Informationen gibt die Informationsschrift Austausch-Exchange, ISG-Institut Köln. Vgl. *Venturini*, aaO. S. 47 ff.
 13. *Venturini*, aaO., S. SI.
 14. Mittelfristiges Aktionsprogramm ..., aaO., S. 7f.
 15. *Barney Milligan*: Nomaden des Neuen Bundes, Christen in der Europäischen Gemeinschaft, Frankfurt 1985. Das Buch schildert Prozeß, Persönlichkeiten und Organe der Integration aus der Sicht eines christlichen »Europäers«, der von Beginn an dabei war.
 16. Ein Beispiel hierfür wird dargestellt in Partnerschaft und Erlebnispädagogik: Diakonisches Werk Baden, aaO., S. 17-19.
 17. Über ein entsprechendes Projekt und das »überraschend große« Interesse an diesem Vorhaben berichtet epd ZA, Nr. 246, 20. 12. 89, S. 8.
 18. *Hans Roser*: Protestanten und Europa, München 1978, S. 95.
 19. *Albert Roth*: Europa - Herausforderung an die Kirchen, in: ab (Arbeit und Besinnung), Stuttgart 15. 10. 1989.
 20. *Venturini*, aaO., S. 51.
 21. Vgl. *Wolf-Dieter Just*: Anfragen an die Binnenmarktpolitik aus sozialetischer Sicht, und *Pieter Mul/er*: Was wird der europäische Binnenmarkt für ausländische Arbeitnehmer bedeuten?, in: Soziale Auswirkungen des EG-Binnenmarktes, epd-Dokumentation 9/89, Frankfurt 1989. Zu Flüchtlingen umfassend: Refugees Sonderausgabe Europa 1992, prep. by the Refugee Service of the Commission on Inter-Church Aid, Refugees and Word Service, World Council of Churches, Genf 1989.
 22. Vgl. epd ZA, Nr. 7 vom 10. I. 90.
 23. *Ignacio Cembrero*: Espana no consigue suprimir las fronteras ..., *El Pais* 12.5. 90.
 24. Epd ZA, Nr. 114 vom 18.6.90, vgl. a. epd ZA, Nr. 242 vom 14. 12. 89, S. 1 und 10 über die Vorbereitungen.
 25. Vgl. Beiträge in Soziale Auswirkungen des EG-Binnenmarktes, aaO.
 26. Kritisch zur optimistischen Interpretation des Cecchini-Berichtes: *Fritz Franzmeyer*: Was wird der europäische Binnenmarkt für die Entwicklung auf dem Arbeitsmarkt der EG bedeuten?, in: Soziale Auswirkungen des EG-Binnenmarktes, aaO., S. 33-47 und *Ekkehard Fulda*: Erwartbare Auswirkungen der Schaffung eines europäischen Binnenmarktes auf die Beschäftigungslage. in: *Ders.*: Arbeitslosigkeit im Bereich der Evangelischen Landeskirche in Baden, Herrenalber Protokolle 74, Karlsruhe 1990.
 27. Zitiert nach »Die Entwicklung der Arbeitsmärkte im Europäischen Binnenmarkt bis zum Jahr 2000, IAB-Kurzfassung des Prognos-Untersuchungsberichts, Symposium Europäischer Binnenmarkt - Perspektiven für den Arbeitsmarkt, Nürnberg, 9.-11. 5. 1990.
 28. *Michael P. Fogarty*: Auf die Bedürfnisse der älteren eingehen. Die Auswirkungen der sozialen Kohäsion und die verfügbare Zeit für die Altenhilfe, hg. von der Europäischen Stiftung zur Verbesserung der Lebens- und Arbeitsbedingungen, Luxemburg 1987, S. 2.
 29. Epd ZA, Nr. 114 vom 18.6.90, S. 10 (»Putzfrauentribunal«).
 30. Bericht: Was bringt der Gemeinsame Markt für die Altenhilfe? Das Altenheim 11/89, S. 517.
 31. Epd ZA, Nr. 217 vom 8.11. 89, S. 13.
 32. Stellungnahme der EECCS zur Einheitlichen Europäischen Akte, in: Kirche, Arbeit und Wirtschaft - Institut der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürichs, Unterlagen zur Wirtschafts- und Arbeitsethik 6/1988, S. 15.
 33. *Karl-Christoph Epting*: Was bedeutet Europa für die evangelische Kirche?, in: Europa bewegt die Kirche, Mitteilungen der Evangelischen Landeskirche in Baden 5/6 - 1989, S. 7.
 34. Menschen im ländlichen Raum - Herausforderung für die Kirche, Mitteilungen der Evangelischen Landeskirche in Baden 7/8 - 1988, S. 1.
 35. Faltblatt Church isn't just for Sundays des Church Urban Fund, Lambeth Palace London.
 36. Kritisch zum neuen Stand aus Sicht der EG: *Axel Bunz*: Freizügigkeit, in: EG-Information 13/1990, S. 5f. a. *Venturini*, aaO., S. 43.

37. *El Pais* 19.9. 89 und folgende Tage.
38. In der Stellungnahme des Sozialministeriums wird sogar erklärt »wie jede andere Regierung in Europa« würde auch die spanische diese Kontrolle (z-tutela) über das Rote Kreuz beanspruchen, *El Pais* 1. 10. 89.
39. Vgl. Diakonie Beiheft I, 8/9 - 1977 »Diakonie in Europa« mit Darstellungen aus 15 Ländern. Eine aktuelle Fortsetzung dieser beispielhaften Veröffentlichung wäre zu wünschen.
40. Migration Newssheet wird herausgegeben vom Churches Committee for Migrants in Europe (CCME), 23 Av. Auderghem, Brüssel.
41. Informationen: Church Action on Poverty, Central Buildings, Oldham Street, Manchester. Über den Aufruf »Den Schrei der Armen hören« berichtete im November/Dezember 1989 auch die deutsche Presse.
42. *Peter Moss*: Childcare and equality of opportunity, Consolidated Report to the European Commission, 1988, S.297ff.
43. *The Guardian*, 24. 4. 90 (»Start out Strongly«).
44. *Lucien Rouleau*: »Natürlich auch Friedensarbeit«, was uns betrifft 2/90, S. 11.
45. *Prince Charles*: How Teamwork helped me to grow up, Sunday Telegraph, 22. 4. 90.
46. Vgl. hierzu *Susanne Frank*: Au-pair - die einfachste Art, Kultur und Sprache eines anderen fremden europäischen Landes kennenzulernen, in: Diakonisches Baden, aaO., S. 29f.
47. Europäische Perspektiven finden sich derzeit besonders im Forschungsprogramm des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg.
48. So formuliert *Johs. W. Jacobsen* (Kirche von Dänemark) seine »Freude darüber, wie ... unsere Wohlstandsgesellschaft viele von den alten diakonischen Gebieten übernommen hat«, Diakonie Beiheft I, aaO., S. 12.
49. Ein anderes Beispiel, das der Waldensergemeinde in Sizilien, dokumentiert ausführlich *Sergio Aquilante* Martin Schellenberg/Pietro Panascia: Evangelische Diakonie in Italien, in: Weltweite Hilfe hg. vom Diakonischen Werk Hessen und Nassau 3/1988, S. 21-50.
50. Vgl. *Metropolit Angoustinos*: Diakonie in der Orthodoxie, in: *Th. Schober* H, Seifert (Hg.): Theologie- Prägung und Deutung der kirchlichen Diakonie, Stuttgart 1982, S. 322-326.
51. Vgl. *World Council of Churches*, The Orthodox Approach to Diaconia, Consultation on Church and Service Crete 1978, Genf 1980, insbes. S. 13, 19.
52. *Rupert Hoare*: Auf dem Wege zu einer Theologie der sozialen Verantwortung, in: *Klaus Kremkau* (Hg.): Christlicher Glaube und Soziale Verantwortung, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Nr. 52, Frankfurt 1986, S. 46.
53. Zit. nach EECCS, Brüssler und Straßburger Post, Rundbrief 11/89, von *Barney Milligan*, S. 4.

»Den Wohlstand aller zu fördern ...«

Zur Wirtschaftsethik des EG-Binnenmarkt-Projekts '92

Von Franz Segbers

1. Einleitung

Mit ihrem Programm zur Vollendung des Binnenmarktes bis Ende 1992 strebt die EG an, einen geschlossenen europäischen Wirtschaftsraum als Vorbedingung »für weiter andauernden Wohlstand in allen Mitgliedsstaaten«! zu schaffen. Die Aufhebung von Beschränkungen für den freien Verkehr von Gütern, Kapital, Dienstleistungen und Personen soll Europa in die Lage versetzen, sein Wirtschaftspotential wirkungsvoller zu nutzen. Rechtliche Grundlage für das Projekt EG-Binnenmarkt bildet die am 1. 7. 1987 in Kraft getretene *Einheitliche Europäische Akte* (EEA), die die *Römischen Verträge* fortschreibt. Im Art. 2 des EWG-Vertrages (1957) erscheint bereits das Ziel eines gemeinsamen Marktes als ein Mittel, um »engere Beziehungen zwischen den Staaten zu fördern, die in der Gemeinschaft zusammengeschlossen sind«, Die Idee eines einheitlichen Wirtschaftsraumes ohne Grenzen mit 320 Millionen Konsumenten wird zur integrationspolitischen Offensive gegen die ökonomischen Herausforderungen der USA und Japans.

Weniger idealistische Momente drängen zur Einheit Europas als vielmehr die Erkenntnis, daß die »Gemeinschaft immer mehr Boden und Märkte an ihre Hauptkonkurrenten, die Vereinigten Staaten und Japan, verlieren wird, wenn es ihr nicht gelingt, den potentiellen großen einheitlichen Markt der zwölf Mitgliedsstaaten voll zu nutzen« (Vizepräsident Lord *Cockfield*). Lord Cockfield gab den 1988 vorgelegten *Cecchini-Bericht* in Auftrag, um die wirtschaftlichen Auswirkungen, die sich aus der Verwirklichung des Binnenmarkt-Projektes ergeben, zu ermitteln. Der Cecchini-Bericht erwartet einen Wachstumsschub von 4,5%, ein 6,1% niedrigeres Preisniveau, 1,8 Millionen zusätzliche Arbeitsplätze. Bei offensiven wirtschaftspolitischen Begleitmaßnahmen würde der Wachstumsschub den Beschäftigungsgewinn gar auf 5,7 Millionen Arbeitsplätze steigern können. Unter dieser Perspektive ist das EG-Binnenmarktprojekt eine historische Weichenstellung für die weitere Entwicklung Europas, die Aufschluß gibt über die dem westeuropäischen Integrationsprozeß zugrundeliegenden Motive, Interessen und Triebkräfte.

2. Das Konzept des EG-Binnenmarktes

Das Projekt EG-Binnenmarkt '92 ist zunächst Teil eines Revitalisierungsprogramms des ökonomischen Gesamtsystems. »Dabei dominieren ökonomische Aspekte eindeutig gegenüber der einstmals zündenden Idee der politischen Vereinigung.«^c Ökonomische Effizienzsteigerung, Konkurrenzfähigkeit, Förderung von Wirtschaftskraft und Beschäftigung sind die

wirtschaftspolitischen Leitvorstellungen. Im Kern basiert das Projekt '92 auf *neoklassischen monetaristischen* und *angebotsorientierten* Vorstellungen von Wirtschaftspolitik, die davon ausgehen, daß geringere Kosten zu mehr Wachstum und mehr Wachstum zu mehr Beschäftigung führen. Aus dem *Memorandum zur Europapolitik* des Bundesverbandes der Deutschen Industrie:

»Die Operation Binnenmarkt 1992 öffnet den Weg zu mehr Wirtschaftswachstum und Vollbeschäftigung. Die Voraussetzungen dafür sind: Die Schaffung des großen, freien europäischen Binnenmarktes geht Hand in Hand mit einer durchgreifenden Reform der Rahmenbedingungen für Unternehmen in Richtung:

- mehr Markt und mehr Wettbewerb
- weniger steuerliche und administrative Belastungen.e"

Die Beseitigung nationalstaatlicher Marktschranken soll die Dynamisierung der Ökonomie unterstützen und die internationale Wettbewerbsfähigkeit des Wirtschaftsstandortes Europa garantieren. Unter diesem Blickwinkel wird das Binnenmarktvorhaben zum »größten Deregulierungsprojekt der modernen Wirtschaftsgeschichte« (EG-Kommissar *Narjes*). Der verschärfte Konkurrenzdruck zwingt zur Anwendung jeder möglichen Strategie zur Senkung der Produktionskosten, so der Präsident des Bundesverbandes der Deutschen Industrie, *Tyll Necker*: »Künftig werden auch Arbeits- und Sozialrecht, Betriebsverfassung und Mitbestimmung, Kündigungsschutz, Arbeitszeiten und Sozialpläne zu Wettbewerbsfaktoren werden "' Bei offenen Grenzen können auch all jene sozial- und arbeitsrechtlichen Unterschiede keinen Bestand mehr haben.e' Aus sich selbst heraus werde der Wettbewerb dafür sorgen, daß die günstigsten Marktbedingungen sich durchsetzen können und so mehr Wohlstand für alle zum Ergebnis haben wird. In seiner *wirtschaftlichen Dimension* bedeute dies mehr Wachstum und Beschäftigung; in der *regionalen und sektoralen Dimension* einen Aufholprozeß der weniger begünstigten Länder und Regionen; in seiner *strukturellen Dimension* ein Abfedern des Strukturwandels und in seiner *sozialen Dimension* die Ausgestaltung eines Sozialraumes Europa.

3. Sozialethische Implikationen der Binnenmarkliberalisierung

3.1. *Angebotsorientierte Wirtschaftspolitik.* Mit der Stärkung der Eigendynamik des Marktes und der Befreiung des Kapitals von staatlicher Beschränkung setzt sich auf europäischer Ebene eine neoliberale, angebotsorientierte Wirtschaftsdoktrin durch, die von den USA herkommend bislang insbesondere die Wirtschaftspolitik in Großbritannien und der Bundesrepublik geprägt hat. Der Kieler Wirtschaftswissenschaftler *Herber! Giersch* versteht von dieser Wirtschaftstheorie her Marktmechanismen als die entscheidenden Faktoren, die das soziale und politische Geschehen in Europa bestimmen sollen: »Städte konkurrieren mit Städten, Regionen mit Regionen, Steuersysteme mit Steuersystemen. Ähnliches gilt für die Systeme der sozialen Sicherheit mit ihren Leistungen auf der einen Seite, ihren Zwangsabgaben auf der anderen.c" Das Diktat europäischer Wettbewerbsfähigkeit wirft beispielhaft in der Auseinandersetzung um das arbeitsfreie Wochenende seinen Schatten voraus. Insgesamt ist

dieser Streit Vorgeschmack einer weitergehenden Tendenz des Abbaus sozialer Rechte. Nach der im alten Israel entwickelten Vorstellung ist der wöchentliche Ruhetag ein Tag der *Freiheit von wirtschaftlichen Verwertungsabsichten*. Nun soll im Zuge des EG-Binnenmarkt-Projektes dieses Symbol der Freiheit von wirtschaftlichem Zwang dem Druck von ökonomischem Verwertungsinteresse im Kalkül von Konkurrenzunterbietung geopfert werden. Dem Streit um das arbeitsfreie Wochenende kommt damit eine exemplarische Bedeutung für die Absichten des EG-Binnenmarkt-Vorhabens zu.

Das ökonomische Ziel der Kostensenkung bedeutet Druck auf Löhne, Lohnnebenkosten. Arbeits- und Sozialrecht, Arbeitszeit und Mitbestimmung. Deshalb verlangt Bundeskanzler *Kohl* eine neue Weichenstellung in der Sozialpolitik. Die Bundesrepublik müsse sich »auf europäische Verhältnisse« einrichten. Man könne nicht erwarten, daß die Bundesrepublik zugleich die höchsten Lohnkosten habe und die größte Exportnation der Welt bleibe". Auf die den Wettbewerb belastenden Faktoren hat der Präsident der Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände (BDA) *Dr. Himmelreich* hingewiesen. »Wir haben ... neben der Schweiz die höchsten Arbeitskosten, wir gehören zur Gruppe der Staaten, die die kürzeste Arbeitszeit haben und schließlich ist bei uns die Sonntagsarbeit stärker eingeschränkt als in allen anderen Ländern, mit denen wir in Wettbewerb stehen... Ich kann mir nicht vorstellen, daß das deutsche Mitbestimmungssystem - insbesondere nicht die Montanmitbestimmung - von unseren Partnerländern übernommen wird.«" Deshalb sprach sich Himmelreich auch für eine lediglich »beschränkte Rolle der EG auf sozialem Gebiet und sozialpolitischem Gebiet« aus, da bei »angleichenden Wirtschaftsbedingungen auch zwangsläufig in den jeweiligen Rahmen sich die Sozialverhältnisse ändern«. Soziale Errungenschaften geraten unter den Druck eines verschärften europäischen Wettbewerbs, soweit die EG sich als ein fast ausschließlich die Angebotsbedingungen des Kapitals verbesserndes Projekt versteht. »Die Gefahr eines >Social dumpings ist sehr real.«⁹

Der EG-Binnenmarkt wird nicht nur 320 Millionen Verbraucher umfassen, sondern auch 45 Millionen Menschen, die unterhalb der Armutsgrenze leben und 16 Millionen Arbeitslose. Die Erfahrungen mit angebotsorientierter Wirtschaftspolitik auf nationaler Ebene lassen Skepsis berechtigt erscheinen, daß mehr Wachstum und Deregulierung automatisch mehr Arbeitsplätze bedeuten.

Vom Markt wird die Herstellung von Sozialstandards erwartet. »Die soziale Dimension des Binnenmarktes liegt vor allem in den positiven Impulsen, die vom Wegfall der noch bestehenden Schranken auf Wachstum, Beschäftigung und Wohlstand aller Bürger ausgehen.c" Trotz mehrfachen Aufweichungen konnte am 8. Dezember 1989 nicht wie angekündigt die EG-Sozial-Charta mit der Festlegung von Mindeststandards in Kraft treten. »Sozialpolitik ist in Europa Nebensache.«¹¹ Das Scheitern einer *Sozial-Charta* bedeutet zugleich Abschied von einem verbindlichen Rechtsrahmen für eine soziale Gestaltung Europas. Das ersatzweise beschlossene Aktionsprogramm mit jährlichen sozialen Richtlinien führt allemal zu einer Schwächung der sozialpolitischen Zielsetzung, da Rechtsinstrumente nicht vorhanden sind.

Für eine angebotsorientierte Wirtschaftspolitik, die sich der Devise »Mehr Markt und weniger Staat« verpflichtet weiß, ist die sozialetische Schlüsselfrage nach dem Verhältnis von Wirtschaft und Politik deshalb auch zentral. Zwischen Staat und Markt kommt es zu einer neuen Arbeitsteilung. Der Markt unterwandert die Politik. Diese neue Arbeitsteilung von Staat und

Politik einerseits und Wirtschaft andererseits entpuppt sich als eine »Entstaatlichung der Politik«. Die am Sitz der EG angesiedelte »Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft« geht in ihrer Bewertung des Binnenmarktes von der Frage des zukünftigen Verhältnisses von wirtschaftlicher und politischer Macht aus: »Die wachsenden Konzentrationen der wirtschaftlichen Macht, zusätzlich verstärkt durch die Regelung der EEA, werden mit einer politischen Macht konfrontiert, die in nationale Grenzen gezwängt ist.«¹²

Neoliberale, angebotsorientierte Wirtschaftspolitik bedeutet sachlich, daß die soziale Dimension und ökologische Erfordernisse – wenn überhaupt – eine nachgeordnete Rolle spielen, denn diese Politik setzt auf die Kräfte des Marktes und begünstigt die *Leistungsträger*, die in der Lage sind, *Güter und Dienste auf dem Markt auszutauschen* ohne diejenigen zu berücksichtigen, die keine wirtschaftlichen Leistungen erbringen können. Die Marktlogik zieht deshalb Nutzen aus den Gegensätzen zwischen entwickelten und weniger entwickelten Regionen, zwischen Sozialstaat und wirtschaftsliberalem Staat, zwischen sozialem Fortschritt und schlechteren Sozialstandards. Schlechtere soziale Konditionen werden in der Logik der angebotsorientierten Wirtschaftstheorie zu ökonomischen Vorteilen umgedeutet. Deshalb erscheinen soziale Schutzrechte als Hindernis für Wettbewerbsfähigkeit. Sozialethisch relevante implizite Leitnorm ist, die Durchsetzungschancen und die Freiheit der Stärkeren zu sichern. Welche Zukunft bahnt sich an, wenn *Freiheit des einzelnen* ohne Rückbindung an *soziale Gerechtigkeit* und *Solidarität* zum obersten Maßstab wird? Wo Freiheit und Solidarität gegeneinander ausgespielt werden, spalten sich die Lebenschancen in einer Gesellschaft. Eine solche Politik will die Durchsetzungsfähigkeit der Starken und nimmt die Unterlegenheit der Schwachen hin, ohne deren politische, soziale und wirtschaftliche Machtlosigkeit ausgleichen zu wollen.

Im Vertrauen auf den Markt wird der Rückzug des Sozialstaates aus der Verteilungsaufgabe propagiert. »Dabei steht ihnen (den EG-Mitgliedern Frankreich, Spanien, Großbritannien, F.S.) eine Reihe von Vorteilen zu Gebote: niedrige Löhne, lange Arbeitszeiten, einschließlich Nachtarbeit und Arbeit an Samstagen und Sonntagen, wenig Feiertage, kurzer Urlaub und anderes mehr sind günstige Voraussetzungen, um mit geringen Arbeitskosten und hoher Flexibilität den Unternehmen den Erfolg zu bringen, aus dem neue Arbeitsplätze entstehen.«¹³ Der Sache nach bedeutet diese Deregulierung, den Primat der Wirtschaft vor der Politik auf kleinstem sozialen Nenner sich ausbreiten zu lassen.

Die neoliberale Ausrichtung des EG-Projektes ersetzt das Prinzip soziale Gerechtigkeit durch einemarkttheoretische *Gleichgewichtsthese*. Den marktimmanenten Koordinations- und Gleichgewichtskräften wird eine Gerechtigkeitsfunktion zuerkannt. Der prosperierende freie Markt wird zum Garanten für soziale Gerechtigkeit. Deshalb kann auch die ökonomische Krise in Europa als Steuerungskrise erklärt werden.

Zusammenfassend läßt sich das Binnenmarktvorhaben sozialethisch als ein neoliberales angebotsorientiertes Projekt charakterisieren, dessen leitendes Interesse die Stärkung der Wettbewerbsfähigkeit der EG gegenüber anderen Wirtschaftszentren ist. Vollständigem Wettbewerb wird eine marktautomatische Schaffung ausreichender Nachfrage unterstellt. Es geht also um einen verstärkten Wirtschaftskampf mit allen Elementen von Konkurrenz und Rivalität. Im Blick ist nicht eine neue gerechtere Weltwirtschaftsordnung im Interesse der wirtschaftlich schwachen und abhängigen Länder und Regionen. Es geht um eurozentrische Interessen der Länder der EG gegen andere Länder. Unter der Devise »Mehr Markt und weniger Staat« wird

der Ökonomie Primat vor der Politik eingeräumt. *Wettbewerb, Konkurrenz* und *Rivalität* sind die dominanten Momente des ökonomischen Integrationsprozesses Westeuropas.

3.2. *Demokratiedefizit*. Wirtschaftliche Liberalisierung hat bei der Herstellung des einheitlichen Wirtschaftsraumes Vorrang vor der Stärkung demokratischer Willensbildung, Entscheidung und Partizipation. Ein »*Demokratiedefizite*« des Binnenmarkt-Projektes wird als Vorzug gedeutet, da es »keine verfassungspolitischen Kontroversen heraufbeschwört und nationale Souveränität einer Subversion durch Marktkräfte aussetzt, anstatt sie durch Verträge zu beschneiden«¹⁵.

Das Europa-Parlament hat nur begrenzte Gestaltungsmöglichkeiten und Kontrollbefugnisse. Die demokratische Legitimation der EG-Kommission ist nur schwach vorhanden und der Ministerrat ist nicht europäisch sondern lediglich über die nationalen Regierungen legitimiert. Die »vordemokratische Entscheidungsstruktur in der EG«¹⁶ beschneidet die politischen Partizipationsrechte der Bürger Europas und entmündigt den europäischen Volkssouverän. Wie soll eine politisch schwache Kontrollmacht mit derart geringer europäisch-demokratischer Legitimation die ökonomische Dynamik kanalisieren, die durch den Binnenmarkt freigesetzt wird? Es ist zu befürchten, daß die Weichen der politischen, sozialen und ökonomischen Entwicklungen längst gestellt sind, bevor eine demokratische Legitimation durchgesetzt werden konnte. Bei derart begrenzten politischen Gestaltungsmöglichkeiten lassen ökonomische Entscheidungen und Prozesse sich leicht als Sachzwang legitimieren, ohne daß deren normen- und wertgeleiteter Gehalt zutage tritt, da ökonomische Rationalität im Rahmen dieses Konzepts als Inbegriff von vernünftig gilt.

Diese faktischen sozialetischen Implikationen des EG-Binnenmarktprojektes verweisen auf eine *Dominanz des Ökonomischen gegenüber der Politik*. Katalysator für die Integrationspolitik ist die Ökonomie. Es ist zu befürchten, daß der EG-Binnenmarkt ein politisches Europa vorbereitet, das zwar ökonomisch stark aber sozial und politisch schwach sein wird. Motiv, tragendes Moment und Motor des EG-Binnenmarktes '92 ist es, Europa mittels eines groß angelegten Deregulierungsprogrammes zum mächtigsten Wirtschaftsgebiet der Erde zu vereinheitlichen. Deshalb ist dieses Vorhaben - auch wenn es in Kontext und Perspektive der politischen Einheit Europas gestellt wird -, vorrangig nicht der politischen Ethik sondern der Wirtschaftsethik zuzuordnen.

4. Kirchliche Optionen

Die nationalstaatlichen Auswirkungen neoliberaler, angebotsorientierter monetaristischer Wirtschaftspolitik haben die Kirchen zunehmend ökonomisch sensibilisiert. Der *US-Hirtenbrief* der römisch-katholischen Bischöfe wie die Erklärung der protestantischen *Church of Christ* sind ebenso im Kontext dieser neoliberalen Wirtschaftspolitik zu lesen wie die 1985 veröffentlichte Studie der anglikanischen Kirche Englands »*Faith in the City*«, die den Skandal wachsender Ungleichheit und Verarmung weiter Teile der Bevölkerung als direkte Folge der Wirtschaftspolitik anprangert. Nahezu alle Kirchen Großbritanniens sind am 4. Dezember 1989 mit einer Erklärung »*Den Schrei der Armen hören*« an die Öffentlichkeit getreten, die den

Thatcherismus einer massiven Kritik unterzieht, ihm ein »Ausbluten der Armen« vorwirft, Privatisierung als unsozial ablehnt und in dem Aufruf mündet, »auf eine neue soziale Ordnung hinzuwirken, die der Gerechtigkeit des Reiches Gottes besser entspreche«.

In der gleichen Linie ist ein Hirtenbrief zu verstehen, in dem sich die Sozialkommission der *Katholischen Bischofskonferenz Spaniens* gegen die wachsende soziale Ungleichheit wendet und fragt, ob ein »Europa der Krämer?« entstehe. Es müsse »Ungerechtigkeit ausgerottet werden, die einen Teil des Volkes ins Abseits stürzt, während eine privilegierte Minderheit mit frommen Reden ihr ungerechtes Verhalten zu verbergen suchte«, Diese wenigen kirchlich-sozialethischen Äußerungen sind auf dem Hintergrund von Erfahrungen mit neoliberaler Wirtschaftspolitik zu verstehen. Sie formulieren deshalb ihre ethischen Optionen nicht kontextlos. Diese Stimmen dürfen jedoch nicht über die Schwierigkeiten hinwegtäuschen, die Kirchen mit der Wahrnehmung ökonomischer Prozesse haben.

»Während in der säkularen Europapolitik sich eine Dominanz des Ökonomischen abzeichnet und der gemeinsame Markt das beherrschende Thema ist, konzentrieren sich die kirchlichen Beiträge in Anlehnung an die KSZE und ihre Folgekonferenzen in Madrid und Wien auf die sogenannte xgeistigec, mienschliche- Dimension: Demokratie und Recht, Religions- und Gewissensfreiheit, Verpflichtung gegenüber Armen, Arbeitslosen, Flüchtlingen, Gastarbeitern und Minderheiten, Partnerschaft mit der Dritten Welt.« Auch die *Europäische Ökumenische Versammlung Frieden und Gerechtigkeit/Basel* 1989 bestätigt letztlich *Frielings* Wahrnehmung der Diskrepanz kirchlichen Redens über Europa einerseits und den faktischen ökonomisch-politischen Prozessen andererseits. Sie warnt zwar vor »Rückschritten in den Sozialleistungen und ökologischen Maßstäben« (84,m) und vor einer Wohlstandsmehrung »auf Kosten und unter Ausschluß vieler anderer« (62) durch die Schaffung eines »Westeuropäischen Bollwerks«. Minderheitenvoten präzisierten, indem sie die gleichrangige Berücksichtigung von sozialer und wirtschaftlicher Entwicklung anmahnen. »Es ist zu befürchten, daß damit die Ungleichheiten zwischen Personen, sozialen Gruppen, Regionen und Nationen noch weiter verstärkt werden.

Begründung:

1. Der europäische Binnenmarkt stellt ernsthafte Risiken der Marginalisierung dar für:

- bestimmte soziale Kategorien insgesamt (Arbeiter ohne Qualifikation)
- Regionen mit wirtschaftlichem Rückgang oder wirtschaftlich benachteiligte (der Süden Italiens, einige Regionen in Frankreich, Großbritannien und Belgien)
- gewisse Länder (wie Irland, wo das Pro-Kopf-Einkommen das niedrigste Europas ist).«²¹

Die kirchlich-sozialethischen Äußerungen sind sich einig in der Markierung einer dreiseitigen Asymmetrie infolge neoliberaler Wirtschaftspolitik in der EG: Wohlstandsmehrung korrespondiert mit sozialer Asymmetrie; Prosperität der Zentren mit regionaler Asymmetrie; sodann eine politische Asymmetrie zwischen politischer Beteiligung und wirtschaftlicher Macht. Zurecht fragt deshalb die »Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft«: »Es obliegt den Kirchen, die Prioritäten des Systems infrage zu stellen: soll dem Wohlergehen der Menschen oder den Herausforderungen eines internationalen Marktes der Vorrang gegeben werden?«²²

5. Sozialethische Richtwerte

»Daß Wirtschaft und erst recht Wirtschaftspolitik sich an metaökonomischen und darunter an erster Stelle an Gerechtigkeits- und anderen ethischen Gesichtspunkten auszurichten haben, ist heute unter ernsthaften Menschen nicht mehr strittig.«."

Ein dreiseitiges Leitmotiv markiert dabei die wirtschaftsethische Grundlinie einer partizipatorischen, gerechten und auf das Überleben ausgerichteten Wirtschaftsordnung. Wirtschaften ist ein Bereich menschlichen Handelns und unterliegt deshalb wie alles Handeln ethischen Maßstäben. Wirtschaft als kollektive Einrichtung ist aus menschlichen Entscheidungen hervorgegangen und auf solche hingeordnet. Deshalb drängt Sozialethik darauf, Normen und Werte nicht aus wirtschaftlichen Erwägungen oder Mechanismen abzuleiten. Nicht die Wirtschaft sondern humanes Denken, Entscheiden und Wollen ist Ausgangspunkt für ein gerechtes Wirtschaften.

Kapitalistische Wirtschaftsweise wurde sozialethisch erst durch einen historischen Kompromiß oder eine »irenischen Formole" erträglich, die auf die sozialethische Grundentscheidung drängt: »Der politische Ordnungswille des Staates hat die Priorität auch und gerade gegenüber der Wirtschaft.«" Gegen die Entstaatlichung der Politik im Konzept der angebotsorientierten Wirtschaftstheorie dringen deshalb die US-Bischöfe in ihrem Wirtschaftshirtenbrief auf »aktive Beteiligung am wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben der Gesellschaft« (Nr. 78). Die Dominanz der Politik vor der Ökonomie ist ein Modus demokratischer Beteiligung und Teilhabe. Die politische Asymmetrie zwischen wirtschaftlicher und politischer Macht in der EG stellt den historischen Kompromiß der Sozialen Marktwirtschaft infrage, denn diese setzt zumindest ein gewisses Gleichgewicht von Staat und Markt voraus. Wie kann fehlende demokratische Legitimation der EG-Kommission und - wichtiger noch - die Schwäche politischer Kontrollmacht des EG-Parlamentes die ökonomischen Kräfte bändigen, die durch den Binnenmarkt freigesetzt werden? »Die lenkenden Kräfte des freien und fairen Wettbewerbs zu stärken, muß künftig das Ziel aller gemeinschaftlichen und nationalen Maßnahmen sein.«" Sozialethisch ist demgegenüber auf den Mangel an Staatlichkeit und das Demokratiedefizit der EG zu verweisen, die das System Soziale Marktwirtschaft gefährdet oder anders ausgedrückt: Der historische Kompromiß, der ein am Markt orientiertes Wirtschaftssystem ethisch erst erträglich macht, steht erneut zur Diskussion. Soziale Marktwirtschaft setzt dagegen »einen starken, handlungsfähigen und handlungswilligen Staat voraus",

Der Staat hat zweitens die Aufgabe, die Steuerungsdefizite des Marktes auszugleichen und die Marktergebnisse zu korrigieren. Diese doppelte Aufgabe des Staates will die am Markt Schwachen vor dem freien Spiel des Marktes schützen. Christliche Sozialethik drängt deshalb auf Gerechtigkeit und Solidarität als Richtwerte des Umverteilungsprozesses der marktwirtschaftlich erzielten Ergebnisse. Nicht ein prosperierender Markt oder der Selbstlauf ökonomischer Prozesse schafft soziale Gerechtigkeit. Nur eine *Verteilungsgerechtigkeit* kann die Kluft zwischen Arm und Reich überwinden. »Wir können jedoch nicht die Erwartung akzeptieren, daß diese Marktwirtschaft zwangsläufig die Kluft zwischen Reichen und Armen abhauen wird.«" Der Harmonieglaube macht daher das eigentliche ideologische Zentrum der Verheißungen des EG-Binnenmarktes aus. Gegen den Modus marktmechanistisch erwarteter Gerechtigkeit fragt christliche Sozialethik nach den Benachteiligten und Armen. »Wie die Armen behandelt werden,

ist Prüfstein der Werte, die Auskunft über unser Denken, unsere Politik und unser Handeln geben,« heißt es in der Erklärung »Den Schrei der Armen hören«, Die Perspektive der Schwachen verbindet sich mit der Perspektive der Gerechtigkeit.

Diese ethischen Maßstäbe sind keineswegs unumstritten. Der Ökonom *Friedrich Hayek* bezeichnet »den Begriff der sozialen Gerechtigkeit in einer marktwirtschaftlichen Ordnung mit freier Berufswahl völlig sinnlos« und wendet sich gegen die »zerstörerischen Folgen, die diese Propagierung von sogenannter sozialer Gerechtigkeit für unser Moralgefühl mit sich gebracht hat«. Im Gegenteil: »Ungleichheit ist nicht bedauerlich sondern höchst erfreulich. Sie ist einfach nötig.«^c Der Abschied vom Begriff Soziale Gerechtigkeit macht wirtschaftliche Instrumente zu letztgültigen Werten. Das Mittel wird somit zum Ziel. Wettbewerb und Wettbewerbsfähigkeit werden zu einem Wert an sich. Indem Konkurrenz Solidarität und soziale Gerechtigkeit als Richtwert verdrängt, tritt eine ökonomische Kategorie an die Stelle von Ethik. Es kommt zu einer führungslosen Herrschaft der Mittel, die sich keinem Ziel zu verantworten hat. »Wirtschaftswachstum, Produktivitätsfortschritt, Verbesserung der Wettbewerbspositionen dürfen nicht zum Selbstzweck werden. Sie gewinnen erst Legitimität, sofern sie ethischen bestimmten Zielen dienen.«^c

Die Verdrängung von Ethik befördert einen Ausschluß von all dem, was sich ökonomisch nicht rechnet oder am Markt keinen Tauschwert einbringt. Gerade deshalb ist Umweltschutz ebenso ein peripheres Anliegen des Binnenmarktes wie Sozialpolitik. »Der Umweltschutz bleibt ein Stiefkind der EG.«³¹ Demgegenüber ist auf den verantwortlichen Umgang mit den Ressourcen der Schöpfung als weitere wirtschaftsethische Option zu dringen.

Der Plan zur stärksten Wirtschaftsmacht zu werden, ist nur mit einer weiteren Erhöhung der Wachstumsraten zu verwirklichen und geht deshalb auch auf Kosten bislang schon genügend wachstumsgeschädigter Schöpfung.

6. Schluß

Die ökonomischen Krisen, mit denen der EG-Binnenmarkt zu tun hat, führen auf Fragen der Wirtschaftsethik zurück. Gegen den Grundfehler des gegenwärtigen Systems wirtschaftlichen Handelns, den ökonomischen Steigerungsinteressen Vorrang zu verschaffen, muß eine Gegensteuerung von einer *dreiseitigen Solidaritätsverpflichtung* ausgehen: einer Solidarität derer, die über ein hohes Maß an sozialen Rechten verfügen, mit denen, denen sogar rechtlich verfaßte Mindeststandards vorenthalten werden; einer Solidarität der ökonomisch starken Zentren - in Europa selber, wie auch von Europa ausgehend - mit denen, die an den Rand verwiesen sind; sodann einer Solidarität mit der bedrängten Schöpfung. Diese dreiseitige Solidaritätsorientierung bezieht sozialverträgliches Wirtschaften nicht allein auf deren produktive Seite sondern gleichgewichtig auf deren distributive. Produzieren und Verteilen in Prozessen und Strukturen, die wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle will, ist die »ökumenische Zeitanzeige« (*Heino Falcke*), die auch für die ökonomische Entwicklung der EG gilt.

Dr. Franz Segbers

Ev. Sozialakademie, 5241 Friedewald

Abstract

The economic political concept of the domestic common market is orientated at neo-liberal supply-dominated principles, which expect the social organization from the forces of the market. The economic control is to take place in the market. As a consequence of this central question of social ethics is the question of the relationship between economy and politics. From a social ethic point of view the concept of market economy however is only bearable by an historical compromise or the so-called »irenische Formel« (Brakelmann) which admits the political desire for order a primary versus economy.

With regard to the concept of the common market which enables the economic interests a leading position before political concepts the historical compromise of social ethics and market economy is again put up for discussion.

Anmerkungen

1. Vizepräsident der EG-Kommission, Lord *Cockfield*, Vorwort, in: Die Gemeinschaft 1992. Ein Markt mit neuen Dimensionen, in: Europäische Dokumentation. Eine Zeitschrift, 3/1988, S. 7.
2. Dt. Kurzfassung: *Cecchini, P.*: Europa '92. Der Vorteil des Binnenmarktes, Baden-Baden 1989. Kritisch dazu: Memorandum Alternative Wirtschaftspolitik '89, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 1989, S. 610-614.
3. *Schmahl, H.-J.*: Einführung, in: *Mayer, O. G. u.a. (Hg.)*: Der Europäische Binnenmarkt. Perspektiven und Probleme, Hamburg, 1989, S. 7.
4. BDI-Dok., Nov. 1987.
5. Zit. in: *Kessler, W.*: Europäischer Binnenmarkt. Vision oder Alptraum? Publik-Forum Materialmappe, Oberursel (1989), S. 15.
6. *Giersch, H. G.*: Der EG-Binnenmarkt als Chance und Risiko, Kiel 1988, S. 10.
7. SZ vom 1. 2. 1988, S. 5.
8. Anhörung der SPD-Fraktion »Europäischer Binnenmarkt - Europäischer Sozialraum«, 2. Mai 1988, S. 27f.
9. *Just, W.-D.*: Droht ein soziales Dumping?, in: EvKomm Heft 2/1990, S. 87.
10. Europa-Info des BDA Nr. 4/1989 vom 16.2. 1989, S. 3.
11. Der Gewerkschafter 1/1990, S. 14.
12. Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS), Die Einheitliche Europäische Akte, Brüssel 1988, S. 5.
13. *Stumpfe, W.*: Ab 1992: Tarifpolitik im europäischen Wettbewerb, FAZ vom 31. 8. 1988.
14. *Siebert, G.*: EG-Binnenmarkt und was auf die Gewerkschaften zukommt, in: *Ders. (Hg.)*: Europa '92. EG-Binnenmarkt und Gewerkschaften, Frankfurt 1989, S. 13-15.
15. *Kreile, M.G.*: Politische Dimension des europäischen Binnenmarktes, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, 9. Juni 1989, S. 31.
16. So *Kessler, W.*: aaO., S. 19.
17. Christlicher Glaube und Wirtschaftsleben. Eine Studie der UCC, abgedruckt in: epd-Dokumentation Nr. 13, 1988.
18. FR vom 5. 12. 1989, S. I.
19. Publik-Forum Nr. 9 vom 11. Mai 1990, S. 17.
20. *Frieling, R.*: Europa und die Kirchen, epd Nr. 21/1990, S. 3.
21. In: Frieden in Gerechtigkeit. Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung (hg. im Auftrag der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen) Basel - Zürich 1989, S. 175f.
22. Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS), Die Einheitliche Europäische Akte, Brüssel 1988, S. 7.
23. *Nell-Breuning, O. von*: zit. in: *Enderle, G.*: Wirtschaftsethik im Werden. Ansätze und Problembereiche der Wirtschaftsethik. Hg. von der Akademie der Diözese Rottenburg, Stuttgart 1988, S. 16.
24. *Brakelmann, G.*: Eine irenische Formel. Ordnungspolitische Fundamente der Sozialen Marktwirtschaft, in: *Claßen, U.*: Moderne Zeiten - soziale Gerechtigkeit. 20 Jahre SWI, Bochum 1989, S. 74-77.
25. *Brakelmann, G.*: aaO., S. 76.

26. Memorandum zur Europapolitik des BDI, in: BDI-Dok., Nov. 1987.
27. *Brakelmann, G.*: aaO., S. 76.
28. Charta der sozialen Grundrechte für Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen. Eine Stellungnahme aus christlicher Sicht zum vorliegenden Entwurf der Kommission der EG, erarbeitet von der europäischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Arbeitswelt u.a., in: kda-Zeitschrift für evangelische Arbeitnehmer und ev. Industrie- und Sozialarbeit, 6/1989, S. 141.
29. Ein Interview, in: Wirtschaftswoche Nr. 11 vom 6. 3. 1982, S. 36-38.
30. Soziale Auswirkungen des EG-Binnenmarktes. Vertreterversammlung des KDA, in: kda, 4/1989, S. 87.
31. *Just, W.-D.*: aaO., S. 86 (s, Anm. 9).

»Arbeit, Leben und Gesundheit«

Europäische Perspektiven, Forderungen, Empfehlungen der EKD-Sozialkammer zum Gesundheitsschutz am Arbeitsplatz

Von Theodor Stroh

1. Die *Kammer der EKD für soziale Ordnung* hat im Sommer 1990 eine Studie fertiggestellt, mit der die Evangelische Kirche erstmals in ausführlicher Form das Thema Gesundheitsschutz am Arbeitsplatz aufgegriffen und in sozialetischer Perspektive beleuchtet hat. Die Sozialkammer hat damit einen fast zweijährigen Konsultationsprozeß, an dem sich Fachleute aus den Bereichen der Arbeitsmedizin und Arbeitspsychologie, der Bundesanstalt für Arbeitsschutz in Dortmund und der Arbeitgeber- und Gewerkschaftsverbände beteiligt haben, zum Abschluß gebracht. Der *Rat der EKD* hat sich intensiv mit dieser schwierigen Materie auseinandergesetzt und insbesondere auf die Bedeutung dieses Beitrags im Hinblick auf die zu lösenden Aufgaben in den östlichen Bundesländern Deutschlands und auf die grenzüberschreitenden Aufgaben innerhalb der Europäischen Gemeinschaft hingewiesen. Die nun vorliegende Denkschrift will verstanden werden als Beitrag und Baustein für ein soziales Europa. Im Arbeitsschutz werden wir in der Bundesrepublik Deutschland rasch europäisch denken lernen müssen. Die intensiven Rechtsetzungsaktivitäten der EG beeinflussen unser deutsches Arbeitsschutzrecht zunehmend. Bereits 52 verschiedene Richtlinien gelten als harmonisierte Arbeitsschutzbestimmungen, weitere 18 Harmonisierungen sollen bis 1992 vorgenommen werden. Es ist deshalb an der Zeit, eine Bilanz der Situation in Deutschland zu ziehen und Perspektiven für die europäische Zukunft rechtzeitig zu entwerfen'. Die Kirche will die Verantwortlichen innerhalb der Kirche, in den gesellschaftlichen Gruppierungen und in der Politik anregen, sich in unseren Konsultationsprozeß einzuschalten und in wichtigen Fragen zu einer Klärung zu kommen.

Innerhalb der Sozialkammer steht diese Ausarbeitung im Schnittpunkt zweier Arbeitsprozesse: seit vielen Jahren beschäftigt sich die Sozialkammer mit Schwerpunkten des großen Themenbereichs »Arbeit und Humanisierung des Arbeitslebens«. Vorläufer sind die - im Anhang der Denkschrift wiedergegebenen - beiden Ausarbeitungen »Die Last der Nachtschichtarbeit« (1979) und »Chronisch Kranke - auf der Einbahnstraße ins Frührentner-Dasein?« (1981). Die andere Linie wird mit dem Thema »Strukturreformen im Gesundheitswesen« verfolgt, das die Sozialkammer seit einiger Zeit intensiv bearbeitet und zu dem sie gegenwärtig eine Denkschrift ausarbeitet. Mit dem Stichwort »Gesundheitsschutz am Arbeitsplatz« wird also ein zentraler Aspekt des weiteren Themas »Reformen im Gesundheitswesen« herausgegriffen und vorab zur Debatte gestellt.

Die Kirche hat sich schon bei ihrer ersten großen »Arbeitssynode« in Espelkamp 1955 verpflichtet, durch konkrete Mitarbeit in der Arbeitswelt und kontinuierliche Stellungnahmen davon Zeugnis abzulegen, daß der »Glaube an die Herrschaft des dreieinigen Gottes eine Macht auch für die Welt der Arbeit ist« (Synode Espelkamp). Die nun vorliegende Denkschrift knüpft .

unmittelbar an an die gemeinsame evangelisch-katholische Erklärung »Gott ist ein Freund des Lebens« (1989), in der mit großem Nachdruck Leben und Gesundheit als Geschenk bezeichnet werden, das wir Menschen aus Gottes Hand empfangen haben und für das wir Verantwortung tragen. »Es muß alles getan werden, um die Gesundheit zu erhalten und Krankheit nach Möglichkeit zu vermeiden.« Diese grundlegende Aussage enthält zwei komplementär aufeinander bezogene Elemente: jeder einzelne Mensch, ob in den tragenden Rahmen einer Familie eingebunden oder nicht, trägt für die eigene Gesundheit ein hohes Maß an Selbstverantwortung, die kontinuierlich eingeübt werden muß. Die Sozial- und Rechtsgemeinschaft ist auf der anderen Seite dafür verantwortlich, die Rahmenbedingungen für Leben und Arbeit so zu gestalten, daß sie förderlich und nicht schädlich für die Gesundheit sind. In beiden Hinsichten sind in der Gegenwart nicht nur Fortschritte erzielt worden, sondern Defizite geblieben und neue gravierende Herausforderungen entstanden. Es ist aber auch international gesehen ein höherer Bewußtseins- und Forschungsstand erreicht worden, den es gilt, in Handlungsperspektiven umzusetzen, und der - wie am Beispiel der biomedizinischen Technologie und an der möglichen Genomanalyse bei Arbeitnehmern zu zeigen ist - Handlungs- und Regelungsbedarf zwingend erfordert.

Allgemein geht es dabei um die Tatsache, daß die Interaktionen zwischen den Lebenswelten in Freizeit, Erwerbsarbeit und Eigentätigkeit stärker ins Gewicht fallen und ins Bewußtsein treten und darüber hinaus die Zusammenhänge von psychosozialer Befindlichkeit, Arbeitsbelastung und Krankheit ebenfalls deutlicher erkannt werden.

»Neben der Verfeinerung der Methoden der Analyse, die den Schädigungen und ihren Ursachen nachgeht, tritt heute mehr und mehr eine ganzheitliche Betrachtung der Arbeitssituation, d. h. eine umfassendere Sicht einer Arbeitswirklichkeit, die mit der betrieblichen auch die private Lebenswirklichkeit umfaßt. Eine solche ganzheitliche Sicht macht es möglich, bisher unberücksichtigte und nicht quantifizierbare Belastungen der Gesundheit des arbeitenden Menschen stärker zu berücksichtigen und ein komplexes Erfahrungswissen aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen zusammenzuführen (z. B. Arbeitspsychologie, Psychosomatik, Medizin). In dieser Betrachtungsweise geht es - verglichen mit dem bisherigen Gesundheitsschutz - nicht so sehr um versicherungs- und entschädigungsrechtliche Fragestellungen, sondern sehr viel mehr um die Prävention.«?

In einer ganzheitlichen Sicht können dann auch die Grenzbereiche zwischen vorbeugender Gesundheitsverantwortung im privaten Lebensbereich und der Aufgabe des vorbeugenden Arbeitsschutzes deutlicher als bisher ins Blickfeld gerückt werden.

2. Die Denkschrift verläßt im Ansatz den Boden monokausaler Zuordnungen von krankheitsverursachenden Einzelfaktoren, auf dem bis heute das Arbeitsschutzrecht weithin gründet. Die Gegenwart ist von der Paradoxie gekennzeichnet, daß seit 1960 bis heute zwar eine erhebliche Zunahme der angezeigten Verdachtsfälle von Berufskrankheiten (von 35262 auf 45335 [1988]) zu verzeichnen war. Die Zahl der anerkannten Berufskrankheiten ist aber von fast 30% auf knapp 10% gesunken. Diese Verschiebung kann so gedeutet werden, daß die gewachsene Sensibilität im Blick auf multikausale Verursachungszusammenhänge zu Lasten der Betroffenen ausschlägt. Es gibt seit langem die Klage, daß der Arbeitsschutz in der Bundesrepublik durch eine Vielzahl schwer durchschaubarer Gesetze, Verordnungen,

Regelungen geprägt sei; außerdem sei der Instanzenweg durch die Gutachter und Versicherungen im Verdachtsfalle zu langwierig und auch für die Betroffenen meist nicht hilfreich. Es wurde immer wieder ein neugefaßtes Arbeitsschutz-Gesetz gefordert, das jedoch wegen der unterschiedlichen Interessenlagen der Beteiligten bis heute aussteht".

Die Arbeit der Sozialkammer hat sich nicht darauf beschränkt, die gesetzlichen Rahmenbedingungen und die ethischen Leitlinien zu bedenken, sondern sie ist in die mühsame Detailarbeit, in die Materialauswertung in den verschiedenen Bereichen der Belastungen unter den gegenwärtigen Bedingungen hochindustrialisierter Produktion und Administration sowie im Handel (Verkehr) eingetreten. Nur so werden neue Herausforderungen und bleibende traditionelle Belastungsarten sichtbar. So muß entgegen anderslautender Meinungen festgestellt werden, daß rund 60% aller Erwerbstätigen regelmäßig den folgenden Belastungen einzeln oder in Kombination ausgesetzt sind: Ca. 5,2 Millionen der Erwerbstätigen arbeiten unter Lärm. Es ist daher kaum verwunderlich, daß die Lärmschwerhörigkeit gegenwärtig hinter den Hautkrankheiten (bzw. Allergien) zu den am häufigsten angezeigten Berufskrankheiten gehört. Nach wie vor gehört das Heben oder Tragen von schweren Lasten (4,8 Millionen) zu den wichtigsten körperlichen Belastungsarten. Auch hier ist darauf hinzuweisen, daß die Krankheiten des Skeletts, der Muskeln und des Bindegewebes, die natürlich sehr unterschiedliche Verursachungen haben, heute nach den Krankheiten des Kreislaufsystems am häufigsten Berufs- bzw. Erwerbsunfähigkeit und damit die Frühverrentung zur Folge haben. Nicht zu unterschätzen sind nach wie vor Einwirkungen von Kälte, Nässe, Hitze, Feuchtigkeit oder Zugluft (4,3 Millionen), Arbeiten mit Öl, Fett, Schmutz oder Druck (4,1 Millionen) und unter einseitigen Belastungen wie gebückter, hockender, knieender oder liegender Stellung (3,1 Millionen). Es ist allgemein klar, daß solche Belastungen, wenn sie regelmäßig und über viele Jahre den Arbeitsalltag bestimmen, die Normallebensarbeitszeit von 40-45 Jahren stark beeinträchtigen, ja verkürzen. Nach wie vor ist die Krankheitsanfälligkeit von Arbeitern in den land- und forstwirtschaftlichen Berufsfeldern, im Bergbau, in den Bauberufen sowie in den Metall- und Elektroberufen besonders hoch",

Neuerdings kommen typische Gegenwartsberufe mit Mehrfachbelastungen hinzu: Tätigkeiten im Transport- und Verkehrswesen, hauptberufliche Kraftfahrzeugführer im Straßengüterverkehr und im Personenverkehr. Schwerpunkte des Krankheitsgeschehens untersuchter Fahrer sind Krankheiten des Skeletts, der Muskeln, des Herzkreislaufsystems, der Verdauungsorgane. Endpunkte solcher Berufe sind häufig innerbetrieblicher Arbeitsplatzwechsel, Berufswechsel, Erwerbs- und Berufsunfähigkeit oder auch vorzeitiger Tod". An diesem Beispiel wird zweierlei deutlich: immer mehr verschieben sich die Belastungen im Beruf in Richtung komplexer Zusammenhänge, in denen die psycho-physischen Komponenten in deutlicher Wechselwirkung stehen. Deutlich ist auch, daß eine monokausale Betrachtungsweise nicht mehr nur im versicherungsrechtlichen Sinne zugunsten multikausaler Wirkungsmodelle überwunden werden muß. Dieses Verständnis hält allmählich auch Einzug in die Praxis des Anerkennungsverfahrens. Wichtiger aber ist die Frage nach Konzepten und Strategien der *präventiven Minimierung* gesundheitsschädlicher Belastungen.

Hier zeigt sich eine weitere Paradoxie unserer Regelsysteme: Während die Arbeitsunfälle als klassischer Teil unseres Arbeitssicherungssystems in der Regel eindeutige Ursachen haben und zu raschen Entschädigungsregelungen führen, die zu Lasten des verursachenden Betriebs gehen, ist die Entschädigung des wesentlich komplexeren Berufskrankheitsgeschehens über die

Berufsgenossenschaften bzw. Versicherungen dem Einzelbetrieb abgenommen. Die Verantwortlichkeiten werden anonym, bürokratisch und auf einem schwer durchschaubaren Instanzenweg geregelt. Hieraus läßt sich der Schluß ziehen, daß die Vermeidung von Unfällen im Arbeitsablauf aus klaren Wirtschaftlichkeitsinteressen, die hier mit dem Ziel der Humanität direkt koinzidieren, einen höheren Stellenwert einnimmt als die Vermeidung von Berufskrankheiten oder arbeitsbedingten bzw. mitbedingten Erkrankungen. Die Zahl der Arbeitsunfälle ging von 1969-1987 um 40,2% zurück, die Zahl der tödlichen Unfälle von 1967-1987 um rund 64,7%. Die betriebswirtschaftlichen Kosten pro Arbeitsunfall betragen immerhin ca. 12600 DM (was insbesondere für kleinere und mittlere Betriebe erheblich zu Buche schlägt⁷). Niemand leugnet, daß trotz dieser erfreulichen Entwicklung Anlaß zu erhöhter Aufmerksamkeit in diesem Bereich gegeben ist, wenn man bedenkt, daß noch immer alle 18 Sekunden in der Bundesrepublik ein Arbeitsunfall passiert. Schlimmer aber ist die zunehmende Tendenz zu den schweren, oft tödlichen Wegeunfällen im Straßenverkehr. Die Kirche und alle verantwortlich Denkenden dürfen es nicht hinnehmen, daß im betrieblichen Bereich das Unfallgeschehen immer weiter eingedämmt wird, während maßgebliche Politiker im Bereich des Straßenverkehrs aus falsch verstandener Rücksicht gegenüber traditionellen Technikvorstellungen jährlich mehrere hunderttausend Menschen ins Unfallgeschehen treiben lassen.

3. Die wirklich neuen und unbewältigten Herausforderungen im Arbeitsschutz liegen allerdings auf ganz anderen Gebieten. Die EKD-Studie hat sich deshalb mit diesen Problembereichen, von denen hier drei hervorgehoben werden sollen, besonders intensiv beschäftigt.

3.1 Das Gebiet der *Arbeitsstoffe* (chemische Elemente, chemische Verbindungen, Bestandteile von Zubereitungen, Gemischen und Lösungsmitteln) gehört zu den brisanten Aufgabenfeldern im Arbeitsschutz. Zu bedenken ist die Tatsache, daß es gegenwärtig rund 110000 Altstoffe gibt, deren Zusammensetzung und deren Wirkungen auf den menschlichen Organismus weithin noch unbekannt sind. Eine abschließende Bewertung wird erst in ca. 10 Jahren möglich sein, viele Erkrankungen, insbesondere auch Krebserkrankungen werden, so wird vermutet, auf die Wirkung dieser sog. »Altstoffe« zurückzuführen sein. Weltweit werden gegenwärtig jährlich ca. 2500 neue Stoffe zusätzlich in den Verkehr gebracht. Diese sind im EG-Bereich zwar meldepflichtig. Aber auch hier sind die Wirkungszusammenhänge keineswegs klar. »Immerhin zeigen rund 25% der neu angemeldeten Stoffe -Anhaltspunkte für krebserzeugende Eigenschaften.« Der Nachweis ist nicht nur schwierig, sondern ergibt sich oft erst nach dem gehäufteten Auftreten ungewöhnlicher Krankheitsfälle. Die Sozialkammer fordert deshalb, daß die Bundesanstalt für Arbeitsschutz vom Gesetzgeber bevollmächtigt wird, »Stoffe, die im Verdacht stehen, gesundheitsschädlich zu sein, zu untersuchen und gegebenenfalls zu untersagen«. Auch im Blick auf die dritte Kategorie der bereits identifizierten »Gefahrenstoffe«, von denen ca. 1500 in der Gefahrenstoffliste aufgeführt werden und für deren Gebrauch genaue Richtlinien erlassen wurden, herrscht in der Praxis häufig Arglosigkeit, Unwissenheit. Hier zeigt sich, daß Arbeitnehmer und ihre Vorgesetzten heute über wissenschaftlichen Sachverstand, ein komplexes (chemisches) Wissen über Vorschriften, Gebrauchsanleitungen etc. verfügen müßten, das objektiv nirgends vorausgesetzt werden kann. Insbesondere kleinere und mittlere Betriebe, die noch immer rund zwei Drittel bis drei Viertel der Arbeitnehmer beschäftigen, leisten sich weder

Sicherheitsfachleute noch eigene Betriebsärzte, so daß auf diesem brisanten Gebiet ein hoher Regelungsbedarf anzumelden ist".

3.2 Eigene Nachforschungen in den Betrieben, aber auch zahlreiche Untersuchungen weisen darauf hin, daß mit dem Einzug der modernen Informations- und Kommunikationstechniken die *informativisch-mentalen* und die *emotionalen Beanspruchungen* ständig zunehmen und psychische Belastungen nach sich ziehen, deren gesundheitliche Wirkungen vor allem im Herz-Kreislaufsystem und im mentalen Bereich signifikant sind. Der Umgang mit Industrierobotern, mit rechnergestützten Produktionsverfahren (*CAD/CAM*) und mit voll integrierten CIM-Systemen (Computer Integrated Manufacturing), die Steuerung und Wartung in/Großanlagen zeigen nicht nur Verschiebungen und Schwerpunktbildungen von Belastungen, sondern auch ein Eingebundensein in Risiken im Blick auf Störfälle und Kosten, die bisherige Vorstellungen weit hinter sich lassen. Manifeste und latente »Verantwortungsdruck«, »Verdichtung der Arbeit«, Umgang mit störanfälligen hochkomplexen Geräten sind die Stichwörter, die Kennzeichen neuer Entwicklungen geworden sind".

Aber auch in traditionellen Arbeitsbereichen, wie etwa der Pflege, zeigt sich die Tendenz zur *Intensivpflege* mit hochtechnisierter Ausstattung, die die herkömmlichen, eher physischen Belastungen (Heben und Tragen, Nachtschicht, Temperaturschwankungen etc.) nicht ersetzen, sondern überformen. Die latente oder meist manifeste Überbeanspruchung der Pflegeberufe wird heute mit Recht als Teil des »Pflegenotstandes« mit seiner extremen Fluktuation, hohem Krankenstand etc. verstanden. Die Kirche hat sich allzu lange am Berufsverständnis und Modell der Diakonissen orientiert, die »ganzen Einsatz« verbunden mit hoher Motivation geleistet haben. Dieses Modell gehört aber längst der Vergangenheit an. Es ist ihre Aufgabe, an der Entwicklung eines neuen Berufsbildes mitzuwirken, das den Pflegeberuf an Wertigkeit dem Beruf des Arztes gleichstellt bzw. umgekehrt den Arztberuf hinsichtlich seiner Stellung und seines Berufsverständnisses neu durchdenkt".

3.3 Als drittes Beispiel für neuartige Herausforderungen behandelt die Denkschrift die »*Biotechnologie*«, die die Entwicklung im High-Tech-Bereich im besonderen symbolisiert. Angesichts der stürmischen Expansion in Forschung und Produktion besteht die Gefahr, daß das Prinzip der vorbeugenden Gefahrenabwehr erst nach langen experimentellen Erfahrungen und nachgewiesenen Schädigungen im Umgang mit biologischen Wirkstoffen Einzug halten wird. Nachdem sich der Deutsche Bundestag und die Berufsgenossenschaft Chemie Ende der achtziger Jahre um Sicherheitsrichtlinien bemüht haben, ist zumindest die Gefährlichkeit dieses Arbeitsfeldes anerkannt. Die Kirche empfiehlt ein Konzept der vorbeugenden Gefahrenvermeidung, das von zwei Grundsätzen ausgeht:

- »1. Sein Anwendungsbereich sollte alle biologischen Agentien erfassen.
2. Es muß vom Grundsatz der potentiellen Gefährlichkeit ausgehen, solange die Ungefährlichkeit eines unbekannten Organismus nicht nachgewiesen ist. Bestehende Arbeitsschutzregelungen sollten daraufhin überprüft werden, inwieweit sie diesen Kriterien entsprechen.«

4. Obgleich das Thema »*Genomanalyse an Arbeitnehmern*« gegenwärtig noch kein Thema in der deutschen Arbeitswirklichkeit ist, so muß doch damit gerechnet werden, daß es bei Verfeinerung genomanalytischer Methoden und entsprechenden Routineverfahren in ande-

ren Ländern (z. B. USA) rasch auch in Europa akut werden wird. Das Problem dieser Methode der gesundheitlichen Risikoanalyse bei Einstellungs- und Langzeituntersuchungen bei Arbeitnehmern ist nicht, daß völlig neuartige Erkenntnisse über die gesundheitliche Belastbarkeit zu erwarten sind. Auch heute schon lassen sich solche Erkenntnisse durch Explorationsverfahren gewinnen. Diese führen dazu, daß eine genaue Auswahl der Arbeitnehmer im Blick auf ihre Tauglichkeit für den vorgesehenen Arbeitsplatz stattfindet. Das Problem liegt in der Verobjektivierung der Diagnose und insbesondere der Prognose, die in Datenbanken jederzeit abrufbar, unwiderruflich gespeichert sind. Dadurch kann die Würde des Menschen beeinträchtigt, der Entscheidungs- und Handlungsspielraum des einzelnen schicksalhaft determiniert und fremdbestimmt werden. Das »informationelle Selbstbestimmungsrecht« muß aber auch für die Gesundheitsdaten gelten. Wie kann verhindert werden, so wird gefragt, daß durch die Genomanalyse der Schutz der Arbeitnehmer vor gefährlichen Arbeitsstoffen oder gesundheitsgefährdenden Arbeiten umgekehrt wird in einen Schutz der Unternehmer vor anfälligen Arbeitnehmern? Der Gedanke der *Prävention* wird vom *Arbeitsschutz* in die Ebene der *Arbeiterselektion* verlagert, das Humanitätsprinzip verlasen.

Wissenschaftlicher Ausgangspunkt aller Genomanalysen ist die sogenannte »Ein-Gen-Ein-Protein-Hypothese«, Sie besagt, daß ein bestimmtes Gen die Information für die Synthese eines bestimmten, zugehörigen Genprodukts (Protein) enthält. Viele Gene machen viele Proteine, viele Proteine bestimmen einen Stoffwechselweg, das Stoffwechselgeschehen führt zur Ausbildung von Merkmalen. In Ausnahmefällen, etwa beim Wachstumshormon, bestimmt ein einziges Gen (das Wachstumshormongen) über ein einziges Protein (das Wachstumshormon) ein äußerlich erkennbares (phänotypisches) Merkmal (die Körpergröße). Gene prägen sich also über ihre Produkte, die Proteine im Stoffwechselgeschehen und schließlich in Merkmalen aus. Dieser Prozeß ist allerdings keine Einbahnstraße, sondern erfolgt im Wechselspiel mit Umweltreizen, die ihrerseits wieder auf die Gene und ihre Ausprägung rückwirken", In der Sozialkammer wurde lange darüber diskutiert, ob angesichts der Risiken die Durchführung einer Genomanalyse im Arbeitsleben auf Phänotyp-Ebene, auf der Chromosomen-Ebene, auf der Genprodukt-Ebene sowie auf der DNA-Ebene sowohl als/ Einzelmaßnahme als auch erst recht als Reihenuntersuchung strikt abzulehnen und gesetzlich zu verbieten sei. Aus Gründen des »informationellen Selbstbestimmungsrechts« konnte sich die Sozialkammer zu einem generellen Verbot nicht entschließen, da auch die legitimen Eigeninteressen des Arbeitnehmers, bzw. die Vorsorgebemühungen von Eltern bei ihren Kindern Genomanalysen in bestimmten Situationen nahelegen können. Sie hat sich aber für ein strenges Verfahren und sichere Kontrollen gegen den Mißbrauch ausgesprochen:

»Angesichts der angeführten Risiken ist zu prüfen, ob auf die Durchführung einer Genomanalyse im Arbeitsleben ganz verzichtet werden kann. Dies gilt sowohl für Einzelmaßnahmen als auch für Reihenuntersuchungen. Hier ist eine Güterabwägung nötig im Blick auf das Interesse des Arbeitnehmers an einer bestimmten Tätigkeit und dem Schutz vor eventuell eintretenden Schädigungen. Der Gesetzgeber hat hier strenge Maßstäbe anzulegen, um zu verhindern, daß bereits die Offenlegung eines genetischen Risikos im Arbeitsleben über Einstellung oder Nichteinstellung, Beschäftigung oder Arbeitslosigkeit, beruflichen Auf- oder Abstieg entscheiden kann.«

Auf die Dringlichkeit einer vorausschauenden Gesetzgebung und der Präzisierung berufsgenossenschaftlicher Grundsätze für arbeitsmedizinische Reihenuntersuchungen hat der Heidelberger Arbeitsmediziner *W. Huber*, der auch Mitglied der Sozialkammer ist, durch detaillierte Auswertung internationaler Erfahrungen hingewiesen. So haben die gewerblichen Berufsgenossenschaften im Falle von Glucose-6-Phosphat-Dehydrogenasemangel, was zum Zerfall der roten Blutkörperchen führt - etwa bei intensivem Kontakt mit Nitro- und Aminoverbindungen -, Grundsätze erlassen, die faktisch auf eine Empfehlung zur Genomanalyse hinauslaufen. Die Firma *Dupont*, die in Europa verschiedene Niederlassungen besitzt, führt bereits Genomanalysen durch und hat z. B. vorgeschlagen, »Heterozygote Träger des Sichelzellgens« von Tätigkeiten auszuschließen, die Anämien begünstigen. Hierzu gehören u. a. Umgang mit Benzol, Blei, Cadmium, aromatischen Aminosäuren, Nitroverbindungen, Kohlenstoffmonoxyd, oder allgemein Tätigkeiten, die mit körperlichen Anstrengungen verbunden sind. Da in der schwarzen Bevölkerung diese Veranlagung häufig vorkommt, kann dies zum weitgehenden Berufsausschluß führen, übrigens auch bei Personen, die an den Olympischen Spielen in Mexiko City mitgewirkt und eine ganz normale Lebenserwartung haben. Die einseitige Bewertung eines Gens führt zu gefährlichen Stigmatisierungen und knüpft faktisch an die monokausale Betrachtungsweise der traditionellen Arbeitsmedizin an. Und, was schwerer wiegt, der Weg in die darwinistische Anthropologie und Menschenselektion wird weit geöffnet".

5. Die Sozialkammer hat sich Mühe gegeben, gegenüber solchen Abwegen der Arbeitsmedizin andere Lösungen ins Spiel zu bringen. Je weiter die naturwissenschaftlich geprägte industrielle Produktion voranschreitet, desto stärker wird die »Antiquiertheit des Menschen« (*G. Anders*) gegenüber maschinen- und computergestützten Verfahren zum Problem. Nur wenn ganzheitliche, an menschlichen und ökologischen Erfahrungen orientierte Ziele und Methoden erarbeitet werden, wird dem Auftrag der Humanisierung der Arbeitswelt Rechnung getragen.

Gesundheit und Krankheit sind nach christlichem Verständnis nicht ein Ideal des störungsfreien Funktionierens der Organe, der konfliktfreien Existenz und des Zustandes allseitigen Wohlbefindens. Gesundheit und Krankheit sind die beiden Möglichkeiten im Leben eines jeden Menschen, die ihn zur Verantwortung und Identität herausfordern. Gesund können Menschen genannt werden, die die Kraft erhalten, mit ihren Schwächen und Störungen zu leben und die Chance erhalten, trotz ihrer Einschränkungen ein sinnvolles, auf die Entfaltung der persönlichen Anlagen und Lebensentwürfe ausgerichtetes Dasein in Gemeinschaft mit anderen Menschen zu gestalten".

Auch die Arbeit selbst darf nicht am Modell des Hochleistungsträgers - auch im Sport beschränkt sich diese Möglichkeit auf wenige Lebensjahre - orientiert werden. Sondern sie ist zu verstehen als eine zielstrebige, der kreatürlichen Ordnung gerecht werdende Tätigkeit, die gemeinschaftlich angelegt ist und in der Kooperation der verschiedenen Gaben von Frauen und Männern, Älteren und Jungen, »Gesunden« und weniger »Gesunden« zur Geltung kommen soll. Die Welt und Qualität der Arbeit darf solchen Überlegungen nicht einfach prinzipiell widersprechen. Die Sozialkammer hat in Zusammenarbeit mit Arbeitspsychologen und psychosomatisch orientierten Arbeitsmedizinern ein Erkenntnis- und Handlungsmodell vorgeschlagen, das dem erwähnten Gedanken der *sinnvollen Balance* entspricht". Es geht davon aus,

daß Belastungen im Arbeitsleben grundsätzlich in komplementärer Korrelation zu den Ressourcen stehen. Belastungen wiederum sind daraufhin zu untersuchen, welche Stressoren, als zusätzliche Verstärker einwirken und welche zusätzlichen Ressourcen mobilisiert werden können. Es gibt innere Ressourcen und Ressourcen am Arbeitsplatz (z. B. Kompetenz und Qualifikation, Partizipation, Arbeitsklima, Zeitsouveränität etc.). Dieser Ansatz, der in der Studie ausführlicher dargestellt und erläutert wird, kann dazu beitragen, ein Klima im Betrieb zu erreichen, das arbeitsbedingte Erkrankungen oder Berufskrankheiten in ihrem komplexen Entstehungszusammenhang erkennt und neue präventive Strategien freisetzt. Schon heute gibt es über die Sicherheitsfachleute und Arbeitsmediziner hinaus »Arbeitskreise Gesundheit im Betrieb«, die sich die entsprechende Kompetenz aneignen und diese umsetzen.

Die hier angesprochene Betrachtungsweise überschreitet die Grenzen zwischen Arbeitswelt und Freizeitwirklichkeit. Sowohl Ressourcen als auch Stressoren lassen sich nicht mehr nur in der Arbeitswelt zuordnen. Selbst die Stressoren »gefährliche Stoffe«, die Allergien und andere Krankheiten (mit-)bedingen, wirken heute universal auf den menschlichen Organismus. Ebenso sind psychische und informatorische Belastungen hier wie dort - wenn auch unterschiedlich stark - verteilt. Es wird unumgänglich sein, aus diesen Einsichten neue versicherungsrechtliche Modelle und insgesamt umfassende Betrachtungsweisen abzuleiten, in denen die *Generalprävention* mit der *Verhaltens- und Verhältnisprävention* auf der einen Seite mit einer ganzheitlichen Regelung der *Rehabilitation* und *Entschädigung* andererseits verknüpft wird".

6. In der deutschen Fachöffentlichkeit wurden bisher die Aktivitäten der EG vor allem unter dem Gesichtspunkt wahrgenommen, das deutsche Arbeitsschutzniveau vor Rückschritten zu bewahren. Inzwischen aber zeichnet sich eine Entwicklung ab, die in Einzelbereichen das erreichte Niveau überschreitet. Die inhaltliche Reichweite des Arbeitsschutzrechts wird deutlich ausgedehnt. Die neue Maschinenrichtlinie auf der Grundlage des Art. 100a EWG-Vertrag verpflichtet die Mitgliedsstaaten dazu, bei der Konstruktion und dem Einsatz von Maschinen dafür zu sorgen, daß die »Sicherheit und Gesundheit« nicht gefährdet werden. Die »Sicherheits- und Gesundheitsanforderungen« (Art. 3 und Anhang I) werden umfassend ausgelegt und schließen arbeitspsychologische und physiologische Faktoren mit ein: »Unter den vorgesehenen Benutzungsbedingungen müssen Belästigung, Ermüdung und psychische Belastung (Streß) des Bedienungspersonals unter Berücksichtigung der ergonomischen Prinzipien auf das mögliche Mindestmaß reduziert werden.c" Die Sozialkammer macht darauf aufmerksam, daß die EG-Richtlinien auf der Grundlage von Art. 118a EWG-Vertrag einheitliche Mindestanforderungen an den Arbeitsschutz enthalten, die von den Mitgliedsstaaten über- aber nicht unterschritten werden dürften. Dort wird auch die Terminologie neu gefaßt: von »berufsbedingten Erkrankungen« wird gesprochen und nicht etwa von »arbeitsbedingten Gesundheitsgefährdungen« oder »arbeitsbedingten Erkrankungen«. Arbeitgeber werden verpflichtet, »den neuesten Stand der Technik und wissenschaftlicher Erkenntnisse auf dem Gebiet der Gestaltung von Arbeitsplätzen« zu berücksichtigen, was sich beispielsweise beim Umgang mit Bildschirmgeräten etc. mit niederfrequenten (langwelligen) Radiowellen auswirken dürfte". Begriffe wie »Erleichterung bei eintöniger Arbeit und bei maschinenbestimmtem Rhythmus«, »Verknüpfung von Technik, Arbeitsorganisation, Arbeitsbedingungen, sozialen Beziehungen« und »Einfluß der Umwelt auf den Arbeitsplatz«, »psychische Belastungen« haben bisher in den deutschen

Arbeitsschutzregelungen noch nicht den Stellenwert eingenommen, der diesen Faktoren in den EG-Richtlinien heute schon eingeräumt wird. Allerdings wird es darauf ankommen, durch eine international angelegte Forschung und eine breite einvernehmliche Debatte den inzwischen eingeschlagenen Weg konsequent zu verfolgen. Die Evangelische Kirche begrüßt deshalb die gemeinsame Erklärung der Arbeitgeber und Gewerkschaften (1989) zum Arbeitsschutz der Europäischen Gemeinschaft. Im Anhang der Denkschrift wird diese Erklärung abgedruckt.

Es ist deutlich geworden, daß wir gegenwärtig an der Schwelle neuer grenzüberschreitender Lebens- und Arbeitsformen stehen. Diese müssen nicht in erster Linie Besorgnisse auslösen, sondern fordern uns alle zu erhöhter Aufmerksamkeit, zu einem übergreifenden Lernprozeß und einer neuen Arbeitskultur heraus. Die Kirche hat ihre Bereitschaft erkennen lassen, sich an diesem Lern- und Erfahrungsprozeß inhaltlich zu beteiligen.

Prof Dr. Dr. Theodor Stroh

Karstraße 16

6900 Heide/berg

Abstract

The debate about the so-called humanization of the matters of labour is presently concentrated on the safety of health during the working process, upon the preventive industrial safety. The social department (Sozialkammer) of the Protestant Church in Germany (EKD) has published a memorandum about this, in which the situation of industrial safety is analyzed against the background of the European development; this memorandum also contains ethical principles for an all-embracing understanding and method, concrete suggestions for a further organization are given. Challenges for example result from the effect of uncountable chemical substances, in the application of new and complex technical methods, in bio-technologies and genetic analysis. The church tries to overcome the predominant mono-causal method of analysis and it considers carefully the dimensions of a far-reaching responsibility for health.

Anmerkungen

1. Arbeit, Leben und Gesundheit – Perspektiven, Empfehlungen, Forderungen. Eine Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung, hg. vom Rat der EKD, Gütersloh 1990. Zur europäischen Perspektive vgl. Vergleichende Darstellung der Systeme der sozialen Sicherheit in den Mitgliedstaaten der Europäischen Gemeinschaften, hg. von der Kommission der Europäischen Gemeinschaften, Brüssel, 14. Auflage 1988, S. 87ff.; A. Schulte *J. H. J. Bienek*: Gesundheit am Arbeitsplatz. Baustein für ein soziales Europa, masch. Man., 1990; W. Tegtmeier: Wirtschafts- und sozialpolitische Position der Bundesrepublik Deutschland vor dem Hintergrund des EG-Binnenmarktes 1992, masch. Man., Sept. 1988.
Die wichtigste »Richtlinie des Rates vom 12. Juni 1989 über die Durchführung von Maßnahmen zur Verbesserung der Sicherheit und des Gesundheitsschutzes der Arbeitnehmer bei der Arbeit (Rahmen-Richtlinie)« hat die Tür zu einer europäischen Arbeitsschutz-Ordnung endgültig geöffnet.
2. Vgl. Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gern. Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh 1989, S. 16-21. Diese Gedanken wurden in Kap. 5.2 der neuen Studie weiter entfaltet und konkretisiert.
3. Arbeit, Leben, Gesundheit, aaO., Einleitung zu Kap. 2. Der Präventionsgedanke wird heute mit Recht in den Vordergrund gerückt. Insbesondere die Enquete-Kommission »Strukturreform der gesetzlichen Krankenversiche-

rung« hat in ihrem Endbericht vom 12.2. 1990, BDr. 11/6380, einstimmig »Aufgaben präventiver Gesundheitspolitik« in den Bereichen Verhaltensprävention, Verhältnisprävention, Gesundheitsförderung und Früherkennung formuliert (S. 27ff.) und die Defizite auf diesem Gebiet klar beim Namen genannt. Gegenwärtig fließen nur ca. 1% der Mittel im gesamten Gesundheitssystem in diesen Bereich! In die Richtung Prävention zielte auch die große Anfrage der SPD-Fraktion vom 5. 7. 1989, BDr. 11/4923, in der es u. a. heißt: »Arbeitsbedingte Erkrankungen sind in die Präventiv- und Entschädigungspflicht der Berufsgenossenschaften einzubeziehen. Das derzeitige starre Beweislastverfahren bei der Anerkennung von Berufskrankheiten ist zugunsten der Arbeitnehmer zu ändern« (S. 2). Zum Ganzen vgl. auch A. Schulte/Ho J. Bienek: Für mehr Prävention im Betrieb, in: Gesundheit am Arbeitsplatz. Neue Techniken menschlich gestalten, hg. vom Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung, Bonn 1988, S. 6ff., und B. Marschall u. a.: Überlegungen zur Situation der Arbeitsmedizin in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Betrachtung aus betriebsärztlicher Sicht, Dortmund 1989, S. 48ff.

4. Trotz eines einstimmigen Beschlusses des Deutschen Bundestages im Jahre 1981, der die Bundesregierung zur Vorlage eines neugefaßten Arbeitsschutz-Gesetzes aufTordert, ist bis heute kein grundsätzlicher Fortschritt erreicht. Ein Referenten-Entwurf der gegenwärtigen Bundesregierung scheiterte im Vorfeld am Einspruch der Interessengruppen. Inzwischen wird die Anpassung an europäisches Recht zur Überarbeitung aller deutschen Schutzbestimmungen nötigen, diese neue Gelegenheit sollte nicht ungenutzt verstreichen! Vgl. Regelwerke 1-14, hg. von der Bundesanstalt für Arbeitsschutz, Bremerhaven bis 1986.
5. Vgl. hierzu K. Kuhn: Arbeitsbedingungen und neue Techniken, in: Sicherheitsingenieur 1, 1989, S. 20ff. und JAB/B/BB – Befragungen von 1979 und 1985/86. Die Frühinvalidisierungsindizes bei männlichen Arbeitern liegen mehr als dreimal so hoch gegenüber der Angestellten. Die Kosten der Rehabilitation ebenso wie die der Frühinvalidität wurden überbetrieblich verrechnet. »Von der Höhe der Beiträge gehen daher keine Impulse aus, dem Gesundheitsverschleiß durch verstärkten Arbeits- und Gesundheitsschutz entgegenzuwirken.« Der Grundsatz »Rehabilitation geht vor Rente« bleibt daher folgenlos; er zieht nicht den Grundsatz nach sich »Arbeits- und Gesundheitsschutz geht vor Rehabilitation«, M. Kendner: Dt. Ärzteblatt, 4. 12. 1989, S. 37ff.
6. Vgl. Arbeitsprogramm der Bundesanstalt für Arbeitsschutz für die Jahre 1989/90, Dortmund 1989, S. 37ff. Die erwähnten Daten werden bei Gefahrgut-Transporten, die 17% des gesamten Transportaufkommens ausmachen und 186 Millionen Tonnen pro Jahr umfassen (1988), noch um vielfältige Belastungsmomente erhöht.
7. Vgl. H. Schneider: Die betrieblichen Unfallkosten – dargestellt an 20 Beispielen aus der Praxis, Dortmund 1986 und eh. Leichensteinring: Wie sicher ist die Arbeit? Die Sicherheitsfachkraft überprüft den Betrieb, Köln 1984, S. 46ff. und BAU-Gruppe 1.2, Statistische Information für das Jahr 1987 (Dez. 1988) und vorl. Statistik für 1988, Dortmund 1989.
8. Arbeit, Leben, Gesundheit, aaO., Kap. 2.2. Die Ausdehnung der Verantwortlichkeit der Bundesanstalt würde erhebliche Ressourcen erfordern. Diese müssen aber unter allen Umständen geschaffen werden! Es muß leider konstatiert werden, daß die Bundesrepublik ein »Entwicklungsland« sowohl hinsichtlich der exakten Erforschung der Gefahrstoffe als auch in der epidemiologischen Forschung ist. Vgl. hierzu B. Marschall u. a.: Spezielle Sach- und Wissensdefizite im Bereich der Arbeitsmedizin, in: Überlegungen zur Situation der Arbeitsmedizin, aaO., S. 144-221 und den Tagungsbericht H. Kollmeier/K. Kuhn: Berufsbezogene Auswertung von betriebsärztlichen Daten und medizinischen Massendaten der Kranken- und Sozialversicherung. BAU-Kolloquium 1988, Dortmund 1989. Dort wird auf das Fehlen von Mortalitätsstatistiken, Krebsregister, Register chronischer Krankheiten aufmerksam gemacht, die es in vielen Staaten bereits seit langem gibt (S. 6).
9. Die Studie greift hier Vorschläge auf, die zu einem einheitlichen Niveau auch bei Klein- und Mittelbetrieben führen können. Allerdings sind wir davon heute noch weit entfernt. Eine Sanierung der DDR-Betriebe mit einem weiten Netz betriebsärztlicher Versorgung ist möglich, bedarf aber einer raschen Beseitigung der gravierenden Wissensdefizite. Wesentliche Kritik an der Gefahrstoffverordnung vom 26.8. 1986 übt die Zeitschrift »Humane Produktion« 4, 87, S. 7:
 - »1. Die Bundesregierung hat viel zu wenige besonders gefährliche Stoffe verboten.
 2. In der Verordnung sind keinerlei Grenzwerte für Gemische von Gefahrstoffen aufgeführt, obwohl gerade davon über 10 Millionen Arbeitnehmer betroffen sind.
 3. Unverzüglich müssen Vorschriften für Stoffe aufgenommen werden, die zu Fruchtschädigungen, Erbgutveränderungen, Störungen der Fortpflanzungsfähigkeit, Allergien und chronischen Vergiftungen führen können.
 4. Die Hersteller von Gefahrstoffen müßten unter Androhung harter Strafen endlich gezwungen werden, ihre Erkenntnisse über gesundheitliche Eigenschaften von Gefahrstoffen gegenüber den Arbeitnehmern, den Verbrauchern und auch den Betrieben offenzulegen. Vor allem die Arbeitgeber von Klein- und Mittelbetrieben sind - ebenso wie die Verbraucher und Arbeitnehmer – auf solche Informationen angewiesen.«
 Zitat nach B. Marschall u. a.: Überlegungen zur Situation ..., aaO., S. 205f.
10. Vgl. K. Kuhn: Arbeitssicherheit und neue Technologien, Technische Rundschau 42, 1988, S. 132ff.; vgl. auch Der Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung u. d. Bundesminister für Forschung und Technologie, Förder-

- schwerpunkt: Schutz der Gesundheit an Arbeitsplätzen mit neuen Informations- und Kommunikationstechniken, Programm: Forschung zur Humanisierung des Arbeitslebens, Bonn 1985, und *dies.*: Arbeitsschwerpunkt: Schutz der Gesundheit beim Einsatz neuer Techniken in der Produktion, Programm: Forschung zur Humanisierung des Arbeitslebens, Bonn 1987 und *W. Breuer* u. a.: Positivbeispiele psychisch förderlicher Arbeitsmomente. Literaturstudie, Dortmund 1985, S. 105ff.
11. Dem Thema Pflege widmet die Sozialkammer im Rahmen ihrer Arbeit an der »Gesundheitsreformdenkschrift« besondere Aufmerksamkeit. Fünf Punkte, so haben Untersuchungen ergeben, sind für Pflegekräfte von entscheidender Wichtigkeit: 1. ganzheitliche Pflege; 2. Mitarbeit in einem berufsübergreifenden Team; 3. überschaubarer Arbeitsaufwand; 4. optimale Pflegebedingungen im Verhältnis von Behandlungs- und Grundpflege, sowie 5. flexible Arbeitszeiten. »Alles andere war von sekundärer Bedeutung, auch Dinge wie Gehalt und Aufstiegsbedingungen.« Umgekehrt wurden »unzureichende Personalausstattung«, »Ausführung pflegefremder Arbeiten«, »zu starke Hierarchien« als »negative Arbeitsplatzmerkmale« genannt. Vgl. Gesundheitsforum SZ Nr. 82, 7./8.4. 1990, S. 19: Die Not in der Pflege - Ursachen und Konsequenzen; auch *U. Pröhl* u. *W. Streich*: Arbeitszeit und Arbeitsbedingungen im Krankenhaus, BAU Forschungsbericht Nr. 386, Dortmund, 1984 und *H. Demmerl* u. *B. Küpper*: Belastungen bei Arbeitsplätzen, die überwiegend mit Frauen besetzt werden, BAU Forschungsbericht Nr. 383, Dortmund 1984, S. 89ff. Vgl. auch: *M. Rummel* u. a.: Neues zum Thema - Psychischer Stress, Forschungsbericht der Projektgruppe »Psychischer Stress am Arbeitsplatz«, Berlin 1983.
 12. Hierzu Arbeit, Leben, Gesundheit, aaO., Abschnitt 2.1.3. Außerdem *W. Huber*: Probleme der Biotechnologie im Arbeitsschutz, Heidelberg 1989: »Es gibt noch keine entwickelte Sicherheitsforschung zur Bio- und Gentechnologie; die mit Forschung befaßten Wissenschaftlern arbeiten meist im Auftrag der Industrie.« Er fragt, wie kann verhindert werden, »daß Arbeitsschutz zur Risikoverwaltung degradiert wird« (S. 1).
 13. Vgl. *W. Huber*, aaO., S. 18, und die Denkschrift, aaO.
 14. AaO.
 15. Vgl. zum Ganzen: *J. Stumm*: Gentechnologie und Arbeitsschutz, Darmstadt 1987 und *F. Helbing* u. a.: »Genomanalyse« bei Arbeitnehmern: Eine Klärung der Begriffe aus arbeitsmedizinischer Sicht, in: Arbeitsmedizin-Sozialmedizin-Präventivmedizin 22, 1987, S. 90ff.
 16. Die Sozialkammer hat sich bemüht, im Vorgriff auf die in Arbeit befindliche Denkschrift zu einer ethischen Klärung des Zusammenhangs von »Arbeit und Gesundheit« zu gelangen, Kap. 5, und hat hier auf Vorschläge von *D. Riessler* u. *J. Moltmann* u. *F. Hartmann* zurückgegriffen. Vgl. hierzu *H. Schipperges*: Homo patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen, München 1985, S. 306ff.
 17. Unter dem Aspekt ganzheitlicher Betrachtung hat die US-Association of Schools of Public Health in Zusammenarbeit mit dem National Institute for Occupational Safety and Health im Jahre 1988 einen Vorschlag publiziert, der auch das Kap. 4 »Hauptaufgabe: Die Gewinnung eines ganzheitlichen Ansatzes« beeinflusst hat: A Proposed National Strategy for the Prevention of Psychological Disorders. Das Stressmodell hat *H. Mayer* erstmals zusammenfassend dargestellt: Das Stressmodell als Erklärungsprinzip, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. IX. Ergebnisse für die Medizin (1), Zürich 1979, S. 223-260; vgl. auch *K. Kuhn*: Betriebliche Gesundheitsförderung. Stand und Perspektiven, masch. Man., Dortmund 1990.
 18. Unter 6.5 wird gefordert: »Gesetzliche Regelungen sind zu schaffen, die der Multikausalität bei der Krankheitsentstehung Rechnung tragen. Im Blick auf die Verantwortlichkeit der unterschiedlichen Versicherungsträger ist das Prinzip der Teilverursachung zumindest zu erwägen. Es ist zu wünschen, daß die Krankenkassen ihre Möglichkeit nutzen, Prävention am Arbeitsplatz verstärkt zu betreiben.«
 19. Vgl. *A. Schultel* u. *H. J. Bienek*: Gesundheit am Arbeitsplatz - Baustein für Europa, masch. Man., Dortmund 1990.
 20. Vgl. *Kollert* u. a.: Biologische Effekte elektromagnetischer Strahlung von Computer-Bildschirmen. Internationaler Stand der Erkenntnis. Messungen an 16 Bildschirmgeräten. Gutachten, Bremen 1987. Hier sei auf die Ergebnisse der internationalen Kongresse in Stockholm und Montreal 1986 und 1989 hingewiesen, die *A. G. Fleischer*: Problemfeld Bildschirmarbeit, zusammengefaßt hat; masch. Man., Hamburg 1990.

Arnoldshainer Thesen zur Abschaffung der Freiheitsstrafe*

III. Vorschläge

A. Alternative Sanktionen

Der Grundsatz der Subsidiarität gilt, wie in These 4 ausgeführt, auch bei der konkreten strafrechtlichen Reaktion auf eine Tat. Dies bedeutet, daß bei der Verhängung einer strafrechtlichen Maßnahme nach dem hier vorgelegten Sanktionskatalog immer darauf zu achten ist, ob die mit der Strafe verfolgten Zwecke ohne oder durch weniger eingriffsintensive Sanktionen erreicht werden können.

Zudem ist das *Verhältnismäßigkeitsprinzip* bei der Sanktionierung insofern zu beachten, als die Sanktion in einem angemessenen Verhältnis zur Schwere der Tat bzw. der Rechtsgutsverletzung stehen muß.

Das *Sozialstaatsprinzip* verlangt, daß neben der Verhängung einer repressiven strafrechtlichen Maßnahme auch Hilfen angeboten werden müssen, die es dem/der TäterIn ermöglichen, (wieder) ein straffreies und sozial integriertes Leben führen zu können. Diese Hilfen sind aber nach dem Grundsatz der Trennung von Hilfe und Kontrolle von sozialen Diensten *außerhalb* der Justiz anzubieten. Sämtliche Kontrollen, die im Zusammenhang mit den hier aufgeführten Sanktionen notwendig sind, sind von dem/der zuständigen RichterIn selbst oder von einer von ihm/ihr dazu beauftragten justizunabhängigen Stelle durchzuführen.

Unter Berücksichtigung dieser Grundsätze sind die gegenwärtigen Sanktionen, in deren Mittelpunkt die Freiheitsstrafe steht, insbesondere zu ersetzen durch:

1. Laufzeitleistungsstrafe,
2. Laufzeitleistungsstrafe zur Bewährung,

3. Meldeauflage,
4. Verwarnung,
5. Schuldfeststellung.

1. Laufzeitleistungsstrafe

Die **Laufzeitleistungsstrafe** tritt an die Stelle der Freiheitsstrafe. Sie besteht aus der

- Laufzeitarbeitsstrafe (kontinuierliche Arbeitsleistung) und der
- Laufzeitgeldstrafe (regelmäßige Geldzahlung).

Als Regelsanktion im Bereich mittlerer und schwerer Kriminalität soll sie eine systematische Absenkung des Lebensstandards auf Zeit bewirken.

Die Laufzeitleistungsstrafe baut auf einer Sockelgeldstrafe, deren Höchstmaß 60 Tagessätze beträgt, auf.

Erläuterung

1. (Inhalt) Die *Laufzeitgeldstrafe* besteht in der zeitlich befristeten Absenkung des Lebensstandards um 20% des Gesamteinkommens (einschließlich der Nutzungen aus Vermögen).

Die *Laufzeitarbeitsstrafe* entspricht im Strafraumen der Laufzeitgeldstrafe. Der/Die Verurteilte hat hierbei 20% der wöchentlichen Regelarbeitszeit unentgeltliche, gemeinnützige Arbeit zu leisten.

Der/Die Verurteilte kann zwischen der Laufzeitgeldstrafe und der Laufzeitarbeitsstrafe wählen.

2. (Bemessungsgrundlage und Strafraumen)

Die Dauer der Laufzeitleistungsstrafe bemißt sich nach der Schuld des/der Täter(s)In und beträgt bei heute mit zeitiger Freiheitsstrafe bedrohten Delikten mindestens 6 und höchstens 120 Monate. Grundsätzlich gelten die heute im Besonderen Teil des Strafgesetzbuchs genannten Strafandrohun-

* Im Rahmen der Dokumentation der ZEE werden Thesen zur Abschaffung der Freiheitsstrafe vorgelegt, die aus einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Akademie Arnoldshain hervorgegangen sind, in der *Sigrid Bernhardt*, Prof. Dr. *Heinz Cornehl*, Dr. *Thomas Feltes*, Prof. Dr. *Hans-Claus Leder*, Dr. *Wolfram Schädler*, *Ulrich O. Sievering*, Prof. Dr. *Dieter Zimmermann* mitgearbeitet haben. Der erste Teil dieser Dokumentation wurde in Heft 3/90 abgedruckt.

gen, wobei aber die Mindeststrafrahmen wegfallen und die Höchststrafen überprüft werden sollen.

Einer Laufzeitleistungsstrafe bedarf es nur, wenn die Verhängung einer *Socke/geldstrafe* von mindestens 5 bis maximal 60 Tagessätzen (nach dem herkömmlichen Netto-Tagessatzsystem) zur Ahndung nicht ausreicht. Die Höchstdauer der Laufzeitleistungsstrafe beträgt bei derzeit mit lebenslang bedrohten Delikten 15 Jahre.

Während des sichernden Freiheitsentzugs gilt eine daneben verhängte Laufzeitleistungsstrafe als getilgt.

3. (Einkommensermittlung bei der Laufzeitgeldstrafe) Die Höhe des Einkommens, welches der Laufzeitgeldstrafe wie der Sockelgeldstrafe zugrunde zu legen ist, wird anhand einer Tabelle bestimmt, die jährlich neu auf der Grundlage der Daten des statistischen Bundesamtes für die wichtigsten Berufe erstellt wird. Der/Die RichterIn nimmt die entsprechende Rubrik, die dem Beruf des/der Verurteilten zum Zeitpunkt seiner/ihrer Verurteilung entspricht, in einen Beschluß auf, der zusammen mit dem Urteil ergeht.

Staatsanwaltschaft und Angeklagte/r können bereits im Vorverfahren für ein Abweichen von dieser Tabelle Beweise erbringen. Nach rechtskräftigem Urteil kann die Einkommenshöhe dann neu festgelegt werden, wenn der/die Verurteilte oder die Staatsanwaltschaft Beweise für Einkommensveränderungen von mehr als 10% vorlegen.

4. (Vollstreckung der Laufzeitleistungsstrafe) Die Laufzeitleistungsstrafe steht und fällt mit ihrer praktischen Durchführbarkeit und Vollstreckbarkeit.

a) Gegen mutmaßlich *Zahlungsunwillige* sind die Vollstreckungsmöglichkeiten entsprechend der Zivilprozeßordnung (bis hin zur Erzwingung der eidesstattlichen Versicherung) voll auszuschöpfen (§ 459c, Abs. 2 StPO ist aufzuheben).

b) Aufgrund der Wahlfreiheit des/der Verurteilten zwischen Geld- und Arbeitsleistung reduziert sich die Gruppe derjenigen, bei denen weitere Zwangsmittel notwendig werden können, auf die,

- die zahlungsunfähig und arbeitsunwillig sind, sowie auf die,
- die zahlungs- und arbeitsunfähig sind.

Gegen *Zahlungsunfähige*, die keine gemeinnützige Arbeit leisten *wollen*, ist als Zwangsmittel zur Durchsetzung der Arbeitsaufnahme die Erzwingungshaft vorzusehen. Diese kann durch den/die

RichterIn nach mündlicher Anhörung des/der Verurteilten für den Fall angeordnet werden, daß der/die Verurteilte die Leistung nicht erbringt. Die Erzwingungshaft wird nicht auf die Laufzeitleistungsstrafe angerechnet. Auf die Festlegung einer zeitlichen Obergrenze wird verzichtet, da die Fortdauer der Haft jederzeit durch das Einverständnis zur Erbringung der Arbeitsleistung abgewendet werden kann.

Die Gruppe der *Zahlungs- und Arbeitsunfähigen* dürfte aufgrund der Vielfalt gemeinnütziger Beschäftigungsmöglichkeiten, die selbst für behinderte bzw. ältere Straffällige denkbar sind, zahlenmäßig kaum ins Gewicht fallen. Hier stößt die Durchsetzung des staatlichen Strafanspruchs zwangsläufig an seine Grenze, die jedoch akzeptiert werden kann.

c) Erfüllt der/die Verurteilte die ihm auferlegten Geld- oder Arbeitsleistungspflichten regelmäßig und begeht er/sie keine weiteren Straftaten, so hat er/sie Anspruch auf Aussetzung eines Teils der Strafe. Die entsprechenden Modalitäten sind festzulegen. Beginnend mit einer regelmäßigen Erfüllung von mindestens 6 Monaten wird dem/der Verurteilten für jeden weiteren Monat erfüllter Geld- oder Leistungsstrafe ein Monat von der Gesamtstrafe zur Bewährung ausgesetzt.

d) Die Ersetzung der Freiheitsstrafe durch die Laufzeitleistungsstrafe gilt für Deutsche und Ausländer gleichermaßen. Da jedoch bei ausländischen Personen ohne Wohnsitz in der BRD ein wesentliches Moment sozialer Kontrolle fehlt, wächst die Möglichkeit (und Wahrscheinlichkeit) sich der Strafvollstreckung zu entziehen. Aufgrund des ansonsten entstehenden Sanktionsgefälles, welchem es im Hinblick auf schwere Rechts-gutsverletzungen entgegenzuwirken gilt, sollen Vereinbarungen über die Vollstreckung von Laufzeitleistungsstrafen mit anderen Staaten getroffen werden; insbesondere innerhalb der EG-Länder erscheint dies möglich. Personen aus Staaten, mit denen eine solche Vereinbarung nicht getroffen werden könnte, müssen eine Sicherheitsleistung in Höhe von 50% der Strafe hinterlegen. Sie können bis zur Zahlung dieser Sicherheitsleistung inhaftiert werden, jedoch höchstens ein Jahr, bei Tötungsdelikten 2 Jahre. Während dieser Zeit kann gemeinnützige Arbeit geleistet und damit eine Leistungsstrafe getilgt werden. Nach 60 Tagen (entspricht der Sockelgeldstrafe) soll unter Berücksichtigung der besonderen Situation von Ausländer(n)Innen im

Freiheitsentzug die Möglichkeit der Aussetzung zur Bewährung geprüft werden.

Die Laufzeitgeldstrafe kann auch vom Ausland aus getilgt werden, wobei sie den dortigen Verdienstmöglichkeiten anzupassen ist. Nach Begleichung der Strafe ist die Einreise in die BRD grundsätzlich wieder möglich.

Die faktische Privilegierung deutscher StraftäterInnen wird in Kauf genommen, da als Alternative ansonsten nur das Warten auf eine weltweite Abschaffung der Freiheitsstrafe bliebe. Durch die Möglichkeit zwischenstaatlicher Vereinbarungen, die die Vollstreckung sicherstellen sollen, ist aber auch schon heute gewährleistet, daß AusländerInnen mit Wohnsitz außerhalb der BRD nicht als solche schlechter gestellt werden.)

e) Während der Vollstreckung der Leistungsstrafe wird dem/der Verurteilten Beratung durch einen (justizunabhängigen) Sozialdienst angeboten.

2. Laufzeitleistungsstrafe zur Bewährung

Jede Laufzeitleistungsstrafe kann – im Gegensatz zur Sockelgeldstrafe (bezüglich derer aber wie bisher Ratenzahlungsvereinbarungen möglich sein sollen) - zur Bewährung ausgesetzt werden. Die Aussetzung soll vor allem Möglichkeiten der Schadenswiedergutmachung eröffnen, durch die dem/der Verurteilten auch die Gelegenheit zur Sühne gegeben wird. Die Weisung der Unterstellung unter die Bewährungshilfe entfällt, jedoch sollen Beratung und persönliche Hilfe durch justizunabhängige Institutionen und Personen angeboten werden.

Erläuterung

Da die Strafen grundsätzlich entmystifiziert und auf ihren Nutzen zur Konfliktlösung und Rückfallvermeidung reduziert werden sollen, brauchen auch erkannte Laufzeitleistungsstrafen nur dann vollstreckt zu werden, wenn die Zweckerreichung ohne Vollstreckung gefährdet ist. Eine Obergrenze ist, da Sicherheitsaspekte außer Betracht bleiben, entbehrlich.

Das Gericht kann die Vollstreckung der Laufzeitleistungsstrafe zur Bewährung aussetzen, wenn zu erwarten ist, daß der/die Verurteilte sich schon die Verurteilung zur Verwarnung dienen lassen und künftig keine Straftat mehr begehen wird. Dabei sind im Rahmen einer Gesamtwürdigung die Persönlichkeit des Verurteilten, sein Bemühen

um einen Ausgleich mit dem Verletzten, sowie sein Verhalten nach der Tat, seine Lebensverhältnisse und die Wirkungen zu berücksichtigen, die von der Aussetzung für ihn zu erwarten sind.

Als Bewährungsaufgabe kommt ausschließlich die Schadenswiedergutmachung in Betracht, als Weisungen kommen z. B. Aufenthaltsgebote und Kontaktverbote in Frage. Die Weisung der Unterstellung unter die Bewährungshilfe entfällt. Der Verurteilte kann zu einer Kontaktaufnahme z. B. mit allgemeinen Beratungsdiensten, Drogenberatungsstellen, Schuldnerberatung u. ... verpflichtet werden. Während der ausgesetzten Leistungsstrafe wird dem Verurteilten Beratung durch eine(n) MitarbeiterIn eines (justizunabhängigen) Sozialdienstes angeboten. Die Dauer der Bewährungszeit beträgt mindestens ein Jahr und entspricht im übrigen der Straflänge.

Die Nichtbefolgung von Weisungen wird nicht sanktioniert. Die Strafe kann vorzeitig erlassen werden, wenn der/die Verurteilte die Auflagen und/oder Weisungen vollständig erfüllt und strafrei geblieben ist. Dies kann frühestens nach der Hälfte der Strafe der Fall sein. Die Strafaussetzung zur Bewährung kann widerrufen werden, wenn der Verurteilte während der Bewährungszeit eine neue erhebliche Straftat begeht oder der Auflage, Schadenswiedergutmachung zu leisten, gröblich und beharrlich nicht nachkommt.

3. Meldeauflagen

Bei TäterInnen, von denen keine Gefahr erheblicher Rechtsgutverletzungen (körperliche Unversehrtheit, Freiheit, Leben) ausgeht und bei denen aus Gründen der Sozialkontrolle/Prävention oder zum Zweck der Bestrafung ein Lebensstandardabsenkung durch Zugriff auf Verdienst oder Vermögen für unzureichend oder unangebracht angesehen wird, sind Meldeauflagen als Sanktionen vorzusehen.

Art und Ausmaß der Meldeauflagen sind gesetzlich zu fixieren und im Einzelfall durch das Gericht per Urteil in Art und Umfang festzulegen.

Erläuterung

Die Verhängung von Meldeauflagen soll neben ihrem sozial kontrollierenden Aspekt auch insofern Sanktionscharakter haben, als sie alle Personen weitgehend gleich in der freien Verfügung über Zeit einschränkt. Sie nimmt insofern in sehr abgeschwächter, viel humanerer, aber dennoch spürbar-

rer Weise einen Aspekt der abgeschafften Freiheitsstrafe auf und soll auch nur den Täterkreis treffen, für den nach dem geltenden Strafrecht Freiheitsstrafe vorgesehen ist. Indem im Rahmen der Verhältnismäßigkeit Auflagen bis zur täglichen Meldung verhängt werden können, werden beispielsweise Reisen unmöglich gemacht.

Hierzu ist folgende Regelung in das StGB aufzunehmen:

1. Die Meldeauflage ist zeitig.
2. Das Höchstmaß beträgt 2 Jahre, ihr Mindestmaß einen Monat.
3. Bei der Verhängung der Meldeauflage wird Dauer und die Häufigkeit sowie Zeit, Ort und Art der Meldung festgelegt.
4. Die Anzahl der Meldungen beträgt mindestens einmal wöchentlich, höchstens einmal täglich.
5. Die Meldezeit kann zwischen 7.00 und 20.00 Uhr liegen.
6. Den genauen Ort und die Art der Meldung bestimmt das Gericht unter Berücksichtigung der persönlichen Verhältnisse des/der Täter(s)In. Die Meldung erfolgt bei der örtlichen Polizeibehörde.
7. Das Gericht kann die Entscheidung nach Ziffer 6 auch nachträglich ändern oder aufheben. §§ 56f. StGB gelten entsprechend.
8. Verletzt der/die Verurteilte mehrfach gröblich die Meldepflicht, können Zwangsmittel, insbesondere auch Erzwingungshaft, angewendet werden.

4. Verwarnung

In Anlehnung an das Jugendstrafrecht (§ 14 JGG) muß auch im Erwachsenenstrafrecht der Ausspruch einer »Verwarnung« möglich sein. Gleichzeitig sollte der/die RichterIn die Verpflichtung auferlegen können, daß der/die TäterIn den durch die Tat verursachten Schaden nach Kräften wiedergutmacht bzw. seiner/ihrer Unterhaltspflicht nachkommt.

Erläuterung

Wie die große Zahl verhängter Geldstrafen zwischen 5 und 30 Tagessätzen belegt (300813 im Jahr 1987, das sind 62% aller Geldstrafen und immerhin 50,9% aller Verurteilungen), betrifft fast die Hälfte aller Verurteilungen derzeit Vergehen mit Bagatelldarakter. Hier haben zunächst die Bemühungen um eine außerstrafrechtliche Konfliktregelung

sowie um eine Entkriminalisierung anzusetzen und hier wäre auch eine weitgehende Entlastung der Justiz möglich.

In Anlehnung an Erfahrungen aus dem Jugendstrafrecht sollte unterhalb der Ebene von strafenden Eingriffen in Eigentums- und Freiheits-(grund)rechten ein zusätzlicher Sanktionsausspruch mit mehr normverdeutlichender, appellierender Zielrichtung vorgesehen werden. In alltäglichen Konfliktsituationen, in denen aus Abenteuerlust (Ladendiebstahl, Drogenbesitz), Gedankenlosigkeit (Hehlerei, Steuerbetrug), Gleichgültigkeit (Verkehrsunfallflucht), Verärgerung (Unterhaltspflichtverletzungen), Not (Eingehungsbetrug), verführerischer Gelegenheiten (Fundunterschlagung) u. ä. mutmaßlich einmalige Verfehlungen begangen werden, hätte der/die RichterIn damit die Möglichkeit, dem/der StraftäterIn im Anschluß an den förmlichen Schuldspruch sein Fehlverhalten eindringlich vor Augen zu führen. Dem/der StraftäterIn könnten die gesellschaftlichen Spielregeln und Verhaltenserwartungen erläutert, Risiken und Schadensfolgen für potentielle Opfer, aber auch dem/der TäterIn selbst verdeutlicht und die Konsequenzen im Fall erneuter Auffälligkeit vor Augen gehalten werden.

Da die Verwarnung bei neuerlicher Verurteilung berücksichtigt werden soll, muß für ihre registermäßige Erfassung Sorge getragen werden (§ 4 BZRG anpassen). Darin liegt bereits ein wichtiger Unterschied zu den Einstellungsmöglichkeiten gemäß §§ 153 ff. StPO. Desweiteren ist zu berücksichtigen, daß sich sowohl der/die Beschuldigte/ Angeklagte als auch die Staatsanwaltschaft einer Einstellung wegen Geringfügigkeit (§ 153a StPO) bzw. bei Erfüllung von Auflagen und Weisungen (§ 153 StPO) widersetzen können. Schließlich ließe sich gerade durch die Existenz einer Verwarnung ohne materielle Einbußen der Druck auf den/die Beschuldigte(n)/Angeklagte(n), das Angebot einer Verfahrenseinstellung gegen Auflagen gemäß § 153a StPO auch anzunehmen, abschwächen. Mit einer Verwarnung könnten auch Strafverfahren abgeschlossen werden, in denen der/die Angeklagte bereits von sich aus vor der Hauptverhandlung gemeinnützige Arbeitsleistungen erbracht, Nachschulungskurse für VerkehrsstraftäterInnen besucht, mit einer Schuldnerberatung begonnen oder mit einer Alkohol- und Drogenberatungsstelle Kontakt aufgenommen hat.

Allerdings muß sichergestellt werden, daß Straf-

fällige über sämtliche Beratungs- und Hilfsmöglichkeiten vor Ort umfassend informiert werden.

Als Nebenentscheidungen kann der/die RichterIn dem/der Verurteilten auferlegen,

1. zur Wiedergutmachung des durch die Tat verursachten Schadens eine bestimmte Leistung zu erbringen.

2. Unterhaltsverpflichtungen in einer bestimmten Höhe nachzukommen.

Diese zivilrechtlich ohnehin bestehenden Leistungspflichten erfahren damit im Strafprozeß eine gewisse Präzisierung (z. B. mittels gerichtlichen Vergleichs) und Verstärkung. Zur zwangsweisen Betreibung ihrer Forderungen müssen sich die Gläubiger allerdings notfalls der zivilrechtlichen Zwangsvollstreckung bedienen.

Diese Argumente und Zielvorstellungen führen in Erweiterung des StGB zu folgendem Formulierungsvorschlag:

Der/Die RichterIn ahndet Straftaten mit einer Verwarnung, wenn Geldstrafe nicht geboten ist und es ausreicht, dem/der TäterIn das Unrecht und die Gefährlichkeit seiner/ihrer Handlung eindringlich vor Augen zu führen. Zugleich kann er dem/der TäterIn auferlegen,

1. zur Wiedergutmachung des durch die Tat verursachten Schadens eine bestimmte Leistung zu erbringen,

2. Unterhaltsverpflichtungen in einer bestimmten Höhe nachzukommen.

5. Schuldfeststellung

Die Möglichkeit der förmlichen Schuldfeststellung unter Absehen von Strafe soll erweitert werden. Diese darf nicht nur zulässig sein, wenn dem/der TäterIn selbst aus seiner/ihrer Straftat schwere Nachteile erwachsen sind (vgl. § 60 StGB), sondern insbesondere auch in Fällen, wo der Konflikt zwischen TäterIn und Opfer wieder vollständig bereinigt werden konnte.

Erläuterung

Für einen förmlichen Schuldspruch unter Verzicht auf jede Sanktion besteht in Erweiterung des § 60 StGB deshalb ein Bedürfnis,

- weil abstraktes staatliches Strafen dort entbehrlich wird, wo die beteiligten Konfliktparteien selbst wieder einen Ausgleich ihrer Interessen gefunden haben,
- weil durch die Möglichkeit des richterlichen Absehens von Strafe ein spürbarer Anreiz für

den/die Beschuldigte(n)/Angeklagte(n) entsteht, sich aktiv und zügig um eine Schadenswiedergutmachung zu bemühen und damit den Opferinteressen Rechnung getragen wird,

- weil sich über § 153b StPO auch eine Erweiterung der staatsanwaltlichen Gestaltungsmöglichkeiten dahingehend ergäbe, daß in Einzelfällen mit der Schlußentscheidung zugewartet werden kann, bis der TäterIn-Opfer-Ausgleich (evtl. durch Vermittlung der Gerichtshilfe) abgeschlossen ist,
- weil eine folgenlose Verfahrenseinstellung wegen Geringfügigkeit gemäß § 153 Absatz 2 StPO sowohl an der fehlenden Zustimmung der Staatsanwaltschaft wie des/der Angeklagten gescheitert sein kann, nach Auffassung des Gerichts aber die Durchführung des Ermittlungs- und Strafverfahrens allein »schon Strafe genug« darstellt,
- weil sich das Ergebnis einer (langwierigen) Beweisaufnahme bzw. die Zurechenbarkeit früheren Fehlverhaltens auch dann in einen eindeutigen Schuldspruch darstellen lassen sollte, wenn der Schaden kurzfristig wiedergutmacht wurde,
- weil dadurch Verantwortlichkeit für (mutmaßlich einmaliges) schädigendes Verhalten zugeschrieben werden kann, ohne daß dieser Vorwurf registermäßig erfaßt bzw. bei erneuter Auffälligkeit strafverschärfend berücksichtigt würde.

Diese Argumente führen zu folgendem *Formulierungsvorschlag* als Ersatz für den bestehenden § 60 StGB:

Das Gericht beschränkt sich auf die Feststellung eines zurechenbaren Fehlverhaltens des/der Täter(s)In insbesondere dann, wenn

1. den/die TäterIn in Zusammenhang mit der Tat schwere Nachteile getroffen haben oder
2. der Konflikt zwischen TäterIn und Opfer namentlich durch Schadenswiedergutmachung, Erfüllung der Unterhaltspflicht oder Entschuldigung bereits vollständig bereinigt ist und deshalb die Verhängung einer Strafe offensichtlich verfehlt wäre.

B. Maßnahmen des sichernden Freiheitsentzugs

Als einzige Legitimation für Freiheitsentzug bleibt die Sicherungsfunktion. Der sichernde Freiheits-

entzug vereinigt den Sicherungscharakter der jetzigen Freiheitsstrafe und die jetzige Sicherungsverwahrung. Deshalb soll bei besonderen, abschließend genannten Straftatbeständen die Möglichkeit bestehen, zu prüfen, ob zum Schutz der körperlichen Unversehrtheit, des Lebens und der Freiheit sichernder Freiheitsentzug notwendig ist. Mit einem solchen Freiheitsentzug dürfen die Rechte der Betroffenen nur in dem durch die Gefahrenabwehr notwendigen Maß beschnitten werden. Insbesondere darf ein solcher Freiheitsentzug nicht als Strafübel, verbunden mit Einschränkungen unter dem durchschnittlichen Lebensstandard, ausgestaltet sein. Ebenso sind die Grundsätze der Verhältnismäßigkeit und der Subsidiarität sowie das Sozialstaatsprinzip zu berücksichtigen. Dies gilt vor allem bei der Durchführung und Bewertung der bei dieser Maßnahme notwendigen Prognose zur zukünftigen Gefährlichkeit des/der Täter(s) und der Ausschließung möglicher nicht-freiheitsentziehender Alternativen. Abgesehen von den Fällen der Verhängung aus Anlaß von Tötungsdelikten darf dieser Freiheitsentzug zwei Jahre nicht übersteigen. Bei Tötungsdelikten besteht eine Höchstgrenze von fünf Jahren.

Erläuterung

Staatliche Reaktion auf schwerste Rechtsgüterverletzungen wird immer auch dadurch gekennzeichnet sein, den/die StraftäterIn zukünftig an solchem Tun hindern zu wollen. Obwohl die Ergebnisse der Prognoseforschung Anlaß zu Skepsis hinsichtlich der Bewertung zukünftiger Gefährdung der genannten Rechtsgüter geben, wird man diesen Aspekt als Reaktion auf abweichendes Verhalten nicht vernachlässigen können. Im Rahmen der Strafzumessung findet auch heute eine laienhafte Prognose statt, die sich freilich hinter metaphysisch begründeten Strafrahmen verstecken kann. Das Prognoseverfahren, das ein Rückfallrisiko nicht vermeiden, sondern es nur auf ein gesellschaftlich akzeptiertes Maß beschränken kann, muß rechtsstaatlich überprüfbar und transparent sein. Allen davon Betroffenen ist regelmäßig Gelegenheit zu geben, ihre Situation während der Maßnahme zu verändern und gerichtlich überprüfen zu lassen.

Die Reglementierung des Alltags ist auf ein Mindestmaß zu beschränken, d. h. dem/der Betroffenen ist ein normaler Lebensstandard unter Vermeidung jeglicher entwürdigender und entpersönlichender Elemente zu garantieren. *Gerade weil*

diese sichernde Maßnahme die größte Gefahr in sich birgt, die Tradition der Gefängnisse und der Freiheitsstrafe fortzuführen, muß mit dieser Kontinuität deutlich gebrochen werden! Alle Einschränkungen, die nicht zur Erreichung des Sicherungszwecks notwendig sind, sind unzulässig. Diese Freiheitsentziehung ist so auszugestalten, daß möglichst viele Formen der Selbstbestätigung und des Kontaktes zur Außenwelt möglich sind.

Eine ungenügende Prüfung von möglichen Alternativen zur sichernden Unterbringung muß als Verfahrensfehler gerügt werden können.

Mit der Streichung der Freiheitsstrafe als Sanktion im besonderen Teil des StGB wird ein Paragraph mit der folgenden Regelung in den allgemeinen Teil eingefügt:

1. Bei schuldhafter Erfüllung des Tatbestandes der §§ 176 III, 177, 178, 179, 181, 211, 212, 213, 220a, 223, 223a, 224, 225, 226, 229, 234a, 239 I u. III, 239a, 241, 249, 250, 251, 255, 306ff., 310a-311e, 312, 315, 315a, 315b, 315c, StGB, 40 III SprengstoffG u. 16 II Kriegswaffg., prüft das Gericht, ob zur Minderung der erheblichen Gefährdung der Rechtsgüter der Freiheit, des Lebens und der körperlichen Unversehrtheit Freiheitsentzug nötig ist. Mit dem Freiheitsentzug dürfen die Rechte der Betroffenen nur in dem durch die Gefahrenabwehr notwendigem Maß beschnitten werden. Insbesondere darf er nicht als Strafübel, verbunden mit Einschränkungen unter dem durchschnittlichen Lebensstandard verbunden sein.

2. Der Freiheitsentzug darf, abgesehen von den Fällen der §§ 211, 212, 213 und 220a, zwei Jahre nicht übersteigen. Liegt ein vorsätzliches Tötungsdelikt vor, beträgt die Höchstgrenze 5 Jahre - bei mehreren solcher Delikte 7 Jahre.

3. Freiheitsentzug darf nur dann angeordnet werden, wenn sich das Gericht - in Zusammenarbeit mit einem/einer sachverständigen GutachterIn - davon überzeugt hat, daß

a) aus der Begehung des begangenen Deliktes und aus Kenntnis der Täterpersönlichkeit mit großer Wahrscheinlichkeit auf die erhebliche Gefahr einer Wiederholung des Deliktes und einer schwerwiegenden Verletzung entsprechender Rechtsgüter geschlossen werden kann;

b) diese Gefahr nicht durch sozialarbeiterische oder therapeutische Maßnahmen abgewendet werden kann. Über die Inanspruchnahme dieser Maßnahmen entscheidet der/die TäterIn. Die Entschei-

dung zur Teilnahme an ihnen ist dem/der TäterIn freigestellt. Die Kontrolle der Teilnahme an den Maßnahmen unterliegt, dem/der RichterIn oder einer auf seine/ihre Weisung handelnde justizabhängige Stelle. Hilfe und Kontrolle sind dabei strikt zu trennen; unter anderem ist das Zeugnisverweigerungsrecht für Sozialarbeiterinnen und Therapeut(en)Innen vorzusehen.

4. Beträgt der Freiheitsentzug mehr als zwei Jahre, so kann eine Überprüfung der Anordnung jederzeit beantragt werden und muß zumindest einmal pro Jahr durchgeführt werden.

5. Eine unabhängig von diesem sichernden Freiheitsentzug verhängte Laufzeitleistungsstrafe gilt für die Zeit der sichernden Unterbringung aufgrund der unvermeidbaren Grundrechtseinschränkungen als vollstreckt bzw. getilgt. Nach der Entlassung sollte die Vollstreckung der Laufzeitleistungsstrafe aus Gründen der Rehabilitation ausgesetzt werden.

6. § 66 StGB (Sicherungsverwahrung) wird gestrichen.

IV. Thesen und Vorschläge auf einen Blick

Thesen

These 1: Kriminalpolitische Ausgangslage

Die Erwartungen an die Strafrechts- und Strafvollzugsreform, die sich vom Anfang der 60er Jahre über zwei Jahrzehnte hinzog, wurden zum größten Teil enttäuscht. Ihre Ziele - Entkriminalisierung und Zurückdrängung der Freiheitsstrafe, Humanität und Rationalität - wurden nur ansatzweise erreicht.

Heute wird erneut eine Verschärfung der Strafrechtspolitik gefordert. Der Resozialisierungsgedanke wird entweder ganz aufgegeben oder zumindest nur noch eingeschränkt vertreten, wobei Strafrecht und Strafvollzug wieder mehr an den Kriterien der Abschreckung und/oder der »gerechten« Strafe orientiert werden sollen.

Daneben haben sich kriminalpolitische Positionen herausgebildet, die die Freiheitsstrafe völlig ablehnen.

These 2: Evangelische Sozialethik und Freiheitsstrafe

Auf der Grundlage des Evangeliums und anhand der Unterscheidung zwischen dem Reich Gottes

und dem Reich der Welt zeigt evangelische Sozialethik:

1. Die Strafe Gottes und die strafrechtliche Sanktion gehören essentiell verschiedenen Seinsphären an.

2. Der Schuld des Sünders und der Schuld des Rechtsbrechers liegen unterschiedliche Schuldbegriffe zugrunde.

3. Aus dem Evangelium ist weder ein Gebot noch ein Verbot der Freiheitsstrafe ableitbar.

4. Evangelische Sozialethik gebietet die Vermeidung der Freiheitsstrafe und die ständige Suche nach Alternativen.

These 3: Verfassungsrechtliche Legitimation der Freiheitsstrafe

Die Freiheitsstrafe, wie sie im Strafgesetzbuch und im Strafvollzugsgesetz normiert ist und wie sie von der Rechtsprechung angewendet wird, verstößt gegen tragende Verfassungsprinzipien.

These 4: Subsidiarität des Strafrechts

Der Grundsatz der Subsidiarität ist im Strafrecht bei der Tatbestandsfestlegung (1.) und bei der Strafmaßfestlegung (2.) zu berücksichtigen. Zudem darf das Strafrecht nur dort eingreifen, wo außerstrafrechtliche Konfliktregelungsversuche nicht zum Erfolg geführt haben.

1. Mit einer Strafandrohung versehen werden dürfen nur Tatbestände, deren Verletzung eine unmittelbare Gefahr für die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung des Gemeinwesens bedeutet.

2. Bei der allgemeinen Festlegung des Strafrahmens wie bei der Festlegung der konkreten Strafe muß immer die am wenigsten eingriffsintensive Sanktion den Vorrang haben.

These 5: Entbehrlichkeit der Freiheitsstrafe

Die Freiheitsstrafe ist grundsätzlich entbehrlich. Die verschiedenen Zwecke und unterschiedlichen Funktionen der Freiheitsstrafe sind, soweit sie verfassungsrechtlich legitimierbar sind, durch

- andere Sanktionen und durch
 - Maßnahmen der Sicherung
- humaner, rationaler, weniger grundrechtseinschränkend und entwürdigend zu erreichen. Auf dieser Grundlage kann die Freiheitsstrafe als Sanktionsform aus dem Strafgesetzbuch gestrichen werden.

Vorschläge

A. Alternative Sanktionen

1. Laufzeitleistungsstrafe

Die Laufzeitleistungsstrafe tritt an die Stelle der Freiheitsstrafe. Sie besteht aus der

- Laufzeitarbeitsstrafe (kontinuierliche Arbeitsleistung) und der
- Laufzeitgeldstrafe (regelmäßige Geldzahlung).

Als Regelsanktion im Bereich mittlerer und schwerer Kriminalität soll sie eine systematische Absenkung des Lebensstandards auf Zeit bewirken.

Die Laufzeitleistungsstrafe baut auf einer Sockelgeldstrafe, deren Höchstmaß 60 Tagessätze beträgt, auf.

2. Laufzeitleistungsstrafe zur Bewährung

Jede Laufzeitleistungsstrafe kann - im Gegensatz zur Sockelgeldstrafe (bezüglich derer aber wie bisher Ratenzahlungsvereinbarungen möglich sein sollen) – zur Bewährung ausgesetzt werden. Die Aussetzung soll vor allem Möglichkeiten der Schadenswiedergutmachung eröffnen, durch die dem/der Verurteilten auch die Gelegenheit zur Sühne gegeben wird. Die Weisung der Unterstellung unter die Bewährungshilfe entfällt, jedoch sollen Beratung und persönliche Hilfe durch justizunabhängige Institutionen und Personen angeboten werden.

3. Meldeauflagen

Bei TäterInnen, von denen keine Gefahr erheblicher Rechtsgutverletzungen (körperliche Unversehrtheit, Freiheit, Leben) ausgeht und bei denen aus Gründen der Sozialkontrolle/Prävention oder zum Zweck der Bestrafung eine Lebensstandardabsenkung durch Zugriff auf Verdienst oder Vermögen für unzureichend oder unangebracht angesehen wird, sind Meldeauflagen als Sanktionen vorzusehen.

Art und Ausmaß der Meldeauflagen sind gesetzlich zu fixieren und im Einzelfall durch das Gericht per Urteil und Umfang festzulegen.

4. Verwarnung

In Anlehnung an das Jugendstrafrecht (§ 14 JGG) muß auch im Erwachsenenstrafrecht der Ausspruch einer »Verwarnung« möglich sein. Gleichzeitig sollte der/die RichterIn die Verpflichtung auferlegen können, daß der/die TäterIn den durch die Tat verursachten Schaden nach Kräften wiedergutmacht bzw. seinen Unterhaltungspflichten nachkommt.

5. Schuldfeststellung

Die Möglichkeit der förmlichen Schuldfeststellung unter Absehen von Strafe soll erweitert werden. Diese darf nicht nur zulässig sein, wenn dem/der TäterIn selbst aus seiner/ihrer Straftat schwere Nachteile erwachsen sind (vgl. § 60 StGB), sondern insbesondere auch in Fällen, wo der Konflikt zwischen TäterIn und Opfer wieder vollständig bereinigt werden konnte.

B. Maßnahmen des sichernden Freiheitsentzugs

Als einzige Legitimation für Freiheitsentzug bleibt die Sicherungsfunktion.

Der sichernde Freiheitsentzug vereinigt den Sicherungscharakter der jetzigen Freiheitsstrafe und die jetzige Sicherungsverwahrung. Deshalb soll bei besonderen, abschließend genannten Straftatbeständen die Möglichkeit bestehen, zu prüfen, ob zum Schutz der körperlichen Unversehrtheit, des Lebens und der Freiheit sichernde Freiheitsentzug notwendig ist. Mit einem solchen Freiheitsentzug dürfen die Rechte der Betroffenen nur in dem durch die Gefahrenabwehr notwendigen Maß beschnitten werden. Insbesondere darf ein solcher Freiheitsentzug nicht als Strafübel, verbunden mit Einschränkungen unter den durchschnittlichen Lebensstandard, ausgestaltet sein. Ebenso sind die Grundsätze der Verhältnismäßigkeit und der Subsidiarität sowie das Sozialstaatsprinzip zu berücksichtigen. Dies gilt vor allem bei der Durchführung und Bewertung der bei dieser Maßnahme notwendigen Prognose zur zukünftigen Gefährlichkeit des/der Täter(s)In und der Ausschließung möglicher nicht-freiheitsentziehender Alternativen. Abgesehen von den Fällen der Verhängung aus Anlaß von Tötungsdelikten darf dieser Freiheitsentzug zwei Jahre nicht übersteigen. Bei Tötungsdelikten besteht eine Höchstgrenze von fünf Jahren.

V. Verzeichnis der Arbeitsgruppenmitglieder

Sigrid Bernhardt, Richterin am Arbeitsgericht Frankfurt a. M., ehern. Leiterin der Frauenhaftanstalt Frankfurt 111.

Dr. Heinz Cornel, Professor an der Fachhochschule für Sozialarbeit und -pädagogik Berlin.

Dr. Hans-Claus Leder, Professor an der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt.

Dr. Thomas Feltes M.A., Hochschulassistent am Institut für Kriminologie der Universität Heidelberg.

Dr. Wolfram Schädler, Oberstaatsanwalt, Referent im Hess. Justizministerium, Wiesbaden.

Ulrich O. Sievering, Studienleiter an der Evangelischen Akademie Arnoldshain.

Dr. Dieter Zimmermann, Professor an der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt.

»Alles auf einmal«

Evangelische Ethik in den USA

Von Larry Rasmussen

Evangelische Ethik als eine akademische Disziplin in den Vereinigten Staaten hat eine kurze, recht charakteristische Geschichte. Sie geht nicht so sehr von theologischer Grundlagenreflexion aus, aus der sich dann Folgerungen für das christliche Leben ergeben. Vielmehr geht sie von *sozialen Problemen* aus, die auf dem Weg theologischer Reflexion zur Sozialethik führen. Die Bewegung geht stärker von sozialen Problemen hin zu sozialer Analyse und Theorie und von dort hin zur systematischen Theologie als umgekehrt'. Wenn es einen Beitrag evangelischer Ethik in den USA zu christlicher Ethik anderswo gibt, dann ist das die Entwicklung von Sozialethik als einer Disziplin in der theologischen Ausbildung und in ihrer Bedeutung für das Pfarramt.

Diese Entwicklung wird in der Regel zurückgeführt auf die Social-Gospel-Bewegung am Ende des letzten und in den ersten zwei Jahrzehnten dieses Jahrhunderts. *Walter Rauschenbusch* und andere Anhänger des liberalen Protestantismus rücken angesichts der schweren wirtschaftlichen Turbulenzen der rapide sich industrialisierenden städtischen Zentren, in denen sie als Pfarrer arbeiteten, soziale Probleme in das Zentrum eines gelebten christlichen Glaubens und machten die Sozialethik zum Herzstück ihrer eigenen wirtschaftlichen Arbeit im Pfarramt. So wurde es in den zwanziger und dreißiger Jahren an vielen evangelischen kirchlichen Ausbildungsstätten üblich, Seminare in »Angewandtem Christentum« (»Applied Christianity«) anzubieten, Seminare, die wir heute als »Christliche Ethik« bezeichnen würden. Die Generation, die dem Social Gospel folgte und durch die überragende Figur *Reinhold Niebuhr* (des Inhabers des »William E. Dodge Chair of Applied Christianity« am Union Theological Seminary in New York) geprägt war, akzeptierte den zentralen Stellenwert der Ethik und baute darauf auf. Wie die vorherige ging auch diese Generation einfach von der Annahme der Existenz

eines bestimmten protestantischen Kulturethos aus. Die Niebuhrsche Modifikation bestand darin, *Machtbeziehungen* ins Zentrum der ethischen Analyse zu Tücken. Trotz des in den siebziger und achtziger Jahren dieses Jahrhunderts festzustellenden Bruches nordamerikanischer Befreiungstheologien mit dem »christlichen Realismus« Niebuhrs und seiner zahlreichen Schüler, bekräftigten auch gegenwärtige Befreiungsethikerinnen und -ethiker die Kontinuität einer Ethik-zentrierten Theologie und einer ethischen Analyse, die in ihrem Kern von Machtbeziehungen ausgeht'. Die Intention dieser Theologien – sei es der feministischen, schwarzen, indianischen oder hispanischen Theologie – besteht darin, eine kritische Theorie von Religion und Sittlichkeit zu entwickeln, die die ethischen Dimensionen und besonders die Machtdimensionen aller theologischen Behauptungen analysiert. Insofern bewegen sich auch diese neueren Strömungen in einer im Fluß befindlichen Tradition, die auf den Anfang der Ethik als einer Disziplin in den Vereinigten Staaten zurückgeht – der Bewegung von sozialer Praxis und den sozialen Problemen hin zu Theorie und Theologie, in der expliziten Absicht einer handlungsorientierten Antwort'.

Der Einfluß der Befreiungstheologien innerhalb des römischen Katholizismus hat ein ähnliches Ergebnis in einigen Kreisen auch dieser Glaubensgemeinschaft zur Folge gehabt. Dieser Vorgang fällt in eine Zeit, in der der Protestantismus nicht mehr den gleichen Einfluß auf unsere Kultur ausübt wie in früheren Epochen, derjenige des Katholizismus aber in gewisser Weise steigt'. Religiöser Pluralismus als solcher nimmt rapide zu. Weder besitzt gegenwärtig irgendeine einzelne Gruppe bestimmenden kulturellen Einfluß noch zeichnet sich das für die Zukunft ab. (Es mag vermerkt werden, daß schon zu Beginn des nächsten Jahrhunderts die Moslems nach den Christen und vor den Juden die zahlenmäßig zweitgrößte religiöse Gemeinschaft in den USA sein werden. Als

Black Muslims, Asian Muslims, African Muslims und Arab Muslims sind sie wiederum selbst eine höchst vielfältige Gruppe.)

Aber damit sind wir der Sache, um die es gehen soll, weit vorausgeeilt. Akademisches Wirken in christlicher Sozialethik ist nicht erst entstanden, als das Social Gospel zu einer bedeutenden protestantischen Bewegung wurde. Das erste Seminar in Sozialethik fand früher statt, 1883-84 an der Harvard University. Dort unterrichtete ein Theologe, der selbst ein gesellschaftlicher Reformator war, *Francis Greenwood Peabody*; Studenten des Harvard College und der theologischen Fakultät. Er lehrte philosophische Ethik, empfand aber die Standard-Pädagogik, auf die er und seine Kollegen zurückgriffen, als unbefriedigend. Aus dieser Frustration heraus versuchte er einen neuen Ansatz. Seine Ergebnisse gab er so wieder:

»I was led to my subject by a somewhat different road from most of those who deal with it. As a teacher of ethics I became aware of the chasm which exists between such abstract study and the practical applications of moral ideals; and it seemed to me possible to approach the theory of ethics inductively, through the analysis of social movements, which could be easily characterized and from which principles could be deduced. I studied thus with my dass the problems of Charity, Divorce, the Indians, the Labor Problem, Intemperance, with results of surprising interest ... the students felt a living interest in the subjects treated; and I think they will be more publicly spirited as citizens and more discreet as reformers by even this slight opportunity for research. There is in this department a new opportunity in university instruction. With us it has been quite without precedent. In summons young men who have been imbued with the principles of political economy and of philosophy to the practical application of those studies. It ought to do what college work rarely does - bring a young man's studies near to the problems of an American's life.«

Evangelische Ethik als ein anerkanntes Studienfach hat in den USA also zwei recht unterschiedliche Wurzeln, die nichtsdestoweniger verschmolzen sind: eine »Theorie der Ethik«, die »induktiv«, durch die Analyse sozialer Bewegungen, entwickelt wurde (und von Universitätsprofessoren, für die Peabody ein Beispiel ist, gelehrt wurde), und eine wissenschaftliche Untersuchung der Gesellschaft und der sozialen Probleme, die dem öffentlichen Dienst der Kirchen dienen sollte (oft gelehrt von erfahrenen

Pastoren, die Professoren wurden – Rauschenbusch und Niebuhr sind leuchtende Beispiele). Aus beiden Wurzeln ergibt sich, warum die theologische Ethik in den USA ein besonderes Schwergewicht auf die Sozialethik legt.

Dieser kurze Blick auf die Geschichte war nicht nur für das Verständnis der Anfänge von Bedeutung. Er bleibt wichtig für heutige evangelische Ethik im akademischen Kontext. Sozialethik spielt weiterhin eine wichtige Rolle. Aber die Disziplin ist heute durch viele Spannungen und zahlreiche zusätzliche Arbeitsgebiete geprägt. Diese Spannungen spiegeln die fortdauernden Verpflichtungen sowohl gegenüber der Kirche als auch gegenüber dem akademischen Kontext ebenso wider wie das Vordringen der Ethik über ihre früheren, mit den Hauptströmungen des Protestantismus gesetzten Grenzen hinaus. Die Studierenden sind nicht mehr die von Peabody - nur junge Männer, fast nur Weiße und Mitglieder eines protestantischen Establishments. Auch gehört die enge Beziehung der Universität zur Kirche der Vergangenheit an, wie sie charakteristisch war für Peabody und für eine Zeit, in der »Amerika« von der nordatlantischen protestantischen Christenheit beherrscht wurde. Die neue Vielfalt unter den Ethikforscherinnen und -Forschern und der religiöse Pluralismus höchst säkularer Universitäten haben die Spannungen nicht aufgelöst, sondern in hohem Maße verstärkt, die die Ethik seit ihren Anfängen in Pfarramt und höherem Bildungswesen erfahren hat. Die gegenwärtigen Spannungen sind verursacht durch eine Leidenschaft zum Handeln angesichts gesellschaftlicher Mißstände auf der einen Seite und eine nüchterne philosophische Analyse des sittlichen Lebens auf der anderen Seite, die ihre Wurzeln im aufklärerischen und nachaufklärerischen Modell der »*Religious Studies*« hat. Das Modell der »*Religious Studies*« mit seiner scharfen Unterscheidung zwischen Fakten und Wertung, seiner an den Naturwissenschaften ausgerichteten Epistemologie und seinem »deutschen« akademischen Elitedenken ist heftiger und beständiger Kritik ausgesetzt. Nichtsdestoweniger ist es nach wie vor das dominierende Modell der Beschäftigung mit Fragen der Religion an den Universitäten der USA. Die Wurzeln der Kritik sind zu zahlreich, um hier verhandelt zu werden. Für unsere Zwecke können zwei Strömungen genannt werden. Eine Strömung erwächst aus der Untersuchung sozialer Probleme mit der expliziten Absicht, ihnen zu begegnen, also aus der Sozialethik als einer *Praxis*. Der Grund dafür liegt nicht nur in dem

kontinuierlichen Interesse der Kirchen, ihrer sozialen Verantwortung gerecht zu werden. Vielmehr finden sich auch unter denen, die systematische Theologie und Philosophie als akademische Disziplinen treiben, immer mehr, die ihre berufliche Aufmerksamkeit den Problemen widmen, die die Gesellschaft erschüttern. Seit den 60er Jahren läßt sich eine »ethische Intensivierung« sowohl theologischer als auch philosophischer Reflexion beobachten. Die Befreiungstheologien als gesellschaftskritische Theologien mögen in dieser Hinsicht eine führende Rolle gespielt haben, aber sie sind nicht allein.

Welches sind die Probleme, die die Gesellschaft in den USA gegenwärtig erschüttern? Was ist die Aufgabe, der sich die Sozialethik zu stellen hat?

Die gegenwärtige Situation ist außergewöhnlich. Sie läßt sich so charakterisieren: »alles auf einmal«. Damit ist zweierlei gemeint. Gemeint ist zum einen, daß wirklich alle Bereiche der sozialen Existenz zur gleichen Zeit einen bemerkenswerten Wandel durchlaufen; Sozialethik muß gegenwärtig an mehreren Fronten gleichzeitig arbeiten. Gemeint ist zum anderen die Tatsache, daß Sozialethik nicht von der Arbeit in anderen Gebieten der Ethik getrennt werden kann. Zur gleichen Zeit, zu der Sozialethiker und Sozialethikerinnen soziale Probleme untersuchen und sich ihnen stellen, müssen sie nach Epistemologie und Methode fragen: nach dem angemessenen Gebrauch empirischer Wissenskomplexe (z. B. ökonomische, politische, geschlechtsspezifische und familienorientierte Untersuchungen oder Studien im Bereich der Natur- und Humanwissenschaften), nach dem Dialog zwischen dekonstruktionistischen und rekonstruktionistischen Arbeiten in Theologie und Philosophie, nach interkulturellen Studien und Arbeiten im Bereich der vergleichenden Religionswissenschaft und Ethik. Kurz gesagt: den Gärungsprozessen in der Gesellschaft entsprechen Kontroversen über Natur und Gegenstand christlicher Ethik als einer Disziplin. »Alles auf einmal« bezieht sich also auf die intellektuellen Fragen, die mit der *Abgrenzung* der Ethik als eines eigenen Bereiches verbunden sind ebenso wie auf die Vielfalt der untersuchten Probleme. *Hermeneutische Debatten* sind heute in der Ethik ebenso intensiv wie *gesellschaftspolitische Diskussionen*. Die grundlegenden theoretischen Fragen sind in der christlichen Ethik heute so wenig gelöst wie die sozialen Probleme in der Gesellschaft.

Wie können wir diese verwirrende Szenerie diskutieren, ohne nurmehr selbst zu einem der Fragmente

zu werden, durch die sie charakterisiert ist? Um überhaupt eine Diskussion zu ermöglichen, müssen einige wenige Linien gezeichnet werden, auch wenn diese Linien auf Nuancen verzichten und ohne Beispiele auskommen müssen. Zu drei Arbeitsgebieten sollen Bemerkungen gemacht werden: zu der gesellschaftlichen Lage in den USA; eng verknüpft damit zu der Frage der »Charakterbildung«; schließlich zu den hermeneutischen Problemen in der gegenwärtigen Ethik.

(1) *Die gesellschaftliche Lage.* Wir erleben einen außergewöhnlichen Moment. Zu einer Zeit, da wir US-Bürger zeigen, daß wir viel zu wenig darüber wissen, wie kleine Familien zusammengehalten werden können, sind wir dazu aufgerufen, einer riesigen, pluralistischen Gesellschaft innere Stärke zu geben, in der im Jahre 2050 eine einzige rassische oder ethnische Gruppe eine Mehrheit sein wird. Zu einer Zeit, da viele lokale Gemeinschaften auseinanderdriften und organische Nachbarschaftsbindungen fast überhaupt nicht mehr existieren, sind die US-Bürger dazu aufgerufen, zur Gestaltung einer Weltgemeinschaft beizutragen, die sich selbst inmitten großer Umbrüche befindet. Zu einer Zeit, da die Kriminalität weiterhin steigt (die Gefängnisbelegung hat sich in den USA in den letzten zehn Jahren verdoppelt), sind wir dazu aufgerufen, inmitten von immer mehr Fremden Vertrauen zu entwickeln. Zu einer Zeit, da wir uns untereinander mehr und mehr in einem Netz wechselseitiger Abhängigkeiten bewegen, einschließlich wirtschaftlicher und globaler ökologischer Abhängigkeit, scheinen wir immer weniger Leitlinien für den Umgang mit unseren gegenseitigen Verpflichtungen zu haben. Zu einer Zeit, da wir im reichen Teil der Welt eine neue Form der Askese brauchen, deren tiefe Liebe zur Erde sich in einem weitaus einfacheren, weniger verschwenderischen und weniger konsumorientierten Lebensstil ausdrückt, scheinen wir das Erbe der Askese völlig aufgegeben zu haben. (Die Reagan-Jahre brachten eine explizite *Wiederbelebung* des spezifisch amerikanischen »Evangeliums vom Reichtum«, das sich im letzten Jahrhundert und zu Beginn dieses Jahrhunderts besonderer Popularität erfreute.) Zu einer Zeit, da Demokratie und Kapitalismus in höchstem Grade triumphiert zu haben scheinen als eine Hoffnung für Völker, die fest entschlossen zur Erneuerung sind, scheinen wir vergessen zu haben, daß sie versagt haben bei der Lösung der massiven Umweltprobleme und, für unsere Nachbarn in Zentral- und Südamerika, als ein gangbarer Weg für eine umfas-

sende gesellschaftliche Veränderung. Zu einer Zeit, da immer weniger Institutionen in der Gesellschaft zur Formung eines sittlich festen Charakters unter der Bevölkerung in der Lage zu sein scheinen, scheinen wir mehr denn je Menschen mit Charakter und starker sittlicher Kraft in der Öffentlichkeit zu brauchen (die unsauberen Finanzgeschäfte an der Wall Street und die Korruption so vieler Beamter der Reagan-Administration haben das Versagen der Sittlichkeit in öffentlichen Angelegenheiten in aller Klarheit deutlich gemacht). Zu einer Zeit, da die Notwendigkeit eines ausgeprägten Sinnes für das Gemeinwohl eigentlich klar auf der Hand liegen müßte, ist ein solcher Sinn fast überhaupt nicht vorhanden. Zu einer Zeit, da die Macht des Menschen erstmals direkt die Grundbausteine des Lebens zu manipulieren sich anschickt (Biotechnologien) und da menschliche Macht sich erstmals die Fähigkeit angeeignet hat, das Leben, wie wir es auf diesem Planeten kennen, auszulöschen (Massenvernichtungsmittel), scheinen wir einen wenig geschärften Sinn für unseren Ort im Gesamtzusammenhang der Dinge oder für unser Ziel und unsere Bestimmung zu haben. In einer Zeit, da die großen Probleme tatsächlich *ethische* Probleme sind - der Umgang mit Macht, Reichtum und Armut, Menschenrechte, das Verfolgen privater Interessen zum Nachteil des Gemeinwohls, die Zunahme von Gewalt in den Familien, maßlose Kosten im Rechts- und Gesundheitswesen im Rahmen eines Systems schlecht verteilter Leistungen, die Verletzung öffentlichen Vertrauens durch hohe gewählte Amtsträger und ihre Untergebenen, andauernder Rassismus, die Fortdauer von Hunger und Unterernährung, Abtreibung, Euthanasie, die anhaltenden Kosten des Militärs im Verhältnis zu den zur Verfügung stehenden Mitteln für andere gesellschaftliche Bedürfnisse, die Sorge um die Umwelt und die Ansprüche sowohl zukünftiger Generationen als auch der schon heute Beraubten - in einer solchen Zeit also scheinen wir mehr und mehr in der Lage zu sein, sie in fast jeder Weise zu verstehen, nur nicht als *ethische* Probleme.

Das ist »alles auf einmal«! Und es ist der überwältigende Aufgabenkatalog für die christliche Ethik heute. Das spiegelt sich in der Literatur auf unterschiedliche Weisen wider. Eine davon ist ganz einfach das sprunghafte Anwachsen der angesprochenen Probleme und die zunehmende Spezialisierung der professionell ausgebildeten Ethikerinnen und Ethiker auf bestimmte Problembereiche. Ein älterer

Text aus dem Bereich der christlichen Ethik, z. B. aus den zwanziger, dreißiger oder vierziger Jahren, würde mit einem Kapitel über biblische und theologische Grundlagen beginnen, um dann mit jeweils einem Kapitel über Sexualität, Wirtschaftsleben, Politik, Moral und Recht und vielleicht einem über das Familienleben oder einem über Krieg und Frieden fortzufahren. All diese Kapitel wären von ein und derselben Person verfaßt. Heute wählt ein Ethiker oder eine Ethikerin *ein* Thema - sagen wir, Bioethik (die für diese damaligen Arbeiten noch nicht einmal existierte) - und tut, was er oder sie kann, um sich einen Informationsstand anzueignen, der Glaubwürdigkeit bei den Fachleuten in diesem Gebiet sichert und gleichzeitig zu ethischer Reflexion und Urteilsbildung in der breiteren Öffentlichkeit einschließlich der Kirche beiträgt. Die Spezialisierung auf ein oder zwei Themen und ein gutes Gefühl für ethische Analyse in christlicher Perspektive - das ist im akademischen Raum an die Stelle des früheren umfassenden Zugangs getreten. Einfache Gemeindepfarrer und -pfarrerinnen und die meisten Laiinnen und Laien müssen sich in ethischen Fragen ohne den Luxus der Spezialisierung und extensiven fachlichen Qualifikation irgendwie zurechtfinden. (In der tatsächlichen Praxis fühlen sich freilich die Pfarrerinnen und Pfarrer davon erdrückt und viele schrecken davor zurück, konkrete ethische Orientierung zu geben, während viele Laiinnen und Laien Rat suchen, wo auch immer sie ihn bekommen können.) Diese sprunghafte Vermehrung der Probleme und die zunehmende Spezialisierung sind eine Konsequenz des »alles auf einmal«.

Ein anderes Beispiel verdeutlicht denselben Sachverhalt. Die *Society O/Christian Ethics* mit ihren 800 Mitgliedern besteht im wesentlichen aus Ethik-Dozentinnen und -Dozenten in den USA und Kanada. Es hat sich für die Society als unmöglich erwiesen, die sprunghafte Vermehrung der Probleme mit dem gewohnten Mittel parallel stattfindender Sitzungen zu bewältigen, in deren Mittelpunkt die jeweiligen speziellen Arbeitsprojekte ihrer Mitglieder stehen. Als notwendige Ergänzung zu den vielen parallel stattfindenden Sitzungen bildeten sich »interest groups«, die sich zu vorgesehenen und unvorhergesehenen Zeiten treffen. Sie setzen ihre Arbeit zwischen den Jahrestreffen auf dem Postweg fort. Diese »interest groups« selbst sind zahlenmäßig gewachsen. Gegenwärtig gibt es z. B. Gruppen über vergleichende Ethik der Weltreligionen, ökologische Theologie und Ethik, Ethik und politische Ökono-

mie, Berufsethik, Bibel und Ethik, Ethik und Recht, Sexualität und Ethik, Krieg, Frieden, Revolution und Gewalt, medizinische Ethik, Unternehmensethik und amerikanische theologische Ethik. Freilich hat sich gezeigt, daß nicht einmal diese neue Einrichtung der explosionsartigen Vermehrung von spezialisierten Forschungsarbeiten gewachsen ist. Die Society hat deswegen etwas eingerichtet, das »Frühstück mit einem Autor« genannt wird und um 7.15 Uhr am jeweiligen Samstag des Jahrestreffens stattfindet, außerdem eine andere Veranstaltung um 9.00 Uhr am Sonntag, die sich mit wichtigen neuen Büchern befaßt. Bis jetzt war das »Frühstück mit einem Autor« immer überfüllt.

(2) Aber »alles auf einmal« bedeutet mehr als diese sprunghafte Vermehrung und Spezialisierung der Forschungsarbeiten in christlicher Ethik. Es bedeutet mehr als sich den drängenden sozialen Problemen zu stellen, die immer mehr Aufmerksamkeit gefunden haben. Evangelische wie auch katholische und orthodoxe Ethik in den USA wenden sich heute mit erhöhter Aufmerksamkeit einer Seite christlicher Ethik zu, die Protestanten traditionell insgesamt vernachlässigt haben, weil sie sich im Rahmen der üblichen Sozialisationsprozesse in einer protestantischen Kultur im wesentlichen von selbst zu verstehen schienen. Diese Seite der Ethik ist die »Charakterbildung« (xcharacter formation), sie findet in den verschiedenen Gemeinschaften statt, denen wir angehören. Solange die Charakterbildung in der Ethik kaum beachtet wird, auch wenn die damit verbundenen Prozesse vielleicht faktisch stattfinden, ist die »Entscheidung« die Königin in der Ethik. Gemeinhin versteht man in der Tat Ethik als die Kunst oder die Wissenschaft der Entscheidungsfindung in sittlichen Fragen. »Was soll ich oder was sollen wir tun?« gilt als die ethische Frage. Doch wenn der soziale und kulturelle Wandel umfassend und tiefgehend ist, brauchen die Bürgerinnen und Bürger freilich Orientierung darüber, was eine gute Gesellschaft ist: welches sind die höchstgeschätzten Werte, welches sind die am meisten erstrebten Tugenden, welches ist der kollektive Charakter der Gesellschaft? Wie oben angedeutet, läßt sich in den USA heute ein Versagen der Institutionen feststellen, die traditionell für die Charakterbildung verantwortlich waren (Familien, Schulen, viele auf ehrenamtlicher Arbeit beruhende Organisationen einschließlich der Kirchen sowie der Dienst im Raum der Öffentlichkeit selbst). Selbst wenn wir sicher wären, welche Art von Persönlichkeiten wir uns wünschen, blieben

wir unsicher, wie sich diese Persönlichkeiten in der Art Gesellschaft, wie wir sie haben, entwickeln sollen. Mit einem Wort: wir sind unsicher im Hinblick auf die gesellschaftliche und kulturelle Bildung von Sittlichkeit. Diese Frage ist heute ungesucht zu einem Hauptarbeitsgebiet der christlichen Ethik geworden».

Dies stellt freilich nicht nur für die USA ein wichtiges Thema dar, obwohl die sittlichen Defizite von Wall Street über Drogen, brüchige Familien, Obdachlosigkeit bis hin zu zügelloser Habgier uns als »standin' in the need of prayer!« kennzeichnen (so der Refrain eines bekannten Spirituals).

Der Zustand der sittlichen »Umwelt« als Gegenstand gegenwärtiger christlicher Ethik in den USA kann illustriert werden durch eine Verschiebung in der Bedeutung eines kostbaren Wortes im sittlichen Erbe Amerikas – nämlich des Wortes »Freiheit«. In seinen Anfängen meinte das Wort die Freiheit von politischer und religiöser Tyrannei sowie von wirtschaftlichem Elend. Zwar wurde sein Geltungsbereich nur allmählich ausgedehnt, so daß er auch Sklaven, Indianer und den vorher ausgeschlossenen Großteil der Frauen einbezog. Aber Freiheit von Tyrannei und Elend war die Bedeutung, mit der es prägende Wirkung auf Gewissen, Charakter, Verfassungen und Institutionen ausübte. Heute indessen bedeutet das Wort in seinem Kern Freiheit von Grenzen und Hemmnissen für auf eigener Leistung beruhende Selbstverwirklichung. Es bedeutet die Freiheit, »das Lagerhaus der Welt zu durchwühlen und jeden beliebigen Lebensstil, der auftaucht, gierig zu verschlingen...; Freiheit strebt nach jeder möglichen Erfahrung; nichts ist verboten, alles muß ausprobiert werden.« Es ist ein langer Weg von *Cotton Mather* und *Benjamin Franklin* zu *Donald Trump* und *Cosmopolitan Magazine*, aber die lange Reise hat stattgefunden. Der »Katechismus« für die US-amerikanische Jugend, zuallererst die weiße und männliche, ebenso aber auch die sonstige Jugend, sieht etwa so aus:

Sammle dir zusammen, was du kriegen kannst-Erfahrung, Wissen, Güter, Fähigkeiten. Errichte dir deine eigene Welt, wie sie dir passend erscheint, und genieße sie. Steigere deinen Wert in jeder Weise. Verbaue dir niemals irgendwelche Optionen. Nichts ist verboten, alles muß ausprobiert werden.

Der gesellschaftliche Katechismus enthält an keiner Stelle folgende Passage:

Du wirst in dir Bedürfnisse vorfinden, die nicht befriedigt werden können, und Wünsche, die nicht

zu erfüllen sind. Es gibt Umstände, die du nicht beherrschen kannst, und Ängste, die nicht leicht zu beschwichtigen sind. Deshalb lerne Mut, Ausdauer und Geduld. Anerkenne die Mächte, die jenseits deiner Macht sind und nimm die Welt mit Respekt und Freude an.

Wir können jeweils einen umfassenden Katalog von Werten und Tugenden zusammenstellen, der die Gesellschaft charakterisiert, die wir haben, wie auch die Gesellschaft, die wir erstreben. Den Begriff der Freiheit haben wir nur zur Illustration gewählt. Auf die Illustration kommt es jedoch nicht an. Entscheidend ist vielmehr, was »alles auf einmal« unter dieser Perspektive bedeutet. Wir stehen sowohl vor der Herausforderung, in zahlreichen gewichtigen ethischen Problemen zu Entscheidungen zu kommen, als auch vor der Aufgabe, den kollektiven Charakter zu formen, also vor der Aufgabe, das sittliche Ethos der Gesellschaft zu gestalten, und damit vor der Grundaufgabe kultureller Moralentwicklung selbst. Viele vergangene Perioden in der Geschichte der Vereinigten Staaten stellten Entscheidungsaufgaben; aber diese Entscheidungen konnten mit einem einigermaßen gefestigten Sinn für das getroffen werden, was ethisch geboten war. Diese Perioden waren auch von der Überzeugung geprägt, daß die Gesellschaft in genügendem Maße hinter einer bestimmten Grundentscheidung stehen würde, wenn sie einmal getroffen war. *Roosevelts* führende Rolle bei dem Bündnis der USA mit England und Frankreich gegen Deutschland und Japan ist ein Beispiel dafür. Einige vergangene Perioden konnten auch luxuriöserweise kollektive gesellschaftliche Werte und Pflichten entwickeln, ohne sich einem in dauerndem Ungleichgewicht befindlichen Angebot von neuen Problemen (z. B. Bioethik und anderen Biotechnologien) und zugleich alten Problemen (der Verteilung von Reichtum und Armut oder der Gesundheitsfürsorge, um nur zwei zu nennen) gegenüberzusehen. Wir aber leben in einer Zeit, in der sowohl die sittliche Bildung selbst als auch ethische Entscheidungen von nie dagewesener Anzahl und Tragweite die Tagesordnung der christlichen Ethik bestimmen. Also »alles auf einmal«.

(3) Selbst dies ist noch eine unvollständige Bestandsaufnahme. Das dritte Forschungsgebiet befaßt sich mit unterschiedlichen Ansätzen von Ethik. Auf diesem Gebiet beschäftigen die methodologischen, epistemologischen und hermeneutischen Fragen die Ethik-Forscherinnen und -Forscher. Der Titel eines der wichtigsten Bücher zu solchen Fragen,

Jeffrey Stout's Ethics after Babel, illustriert den allgemeinen Stand der Dinge ebenso schön wie sein Inhaltsverzeichnis: Die Phantome der sittlichen Vielfalt; Das Verschwinden der religiösen Ethik; Ethischer Diskurs in der pluralistischen Gesellschaft. Es gibt zahlreiche Stimmen, die Kommunikation selbst ist verwirrt und von Unsicherheit geprägt. Unsere augenblickliche Lage ist ebenso unstabil wie pluralistisch. Konfessionelle Traditionen (die römisch-katholische, die eine oder andere der orthodoxen Gemeinschaften oder die eine oder andere der Vielzahl protestantischer Konfessionen) spielen dabei eine ziemlich untergeordnete Rolle, wenn auch bei einigen Problemen (wie z. B. Abtreibung) die Lebendigkeit sittlicher Traditionen, sofern sie durch Institutionen abgestützt sind, bemerkenswert sein kann. Doch charakteristischer sind zwei andere Faktoren.

Auffallend ist *zum einen* die Wendung zu *Gruppenerfahrung und -identität* als einer maßgeblichen Quelle für kritische Reflexion und Praxis. Ethik wird als ein gemeinschaftlicher Prozeß von einer bewußt selbst definierten partikularen Perspektive aus betrieben. Reflexion entsteht aus gemeinsamer Erfahrung und schreitet mit dem Blick auf die gemeinsame Identität und den gemeinsamen Kampf fort, indem sie die Existenz zugleich theologisch, ethisch und gesellschaftlich zu erfassen sucht, um von daher die Gruppe bei ihren weiteren Anstrengungen in Richtung auf gesellschaftlichen Wandel zu stärken. Ob es sich nun um die gemeinsame Erfahrung von Klasse, Rasse, Geschlecht, von regionaler oder kultureller Zusammengehörigkeit handelt – das Ergebnis für die christliche Ethik ist die gleiche: ein Ausbruch pluraler Stimmen, die alle an der Forderung nach Gerechtigkeit orientiert sind. Diese Stimmen hegen in ihrer Pluralität Argwohn gegenüber universalen Ansprüchen in der Ethik und messen die Gerechtigkeit in jedem Fall an ihrem konkreten Ertrag für jede Gruppe im Verhältnis zu den anderen. Wenn Gruppenerfahrung und -identität sowohl die »epistemologische Gemeinschaft« als auch die Gemeinschaft des Handeins prägen, nimmt die Fragmentierung der sittlichen Welt besonders massive Züge an, wenn sie auch gleichzeitig von großem Reichtum und einer weitaus größeren Ehrlichkeit geprägt ist.

Wenn Ethik auf diese Art getrieben wird, dann ist *zum anderen* Entscheidungsfindung in ihrem Kern ein Ausdruck gemeinsamer Gewohnheiten, Symbole, Geschichten und Beziehungsmuster, also ein

Ausdruck von *Kommunikation*. Fein nuancierte Empfindlichkeiten sind über Jahrzehnte hin gewachsen und feste Muster von Verpflichtungen sind entstanden. Das Ganze, auf das sich die einzelne Entscheidung bezieht, wird sowohl als organisch wie als dynamisch verstanden. Bei jedem Ereignis kann es jedoch nur aus einer partikularen Perspektive und im Blick auf eine gemeinsame Geschichte und Identität verstanden werden. Was zählt, ist das, was für eine bestimmte Gemeinschaft paßt, und nicht, was von irgendeiner unterstellten universalen Perspektive aus angemessen ist.

Um das breite Spektrum methodologischer Ansätze zu illustrieren, kann dieser Stil mit einem anderen, lange angewandten kontrastiert werden. Viele Ethiker haben die Auffassung vertreten, daß ethische Reflexion dann am angemessensten vorgeht, wenn sie einer guten Anwendung des Rechts ähnelt und gute Ethiker guten Rechtsanwälten, Richtern und Geschworenen vergleichbar sind. Das Material dieser Rechtsprechung sind sittliche Prinzipien, die dann am tauglichsten sind, wenn sie verallgemeinerbar sind und auf der Basis »unvoreingenommener« Vernunft bei allen Zustimmung finden können. Die, die urteilen, sind dann am tauglichsten, wenn sie die Vorlieben, die sich aus ihrer eigenen Geschichte ergeben, beiseitelegen und statt dessen versuchen, den jeweiligen Fall vom Standpunkt desjenigen Beobachters zu betrachten, der sorgfältig auf alle Standpunkte zu hören und die Dinge aus einer neutralen Sicht abzuwägen vermag. Objektivität und Unvoreingenommenheit, gepaart mit Einfühlungsvermögen (um die Vorlieben und Leidenschaften anderer Menschen zu verstehen), sind Schlüsseltugenden für die, die ein sittliches Urteil zu finden haben.

Dies ist eine höchst vereinfachende Darlegung nur eines Aspekts der methodischen Probleme. Sie kann keinen adäquaten Anfang für die Schilderung der Vielfalt in der gegenwärtigen methodologischen Arbeit bilden¹⁰. Sie illustriert lediglich, daß es keinen methodologischen Konsens gibt und daß die Methoden, die vorgeschlagen werden, sich in hohem Maße voneinander unterscheiden.

Dies ist ein mit breitem Pinsel gemaltes Portrait der gegenwärtigen evangelischen Ethik in den USA: ein überwältigendes Bündel alter und neuer gesellschaftlicher Probleme, die in immer höherem Maße spezialisierte Aufmerksamkeit erfahren; eine neue Beschäftigung mit der Charakterbildung im Besonderen und der Dynamik gesellschaftlicher und kul-

tureller Moralentwicklung im Allgemeinen; ein Pluralismus methodologischer Ansätze und ein lebendiges Interesse an epistemologischen und hermeneutischen Fragen. Traditionsbestimmte konfessionelle Unterschiede sind als Determinanten für die Ethik verblaßt, theologische Richtungen und gruppenorientierte »Stimmen« haben sich stark vermehrt. An fast allen Fronten geht es um »alles auf einmal«.

Larry Rasmussen

*Reinhold Niebuhr Professor of Social Ethics
Union Theological Seminary, New York*

*Aus dem Amerikanischen übersetzt von Heinrich
Bedford-Strohm*

Anmerkungen

1. Der umfangreichste Überblick über das Feld der christlichen Ethik in den USA, der von *James M. Gustafson*, ist jetzt veraltet, obwohl noch immer sehr lesenswert (erschienen in: *Paul Ramsey* [Hg.]: *Religion*, Englewood Cliffs 1965, S. 285-354). Der Überblick behandelt einen kurzen geschichtlichen Abriß, Probleme theologischer Ethik, christliche Ethik im Verhältnis zu anderen akademischen Bereichen und christliche Ethik und ethische Probleme.
2. Die Zeitschrift, die *Niebuhr* gründete, *Christianity & Crisis*, jetzt fast 50 Jahre alt, hat diese Bewegung von liberalem »christlichem Realismus« zu den Befreiungstheologien gespiegelt und tut das, unter Verarbeitung beider Elemente, weiterhin.
3. Eine regelmäßig auf den neuesten Stand gebrachte Sammlung von Aufsätzen christlicher Ethik zu sozialen Problemen bieten die von *Paul T. Jersild* und *Dale A. Johnson* herausgegebenen Bände »Moral Issues and Christian Response«. Der neueste Band ist 1988 erschienen. Jeder Band beschäftigt sich mit einer Reihe sozialer Fragen. Zu jeder Frage wird aus veröffentlichten Aufsätzen verschiedener Quellen ein Spektrum verschiedener Standpunkte zusammengestellt. Diese Zusammenstellung ermöglicht einen schnellen Einblick in die Bandbreite des Denkens in der US-amerikanischen christlichen Ethik zu sozialen Problemen.
4. Die aktuelle Rubrik der Zeitschrift »*Theological Studies*«, die von *Richard McCormick* verfaßt wird und den Titel »Notes on Moral Theology« trägt, ist eine hilfreiche Möglichkeit, die Entwicklungen im römisch-katholischen Denken zu verfolgen. McCormick ist darum bemüht, die Standpunkte vieler Schulen innerhalb der katholischen Moraltheologie vorzustellen. Zusammen mit *Charles E. Curran* ist er auch Herausgeber einer Reihe von Bänden, in denen wich-

- tige Aufsätze aus dem Bereich der Moralthologie gesammelt und thematisch geordnet sind. Die Reihe trägt den Titel »*Readings in Moral Theology*« und erscheint bei der Paulist Press in New York.
5. Zitiert bei *Edward LeRoy, Jr.*: *Academic Bonding and Social Concern: The Society of Christian Ethics, 1959-1983* (Religious Ethics, Incorporated, 1984), S. 161. Long zitiert Peabody aus dem Aufsatz von *F. B. Sanborn*: »The Social Sciences, Their Growth and Future«, *The Journal Of Social Science* XXI (1886), S.7-8. Longs Buch ist eine Geschichte der ersten 25 Jahre der »Society of Christian Ethics« und eine verlässliche und hilfreiche Informationsquelle über die Entwicklung der christlichen Ethik seit 1959.
 6. Einen Überblick über einige dieser Entwicklungen in Europa und Lateinamerika bietet *Rebecca Chops*: *The Praxis of Suffering: An Interpretation of Liberation and Political Theologies*, New York 1986.
 7. Das Buch, das einen Großteil dieser Debatte stimuliert hat, ist *Alasdair MacIntyre's* »After Virtue« (Notre Dame 1981, dt.: *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt/New York 1987). Die Arbeiten von *Stanley Hauerwas* haben eine wichtige Rolle gespielt (vgl. z. B. »A Community of Character: Toward a Constructive Social Ethics«, Notre Dame 1981). Kein Bericht über von Protestanten verfaßte Arbeiten kann es wagen, die

- im Laufe mehrerer Jahrzehnte entstandenen Arbeiten von *James M. Gustafson* nicht zu erwähnen (vgl. v. a. »Ethics from a Theocentric Perspective«, Bd. I und 2, Chicago 1981 und 1984). Feministische Ethikerinnen haben sowohl ausgesprochen kritische als auch höchst konstruktive Arbeiten vorgelegt (vgl. *Beverly Harrison* *Carol S. Robb*: *Making the Connections: Ethics in Feminist Social Ethics*, Boston 1985; *Barbara Hilbert Andolson* *Christine E. Gudorf* *Mary D. Pellauer* (Hg.): *Women's Consciousness, Women's Conscience*, San Francisco 1985).
8. »... to ransack the world storehouse and to engorge any and every style it comes upon ... Freedom is a reaching out for all experience; nothing is forbidden, all is to be explored« (*Daniel Bell*: *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976, 13-14).
 9. *Jeffrey Stout*: *Ethics after Babel*, Boston 1988.
 10. Die Zeitschrift *Religious Studies Review* bietet einen leicht zu handhabenden Weg, um viele dieser und anderer Debatten in den USA und Kanada zu verfolgen. Sie enthält Überblicksaufsätze über die aktuellen Arbeiten. Das Aprilheft 1990 (Jahrgang 16, Heft 2) enthält einen Überblicksaufsatz, der die obige Diskussion illustriert, nämlich *Douglas F. Ottati*: *Four Recent Interpretations of Christian Ethics*, S.105-111.

Empirische Religions- und Kirchensoziologie in Deutschland in den 80er Jahren

Von Ingrid Lukatis

Empirische sozialwissenschaftliche Forschung über »Religion und Kirche« - das ist der Versuch, zu erfassen und zu beschreiben, wie Menschen in ihrem Denken, Fühlen und Handeln religiös geprägt sind, wie sie Christsein verstehen, in welchen sozialen Formen und Strukturen sich religiös-kirchliches Leben vollzieht und welche gesellschaftliche Relevanz Religion und Kirche haben.

In den 80er Jahren wurden zahlreiche empirische Studien zum Themenkreis Religion/Kirche vorgelegt'. Der nachfolgende Versuch, über die Benennung von Themen hinaus schlaglichtartig einige unter dem Aspekt christlicher Ethik besonders wichtig erscheinende Resultate wiederzugeben, wird dem differenzierten Ansatz der meisten Arbeiten sicher nicht gerecht, kann aber vielleicht Zugang zu weiterer Lektüre eröffnen.

Studien über Religiosität und Kirchlichkeit in der Bevölkerung

Studien zur bundesweiten Erforschung von Religiosität und Kirchlichkeit fragten danach, welche Vorstellungen von Gott und Kirche, Leben und Tod, Natur und Gesellschaft für die Bürger dieses Landes bestimmend seien, woran diese ihr Leben orientierten und wie solche Orientierungsmuster mit dem religiösen Selbstverständnis und der Beteiligung am kirchlichen Leben verknüpft seien. Zu nennen sind hier insbesondere

- die auch in der Bundesrepublik Deutschland 1981 durchgeführte »Internationale Wertestudie«, die u. a. umfangreiches Material zu Religion und Kirche lieferte,

- die »Allgemeine Bevölkerungsumfrage in den Sozialwissenschaften« (ALLBUS), die im Jahr 1982 einen größeren Fragenteil zum Thema »Religion« enthielt, sowie

- eine 1987 vom Institut für Demoskopie Allensbach (im Auftrag der Redaktion Kirche und Leben des ZDF) durchgeführte Erhebung über das Kirchen- und Religionsverständnis von Katholiken und Protestanten, deren Ergebnisse bisher allerdings nur teilweise veröffentlicht wurden (*Glass, 1988; Zulehner, 1988*).

Die letztgenannte Studie geht von der Hypothese aus, daß Distanz zur Kirche weniger durch A-Religiosität, vielmehr durch eine häufig empfundene Diskrepanz zwischen persönlicher Gottesvorstellung und Wahrnehmung von Kirche zu erklären sei. Tatsächlich werden in der Gegenüberstellung von Gottesbild, »idealer« und »realer« Kirche Unterschiede erkennbar, die darauf schließen lassen, daß nicht wenige Kirchenmitglieder das Bemühen der Kirchen um Gemeinschaft und ihren Einsatz für Gerechtigkeit - z. B. gegen Unterdrückung und Armut - als defizitär erleben.

Die Internationale Wertestudie zielt auf weltweite Vergleiche. Die von *Noelle-Neumann* und *Köcher* (1987) vorgelegte deutschsprachige Veröffentlichung beschränkt sich allerdings überwiegend auf Befunde aus dem europäischen Bereich: Datenmaterial aus der Bundesrepublik Deutschland wird mit dem aus neun anderen Ländern dieses Kontinents verglichen; vereinzelt werden auch für die USA ermittelte Resultate herangezogen. Im Beitrag »Religiös in einer säkularisierten Welt« (*Köcher*) werden Glaubensüberzeugungen, Aspekte von Kirchlichkeit und allgemeiner Religiosität, von Ethik und Moral sowie gesellschaftlich-politische Orientierungen beschrieben. Die Akzeptanz der biblischen Gebote und ihre Anerkennung in Gestalt der Unterwerfung unter diesen zugerechneten Verhaltensnormen bilden einen Schwerpunkt der Analyse. Dabei zeigen sich Unterschiede zwischen den relativ schwach unterstützten »religiösen Postulaten« des ersten bis dritten Gebotes und den

übrigen, breit anerkannten »moralischen Geboten«.

Eine wichtige Differenzierung, im Kontext der Internationalen Wertestudie ebenso wie in anderen Arbeiten, betrifft das *Lebensalter*; so ist hier, was die Gültigkeit christlich-kirchlicher Wert- und Normvorstellungen betrifft, von einer »Kluft zwischen den Generationen«, von einer fast europaweit zu verzeichnenden Entwicklung von Gottesdienstbesuch und Kirchenbindung zu einer »Alterskultur« die Rede.

Ähnliche Unterschiede zwischen den Altersgruppen wurden auch in einer Studie sichtbar, die sich schwerpunktmäßig mit dem Thema »Ehe und Familie« beschäftigt (*iMartin*, 1981). Auf der Grundlage einer 1977 im Auftrag des Kommissariats der katholischen Bischöfe vom EMNID-Institut durchgeführten umfassenderen Erhebung werden hier besonders die Einstellungen zu Taufe und religiöser Erziehung, zu Ehe, kirchlicher Trauung und Ehescheidung beschrieben.

Das Datenmaterial der ALLBUS'82 enthält u. a. Skalen zur Erfassung von Transzendenz- und Sinnvorstellungen, zwei Fragenkomplexe, die zentrale Aspekte einer funktionalen Definition von »Religion« markieren. Außerdem wurden Wertmuster und Orientierungen in verschiedenen Lebensbereichen (Beruf, Erziehung, Politik, Frauen-Männer-Rollen usw.) ermittelt. Auf der Grundlage dieser Erhebung wurden mehrere Auswertungen publiziert: Unter dem Titel »Religion im Vergleich« veröffentlichten *Felling*, *Peters* und *Schreuder* 1987 eine Gegenüberstellung religiöser Phänomene in der Bundesrepublik Deutschland und in den Niederlanden. Wichtige Ergebnisse bestehen u. a. im Hinweis auf eine gewisse »bürgerliche Prägung« gegenwärtiger Religiosität sowie in der Erkenntnis, daß - bei gleichzeitiger Berücksichtigung unterschiedlicher Nähe oder Distanz zu Kirche - konfessionelle Unterschiede kaum noch nachweisbar sind.

Dieser in der religions- und kirchensoziologischen Forschung seit *Max Weber* (»Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«) immer wieder gestellten Frage nach der Bedeutung der *Konfessionszugehörigkeit* für Einstellungen zu verschiedenen Lebensbereichen gehen auch andere, ebenfalls auf der ALLBUS'82 basierende Beiträge nach *iDaiber*, Hg., (1989). Sie belegen in differenzierter Weise: Auf den ersten Blick bestehen zwar Unterschiede zwischen den Konfessions-

gruppen nicht nur hinsichtlich ihrer Religiosität und Kirchlichkeit; Katholiken neigen auch im gesellschaftlichen Bereich zu einer »konservativen« Haltung. Dieser stärker ausgeprägte Konservatismus erklärt sich, wie die weitere Analyse zeigt, aber kaum noch aus der Zugehörigkeit zu einem besonderen »katholischen Milieu«. Vielmehr sind sich kirchennahe Protestanten und Katholiken in ihren eher »konservativen« Lebenseinstellungen sehr ähnlich; dasselbe gilt - mit eher »progressiver« Tendenz - für die kirchenferneren Teile beider Konfessionsgruppen. Konfessionslose - zum größeren Teil ehemalige Kirchenmitglieder - finden sich, mehrheitlich gesehen, jeweils am »linken« Rand eines Meinungsspektrums. Hochschätzung persönlicher Autonomie, Selbstverwirklichung, Gleichberechtigung von Mann und Frau - das sind u. a. Kennzeichen derjenigen, die, ob katholisch oder evangelisch, in größerer Distanz zur Kirche leben bzw. diese verlassen haben. *Kirchenbindung* - und weit weniger Konfessionszugehörigkeit - wird so zu einem für Wertmuster und Lebensorientierung entscheidenden Merkmal.

Studien über Religiosität und Kirchlichkeit in einzelnen Konfessionsgruppen

Als größere empirische Untersuchung zum Thema Religion und Kirche, die auf eine bestimmte Konfessionsgruppe gerichtet war, wurde in den 80er Jahren m. W. nur die zweite Kirchenmitgliedschaftsstudie der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) veröffentlicht (*Hanselmann/Hild/Lohse*, Hg., 1984)2. In Fortsetzung ihrer 1974 von Hild herausgegebenen Vorgängerin hatte diese zweite Kirchenmitgliedschaftsstudie das Ziel, Mitgliedschaftsverhalten und -einstellungen evangelischer Kirchenmitglieder zu erforschen", Nicht zuletzt um der Vergleichbarkeit beider Erhebungen willen wurden der systemtheoretische Gesamtrahmen der ersten Studie sowie ein Großteil der damals gestellten Fragen beibehalten. Zu den wichtigsten Befunden gehören die folgenden: Das für die Volkskirche typische Bild »abgestufter Mitgliedschaftsbeziehungen« hat sich, trotz der beträchtlichen Zahl zwischenzeitlich erfolgter Austritte, erhalten; die Zahl derjenigen, die mit Austrittsgedanken spielen, ist sogar gestiegen. Der »Organisationscharakter« der evangelischen Kirche - anstelle ihres Status als unhinterfragte religiöse Institution der Gesellschaft

- hat sich offenbar verstärkt. Dennoch - oder gerade deshalb? - sind Erwartungen an Kirche und kirchliches Handeln auch unter distanzierten Mitgliedern hoch; viele würden begrüßen, wenn bestimmte Aufgaben noch stärker wahrgenommen würden. Dies gilt besonders für kirchliches Engagement im individual- und sozialdiakonischen sowie im gesellschaftspolitischen Bereich (Beispiele: »Arbeitslosigkeit«, »Sorgen und Probleme einzelner«, »Unterstützung der Friedensbewegung«). Auch gegenwartsbezogene Verkündigung bildet einen wichtigen Punkt dieser »Wunschliste«.

Herauszugreifen ist unter dem Aspekt »Ethik« ferner die Gewichtung jener Merkmale, die nach Meinung evangelischer Kirchenmitglieder »zum Evangelisch-Sein« gehören: Neben der Erfüllung der »Eingangsvoraussetzungen« (Taufe, Konfirmation) sieht man in erster Linie Handlungsmaximen als Merkmale einer solchen Zuordnung (»ein anständiger und zuverlässiger Mensch sein«, »seinem Gewissen folgen«, »bewußt als Christ leben«, »nach den zehn Geboten leben«) an-

Zusammenhang zu nennen. Er stellt besonders die unterschiedlichen Haltungen von Lutheranern und reformierten Christen in dieser Frage heraus. Erwähnt sei ferner eine Studie über »Katholiken und Protestanten in der deutschen Führungsschicht« (*Hojjmann-Lange*, 1984): Sie weist nach, daß bei der Besetzung von Führungspositionen auch heute noch von einer gewissen Unter-Repräsentanz des katholischen Bevölkerungsteils zu sprechen ist - im Bereich der nicht-politischen Eliten allerdings noch stärker als in der Politik.

Eine Studie in der DDR schließlich stellt die Frage: »Was ist aus den politisch alternativen Gruppen unter dem Dach der Kirche geworden?« *Elvers* und *Findeis* (1990) interviewten ehemals führende Vertreter solcher Gruppen in Leipzig und Berlin, um deren Einschätzung ihrer Rolle im Umbruchsprozeß der DDR, Teilnahmemotive, Ziele, Gruppenklima sowie die zwischenzeitlich eingetretenen Veränderungen zu erfassen.

Studien zum Themenkreis »Religion - Kirche - Politik«

Die Aussage, daß Konfessionszugehörigkeit als ein Wertmuster und Einstellungen bestimmendes Merkmal kaum noch eine Rolle spielt, muß in einem Punkt korrigiert werden: Der stärkeren Präferenz katholischer Bevölkerungsgruppen für die CDU/CSU steht eine größere Neigung zu SPD und FDP aufseiten der Protestanten sowie die den »Grünen« besonders zugewandte Haltung einer größeren Gruppe von Konfessionslosen gegenüber. Davon wird übereinstimmend in mehreren Beiträgen berichtet (*Schmitt*, 1984; 1985; *Pappi*, 1985; *Pittkowski/Volz*, 1989). Auf der Suche nach Erklärungen zeigen diese Untersuchungen u. a. auf, wie diese konfessionell unterschiedlichen Parteipräferenzen mit historischen »Konfliktlinien« zwischen Parteien und Konfessionsgruppen, mit regionalen Unterschieden in Entstehung und Entwicklung dieser Gruppierungen, mit der Zugehörigkeit zu sozialen und konfessionellen Milieus, mit Kirchenbindung und der der Kirche zugeschriebenen politischen Autorität verknüpft sind.

Auch ein Beitrag über die Beziehungen zwischen »Protestantismus und Friedensbewegung in Deutschland« (*Schmitt*, 1985a) ist in diesem

Studien über Religion - Kirche- Wirtschaftsleben

Ökonomische Fragen tauchen in der empirischen Religions- und Kirchensoziologie der 80er Jahre in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen auf. Eine Untersuchung über »Glaube und Dritte Welt« (*Forster/Schmidtchen*, 1982) behandelt Einstellungen von Katholiken zu kirchlichen Hilfsmaßnahmen für Länder der sog. Dritten Welt und zu - im engeren Sinn - missionarischem Handeln. Dabei wird das von den Befragten mehrheitlich vertretene Anliegen sichtbar, Kirche möge sich angesichts der Lebenssituation der Menschen in diesen Ländern nicht auf »Verkündigung, Seelsorge und unmittelbare Hilfe für die Armen« beschränken, sondern auch »praktische Entwicklungsarbeit« leisten.

Eine andere Studie betrifft die Lebens- und Alltagsrelevanz des christlichen Glaubens und der von der Kirche angebotenen Unterstützung aus der Sicht von Menschen, die als »Führungskräfte« im Wirtschaftsleben (und in anderen Bereichen der Öffentlichkeit) an »entscheidender« Stelle stehen (*Kaufmann/Kerber/Lulehner*, 1986). Vom Arbeitskreis für Führungskräfte der Wirtschaft in Auftrag gegeben, wurde auf der expliziten Basis der Säkularisierungstheorie der Frage nachgegangen, wie diese Personengruppe eigene Entscheidungen be-

gründet, wofür sie sich verantwortlich fühlt und wo in ihrem Lebensbereich Religion und christliche Ethik eine Rolle spielen. Mittels differenzierter Einstellungsskalen wurden Orientierungen vermessen. Dabei zeigt sich z. B., daß Christlichkeit, Kirchlichkeit und nicht-religiöses Ethos positiv miteinander verknüpft sind, während »Opportunismus«, definiert u. a. durch Ich-Zentrierung, Streben nach Erfolg »um jeden Preis« und »materiell-hedonistische Grundzüge«, eine Art Gegen-Orientierung bildet.

Mit ökonomischen Fragen beschäftigt sich auch eine kleine Studie von *Schmidtchen* mit dem Titel »Pfarrer und Wirtschaft. Technische Entwicklung und Nationalökonomie aus der Sicht von Pfarrern und Religionslehrern«, die 1988 in der Reihe »Beiträge zur Gesellschafts- und Bildungspolitik des Instituts der deutschen Wirtschaft herausgegeben wurde. Vom Ansatz her eher als Pilot-Studie zu beschreiben, deutet diese Erhebung tendenzielle Einstellungsunterschiede zwischen evangelischen und katholischen Pfarrern und Religionslehrern an, was die kritische Diagnose der sozial-ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft betrifft.

Eine Untersuchung über »Kirche und Arbeitnehmer wurde in der gemeinsamen Trägerschaft des »Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt« und des Kirchenkreises Wolfsburg in der Volkswagen-Stadt durchgeführt. In Interviews mit Volkswagen-ArbeitnehmerInnen wurden Religiosität und Kirchlichkeit, Belastungen und Probleme im Arbeitsalltag und Erwartungen an kirchliches Handeln erhoben. Eine Veröffentlichung ist in Vorbereitung.

Kirchentagsstudien

Auch der Deutsche Evangelische Kirchentag war in den 80er Jahren Gegenstand empirischer Forschung (*Feige/Lukatis* | *Lukatis*, 1984; 1987). Eine Studie über junge TeilnehmerInnen wurde 1983 im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend durchgeführt, eine repräsentative Analyse der gesamten Besucherschaft 1985 im Auftrag der Kirchentagsleitung. In beiden Untersuchungen ging es darum, Sozialprofile der Teilnehmerschaft zu erstellen, Erwartungen und Erfahrungen zu ermitteln und herauszufinden, in welcher Beziehung diese zu kirchlichen und gemeindlichen »Alltagserfahrungen« stehen. Die

Ergebnisse rücken ein Verständnis evangelischen Christseins in den Vordergrund, in dem christlicher Glaube und die Auseinandersetzung mit Fragen und Problemen des menschlichen und gesellschaftlichen Alltags eng verknüpft sind. Der Kirchentag wird sichtbar als Ort, an dem Christen gemeinsam über ihren Glauben nachdenken und seine Relevanz auch in gesellschaftlich-politischen Konflikten (Frieden, soziale Gerechtigkeit, vor allem auch im Verhältnis zwischen erster und dritter Welt, Schöpfung) auf die Probe stellen. Kirchensoziologisch bedeutsam erscheint auch die Erkenntnis, daß diese Kennzeichen des Kirchentags zugleich einen Zentralpunkt der Kritik der TeilnehmerInnen an Kirche und Gemeinde bilden.

Studien über »Jugend und Religion/Kirche«

Das Thema »Jugend und Religion/Kirche« wurde in den 80er Jahren recht eingehend empirisch untersucht. 1982 legte Feige seine im Auftrag der Braunschweigischen Landeskirche erstellte Studie über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zu ihrer Kirche vor. Den Anstoß dazu hatten vor allem die in den siebziger Jahren besonders bei jüngeren Erwachsenen gehäuft auftretenden Kirchenaustritte gegeben. Gefragt wurde nach Erfahrungen mit Kirche und nach Zukunftsperspektiven und Maximen einer von jungen Menschen als positiv empfundenen Lebensführung (wichtige Aspekte: »Frieden«, »persönliche Freiheit«). Die der Kirche vor allem übertragene Funktion im Lebensalltag wird beschrieben als Bereitstellung bzw. Unterstützung bei der Entwicklung praktikabler Ideen zu einer befriedigten Lebensführung.

In einer Sekundäranalyse des Datenmaterials der 1. und 2. Kirchenmitgliedschaftsstudie der EKD geht derselbe Autor den Veränderungen nach, die sich im Jugendalter – speziell: zwischen dem 18. und dem 20. Lebensjahr – im Verhältnis zur Kirche vollziehen (1990).

Die 1985 veröffentlichte Shell-Jugendstudie enthält zwei – methodisch ganz unterschiedlich ansetzende – Kapitel zum Thema »Jugend und Religion«, Zum einen werden, ausgehend vom Befragungsmaterial, »konfessionelle Milieus und Religiosität« analysiert (*Fuchs*); die Befunde decken sich, was alters-, konfessions- und kirchlichkeits-

spezifische Muster betrifft, weitgehend mit den oben beschriebenen generellen Resultaten. Im zweiten Beitrag zieht *Sziegaud-Roos* literarische Selbstdarstellungen Jugendlicher heran, um Einblick in ihre religiösen Vorstellungen zu gewinnen. Sie stellt fest, daß religiöse Themen - obwohl in den Impulsfragen nicht explizit benannt - in den Einsendungen häufig angesprochen werden. Aussagen über Gott, Christentum und Kirche gehören ebenso dazu wie Äußerungen zur Bedeutung von Religion im Leben der Jugendlichen.

Auch auf Arbeiten am Zentralinstitut für Jugendforschung der DDR ist hinzuweisen: *Lange u. a.* haben 1989 einen - bisher unveröffentlichten - Bericht »Zum politisch-ideologischen Profil junger Christen« zusammengestellt. *Friedrich* publizierte 1990 eine Studie über »Mentalitätswandlungen der Jugend in der DDR«. Dort findet sich u. a. ein Hinweis auf das geäußerte Interesse daran, »ein guter Christ zu sein, an Gott zu glauben«. Obwohl ein solches »Bekenntnis« nach wie vor Minderheitenphänomen bleibt, hat sich das Maß uneingeschränkter Zustimmung im Zeitraum zwischen 1975 und 1990 nach diesem Bericht doch vervierfacht.

Vier weitere Studien in der Bundesrepublik, aus religionspädagogischem Interesse erwachsen, sind ebenfalls dem Kapitel »Jugend und Religion« zuzurechnen. In der Dissertation von *Pannen* (1980) geht es um »Determinanten des religiösen Wissens«. Am Beispiel von Grundschulkindern untersucht sie das Ausmaß des Zusammenhangs religiösen Wissens mit elterlichen Verhaltensweisen und Einstellungen, die - unabhängig von der Wissenserfassung bei den Kindern - im Rahmen einer Elternbefragung ermittelt wurden.

Der Religionsunterricht an Berufsschulen bildet den Hintergrund für zwei andere Beiträge: Zur Vorbereitung einer Fortbildungstagung für evangelische Religionslehrer wurden Texte von Jugendlichen zum Thema »Gott« gesammelt (*Schuster*, 1984); eine qualitative Auswertung legte *Nipkow* 1987 vor. Darin unterstreicht er u. a. die Notwendigkeit, funktionale und sozialisationstheoretische Fragestellungen bei der Erforschung von »Jugend und Religion« zu ergänzen um einen wissenssoziologischen Zugang, das Interesse an Wirklichkeits- und Wahrheitserkenntnis betreffend, wie es in Äußerungen Jugendlicher zum Thema »Gott« nachdrücklich sichtbar wird.

Auf der Basis von Gruppendiskussionen mit

jugendlichen Cliques verfaßte *Schmid* (1989) eine Studie über die »Religiosität der Schüler ...«. Dabei kommt er u. a. zu dem Ergebnis, daß das Thema »Gott« für die Jugendlichen bisher ein ausschließlich individuelles, nicht aber ein kollektives Problem darstellt.

Die vierte Studie trägt den Titel »Schüler und Bibel« (*Bröking-Bortjeldt*, 1989)⁵. Ihre Hauptthemen sind die Identitätsbildung in der Adoleszenzphase und die Bedeutung religiöser Orientierungen bei 13- bis 16jährigen Schülern. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß die Bibel insgesamt zwar keine »zentralen Funktionen bei der Wirklichkeitsdeutung der Jugendlichen ausübt«, einzelne Traditionselemente aber aufgegriffen werden; wesentliche Begriffe in diesem Zusammenhang sind Frieden, Gerechtigkeit, Befreiung.

Im Übergang zwischen Jugend- und Erwachsenenalter angesiedelt ist eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland, die - unter dem (Arbeits-)Titel »Der Dienst der Evangelischen Kirche an der Hochschule« - empirische Erhebungen über das Verhältnis von Studierenden zu Religion und Kirche beinhaltet. Auf der Basis von narrativen Interviews, einer schriftlichen Repräsentativbefragung evangelischer Studierender sowie von Experteninterviews mit Lehrenden und MitarbeiterInnen in der christlichen Hochschularbeit wurde versucht, die Relevanz von Religion, Glauben und Kirche im Kontext von Studium, Hochschule und sonstiger studentischer Umwelt zu ermitteln. Im Ergebnis wird die ganze Breite volksgemeinschaftlich gestufter Mitgliedschaftsbeziehungen deutlich. Darüber hinaus zeichnen sich Schwerpunkte z.B. in den Erwartungen an Kirche ab. Gesellschaftsdiakonisches Engagement (Hilfe für Benachteiligte, Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung), aber auch Rat, Hilfe, Trost für einzelne stehen an der Spitze dieser gewünschten »Leistungen«. Diskrepanzen zwischen eigenen Wertvorstellungen und dem perzipierten Handeln der Kirche ergeben sich - wie schon in anderen Untersuchungen - auch bei dieser jungen, hochgebildeten Befragtengruppe insbesondere aus einem starken Interesse an Autonomie, Entscheidungsbeteiligung, und an der Möglichkeit zur Entfaltung eigener Fähigkeiten.

Studien über kirchliche Berufe und Handlungsfelder

TheologInnen in Ausbildung und Beruf

Zwischen 1980 und 1990 wurden mehrere empirische Studien über Theologiestudierende vorgelegt. Einige dieser Beiträge beschäftigen sich unter individual- und sozialpsychologischen, sozialökologischen und sprachanalytischen Aspekten mit dem »Dogmatismusgrad« von Theologiestudenten – und teilweise auch von Vikaren und Pastoren (Daiber/Josuttis, Hg., 1985)⁶. Dogmatismus wird dabei als Merkmal persönlicher Überzeugungssysteme verstanden; eine dogmatische Haltung dient zur Orientierung und Stabilisierung, sichert gegen Bedrohung durch widersprechende Aussagen und Erkenntnisse. Auf der Grundlage von Befragungen und Predigtanalysen wurde u. a. folgendes ermittelt:

Stärkerer Dogmatismus ist eher mit gesellschaftlich-politisch »konservativen« Überzeugungen und traditioneller bzw. fundamentalistischer Frömmigkeitsorientierung verknüpft, während eine eher »offene«, undogmatische Haltung häufiger mit »progressiven« Vorstellungen im gesellschaftlich-politischen Bereich, mit größerer »Toleranz« in moralisch-sittlichen Fragen und mit weniger geprägten Haltungen im Bereich der Religiosität einhergeht.

Zwei andere Studien über Theologiestudierende (Riess, 1986; Enzner-Probst, 1988) beschäftigen sich vor allem mit deren Studienmotivation. Der Wunsch, »mit anderen Menschen zu tun zu haben«, ihnen zu helfen, stellt dabei nach Riess ein herausragendes Element dar; auch »Interesse an gesellschaftlichen Problemen« spielt eine Rolle. Ein Vergleich mit den Befunden von Enzner-Probst ergibt zum Teil deutliche Übereinstimmungen, teilweise allerdings auch Differenzen. Bemerkenswert scheinen die in beiden Studien verzeichneten Unterschiede in Studienmotivation und Selbstbild zwischen Studentinnen und Studenten, so z. B. die stärkere Betonung von »Berufung« bei männlichen Befragten (Enzner-Probst), oder – so Riess – die unterschiedliche Einschätzung persönlicher Fähigkeiten und Begabungen (Kommunikation vs. Rationalität).

Im Beitrag von Traupe (1990) werden Studienerwartungen und Studienerfahrungen verglichen. Dabei erweist sich das Theologiestudium den Erwartungen der Studierenden »angemessen«, wo es um die wissenschaftliche Plausibilität der bearbeiteten Inhalte geht, während eigene Glaubensfragen ebenso

wie die Entwicklung von Kritikfähigkeit gegenüber Gesellschaft und Kirche im Erwartungsinventar etwas höher liegen als bei den wahrgenommenen »Leistungen« des Studiums.

Die Frage nach der Religiosität von Theologiestudenten steht im Vordergrund einer weiteren Studie (Engels, 1990). Anhand von drei in der religionssoziologischen Forschung entwickelten Dimensionen von Religiosität (kognitiv, affektiv, soziale Praxis) wird eine Typenbildung vorgenommen; die Mehrzahl der Studierenden läßt sich damit beschreiben entweder als »fromm/traditionell religiös, emotional stark an Glaubenssymbole gebunden und stark in religiöse Aktivitäten involviert« oder als »liberal-theologisch, religiös aktiv bei emotional größerer Reserve«. Analysiert werden auch Veränderungen der Typenzugehörigkeit im Studienverlauf und ihre möglichen Ursachen (z. B. Besuch bestimmter Lehrveranstaltungen, Erfahrungen mit Dozenten, Literatur).

Eine Untersuchung über die Ausbildung im Predigerkolleg Leipzig legte Ratzmann vor (1988). Sie basiert in ihrem empirischen Teil auf Interviews mit Vikaren dieser Ausbildungsstätte.

In der Bundesrepublik schließt sich an die Studien zum Theologiestudium in zeitlich-thematischer Hinsicht eine Publikation an, die zugleich Folgestudie einer in den 70er Jahren veröffentlichten Projektarbeit ist (vgl. Marhold u. a., 1977): Unter dem Titel »Von der Studentenbewegung ins Gemeindepfarramt« präsentiert »Przybylski (1985) die Ergebnisse einer erneuten Befragung jener TheologInnen, die im Vorgängerprojekt als Vikare angesprochen – nunmehr als PfarrerInnen tätig sind. Auf dem Hintergrund einer kritischen Gesellschaftsanalyse wird die Veränderung der im Umfeld der Studentenbewegung erworbenen Einstellungen überprüft. Relative Stabilität zeigt sich bezüglich kirchen- und gesellschaftskritischer Orientierungen; eine kritische Distanz gegenüber christlich-dogmatischer Frömmigkeit dagegen scheint sich mittlerweile abgeschwächt zu haben.

Und noch einmal ist eine empirische Untersuchung in der DDR zu nennen: Fünfstück und Rasch führten 1989 Leitfadeninterviews mit Leipziger Pfarrern über »Kirche und gesellschaftliche Verantwortung« durch. Wie sich zeigte, wurde der kirchenpolitische Kurs der Kirchenleitung von diesen weitgehend mitgetragen. Gegenüber politisch alternativen Gruppen polarisierten sich die Stellungnahmen. Mehrheitlich wurde eine »christliche Motivation«

verlangt, wenn solche Gruppen den Schutz der Kirche in Anspruch nehmen wollten. Obwohl die meisten Pfarrer diese Forderung nicht erfüllt sahen, standen sie den Gruppen dennoch überwiegend aufgeschlossen gegenüber; ebenso wie diese waren sie an einer Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse interessiert und daher zur Unterstützung bereit, auch wenn sie ihren theologischen Ansprüchen dabei nicht ganz treu bleiben konnten?

Um Veränderungen anderer Art geht es in drei kleinen Studien über Erfahrungen, die *Pfarrerinnen* in ihrer Arbeit machen (*Friedlein/Lukatis, 1990; Probst, 1990; Wendorf von Blumröder, 1990*). Trotz Unterschieden im methodischen Vorgehen und in der Akzentuierung der Fragestellungen gibt es auffallende Übereinstimmung in den Ergebnissen, wenn z. B. überwiegende Akzeptanz seitens der Gemeinden beschrieben, aber auf Schwierigkeiten in der Kooperation mit männlichen Kollegen verwiesen wird. Auch der Aspekt der Ganzheitlichkeit - als eine positive Erfahrung, die Frauen im Pfarramt machen, aber auch als Wunsch an kirchliches Handeln formuliert - verbindet diese Studien.

Ein Beitrag zum Thema »Pfarramt und Frauen« aus der DDR beschäftigt sich mit der »Berufstätigkeit sächsischer Pfarrfrauen als Phänomen des Pfarrhauses« (*Krause, 1981*).

In einer Analyse der Situation der (katholischen) Theologinnen im Universitätsbereich schließlich beschreibt *Müller (1987)* deren zahlenmäßig äußerst geringe Beteiligung bzw. ihr zum Teil völliges Fehlen auf höheren hierarchischen Ebenen.

Andere kirchliche MitarbeiterInnen

Auch Arbeitsfelder und Berufsrollen anderer kirchlicher MitarbeiterInnen waren Gegenstand empirischer Forschung. *Stoller* veröffentlichte 1980 eine Befragung evangelischer Kindergartenleiterinnen. In dieser auf praktisch-theologischem Hintergrund konzipierten Studie wird versucht, die »christliche Orientierung« dieser Erzieherinnen sowie ihre Ansätze zu religiöser Erziehung der Kinder zu ermitteln.

Die kirchliche Sozialarbeit in den Kirchenkreisen der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers war ebenfalls Gegenstand einer Analyse (*Lukatis/Wesnick, 1980*). Die Befragung der MitarbeiterInnen und ihrer Vorgesetzten hatte das Ziel, Strukturen, Auftrag und Aufgaben dieses Arbeitsfeldes sowie dort auftretende Schwierigkeiten und Konflikte zu beschreiben. Als problematisch erweist sich die aus der generellen

Zuständigkeit für »soziale Probleme im Kirchenkreis« resultierende Überfülle von Aufgaben; sie unterstreicht die Notwendigkeit der Verständigung über Prioritäten. Zugleich werden zwischen SozialarbeiterInnen und Superintendents teilweise unterschiedliche Zielvorstellungen sichtbar, wo es um die Bearbeitung sozialstruktureller Defizite geht.

Eine Studie über Diakoninnen und Diakone im gemeindlichen und übergemeindlichen Dienst (Projektgruppe Diakone, 1985) bezog neben Aussagen dieser MitarbeiterInnen ebenfalls Stellungnahmen von PastorInnen und Kirchenvorstands-Vorsitzenden bzw. entsprechenden Beziehungspartnern ein. Ausbildungsschwerpunkte und -defizite, Strukturen und Aufgaben der Arbeits- und Einsatzfelder dieser Mitarbeitergruppe, Motive der Berufswahl, Berufszufriedenheit und Berufsbild werden behandelt. Schwerpunkte im religions- und gruppenpädagogischen Bereich zeichnen sich ab, diakonische Aufgaben treten eher in den Hintergrund.

Eine Analyse von Berufswirklichkeit und Selbstverständnis von Diakonen liegt auch im katholischen Bereich vor (*Wollmann, 1981*). Die Befunde verweisen auf Defizite in der innerkirchlichen Kooperation und Kommunikation und auf einzelne Widersprüche zwischen Aufgaben und Kompetenzen, aber auch auf ein hohes Maß an Identifikation mit der Kirche und den vorgegebenen (priesterlichen) Strukturen.

Eine Studie über den »Dienst evangelischer Schwesternschaften« (*Scharffenorth, 1984*) hatte das Ziel, in einem dialogischen Prozeß (anhand eines Interview-Leitfadens) mit diesen Gemeinschaften deren Selbstverständnis herauszuarbeiten, ihre Erfahrungen im kirchlichen Dienst zu beschreiben, Krisensituationen zu analysieren und neue Perspektiven in einer veränderten Gesellschaft zu diskutieren.

ReligionslehrerInnen - Religionsunterricht

Ein Schwerpunkt empirischen Forschens in den 80er Jahren lag im Bereich des Religionsunterrichts. Rollen- und Selbstverständnis der Unterrichtenden und ihre persönliche Beziehung zu Religion und Kirche, Unterrichtskonzeptionen und die Wahrnehmung von Möglichkeiten und Problemen des Religionsunterrichts unter gegenwärtigen schulischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Gegebenheiten wurden untersucht, im katholischen Bereich (*Schach, 1980*) ebenso wie für unterschiedliche Teil-

gruppen evangelischer Religionslehrer (*Grethlein, 1984; Hindriksen, 1986; Kürten, 1987; Feige, 1988; Langer, 1989*)⁸. Auch die theoretische Fundierung dieser Studien ist vielfältig; sie reicht von funktionaler Religionstheorie über religionspädagogische und praktisch-theologische Ansätze bis zu allgemeinen berufssoziologischen Betrachtungsweisen.

Nur wenige Aspekte aus den vielfältigen Befunden können genannt werden: Was die Akzeptanz der Religionslehrer-Rolle betrifft, so mischen sich Hinweise auf hochgradige Identifizierung mit der eigenen Rolle, auf gleichberechtigte Stellung in der Kollegenschaft und Anerkennung durch Schüler/Eltern mit erfahrener »Minderbewertung«. Die eigene Haltung gegenüber den SchülerInnen wird überwiegend ähnlich als seelsorgerliche Zuwendung oder gesprächsbereite, geduldige Lebensbegleitung beschrieben; die meisten Unterrichtenden vertreten »problem- bzw. themenorientierte« und »schülerorientierte« Unterrichtskonzeptionen. Die eigene Identifikation mit Kirche und die Deutung des Religionsunterrichts als Ort, an dem Kirche und christliche Überlieferung den SchülerInnen nähergebracht werden sollen, erweisen sich in den einzelnen Studien als unterschiedlich; sie reichen von der »bewußten Bezugnahme auf die Kirche in ihrer konfessionellen Ausprägung« bei »gewisser Distanz zu Frömmigkeitsvorstellungen der parochialen Gemeinden« (*Grethlein, 1987*) bis zur Skizzierung gegenwärtiger Kirche als einer »Kirche des Defizits«, der es an »überzeugender, glaubwürdiger Vertretung der christlichen Botschaft«, »an mutiger Parteinahme«, »gelingender Sinnvermittlung« und »erfahrbarer Gemeinschaft« mangelt (*Langer, 1989*).

Gemeindeleitung:

Kirchenvorstand/Pfarrgemeinderat

Auch zum Thema »Gemeindeleitung« wurden einige Publikationen vorgelegt: *Stenzel (1982)* befragte KirchenvorsteherInnen in »typischen« Gemeinden der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau nach ihren Gemeindebildern, nach Vorstellungen von Christsein und seiner Auswirkung auf Beruf, Familie, Freizeit und politisches Handeln.

Ausführliche Analysen der Kirchenvorstandswahlen 1982 und 1988 wurden in der Bayerischen Landeskirche unternommen (*Lindner, 1983; 1989*). Wahlberechtigte, KandidatInnen, gewählte und amtierende Kirchenvorstände werden hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zu sozialen Gruppierungen beschrieben, Wahlbeteiligung und Wahlchancen

ermittelt. Dabei zeigt sich: Der Versuch, bisher unterrepräsentierte Gruppierungen (Frauen, Menschen jüngerer Alters, Arbeiter) durch verstärkte Kandidatur besser in diesem Leitungsgremium zu verankern, wird von den WählerInnen kaum aufgenommen. Veränderungen (z. B. steigender Frauenanteil) sind auch Thema einer kurzen Wiederholungsuntersuchung zu einer 1969/70 durchgeführten Studie über pfarrgemeinderäte (*Schmied, 1987*); auch Schwerpunktthemen dieser Arbeit werden ermittelt.

Eine andere Studie über den Pfarrgemeinderat (*Schaupp, 1989*) möchte »Sprachrohr« für Leute sein, »die ihre Erfahrungen weder im Bereich der Theologie noch auf der Ebene der Kirchenpolitik genügend artikulieren können« (162). Auf der Grundlage narrativer Interviews werden Phasen des Engagements, seine Ausgestaltung im Kontext anderer Lebensbereiche und Erfahrungen bei der Arbeit im Pfarrgemeinderat beschrieben.

Andere Bereiche ehrenamtlichen Engagements

Ein empirischer Beitrag über ehrenamtliche Arbeit in der Kirche betrifft das Engagement von Frauen (*LukasijNaß, 1981*). Untersucht werden neuere Formen kirchlicher Frauenarbeit und die Bereitschaft von Frauen zur Mitarbeit in der Kirche: Besonders positiv ist das Echo auf kirchliche Angebote für Frauen in schwierigen Lebenslagen (z. B. als Mutter eines behinderten Kindes oder als alleinerziehende Mutter); Bereitschaft, sich zu engagieren, signalisieren Frauen vor allem dort, wo es um diakonische Aktivitäten oder um eigene Probleme von Frauen geht.

Eine »Explorativstudie zum religiösen Bewußtsein und zur Verkündigungspraxis von jugendlichen ehrenamtlichen Gruppenleitern in der evangelischen Jugendarbeit« (*iLiemann, 1983*) untersucht mit Hilfe von Gruppendiskussionen und biographischen Interviews, inwieweit Zielvorstellungen, Arbeitsweise und eigene religiöse Orientierungsmuster dieser Jugendleiter der Entwicklung einer »flexiblen, prinzipiengeleiteten Ich-Identität« der Gruppenmitglieder förderlich sind.

Auch bei ehrenamtlichen MitarbeiterInnen in der Telefonseelsorge wurde eine Erhebung durchgeführt (*Unterste, 1982*). Zentrale Fragen betrafen deren Selbstverständnis, emotionale Beteiligung und Wertmuster. Ein Engagement in diesem Bereich erscheint als Ausdruck »nichtinstitutionalisierter Religiosität«, insoweit es überwiegend als primär christlicher,

und nur in der Folge auch kirchlicher Dienst verstanden wird, bei dem konfessionelle Identität kaum eine Rolle spielt. Enge Kommunikationsbeziehungen und ein qualifiziertes Ausbildungsangebot tragen zu hochgradiger Identifikation mit diesem Arbeitsfeld bei.

Ferner ist eine Teilnehmerbefragung bei Pastorkursen zu nennen, die vom Institut für Kirchliche Sozialforschung Essen durchgeführt wurde (1990). Gegenstand waren Art und Weise ehrenamtlichen Engagements, Motive, Erfahrungen und Probleme sowie eine kurze Beurteilung der Fortbildungsveranstaltungen.

Einige personalstatistische Angaben über Lektoren in der ev.-luth. Landeskirche nennt *Fuhrmann* (1987).

Gottesdienst/Predigt

Differenzierte Kirchenbesucherzählungen werden vom Institut für Kirchliche Sozialforschung Essen in katholischen Gemeinden seit längerem vorgenommen. Eine solche Analyse - 1984 in Oberhausener Gemeinden durchgeführt - sei hier stellvertretend genannt; als Wiederholungsbefragung im Zehn-Jahres-Abstand zeigt sie Veränderungen auf (z. B. rückläufige Besuchsfrequenzen bei jüngeren Frauen und Kindern; Rückgang der »ganz regelmäßigen« Besucher).

Auf der Basis einer sozialpsychologischen Führungstheorie suchte *Schneider* (1980) eine Antwort auf die Frage, wodurch ein weiterer Rückgang der Gottesdienstbesucherzahlen verhindert werden könnte. In den 70er Jahren durchgeführte Befragungen von Meßbesuchern ergaben, daß gemeindliche »Dynamik« (»spürbare Veränderungen«, erkennbares Engagement des Pfarrgemeinderats) sich offenbar positiver auswirkt als »Kohäsion« (persönliche Integration in die Gemeinde).

Das Projekt »Predigen & Hören« (*Daiber u. a.*, 1980; 1983) basiert auf Befragungen von Gottesdienstbesuchern und Predigern sowie auf Inhaltsanalysen von Predigten. Im Gesamttrahnen einer Handlungstheorie fanden auch Elemente der Sprechaktheorie und der Soziolinguistik Verwendung. Predigtverständnis und konkrete Predigtwahrnehmung sowie die Prediger-Hörer-Beziehung werden im Zusammenhang allgemeiner Wertmuster beschrieben, Unterschiede zwischen kirchennahen und distanzierteren Hörergruppen herausgearbeitet. Die sprachanalytische Predigtauswertung ergibt Ansätze zu typisierender Beschreibung der rhetori-

sehen Gestalt gegenwärtiger Predigten (»persönlich-dialogisch« vs. »dogmatisch-bezeugend«),

Um Messung des sprachlichen Dogmatismus von Predigten und theologischer Literatur geht es *Hennig und Seil* (1985). Dort wird auch der Zusammenhang zwischen dogmatischer Sprache von Predigern und ihrer »Vorliebe« für mehr oder weniger »dogmatische« theologische Literatur überprüft.

Konfirmandenunterricht/Konfirmation, Junge Gemeinde

Dem Konfirmandenunterricht als Sozialisationsangebot der Kirche widmen sich in religionspädagogischer Absicht zwei methodisch unterschiedliche Studien. Auf der Basis von Unterrichtsbefragungen beschreibt *Traupe* Beteiligungserfahrungen und Beteiligungsmotivation (1985).

In einer als »Aktionsforschung« konzipierten Fallstudie über »Konfirmandenunterricht und Ich-Identität« versucht *Flothow* (1989) in wechselseitiger »Lernbeziehung« zwischen Forscher und Praktiker Identitätsentwicklung in der Adoleszenz und Erwartungen an die Kirche auf der Basis der Habermas'schen Theorie kommunikativen Handelns nachzuzeichnen.

Die »Geschichte« von Konfirmation bzw. Jugendweihe in der DDR in der Zeit von 1954 bis 1984 bearbeiten *Urban und Weitzen* (1984). Analysen von Zeitungs- und Zeitschriftenbeiträgen aus der DDR und der BRD, ergänzt durch statistisches Material der evangelischen Kirchen in der DDR und durch jugendsoziologische Studien zeigen die Ablösung der Konfirmation als Volkssitte durch die Jugendweihe sowie Veränderungen im Umgang mit beiden Ritualen und im Verhältnis von Kirche und Staat an diesem Zentralpunkt gelebter Volksfrömmigkeit auf.

Auch auf eine sozialwissenschaftliche Untersuchung des Junge-Gemeinde-Abends in Ost-Berlin ist hinzuweisen (*Wesenberg*, 1987). Diese Veranstaltung, von Jugendlichen meist unmittelbar im Anschluß an den Konfirmandenunterricht besucht, erwies sich als durch hochgradige Verbindlichkeit geprägt. Teilnehmererwartungen richten sich vor allem auf persönliche Nähe und Gemeinschaft, auf Alltagsverständigung. Rekonstruktion der Lebenswelt und Orientierung, als Ort der Selbstdarstellung und Selbstorganisation für Jugendliche.

Ökumene

Der Themenkreis »Ökumene« - als Handlungsfeld der Kirchen wie auch als Anfrage an kirchliches

Handeln insgesamt - hatte in den 80er Jahren in empirischen Untersuchungen ebenfalls seinen Ort. Unter der Überschrift »Ökumene in Gemeinden« wenden sich Geiler u. a. »Strukturen und Prozessen ökumenischer Beziehungen« zu (1985). In fünf Fallstudien wird mit Hilfe narrativer Interviews die Zusammenarbeit zwischen katholischen und evangelischen Gemeinden beschrieben, auftretende Schwierigkeiten analysiert.

In einer Arbeit über »Die Mitgliedschaft der Religionsgemeinschaften« in Baden-Württemberg (Schmitt, 1984a) zeigen sich, mit der »Auflösung konfessionell geschlossener Räume« einhergehend, ein deutlicher Rückgang des Anteils konfessionshomogener Ehen und ein entsprechender Zuwachs bei kirchlichen Trauungen gemischt-konfessioneller Paare.

Eine von Lengs/eid (1984) herausgegebene Studie geht mit biographischen Interviews »Erfahrungen und Problemen konfessionsverschiedener Ehepartner« nach. Auf interaktionstheoretischer Basis werden Beziehungsmuster und Deutungssysteme betroffener Ehepaare, ihre familiären und kirchlichen Bezugspersonen sowie der Einfluß der Kirchen als gesellschaftlicher Großgruppen beschrieben und Prozesse der Konfliktbearbeitung und Veränderung analysiert.

Andere kirchliche Handlungs/eider

Eine Bestandsaufnahme im Bereich »Katholische Erwachsenenbildung« im Bistum Essen beschreibt u. a. Veranstaltungsthemen (z. B. »Gesundheit«, Ehe/Familie, Freizeit, Haushalt, sozialkundliche Themen, Philosophie/Theologie), Zielgruppen und »religiöse Aspekte im Bildungsangebot« (IKSE, 1980). Eine in derselben Region durchgeführte Umfrage über Bibel-, Liturgie- und Lektorenkreise berichtet über deren Umfang und Ausgestaltung, über Zielgruppen und Teilnahmeinteresse (IKSE, 1989).

In einer Befragung haupt- und nebenberuflich an Justizvollzugsanstalten tätiger kirchlicher Mitarbeiter wurden Profile und Erfahrungen in dieser Arbeit, insbesondere auch hinsichtlich der Kooperation mit Kirchengemeinden, erhoben (Daiber, 1986). Es wird deutlich, »daß die Gemeinden hinter den Gefängnismauern, und damit die gesamte Arbeit der Seelsorge in Justizvollzugsanstalten, in zu geringem Maß in den Gesamtkontext gemeindlichen Handeins einbezogen« sind (37).

Eine Studie mit dem Titel »Seelsorge und Soldat«

veröffentlichte Feige (1983). Erfahrungen, Einstellungen und Erwartungen bezüglich der Arbeit von Militärseelsorgern werden analysiert. Als Repräsentanten von Kirche werden sie zugleich beschrieben als Gesprächspartner, die zuhören, beraten und im militärischen Bereich das »zivile Element«, das »menschliche Miteinander« verkörpern sollen.

In der DDR wurde eine Studie über kirchliche Öffentlichkeitsarbeit durchgeführt (Grabner u. a., 1990). Repräsentativ ausgewählte Schaukästen in Leipziger Kirchengemeinden wurden ein Jahr lang beobachtet und analysiert. Wichtigster Befund: Kirche versucht offenbar, den Abstand zur säkularisierten Gesellschaft zu überwinden, indem sie weniger bei religiösen Sehnsüchten, Bedürfnissen und Problemen ansetzt, sich vielmehr allgemein interessierenden Themen zuwendet.

Kirchliche Organisationsstrukturen

Vorliegende Studien über kirchliche Organisationsstrukturen betreffen Aspekte der Arbeitsorganisation in Pfarramt und Gemeinde, Ansätze und Formen übergemeindlicher Zusammenarbeit, Organisationsstrukturen anderer kirchlicher Einrichtungen, und den Einsatz elektronischer Datenverarbeitung im kirchlichen Bereich.

Tätigkeitsprotokolle liefern das Material für eine Fallanalyse über Arbeit im Pfarramt (Häbel, 1983). Eine Bestandsaufnahme von Erfahrungen mit dem Modell »Gesamtpfarramt« in zwei Gemeinden beschreibt strukturelle Veränderungen iDaiber, 1985). Eine strukturelle Neuordnung war auch Thema einer Studie über »Dienstverhältnisse mit eingeschränktem Auftrag«: Untersucht wurden die Auswirkungen einer landeskirchlichen Regelung, die vorsieht, Pastorenehepaaren gemeinsam nur eine Pfarrstelle zur Verfügung zu stellen (Möller, 1989). Betroffene PastorInnen, KollegInnen, Dienstvorgesetzte (Superintendenten) und KirchenvorsteherInnen beschrieben u. a. Tätigkeitsprofile, Veränderungen im Verhältnis von Arbeitszeit und Freizeit und in der Einbindung in gemeindliche und übergemeindliche Kommunikationsstrukturen und setzten sich zum Teil kritisch mit dem verpflichtenden Charakter dieser Regelung auseinander.

Auswirkungen eines Erprobungsgesetzes zur Veränderung von Kirchenkreisstrukturen waren Gegenstand eines Evaluationsprojekts (Läwen, 1982). An fünf Fallbeispielen wurde dieser Reformansatz, der u. a. auf verstärkte Autonomie und größere Mitgliederpartizipation zielt, auf seine Wirksamkeit hin

überprüft; eine Vergleichsuntersuchung dient der Kontrolle der Befunde.

Die Kooperation von drei katholischen Kirchengemeinden beschreibt eine aus teilnehmender Beobachtung erwachsene Studie (IKSE, 1990).

Empirische Forschung begleitete auch die Überleitung von Gemeindeschwestern- in Diakonie- und Sozialstationen im Raum der Hannoverschen Landeskirche (LukatisjMöller, 1984). Ermittelt wurden Erfahrungen von Trägerorganisationen, MitarbeiterInnen und Hilfesuchenden.

Den Einzug technischer Veränderungen in die kirchliche Arbeit nimmt die Erhebung von Fuchs-Stratmann und Przybylski in den Blick (1987). Sie fragt, in welchem Ausmaß eine Neuerung, die in anderen Bereichen unserer Gesellschaft bereits große Bedeutung gewonnen hat, nämlich der Einsatz von Computern, in kirchlichen Arbeitsfeldern adaptiert wird, welche Erwartungen bzw. Befürchtungen mit dieser Innovation verbunden werden und wie sie sich unter kirchlichen Arbeitsbedingungen gestaltet - z. B. bezüglich Mitentscheidung und Schulung der betroffenen MitarbeiterInnen.

Religiosität außerhalb der christlichen Großkirchen

Empirische Studien über religiöse Gruppierungen außerhalb der großen christlichen Kirchen wurden in den 80er Jahren - wie auch zuvor - nur vereinzelt durchgeführt. So liegen m. W. überhaupt keine Untersuchungen über Freikirchen oder christliche Sondergemeinschaften vor. Auch fehlt es beispielsweise an empirischen Arbeiten über Muslime, eine Gruppierung, zu der in der BRD immerhin etwa 1,7 Millionen zählen (Kandil, 1988).

Über »Neue Jugendreligionen« gibt es zwar eine Fülle auch religionssoziologisch bedeutsamer Literatur, aber nur selten bedienen sich diese Arbeiten empirisch-methodischer Verfahren. Eine umfangreiche Studie, die dieses Kriterium erfüllt (Kuner, 1983), fragt nach Gründen für den Beitritt zu solchen »neuen religiösen Bewegungen« (Children of God, Vereinigungskirche, Ananda Marga). In nicht-direktiven Gesprächen und schriftlichen Befragungen wurden der soziale Hintergrund der Gruppenmitglieder, wichtige Lebensereignisse sowie Lebensumstände in der Zeit vor dem Beitritt ermittelt. Als Vergleichsgruppe dienen studentische Befragte. Der Autor kommt zu dem Resultat: »Der Beitritt kann

verstanden werden als Kompensation einer deprivierten/deprivierenden Lage, Befriedigung von ... Bedürfnissen« (333).

Um das in der Bevölkerung vorherrschende Bild solcher Gruppen geht es Schmidtchen (1987), wobei er auch seit längerem bestehende religiöse Gemeinschaften und bestimmte radikale politische Gruppen einbezieht. Nicht nur Mitgliedschaft und enger Kontakt, sondern auch positive Bewertungen erweisen sich als selten. Dies gilt selbst für Jugendliche und Höhergebildete, jene Bevölkerungsgruppen, die - relativ gesehen - die größte »Nähe« zu einigen dieser Gruppen und Bewegungen zeigen.

Eine unter religionssoziologischen Aspekten durchgeführte Inhaltsanalyse des von Shirley MacLaine verfaßten Buches »Zwischenleben« bildet den Kern einer Veröffentlichung zum Thema »Reinkarnationsglaube als Ausdruck individueller Sinnsuche« (Daiber 1987). Einen weiteren auf literarische Texte bezogenen Beitrag zum Thema »Religion außerhalb der christlichen Kirchen« stellt die Analyse von Heftromanen dar (Daiber, 1986a); mit Hilfe eines standardisierten Auswertungsverfahrens wird hier das Ausmaß »explizit religiöser« Gehalte dieser Textgattung erfaßt. Es zeigt sich, daß Elemente von - zum Teil christlicher - Religion in solchen Romanen eine nicht geringe Rolle spielen. So begegnen häufig bestimmte Personen (Pfarrer) oder Praktiken (»Stoßgebet«); auch bevorzugte Handlungsmuster zeigen »Religionsnähe«, indem sie etwa die »Macht des Guten« oder der »Gerechtigkeit« unterstreichen, Erlösungshoffnungen (serfüllte Liebe) und »Heilsträgern« (»Helden«) Raum geben.

Zum Beitrag empirischer Religions- und Kirchensoziologie zu einem Diskurs über christliche Ethik

Der Überblick zeigt zahlreiche empirische Untersuchungen mit vielfältigen methodischen Zugängen und unterschiedlichem religions- bzw. allgemeinsoziologischen Theorierahmen; sie überdecken ein breites Themenspektrum, das allerdings auch Lücken aufweist, z. B. im Blick auf Religion neben den Großkirchen oder Handeln der Kirchen in der Öffentlichkeit, im Medienbereich, in der Politik, als Arbeitgeber. Andere Themen bilden deutliche Schwerpunkte. Vor dem Hintergrund der Säkularisierungsthese und angestoßen durch eine große Zahl von Kirchaustritten wird vor allem

die Frage nach Religiosität und Kirchlichkeit heute gestellt, wobei jungen Menschen besondere Aufmerksamkeit gilt. Ein großer Teil der Studien wurde von kirchlichen Institutionen in Auftrag gegeben. Soweit Anstöße zu empirischer Forschung aus der Praktischen Theologie kamen, galt dies vor allem für die Religionspädagogik und die praktische Ekklesiologie. Das muß aber nicht heißen, daß die vorliegenden Befunde für den Diskurs über christliche Ethik ohne Bedeutung wären. M. E. wären dort vor allem einzubringen

- Vorstellungen über Christsein und seine Relevanz für alltägliches Handeln sowie über das Leben in einer christlichen Gemeinschaft, und

- Erwartungen an kirchliche Stellungnahmen und kirchliches Handeln im Blick auf individuelle und gesellschaftliche Probleme und Konflikte, die Kritik an derzeitiger kirchlicher Praxis eingeschlossen.

- Wo empirische Untersuchungen auf unbewältigte Fragen, auf Belastungen oder Gefährdungen von Menschen hinweisen, ist die Frage nach einer angemessenen Antwort im Kontext christlicher Ethik zu stellen. Das gilt in besonderer Weise dort, wo kirchliche Normen und Strukturen selbst zu solchen Problemen beitragen.

Über die Rezeption vorliegender empirischer Studien hinaus aber ist zu fragen, ob nicht auch die theologisch-ethische Arbeit selbst in Zukunft von den Möglichkeiten einer Wirklichkeitserforschung mit Mitteln der empirischen Religions- und Kirchensoziologie aktiv Gebrauch machen sollte.

Dr. Ingrid Lukatis
Pastoralsoziologische Arbeitsstelle
Georgsplatz 17
3000 Hannover 1

Anmerkungen

1. Mit diesem Überblick über einschlägige Studien, die im Zeitraum von 1980 bis heute in der Bundesrepublik veröffentlicht wurden, wird eine Bestandsaufnahme fortgesetzt, die die Verfasserin vor etwa zehn Jahren begonnen hatte (Lukatis, 1982; 1983). Der folgende Bericht bezieht auch Untersuchungen ein, die in den 80er Jahren von Forschern in der DDR durchgeführt, bisher aber größtenteils nicht veröffentlicht wurden. Die Zusammenstellung dieser Arbeiten übernahm Detlef Pollack, Dozent am Emil-Fuchs-Institut für Religionssoziologie an der Karl-Marx-Universität Leipzig.

Eine ausführliche Bilanz empirischer Religions- und Kirchensoziologie in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945 unter dem Aspekt »Kirchenmitgliedschaft« wurde 1990 von Feige vorgelegt. Insbesondere der den einzelnen Studien zugrunde liegende Religionsbegriff wird dort einer kritischen Analyse unterzogen.

2. Eine Studie über »Bibelfrömmigkeit«, 1981 und 1987 von der Pastoralsoziologischen Arbeitsstelle der Hannoverschen Landeskirche in Zusammenarbeit mit der Studien- und Planungsgruppe der EKD im Auftrag des Präsidiums der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bibelgesellschaft durchgeführt und in erster Linie ebenfalls auf den evangelischen Bereich bezogen, wurde bisher nur in Auszügen veröffentlicht (z. B. Daiber u. a., 1982). Für den katholischen Bereich ist auf einen kurzen Beitrag zum Thema »Marienfrömmigkeit« zu verweisen (Ebertz, 1986).

3. Ein weiterer interessanter Vergleich steht demnächst bevor: In Leipzig führte Grabner 1989 erstmalig in der DDR eine Befragung evangelischer Kirchenmitglieder durch, bei der in wesentlichen Punkten Fragen der EKD-Studien sowie der ALLBUS '82 aufgenommen wurden (Grabner, 1990).

4. Weitere Auswertungen des Datenmaterials dieser 2. EKD-Studie erscheinen in einem Folgeband (Matthes, J. Hg., 1990). Dort finden sich u. a. eingehende Analysen über Jugendliche (Feige) und über »Frauen und Männer als Kirchenmitglieder« (Lukatis). Eine Sekundärauswertung von Daten der 1. Kirchenmitgliedschaftsstudie zum Thema »Mitarbeit und Mitarbeitsbereitschaft von Frauen und Männern in der Kirche« liegt ebenfalls vor (Lukatis/Naf, 1981).

5. Zwei kürzere Beiträge zum Thema »Jugend und Bibel«, basierend auf der erwähnten Bibel-Studie, wurden 1982 und 1989 von Daiber vorgelegt.

6. Die Studien entstanden im Kontext eines Forschungsvorhabens über »Theologie im Sozialisationsprozeß«, das von der Pastoralsoziologischen Arbeitsstelle der Hannoverschen Landeskirche und vom Praktisch-theologischen Seminar der Universität Göttingen als Längsschnittstudie durchgeführt wird. Auch die nachfolgend beschriebenen Untersuchungen von Engels und Traupe basieren auf Datenmaterial aus diesem Projekt.

7. Derzeit geht Weiß der Frage nach, wie diese Pfarrer heute die Wende und den von der Kirche dazu geleisteten Beitrag beurteilen.

8. Einen Versuch, den Religionsunterricht und die Arbeit der Religionslehrerinnen von mehreren Seiten (Unterrichtende, SchülerInnen, Eltern) zugleich zu erfassen, unternahm das Institut für Demoskopie Allensbach im Auftrag der Zentralstelle Bildung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. Gabriel, 1990); bisher liegt allerdings keine allgemein zugängliche Veröffentlichung vor.

9. Eine statistische Übersicht über Religionsgemeinschaften

ten in der Bundesrepublik Deutschland findet sich z. B. bei Thmnes, 1988. Emige auf die DDR-Situation bezogene Zahlen nennt Darher (1988).

Literatur

- Brokmg-Bortjeldt Marun Schuler und Bibel, Aachen 1989
- Datber, Karl-Fruz Die Bibel 10 der Sicht der Jugend, 10 Siegfried Meurer (Hg) Erneuerung aus der Bibel, Stuttgart 1982, S 168-177
- Ders Gesamtpfarramt auf Probe, Vorlagen 30/31, Hannover 1985
- Ders Gemeinde hnter und vor Gefängnismauern, 10 ders und Peter Rassow (Hg) Gemende beiderseits der Mauern, Hannover 1986, S 19-44
- Ders Rehgien 10 deutschen Heftromanen, 10 ÖZS 1986a (11), S 80-93
- Ders Remkamationsglaube als Ausdruck mdrvidueller Smnsuche.m Hansjakob Becker u a (Hg) Im Angesicht des Todes, Bd I, St Otthien 1987, S 207-227
- Ders Kirche und rehgieöse Gemeinschaften 10 der DDR, 10 Gegenwartskunde, Sonderheft 5, 1988 (37), S 75-88
- Ders Pastoralsoziologische Ergebnisse zur Bibelfromrugkeit Jugendhcher, 10 Studentexte (Zeitschrift für Konzeption und Geschichte Evangelischer Jugendarbeit) 1/89, S NIT
- Ders (Hg) Rehgien und Konfession, Hannover 1989
- Ders u a Predigen & Horen, 2 Bde, Munchen 1980/1983
- Ders u a Erste Ergebnisse einer Untersuchung zur »Bibelfromnugkeit.m Stegfried Meurer (Hg) Erneuerung aus der Bibel, Stuttgart 1982, S 158-167
- Ders und Manfred Josuttis (Hg) Dogmatismus, Munchen 1985
- Ebertz Michael N Mana 10 der Massenrehgiosrtat, 10 ders und Franz Schulthets (Hg) Volksfrommrgken in Europa, Munchen 1986
- Eichelberger Hanns-Werner Konfession und Ethik am Beispiel der Einstellung zum Schwangerschaftsabbruch, 10 K-F Datber (Hg) Rehgien und Konfession, aaO, S 72-92
- Elvers Woljgang und Hagen Fndets Was Istaus pohtisch altemauven Gruppen unter dem Dach der Kirche geworden", 10 Wolf-Hagen Grabner Chrtsttane Hetnze und Detlef Pollack (Hg) Leipzig Im Oktober, aaO
- Engels Dietrich Rehgrostrat im Theologiestudium, Stuttgart 1990 Enzner-Probst Bngute ZWischen Berufung und Beruf, Frankfurt 1988
- Evangelische Kirche 10 Deutschland - Kirchenamt/Studien- und Planungsgruppe (bisher unveroffentlichtes Manuskript)
- Felge Andreas Erfahrungen mit Kirche, hannover 1982
- Ders Seelsorge und Soldat, Hannover 1983

- Ders Kirche auf dem Prüfstand, m Joachim Matthes (Hg) Kirrchenmitghedschaft Im Wandel, aaO, S 65-98
- Ders Kirrchenmrtghedschaft m der Bundesrepubkh Deutschland, Gutersloh 1990
- Ders Ingrtd Lukatts tuui Wolfgang Lukatts Jugendaufdem Kirchentag, 10 ulman Schmteder und Klaus Schuhmacher (Hg) Jugend auf dem Kirchentag, Stuttgart 1984, S 11-151
- Ders Ingrnd Lukatts und Wolfgang Lukatts Kirchentag ZWischen Kirche und Welt, Berlin 198/
- Ders und Karl Ernst Ntpkow Religionslehrer sem heute, Munster 1988
- Felling, Albert Jan Peters und Osmund Schreuder Rehgien im Vergleich Bundesrepubkh Deutschland und Niederlande, Frankfurt 1987
- Flothow Mathtas Konfirmandenunterricht und Ich-Identitat, Frankfurt 1989
- Forster Karl und Gerhard Schmidtchen Glaube und Dntte Welt, Munchen/Mamz 1982
- Franke Ulrtke und Thomas Weiß Vergleich des gesellschaftspohtischen und theologischen Selbstverstanbmsses von Leipziger Pfarrern dokumentiert anhand von Gesprächen vom Februar 1989 und 1990 10 Wolf-Jurgen Grabner Chrtsttan Hetnze und Detlef Pollack (Hg) Leipzig im Oktober, aaO
- Friedlein Johanna und Ingrtd Lukatts Pastonn - em neuer Beruf, 10 ThP 1990 (25), S 26-40
- Friednch Walter Mentalitätswandlungen der Jugend 10 der DDR, 10 Aus Pohtik und Zeitgeschichte, 14 4 90, S 25-37
- Fuchs Werner Konfessionelle Milieus und Rehgiosiat, 10 Fischer Arthur Werner Fuchs und Jurgen Zinnecker (Hg) Jugendhche und Erwachsene '85 Generationen Im Vergleich, hg vom Jugendwerk der Dt Shell, Leverkusen 1985, Bd I, S 265-304
- Fuchs-Stratmann Walter und Hartmut Przybylskt Hilfe durch Bruder Computer", Bochum 1987
- Fun/stuck Andreas und Joachtm Rasch Kirche und gesellschaftliehe Verantwortung, Leipzig 1989 (Masch)
- Fuhrmannn Georg Grenzganger, Hannover 1987
- Gabrtel Kar! Tradierungsprobleme emer »bestimmten« Religion", 10 Rehgienspadagogische Beitrage, Heft 25/1990, S 18-30
- Geiler Helmut (Hg) Ökumene 10 Gemeinden, Frankfurt 1985
- Glass Horst und Eckhard Bteger (Komm) Das Kirchen und Rehgiensverstandnis von Kathohken und Protestanten, Munchen 1988
- Grabner Wolj-Jurgen Ergebnisse emer Befragung von Leipzrger gememdemithedern, 10 Wolj-Jurgen Grabner Chrtsuane hetnze und Detlef Pollack (Hg) leipzig im Oktober, aaO
- Ders DetlefPollack und Michael Zemmnnch Der kirchhche Schaukasten im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft Ergebnisse emer empmsch-religionssoZologischen untersuchung, 10 Die Chnstenlehre, 1990 (43), S 35-48

- Ders.: *Christiane Heinze und Detlef Pollack* (Hg.): Leipzig im Oktober, Berlin 1990.
- Grethlein, Christian: Religionsunterricht an Gymnasien - eine Chance für volksskirchliche Pfarrer, Frankfurt 1984.
- Häbet, Ulf: Theologisch verantwortetes Pfarramt in der Volkskirche, Frankfurt 1983.
- Hansemann, Johannes, He/mut Hild und Eduard Lohse (Hg.): Was wird aus der Kirche, Gütersloh 1984.
- Hennig, Peter, und Reinhard Sell: Dogmatismus in theologischen Schriften und Predigten, in: *Karl-Fritz Daiber* / *Manfred Josuttis* (Hg.): aaO., S. 77-118.
- Hild, He/mut (Hg.): Wie stabil ist die Kirche?, Gelnhausen/Berlin 1974.
- Hindriksen, Arendt: Religionspädagogische Konzeptionen und ihr Verhältnis zum Rollenbild des Religionslehrers, Oldenburg 1986.
- Hoffmann-Lange, Ursu/a: Katholiken und Protestanten in der deutschen Führungsschicht, in: *Hans-Georg Wehling* (Red.): Konfession - eine Nebensache?, aaO., S. 75-93.
- Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen: Katholische Erwachsenenbildung im Bistum Essen, 1980 (Manuskriptdruck).
- Dass.: Differenzierte Kirchenbesucherzählung in Oberhausen 1984, 1985 (Manuskriptdruck).
- Dass.: Bibelkreise, Liturgiekreise, Lektorenkreise im Bistum Essen, 1989 (Manuskriptdruck).
- Dass.: Vergessener Konvent?, 1990 (Manuskriptdruck).
- Dass.: Pastorkurse im Bistum Essen 1976-1989, 1990 (Manuskriptdruck).
- Kandil, Fuad: Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Gegenwartskunde*, Sonderheft 5, 1988 (37), S. 89-105.
- Kaufmann, Franz-Xaver, Walter Kerber und Paul M. Zulehner: Ethos und Religion bei Führungskräften. München 1986.
- Kliemann, Peter: Ehrenamtliche Mitarbeiter, Stuttgart 1983.
- Köcher, Renate: Religiös in einer säkularisierten Welt, in: *Elisabeth Noelle-Neumann und Renate Köcher*: Die verletzte Nation, Stuttgart 1987, S. 164-281.
- Krause, Friedrich: Die Berufstätigkeit sächsischer Pfarrfrauen im außerkirchlichen Bereich als Phänomen des Pfarrhauses in der DDR, Leipzig 1981 (Diss.).
- Kürten, Karin: Der evangelische Religionslehrer im Spannungsfeld von Schule und Religion, Neukirchen-Vluyn 1987.
- Kuner, Wolfgang: Soziogenese der Mitgliedschaft in drei Neuen Religiösen Bewegungen, Frankfurt 1983.
- Läwen, Werner: Der Kirchenkreis als Handlungsebene, Göttingen 1982 (Diss.).
- Lange, Günter, Rudolf Demhardt und Wilfried Schubarth: Zum politisch-ideologischen Profil junger Christen, Leipzig 1989 (Masch.).
- Langer, Klaus: Warum noch Religionsunterricht", Gütersloh 1989.
- Lengsfeld, Peter (Hg.): Ökumenische Praxis, Stuttgart 1984.
- Lindner, Herbert: Die Wahl zum Kirchenvorstand 1982 in Bayern, Ev.-luth. Gemeindeakademie Rummelsberg 1983 (Manuskriptdruck).
- Ders.: Arbeitsbuch Kirchenvorstand, Ev.-luth. Gemeindeakademie Rummelsberg 1989 (Manuskriptdruck).
- Lukatis, Ingrid: Empirische Religions- und Kirchensoziologie in Deutschland - Entwicklung, Stand und zukünftige Aufgaben eines Forschungsbereiches, in: ZEE, 1982 (26), S. 306-327.
- Dies.: Empirische Forschung zum Thema Religion in Westdeutschland, Österreich und der deutschsprachigen Schweiz, in: *Karl-Fritz Daiber* und *Thomas Luckmann* (Hg.): Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983, S. 199-220.
- Dies.: Frauen und Männer als Kirchenmitglieder, in: *Matthes, Joachim* (Hg.): Kirchenmitgliedschaft im Wandel, aaO., S. 119-147.
- Dies. und Ulrich Wesenick (Hg.): Diakonie - Außenseite der Kirche, Gelnhausen/Berlin/Stein 1980.
- Dies. und Anna-Barbara Naß. Phantasie für sich und andere, Gelnhausen 1981.
- Dies. und Wolfgang Lukatis: Dogmatismus bei Theologiestudenten - Zusammenhänge mit anderen Persönlichkeitsmerkmalen, Umweltwahrnehmung und Zukunftsvorstellungen, in: *Karl-Fritz Daiber* und *Manfred Josuttis* (Hg.): Dogmatismus, aaO., S. 119-184.
- Dies. und Wolfgang Lukatis: Protestanten, Katholiken und Nicht-Kirchenmitglieder, in: *Karl-Fritz Daiber* (Hg.): Religion und Konfession, aaO., S. 17-71.
- Dies. und Wolfgang Lukatis: Jugend und Religion in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Ulrich Nembach* (Hg.): Jugend und Religion in Europa, aaO., S. 107-144.
- Lukatis, Wolfgang, und Elke Möller: Begleitstudie DIAKONIE-/SOZIALSTATIONEN, Pastoralsoziologische Arbeitsstelle 1984 (Masch.).
- Marhold, Wolfgang. u. a.: Religion als Beruf, 2 Bde., Stuttgart 1977.
- Martin, Norbert: Familie und Religion, Paderborn 1981.
- Matthes, Joachim (Hg.): Kirchenmitgliedschaft im Wandel, Gütersloh 1990.
- Möller, Elke: Dienstverhältnisse mit eingeschränktem Auftrag für Pfarrer und Pfarrerrinnen - eine empirische Studie in der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers, Pastoralsoziologische Arbeitsstelle 1989 (Masch.).
- Müller, Iris: Die Misere katholischer Theologinnen in den deutschen Universitäten, Weinheim 1987.
- Nembach, Ulrich (Hg.): Jugend und Religion in Europa, Frankfurt 1987.
- Ders. und Hans-Joachim Grieb: Religiöse Orientierung Jugendlicher, in: *Ulrich Nembach* (Hg.): Jugend und Religion in Europa, aaO., S. 205-232.
- Nipkow, Karl Ernst: Gotteserfahrung im Jugendalter, in: *Ulrich Nembach* (Hg.): Jugend und Religion in Europa, aaO., S. 233-259.
- Oberndörfer, Dieter, u. a. (Hg.): Wirtschaftlicher Wandel, religiöser Wandel und Wertwandel, Berlin 1985.
- Pannen, Gisela: Determinanten des religiösen Wissens - Ein

- Beitrag zur religiösen Sozialisation, PH Rheinland 1980 (Diss.).
- Pappi, Franz Urban*: Die konfessionell-religiöse Konfliktlinie in der deutschen Wählerschaft: Entstehung, Stabilität und Wandel, in: *Dieter Oberndörfer* u. a. (Hg.): Wirtschaftlicher Wandel, religiöser Wandel und Wertwandel, aaO., S. 263-290.
- Peters, Jan, und Osmund Schreuder*: Konfessionelle Kulturen in den Niederlanden, in: *Karl-Fritz Daiber* (Hg.): Religion und Konfession, aaO., S. 113-138.
- Pittkowski, Wolfgang, und Rainer Volz*: Konfession und politische Orientierung, in: *Karl-Fritz Daiber* (Hg.): Religion und Konfession, aaO., S. 93-112.
- Probst, Brigitte*: Projekt »Pfarrerinnen in Bayern«. Zwischenbericht, in: ThP 1990 (25), S. 41-46.
- Projektgruppe -Diakonec* Diakone im gemeindlichen und übergemeindlichen Dienst, Hannover: Ev. Fachhochschule/Pastoralsoziologische Arbeitsstelle 1985 (Manuskriptdruck).
- Przybylski, Hartmut*: Von der Studentenbewegung ins Gemeindepfarramt, Frankfurt 1985.
- Ratzmann, Wolfgang*. Predigerseminar: Überlegungen für ein Konzept praktisch-theologischer Ausbildung junger Theologen in der DDR, Leipzig 1988 (Diss.).
- Riess, Richard*: Pfarrer werden?, Göttingen 1986.
- Schach, Bernhard*: Der Religionslehrer im Rollenkonflikt, München 1980.
- Scharffenorth, Gerta, u. a.*: Schwestern, Offenbach 1984.
- Schaupp, Klemens*: Der Pfarrgemeinderat, Innsbruck/Wien 1989.
- Schmid, Hans*: Religiosität der Schüler und Religionsunterricht, Bad Heilbrunn 1989.
- Schmidtchen, Gerhard*: Sekten und Psychokultur, Freiburg 1987.
- Ders.*: Pfarrer und Wirtschaft, Köln 1988.
- Schmied, Gerhard*: Pfarrgemeinderäte im Zeitvergleich, Aktuelle Information Nr. 47 / Öffentlichkeitsarbeit Bistum Mainz 1987.
- Schmitt, Karl*: Inwieweit bestimmt auch heute noch die Konfession das Wahlverhalten?, in: *Hans-Georg Wehling* (Red.): Konfession - eine Nebensache?, aaO., S. 21-57.
- Ders.*: Die Mitgliedschaft der Religionsgemeinschaften - Entwicklung und soziales Profil, in: *Heinz Sproll und Jörg Thierfelder* (Hg.): Die Religionsgemeinschaften in Baden-Württemberg, Stuttgart 1984a, S. 207- 231.
- Ders.*: Religiöse Bestimmungsfaktoren des Wahlverhaltens: Entkonfessionalisierung mit Verspätung?, in: *Dieter Oberndörfer* u. a., (Hg.): Wirtschaftlicher Wandel, religiöser Wandel und Wertwandel, aaO., S. 291-329.
- Ders.*: Protestantism and Peace Movement, in: *Social Compass*, 1985a (32), S. 203-228.
- Schneider, Lothar*: Zur Pastoralsoziologie des Kirchgangs, Opladen 1980.
- Schuster, Robert* (Hg.): Was sie glauben, Stuttgart 1984.
- Stenzel, Peter*: Kirchenvorsteher in der Volkskirche, Frankfurt 1982.
- Stoller, Dietmar*: Anspruch und Wirklichkeit kirchlicher Erziehung, München/Mainz 1980.
- Sziegaud-Roos, Waltraut*: Religiöse Vorstellungen von Jugendlichen, in: *Fischer, Arthur, Werner Fuchs und Jiagen Zinnecker* (Hg.): Jugendliche und Erwachsene '85: Generationen im Vergleich, hg. vom Jugendwerk der Dt. Shell, Leverkusen 1985, Bd. 4, S. 334-386.
- Thinnes, Petra*: Sozialstatistik zum kirchlichen und religiösen Leben in der Bundesrepublik Deutschland, in: Gegenwartskunde, Sonderheft 5, 1988 (37), S. 203-217.
- Traupe, Gert*: Beteiligungserfahrungen und Beteiligungsmotivation am Konfirmandenunterricht - Ergebnisse einer empirischen Untersuchung, in: *Gisela Fährndrich und Gert Traupe*: Bedingungen des Lernens im Konfirmandenunterricht, Hannover 1985, S. 27-78.
- Ders.*: Studium der Theologie - Studierenerwartungen und Studierenerfahrungen, Stuttgart 1990.
- Unterste, Herbert*: Telefonseelsorge, Frankfurt 1982.
- Urban, Detlef, und Hans Willi Weinzen*: Jugend ohne Bekenntnis?, Berlin 1984.
- Wehling, Hans-Georg* (Red.): Konfession - eine Nebensache?, Stuttgart 1984.
- Wendorf von Blumröder, Susanne*: Die Pastorin, in: ThP, 1990 (25), S. 79-89.
- Wesenberg, Wolfgang*: Jugend in der Ortsgemeinde, Leipzig 1987 (Diss.).
- Wollmann, Gabriele*: Die ständigen Diakone in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland, Mainz 1981 (Diss.).
- Zulehner, Paul M.*: Ecclesiastica1 Atheism, in: *Journal of Empirical Theology*, 1988 (1), S. 5-20.